

O CONFLITO DAS INTERPRETAÇÕES EM PAUL RICOEUR

Aportes teóricos para se pensar a religião

Frederico Pieper¹

Resumo. Este artigo, delimitando a abordagem do pensamento de Ricoeur sobre o símbolo na década de 1960, busca pensar contribuições da sua problemática de investigação para se pensar a religião hoje. Nesse sentido, concentra-se na indagação de como inserir a reflexão sobre o símbolo no pensamento filosófico, mostrando seus pressupostos, objetivos e relevância para se pensar as contribuições da filosofia para o estudo da religião.

Palavras-Chave: Ricoeur, Símbolo, Religião, Filosofia.

Abstract. This article, outlining the approach of Ricoeur's thought to the symbol in the 1960s, tries to think some contributions of his research question to think about religion today. In this sense, we problematize the question of how to insert a reflection on the symbol in philosophical thought, showing its assumptions, goals and relevance to think about some contributions of philosophy to the study of religion.

Keywords: Ricoeur, Symbols, Religion, Philosophy.

“Chega mais perto e contempla as palavras.
Cada uma tem mil faces secretas sob a face neutra
E te pergunta, sem interesse pela resposta,
pobre ou terrível, que lhe deres:
Trouxeste a chave?”
(Carlos Drummond de Andrade).

Ao contrário do que muitos profetizaram pelo menos desde o século XIX, a religião não se tornou peça de relicário. Pelo contrário. Seja por seus méritos ou por suas mazelas, ela está na agenda do dia. Certamente, a vivência religiosa de hoje é, em muitos aspectos, distinta daquela que esses profetas do fim da religião conheceram. Ela também passou por mutações, adaptações, negociações e assimilações. Inclusive, não nos parece sem sentido uma discussão que

¹ Graduado em Teologia (EST-ICSP), História (USP) e Filosofia (USP). Mestre e doutor em Ciências da Religião (UMESP). Doutor em Filosofia (USP). Professor no Departamento de Ciência da Religião (UFJF).

problematiza em que medida certas formas religiosas contemporâneas seriam uma reação à secularização, ou, justamente ao contrário: sob o manto do sagrado, representam movimento de adaptação da religião ao mundo moderno e, portanto, sua secularização. De todo modo, a religião se tornou temática em relação ao qual não se pode esquivar do debate, até mesmo devido à sua insistente mania de se manifestar no espaço público. Contrariando também certas previsões e prescrições modernas, ela nunca se contentou com a restrição ao âmbito privado. A crença e a fé ensejam práticas sociais, visões de mundo, valores morais e sociais que se pretendem verdadeiros. E, por isso mesmo, são colocados como formativos da cultura e da sociedade. Isso é visível por todos os lados. No caso brasileiro, a religião afeta vários âmbitos do espaço público: formação do estado, a prática política passada e atual, a formação de quadro de referências simbólicas para cultura, etc.

No entanto, caso se esteja de acordo quanto ao protagonismo desempenhado pela religião na formação cultural e política brasileira, o descompasso com as pesquisas acadêmicas (principalmente, desenvolvidas em universidades) parece-nos bastante grande. Há um abismo entre a relevância social do tema e a importância que universidades e muitos pesquisadores dão ao tema. De maneira sucinta e preambular, a *intelligentsia* tendeu a nos considerar mais modernos do que efetivamente fomos. Moderno aqui tem um sentido muito específico: ele tem a ver com certa leitura seletiva de valores do iluminismo francês, sob o crivo do positivismo que deixou marcas profundas no modo de pensarmos a nós mesmos. Não sem certa cegueira em relação ao que se passava frente aos olhos, na consolidação de pesquisas acadêmicas no século XX, erigiram-se critérios valorativos sobre aquilo que é considerado objeto válido de estudo e outros que não merecem tal honra. De certa maneira, a religião, apesar de sempre incomodar esse consenso, acabou ficando no segundo grupo. É óbvio que há honrosas exceções. Mas, nas universidades (especialmente públicas) que se consolidam no século XX, nas sociedades científicas e nos programas de pós-graduação na área de filosofia e ciências humanas, essa parece ser uma tendência predominante. As raízes dessa relação entre academia e religião no Brasil ainda estão por serem pesquisadas. Mas, a forte influência francesa, muito intensa num primeiro momento e que ainda hoje reverbera, lida por um viés positivista, pode ser indicada como uma dessas causas. Vale notar que mais recentemente, a pesquisa em torno do tema da religião tem conseguido progressivo espaço no âmbito acadêmico, seja em departamentos, programas de pós-graduação e sociedades científicas que se ocupam do tema. Uma das evidências disso, por exemplo, é a recente fundação relativamente recente, não

sem enfrentamentos, do GT de Filosofia da Religião na Associação Nacional de Pós-graduação em Filosofia (ANPOF).

No entanto, não se supera tão facilmente o preço dessa ausência de tematização da questão da religião. O preço a ser pago pelo positivismo, que capitalizou as desconfianças em relação ao tema, ainda é muito alto. Mesmo quando se reconhece que o tema é relevante de ser abordado (nem que seja visto como inimigo a ser combatido), há uma questão decorrente: como estudar religião? E essa dificuldade se coloca tanto pela falta de hábito de lidar com ele cientificamente, pela compreensão estreita e positivista de ciência bem como pelos obstáculos que o objeto mesmo traz. Como abordar esse objeto que parece sempre escapar de enquadramentos teóricos?

Aliás, nesse caso, estou sendo bem condescendente. Quando se dialoga com pesquisadores de áreas que pouco contato têm com a tematização acadêmica da religião, as questões são ainda anteriores. Na verdade, a pergunta que se coloca é pelas condições de possibilidade de um estudo acadêmico da religião, especialmente quando o assunto é cristianismo. Nesses casos, a pergunta não é “como é possível”, mas “se é possível” uma abordagem do tema que não seja “pregação”, proselitismo, ou seja, um estudo não religioso da religião. Se não se concebe que um estudo científico da religião é possível, mas apenas proselitismo, ele é visto como ameaça aos princípios de um estado laico, que deve manter sua posição de neutralidade. Para muitos, é como se o estudo compreensivo sobre a religião tivesse de ser, necessariamente, religioso. Portanto, num estado laico, não deve ser tido como válido. Em parte, esse pressuposto animou muito das desconfianças em relação à pertinência da abordagem acadêmica do tema. Mas, uma vez que ele assume cada vez mais visibilidade, a abordagem de questões epistemológicas quanto ao estudo da religião e, mais especialmente quanto ao que constitui a Ciência(s) da Religião parece inadiável.

Fazemos isso com um atraso de, no mínimo, mais cem anos. Devido ao caráter peculiar de constituição da C. da Religião no Brasil (GROSS, 2012, p.13-26), formou-se em nosso meio algo peculiar. Ainda que ela tenha referências e diálogo com as ciências da religião (de tradição francesa, com forte impacto das Ciências Sociais), com a Ciência da Religião (de matriz holandesa e alemã, marcada pela fenomenologia) e com os Estudos da Religião (de linhagem anglo-americana e mais plural), a área assumiu uma feição bem própria, que não se deixa reduzir a esses outros modelos. Isso pode soar como desvio da norma, ou, ao contrário, como mérito de se arriscar algo novo.

Quando alçamos o olhar para cima de nossos muros, percebemos que a discussão dessa área de pesquisa anda a passos largos. Além do reconhecimento da necessidade de atenção a tradições religiosas distintas daquela que constituem o estofo da civilização ocidental, há intenso debate em torno de temas epistemológicos. Há, por exemplo, profícua conversa sobre a pertinência de certos conceitos caros aos estudos e religião. Dentre eles, a própria noção de religião é alvo de desconfianças. Discute-se em que medida a noção de “Religião” (conceito ocidental marcado por certos interesses e jogos de poder) é categoria apropriada (PIEPER, 2015, p.31-54). Ou ainda, em que medida os estudos de religião podem ou não abdicar de posições normativas (principalmente vindas da filosofia da religião e da teologia). Aliás, o expressivo número de compêndios publicados em língua inglesa nos últimos anos, cada qual com perspectivas bem próprias (ainda que se note temas recorrentes) é indicativo da efervescência desse debate². Enfim, quando se olha por cima do muro, vê-se a vastidão do campo ainda a se explorar. Isso não somente pensando na riqueza das tradições religiosas e o desconhecimento que impera sobre elas. Mais estritamente, pensa-se nas discussões epistemológicas implicadas na proposta de se estudar algo como a religião.

No cenário dessas discussões, recentemente foi publicado um livro bastante provocativo. Trata-se de *Why Philosophy Matters for the Study of Religion – and vice-versa*, de Thomas A. Lewis. Ainda que tenha como referência primeira a filosofia analítica praticada em países de fala inglesa, a obra não se restringe a ela. A problemática central é essa anunciada no título: por que a filosofia importa para o estudo da religião? Essa pergunta é significativa uma vez que o autor nota que, gradativamente, a filosofia da religião tem se tornado pouco relevante nos estudos de religião. As obras filosóficas mais recentes pouco ou nenhum impacto tiveram nos estudos de religião. Ademais, discussões epistemológicas mais circunscritas acabam sendo desenvolvidas sem a necessidade de se recorrer a temas filosóficos. Sendo assim, por que a filosofia importa para os estudos de religião? Não se pretende analisar aqui a resposta dada por Lewis, ficando essa instigante temática para outra oportunidade.. A intenção é partindo da provocação que a sua pergunta lança observar como Paul Ricoeur nos permite um encaminhamento para a temática.

E o que Paul Ricoeur tem a ver com tudo isso?

²²Cf., por exemplo, TAYLOR, 1998; SEGAL, 2009; ORSI, 2012; PASSOS, USRASKI, 2013.

Em primeiro lugar, há de se notar a importância que temas ligados à religião assumiram em sua trajetória (STEWART, 1995, p.423). Não reconhecer o seu interesse e mesmo o modo pelo qual a religião determina muito de sua reflexão é alijar seu pensamento filosófico de uma de suas dimensões fundantes. O próprio Ricoeur admite isso ao afirmar que: “*Não há dúvida de que a experiência religiosa expressa em estórias, símbolos e figuras é a maior fonte do meu interesse por filosofia*” (RICOEUR,1995, p. 443). Além do mais, Ricoeur foi leitor atento de importantes correntes determinantes para a compreensão da religião no século XX, inclusive merecendo ele próprio figurar no rol desses autores. Ao tratar de problemáticas articuladas com a religião, é possível encontrar instigantes reflexões teórico-metodológicas. Ele não somente se dirige ao objeto que o interessa mais proximamente, mas também pensa sobre o modo de acesso a esses objetos e a maneira pela qual eles afetam o pensamento filosófico. Exemplar paradigmático disso, encontramos em sua reflexão sobre o símbolo, que animou muito de sua produção ainda nos anos de 1960. Apesar dos desenvolvimentos posteriores, tanto na filosofia ricoueriana como nas discussões epistemológicas, penso que certas indagações ainda permanecem relevantes, especialmente quando se considera os traços acima pincelados do cenário brasileiro.

Para esse ensaio, vale o retorno uma questão que animou muito de sua produção na segunda metade da década de 1960. Na verdade, este artigo pretende ser apenas um comentário da questão tal como elaborada por Ricoeur. Afinal, com ela nota-se o gênio do filósofo francês, no sentido colocar duas posições aparentemente antagônicas a serviço de se pensar o objeto que lhe interessa.

Nesse contexto, Ricoeur desenvolvia suas reflexões sobre o problema da liberdade que, por sua vez, desdobrava-se na temática do voluntário e do involuntário. Na esteira dessas matérias, ele é conduzido aos assuntos da finitude e do mal. Mais especificamente, no segundo volume de *Culpabilidade e finitude*, ele se ocupa da questão do mal. Esse volume, recentemente traduzido para o português, traz como título *A simbólica do mal*. A intenção de Ricoeur, contrariando uma tendência recorrente na abordagem filosófica, não é tratar do mal em elaborações mais racionalizadas. Por sofrerem com a mediação do pensar reflexivo, elas estariam mais distantes da espontaneidade que marcam outras formas de expressão. Para ele, interessa captar essa experiência de crise em sua forma mais originária. Por isso mesmo se dirige para a confissão. No entanto, como nota, a linguagem da confissão é permeada por símbolos. A confissão recorre a eles para dar vazão à experiência limítrofe do mal cometido e do mal sofrido. Portanto, é aqui, no símbolo, que Ricoeur encontra o objeto privilegiado para sua indagação

e, nós, por nossa vez, localizamos a questão à qual queremos nos dedicar nessa breve exposição.

Uma vez que Ricoeur pretende tratar dos símbolos e dos mitos que constituem a base da tradição ocidental (portanto, gregos e judaico-cristãos) de maneira filosófica a pergunta que se lhe impõe é: como tratar filosoficamente os símbolos? A princípio, parece que essa questão não é em si um problema. Aliás, antes de Ricoeur, não foram poucos os filósofos que direcionaram seu olhar investigativo para símbolos e mitos a fim de extrair deles verdades filosóficas. Além disso, que questões poderiam residir na tentativa de se tratar desse objeto filosoficamente? É justamente nessa desconfiança que, ao nosso ver, reside uma importante contribuição de Ricoeur para se pensar o estudo da religião. E mais do que isso. Nota-se a importância e possível contribuição da filosofia da religião. Ao invés de se alvoroçar em seu objeto, o filósofo é cauteloso no sentido de se dar conta das dimensões aí implícitas. Isso pode ser vislumbrando justamente nas condições que ele coloca ao problema. A questão não é simplesmente abordar os símbolos e os mitos filosoficamente. Acresce-se a isso a condição de que a filosofia não perca seu caráter crítico e rigoroso e, por outro lado, o símbolo não perca sua capacidade de revelar dimensões da realidade e não seja reduzido a mero discurso filosófico. Em outros termos, a intenção de Ricoeur aqui é como colocar essas duas formas de saber em diálogo, sem que cada qual perca sua peculiaridade própria. Afinal, reduzir uma forma de expressão à outra não é propriamente um diálogo, mas um mero enquadramento. Diálogo significa postura de escuta em relação ao outro e se deixar afetar por ele. Numa das formulações que Ricoeur concede ao problema, diz o seguinte:

(...) como um pensamento que chegou à imensa problemática do simbolismo e ao poder revelador do símbolo pode se desenvolver, em conformidade com a linha de racionalidade e de rigor, que é a da filosofia, desde as suas origens? Em suma, como articular a reflexão filosófica com a hermenêutica dos símbolos? (RICOEUR, 1978, p. 242).

Mais do que propriamente as respostas, nossa intenção nesse ensaio é nos concentrarmos no problema em si. Em primeiro lugar, queremos observar o que a questão, da forma como é elaborada, pressupõe. A partir disso, podemos buscar entender a indagação nos próprios termos de Ricoeur para, por fim, percebermos sua relevância.

A questão, tal como acima colocada, pressupõe uma compreensão de filosofia. Em seus próprios termos, “*Ao contrário das filosofias do ponto de partida, uma meditação sobre os símbolos parte da plenitude da linguagem e do sentido já presente*” (RICOEUR, 1978, p.242). O que significa, em primeiro lugar, uma filosofia do “ponto de partida”? O filósofo francês se refere especificamente à intenção filosófica de que a o pensamento deveria se desenvolver a partir daquilo que é primeiro. Por mais óbvio que pareça, o que faz de um ponto de partida “primeiro” é justamente o fato de que nada há que anteceda esse princípio. Nesse sentido, é a busca de uma filosofia sem pressupostos, que faça com que o ponto de partida (a razão) repouse sobre si mesma. No entanto, como fica evidente por essa afirmação, não é essa a intenção de Ricoeur. A filosofia tem de começar. Ela começa de algum lugar do qual o filósofo tem de prestar contas. No entanto, esse lugar é já, desde sempre, situado.

Algo a ser destacado é que a filosofia não se constitui como discurso autorreferenciado, numa verbalização sobre si próprio. A evidência dessa compreensão se articula com a própria forma do enquadramento da questão do mal. Como observado, Ricoeur não busca as formas elaboradas, as grandes discussões filosóficas, as teodiceias, etc., que falam sobre o mal. Antes, o seu olhar fenomenológico se dirige para aquilo que escapa à racionalidade própria da filosofia. Inclusive, como se pode notar, é justamente disso que emerge o problema. Uma vez que o discurso filosófico se dirige ao seu outro, ele deve buscar um modo apropriado para não reduzir esse outro ao mesmo de si e nem se perder no outro.

Em segundo lugar, é importante observar que esse mesmo pressuposto está na base dessa busca de Ricoeur pelas expressões mais espontâneas, capazes de trazer em si as contradições próprias da questão do mal. Afinal, interpretar não é reconduzir à univocidade, mas mostrar as diversas camadas de sentido, muitas vezes contraditórias entre si. Uma vez que o discurso filosófico é movido por elementos que se situam para além de si, é na concretude da vivência religiosa que ela busca uma de suas fontes. Dessa maneira, se a filosofia encontra nos discursos mais sistematizados e abstratos os seus pares, isso não é motivo para se ignorar que ela também deva considerar a experiência vivida. Em outros termos, Ricoeur acaba se dirigindo aos símbolos justamente por pressupor que a filosofia deve partir de objetos que não se restringem ao saber filosófico. Ele deve ser direcionar ao concreto da experiência vivida. No caso da questão do mal, os símbolos seriam esse lugar.

É interessante observar que o discurso filosófico não apenas se ocupa com “objetos” que transcendem a filosofia enquanto disciplina. Mas, de certa maneira, a

filosofia também busca responder a questões que não são, necessariamente, filosóficas. O tema do mal cometido e do mal sofrido, certamente, foi temática recorrente no labor filosófico de vários pensadores no decorrer da história. No entanto, muito antes dessas elaborações, essa questão pertencia ao âmbito da teologia e da religião. Ou, para ser ainda mais exato, pertencia ao âmbito da existência mesma. Sendo assim, a filosofia não apenas se dirige ao seu outro, não apenas se ocupa com objetos não-filosóficos, mas como também não se limita a questões estritamente filosóficas. Dessa maneira, mesmo que se entenda a filosofia como um campo disciplinar, ela não se reduz a certos problemas ou a uma região de entes previamente delimitados.

Com isso, entretanto, não se tem desprezo por parte de Ricoeur em relação à tradição filosófica. Tanto é assim que sua intenção é considerar esses outros temas, objetos e problemas, mas de modo a inseri-los também na racionalidade e no rigor característicos do discurso filosófico. Isso, inclusive, se manifesta no estilo das obras de Ricoeur. Em muitas delas, a exposição de sua postura frente a alguma problemática é antecipada por uma minuciosa exposição de como aquele mesmo problema foi tratado na história da filosofia. Dessa maneira, deixar-se guiar por aquilo que é não-filosófico não significa, de modo algum, negação da filosofia e de sua pertinência. Antes, é busca por ampliá-la. Inclusive, vale realçar, Ricoeur reconhece ao filósofo certa autonomia. Cabe a ele escolher de onde começar. No entanto, isso nunca se dá de um lugar absoluto, mas desde sempre imerso num conjunto de sentidos que se tenta interpretar.

Além disso, essa compreensão de filosofia não implica num simples repúdio de certos princípios da fenomenologia de Husserl. Significa antes a revisão da concepção husserliana de que a filosofia pode se constituir destituída de pressupostos. As provas nessa direção são muitas. A *simbólica do mal*, em muitos dos seus contornos, pode ser vista como uma aplicação prática de vários pressupostos da fenomenologia. A busca pelo simbólico, como aquilo mais espontâneo, é direcionada por espécie de redução fenomenológica. Por mais que Ricoeur se volte ao concreto, como dissemos, isso não quer dizer que se busque o vivido individual. Antes, o símbolo já se insere na linguagem, configurando-se na esfera do comunicável e do compartilhado. O próprio Ricoeur nos fornece alguns elementos que merecem ser considerados. Ao tratar da relação entre fenomenologia e ciências humanas, afirma que:

primeiro, fenomenologia não é um método de investigação alternativo que pode ser substituído pelas ciências sociais; antes, ela está ocupada com as condições de possibilidade destas ciências no sentido que buscam delinear seus

objetos. Ao fazê-lo, ela busca preservar este objeto de implicações reducionistas de alguns procedimentos metodológicos que podem ser aplicados a ele. Segundo, a tarefa da fenomenologia não é somente restabelecer o conhecimento objeto com base em uma relação pré-objetiva com os objetos de investigação científica, mas também mostra como a objetividade das ciências é prescrita por esta relação pré-objetiva. (Ricoeur, 1977b: 145).

A fenomenologia, dessa maneira, não é apenas um método. Antes, ela lança uma questão anterior ao método, mas que reverbera sobre ele. O ponto de consideração é justamente evitar que os objetos sejam alvo de considerações reducionistas. Isso vale para religião. Como considerar esse objeto sem cair nas ciladas de uma abordagem reducionista ou se elevar ao céu da teologia? Em segundo lugar, mesmo o conhecimento científico não se inicia de um lugar absoluto. Antes, a ciência emerge a partir das significações já estabelecidas. Em outros termos, mesmo a ciência é mobilizada pelas relações cotidianas que o ser humano estabelece com as coisas.

A propósito dessa compreensão do lugar do discurso filosófico, é interessante observar como em *A simbólica do mal*, Ricoeur recupera um princípio da fenomenologia da religião. O ponto é: como retornar à confissão? Como lidar com esse discurso simbólico que emerge da experiência religiosa? Em resposta a essa interrogação, o filósofo diz que é preciso uma repetição em “simpatia e imaginação” (RICOEUR, 2013, 19). Nesse caso, mais do que especificamente à fenomenologia filosófica de Husserl, Ricoeur retoma um pressuposto básico de outra vertente da fenomenologia, a fenomenologia da religião. Na segunda metade do século XIX (portanto, antes da fenomenologia filosófica de Husserl), no campo da história da religião, emerge uma disciplina denominada de fenomenologia da religião. A princípio sua intenção era a de sistematizar o conhecimento a respeito das diversas manifestações religiosas perguntando-se pelo seu sentido. Sendo assim, antes mesmo de Husserl desenvolver a fenomenologia filosófica, algo com o mesmo nome emergia no contexto de estudos de religião, principalmente nos países baixos. No decorrer do século XX, as fenomenologia da religião e fenomenologia filosófica acabam se encontrando, de modo a se sobreporem. Mas, de todo modo, no que tange a esse sentir em “imaginação e simpatia”, parece ressoar bem a postura advogada pela fenomenologia da religião frente à experiência religiosa.

Nesse sentido, por exemplo, vale citar o holandês W. B. Kristensen, que já no início do século XX, postulava:

Toda religião busca ser compreendida do seu próprio ponto de vista, isto é como ela é compreendida por parte de seus aderentes (...) Mas o historiador não pode compreender o caráter absoluto dos dados religiosos do mesmo modo

que o crente os compreende. Há uma distância entre ele o objeto de pesquisa, ele não pode se identificar com ele como o crente faz (KRISTENSEN, 1971, p.7).

Esse re-sentir em imaginação e empatia, tal como Ricoeur indica, sofre duas “limitações”, já aludidas por Kristensen. Em primeiro lugar, ao se retomar essa experiência religiosa à qual o símbolo dá expressão na confissão, não se trata de senti-la na ingenuidade original do crente. Ao estudioso está vedada a experiência do santo. Quer dizer, há um esforço no sentido de entender essa experiência religiosa em seus próprios termos. Por outro lado, faz parte da condição mesma de estudioso de que essa experiência mesma se lhe apresente como objeto a ser analisado. Assim, há uma distância que impossibilita aquela ingenuidade original. Isso não representa nenhum demérito. Muito pelo contrário. É justamente esse distanciamento que permite o segundo passo, qual seja, a identificação de categorias capazes de interpretar a experiência religiosa. Como decorrência disso, o limite se localiza na crença. A empatia encontra sua fronteira na necessidade da crença. O estudioso busca sentir como o religioso sente, mas não compartilha da fé do religioso. Nesse ponto radica a distinção e a distância daquele que considera o fenômeno religioso como objeto de estudo.

Além do que se pontuou, há outro elemento a ser considerado na indagação feita por Ricoeur: como abordar filosoficamente o símbolo, sem que ele perca seu poder de revelação e a filosofia, seu rigor e sua postura crítica? Trata-se de modular melhor o que se entende aqui por essa postura de rigor e de crítica.

Em *A simbólica do mal*, Ricoeur não fornece maiores detalhes sobre o que seria essa dimensão de rigor e de criticidade do discurso filosófico. No entanto, não parece descabido interpretar como sendo a abordagem dos símbolos e mitos em termos conceituais. Dessa maneira, a problemática se coloca, nesse momento, do seguinte modo: como abordar a linguagem figurativa da religião sem reduzi-la à abordagem conceitual própria do discurso filosófico? E inversamente, como evitar que a filosofia perca sua vocação ao rigor conceitual ao lidar com os símbolos?³

³ Nesse caso, pressupõe-se um texto que Ricoeur escreve mais de vinte de anos depois sobre a famosa questão e o estatuto da *Vorstellung* (figuração) na *Fenomenologia do espírito* de Hegel. Em poucas palavras, Ricoeur insiste na interpretação de que entre a religião e o saber absoluto há coincidência quanto ao objeto. O desacordo estaria em que a religião tem o conteúdo correto, mas na forma finita da figuração, de modo que a passagem para o saber absoluto se daria apenas em suprasumir essa forma em direção ao conceito. Neste texto, mais do que um comentário à questão em Hegel, Ricoeur se propõe pensar suas implicações para a hermenêutica contemporânea que lida com o discurso religioso. (RICOEUR, 1996, P.41-62).

Esse é o cuidado a ser tomado quando se passa da descrição, para a interpretação e, por fim, para o pensar a partir do símbolo.

No entanto, no momento imediatamente posterior a essa obra, quando Ricoeur busca abordar a zona onírica de emergência do símbolo, a leitura de Freud acaba por conferir contorno mais crítico na sua noção de religião e, conseqüentemente, percepção mais situada do discurso filosófico. Tanto é assim que o segundo capítulo do Livro I da obra *Da interpretação. Ensaio sobre Freud* (de 1965) recebe o sugestivo nome *O conflito das interpretações*. O fato de que Ricoeur dá o mesmo título a um livro publicado quatro anos depois (em 1969), no qual reúne vários ensaios muitos dos quais tratam da questão da hermenêutica do símbolo e da questão do mal, é sugestivo da centralidade desse problema em sua reflexão.

A introdução de *Da interpretação* menciona a escola da suspeita. É essa noção que irá possibilitar a Ricoeur delinear melhor o conflito que se instaura na articulação entre pensamento filosófico e a questão do símbolo. Não se trata, nesse contexto, de uma proposta organizada de pensadores. Antes, o filósofo francês identifica certos traços compartilhados entre três grandes pensadores do século XIX: Marx, Freud e Nietzsche. Aparentemente, eles se situam em territórios bastante distintos para se pensar que esses pensadores pertençam a uma mesma escola. Marx demonstra seu interesse por aspectos econômicos e sociais, numa luta contra a alienação. Nietzsche, numa discussão com o platonismo e a moral cristã, afirma o perspectivismo. Freud, por seu turno, está mais interessado nos elementos da psique. Aliás, não são raras as incompreensões entre eles mesmos ou seus seguidores. Nietzsche se refere aos socialistas de sua época como “bons cristãos”. Marxistas, por sua vez, mostram-se reticentes às teorias psicanalíticas, como se elas fossem paliativos para tratar os conflitos do homem burguês. Para alguns, Nietzsche seria expressão da decadência burguesa. Enfim, esses pensadores não estão, reconhecidamente, em territórios muito distintos para poderem ser assumidos como pertencentes a uma mesma escola?

Para Ricoeur, não obstante a especificidade de cada um, há algo que subjaz seus projetos filosóficos. Esse algo pode ser notado quando se vai para além da mera aparência e das regiões específicas em que aplicam suas ideias. Eles comungam de um princípio hermenêutico: a consciência é falsa, é uma ilusão. Consciência e sentido não são mais similares. Um hiato os separa. A consciência perde ser caráter imediato, de modo que a dúvida de Descartes não fica mais agora restrita ao âmbito da objetividade para salvaguardar a certeza de uma consciência sem mediações. A dúvida avança e rompe a muralha que protegia o cogito da

dúvida. Agora, a consciência perde sua transparência e se torna enigma que exige decifração. Isto é, pede por interpretação. Isso significa, portanto, que a desmistificação que eles promovem não implica no fim da consciência. Ela é apenas reconhecida como mediada. Não se tem acesso direto a ela. Antes, para chegar até o “si” é preciso trilhar pelos caminhos tortuosos dos atos da consciência. É por meio dessa mediação que se chega a ela. E, trilhar esses caminhos tortuosos é interpretar.

Nesse sentido, percebe-se o co-pertencimento de duas faces da tarefa comum a esses mestres da suspeita. De um lado, ao radicalizarem a dúvida na direção da consciência, legam-nos um cogito ferido. Ainda há um cogito. Mas, ele já não é revestido pelo manto da certeza. Por isso, agora, busca-se um acesso à consciência que seja mediado. Daí seu interesse por um lugar hermenêutico apropriado para tratar dos símbolos, mitos, narrativas, etc., que permitiriam abordar a consciência. Por isso, faz-se necessário recorrer aos atos da consciência. Dessa maneira, a crítica à certeza da consciência implica na afirmação da hermenêutica. A consciência tem de ser decifrada. Quer dizer, parte-se do que aparece para o segundo sentido, justificando a estrutura de duplo sentido do símbolo que, portanto, ganha seu contorno bem próprio com os mestres da suspeita.

Assim, percebe-se como há uma interessante e inusitada intersecção aqui. Ainda que Ricoeur não faça essa referência, como indicaremos a seguir, sua definição de símbolo é muito debitária do romantismo e do idealismo alemão. É aqui se forja o conceito de símbolo que, em muitos aspectos, é semelhante à noção de Ricoeur. Entretanto, se o romantismo alemão resgata uma noção bem delimitada de símbolo, o espírito e a necessidade do símbolo é um legado dos mestres das suspeita. São eles que tiram as consequências radicais da dupla estrutura para o acesso à consciência.

Com isso a hermenêutica ganha em extensão. É bastante conhecida a ideia de que uma das vertentes fundantes da hermenêutica contemporânea se encontra no tratamento de questões relativas à interpretação dos textos sagrados cristãos. Uma das consequências da reforma, com sua crítica às estruturas eclesiais, é a destituição de instâncias que regulem a interpretação. Não há um magistério para dizer ao pastor em sua comunidade a interpretação correta de determinada passagem bíblica. Diante disso, já no século XVII, tornam-se populares os manuais com regras para a boa interpretação. Durante muito tempo, a hermenêutica restringiu-se a essa acepção de regras para o bom interpretar. No entanto, se observamos bem, a hermenêutica que emerge da escola da suspeita já não se limita a isso. Uma vez que não se crê mais de posse de um cogito pleno, mas ele deve ser

constantemente buscado e constituído nos atos da consciência, interpretar significa constituir o ego. Dessa maneira, compreender torna-se interpretar. Interpretar e refletir os símbolos acaba sendo o mesmo movimento. Afinal, o interpretar é reflexivo, envolvendo o “si”. Portanto, “(...) *é toda a filosofia que, com ele [Nietzsche], se torna interpretação*” (RICOEUR, 1977, p.31).

Com Freud, por exemplo, a questão da interpretação amplia tanto seu objeto como seu procedimento. Não se trata mais apenas de considerar o problema da interpretação articulado com o texto sagrado. A rigor, tudo é objeto de interpretação, que é convocada diante da necessidade de se decifrar um enigma. Ao se reconhecer que não se trata de um erro, mas de uma ilusão, é preciso não apenas refutar a verdade ou falsidade de uma representação. O problema já não mais se coloca em que medida a representação se adequa ao mundo objetivo. Antes, o ponto é: como lidar hermeneuticamente com essa ilusão para se ter acesso à consciência? A ilusão não é simplesmente uma mentira epistemológica ou moral a ser descartada. Antes, ela nos diz algo. Para descobrir o que ela tem a dizer, põe-se em marcha a interpretação.

Além desses aspectos, no que diz respeito especificamente à religião, há outro elemento comum. Os mestres da escola da suspeita se colocam numa linhagem distinta do empirismo inglês. Se aqui, a discussão girava muito em torno da existência de Deus, as coisas se processam diferentemente para Marx, Freud e Nietzsche. A questão central não é a existência de Deus. Antes, o que lhes importa é a crítica da religião enquanto dado cultural. Isso quer dizer que, para além de se discutir o conceito de Deus em si, o ponto é sua significação para cultura. Isso se torna tanto quanto mais urgente, pois o real significado da religião não é acessível ao crente. Por detrás das ilusões da religião, escondem-se suas intenções. É preciso um lugar hermenêutico para fora da religião a fim de se poder perceber essas ilusões.

As consequências aqui são extremamente interessantes, afinal, instaura-se uma fratura no campo hermenêutico. De um lado, há a noção de que interpretar se liga com a restauração do sentido, especialmente de uma mensagem que afete existencialmente o seu receptor, exigindo uma decisão. A fenomenologia da religião é a responsável pela escuta. Ela busca resgatar o sentido dos símbolos por meio do re-sentir, desse ouvir imaginativo e empático. Por isso, essa tendência enfatiza-se tanto o conceito de religião como construção de sentido. Um exemplo do Ricoeur diz pode ser encontrado para além da fenomenologia da religião, no teólogo alemão R. Bultmann. Ao se voltar para os mitos neotestamentários, propõe a tarefa hermenêutica da desmitologização, que nada mais é do um procedimento

de interpretação existencialista dos mitos cristãos a fim de que eles se tornem relevantes à visão de mundo moderna, permeada pela ciência. Acredita Bultmann que, com isso, eles se tornariam uma proclamação capaz de interpelar o ser humano moderno. Portanto, a hermenêutica funciona aqui como restauração do sentido de uma proclamação, que se dá buscando transpor os abismos culturais, sociais e históricos que distanciam o texto do ser humano contemporâneo.

Por outro lado, com os mestres da suspeita, a hermenêutica é concebida como o destruir dos ídolos, desmascaramento das ilusões, desmistificação. Sua função não seria, prioritariamente, restituir o sentido, mas desmascarar as ilusões, sejam elas religiosas, ideológicas ou pulsionais. Portanto, mais do que revocar o sentido, sua intenção é desconstruir e desestabilizar os sentidos estabelecidos.

Em outro contexto, Ricoeur elabora esse conflito com outros termos. Para ele, a hermenêutica contemporânea se move nesses dois polos: de um lado, há essa vontade de suspeitar e suspender o sentido. Por outro lado, há vontade de ouvir e de se reconstruir o sentido (RICOEUR, 1977, p.33). Não se deve minimizar a importância do que aqui está em jogo. Mais do que uma reconstrução de sentido como proposta por Bultmann em sua hermenêutica ou uma crítica como ensejada pela perspectiva freudiana, inscreve-se nessa formulação do problema uma questão central da cultura atual, que ganha expressões diversas em vários autores. Ricoeur, por exemplo, defende que ainda não quebramos os ídolos (hermenêutica da suspeita) para poder ouvir os símbolos. Os valores antigos se mostram em ruínas, mas ainda não temos novos valores. No diagnóstico de Ricoeur, *“estamos condenados a oscilar entre uma impossível criação dos valores e uma impossível intuição dos valores. Este fracasso teórico reflete-se na antinomia prática da submissão e da rebelião que infecta a pedagogia, a política e a ética cotidianas”* (RICOEUR, 1978, 375). Estamos na meia noite do mundo, na escuridão que se instaura entre a fuga dos deuses e o a vinda ser. Ou, como Heidegger expressou: *“Vimos tarde demais para os deuses e cedo demais para o ser”* (Heidegger, 2002, p. 76). Habitamos, assim, no deserto desse conflito das interpretações, num momento de transição. Os valores passados já não são mais capazes de se mostrar como fundantes. Por outro lado, percebe-se a impossibilidade e a dificuldade da instituição de novos valores. É este hiato, entre superação e instauração, que se denomina de niilismo. Elaborando essa questão em outra terminologia, de certa maneira, Ricoeur ecoa a discussão em torno do niilismo. A desmistificação empreendida pela escola da suspeita aponta para a desconstrução do sentido. Não se pode voltar aos símbolos de modo ingênuo. Há uma *“desmagificação”* do mundo. Os deuses fogem. Deus morre. No entanto, para Ricoeur, essa não é toda a

história. Essa desconstrução solicita que se vá além dele, numa superação da ausência de sentido por meio da interpelação de uma palavra significativa. Nos termos do próprio Ricoeur, “*A preocupação moderna com os símbolos exprime um novo desejo de ser interpelado, para além do silêncio e do esquecimento que a manipulação dos signos vazios e a construção das linguagens formalizadas fazem proliferar*”⁴ (RICOEUR, 1977, p.36).

Nesse sentido, esse desejo de ser novamente interpelado aparece não somente naquilo que é explicitamente religioso, ainda que por vezes em certos discursos pareçam se avizinhar. Um exemplo do que aqui se pensa pode ser encontrado no segundo Heidegger. Sem a pretensão de desenvolver esses espinhosos temas, vale mencionar o que ele denomina de primeiro e outro início da filosofia. O primeiro início é marcado pela metafísica, que realiza plenamente suas possibilidades na técnica contemporânea estabelecendo o domínio sobre o ente. O niilismo aqui se apresenta como filho da metafísica, que se coloca no esgotamento das possibilidades. Diante disso, Heidegger busca afirmar a possibilidade de um outro início para o pensamento. O aceno do ser pode ser percebido por alguns poucos, por poetas que se deixam interpelar pela palavra. Em outros termos, ao que parece, o ouvir que Ricoeur busca na fenomenologia da religião tem seu parentesco com isso que Heidegger busca na poesia de Hölderlin. Há o esgotamento empreendido pela modernidade que leva ao desejo de ser novamente interpelado. A linguagem quase-mística do segundo Heidegger parece dar voz a esse desejo de ser confrontado.

Uma vez colocada essa dimensão crítica, o que significa pensar a partir do símbolo? Com isso, pretende-se pensar questões filosóficas clássicas e buscá-las no símbolo ou, antes, significa perceber quais os temas e problemas os símbolos levantam para a filosofia? Pelo que foi dito até aqui, especialmente diante da compreensão de que a filosofia é interpelada pelo não-filosófico, é possível perceber que Ricoeur se empenha em evitar que se transforme os símbolos em mera analogia de conceitos, como se os símbolos e mitos fossem elaborações imaturas daquilo que a ciência e a filosofia consegue dar expressão conceitual. Portanto, pensar a partir dos símbolos e dos mitos não significa reduzi-los a um

⁴ No opúsculo *Religião, ateísmo e fé*, Ricoeur entende que o ateísmo tem uma significação religiosa. Isso quer dizer: o ateísmo não é somente negação da religião, mas as posições dos mestres das suspeitas possuem também uma significação religiosa, qual seja:” libera o horizonte para algo distinto, para uma fé suscetível de ser chamada, ao preço de precisões ulteriores, de uma fé pós-religiosa, de uma fé para uma época pós-religiosa” (RICOEUR, 1978, p.368).

sistema filosófico. Aliás, é no sentido de evitar essa abordagem que segue a definição de Ricoeur sobre símbolo.

Cabe observar que, quanto a esse aspecto, Ricoeur se distancia de uma corrente predominante no tratamento da questão no decorrer do pensamento filosófico e, mesmo, teológico. O projeto de desmitologização já mencionado, ao qual Ricoeur confere especial atenção (RICOEUR, 1978, p.319-335), reconhecia a importância da linguagem mitológica, uma vez que seria possível identificar a mensagem cristã por detrás dos obstáculos impostos pelos mitos por meio da interpretação existencialista. Bultmann propunha a interpretação existencialista (partindo de marcos heideggerianos) dos mitos neo-testamentários como forma de mantê-los significativos ao ser humano imerso na modernidade. Bultmann partia de uma cisão inconciliável entre os valores racionais da modernidade e a linguagem mitológica. Esta era compreendida como forma não-científica de expressão, incompreensível à racionalidade moderna. Em vez de simples abandono dos mitos, defende-se um trabalho hermenêutico de interpretação, afinal, “(...) *pode haver uma interpretação desmitologizante que descubra a verdade do querigma para o ser humano que pensa amitologicamente?*”(BULTMANN, 1987, p.24)⁵. Neste sentido, a linguagem mitológica da religião nada mais é do que a forma alegórica que os primeiros cristãos deram à compreensão que tinham da existência e do querigma. Em virtude de sua interpretação da modernidade, Bultmann adota uma concepção, em certa medida, alegorizante da linguagem mitológica. Na tentativa de não renunciar nem à racionalidade moderna nem à herança cristã, há a defesa de recuperação de verdades ocultadas pelo modo pictórico de expressão mitológica. Neste sentido, o verdadeiro valor do mito está na verdade que exprime e não propriamente na imagem exprimida. Não importa a fabulação, uma vez que a verdade não se encontra nela. Antes, o mito interessa como portador de mensagem que não se circunscreve a um determinado contexto, como continente de verdades eternas.

É importante observar que a abordagem alegórica da linguagem mitológica não é recente. Ela remonta ao período antigo, especialmente sob o impulso de filósofos estóicos que encontram nos mitos de Homero e Hesíodo expressão indireta de verdades que eles afirmavam conceitualmente. Na modernidade, Francis Bacon, tido como fundador da ciência moderna, concebe os mitos gregos como veículos de verdades científicas,

⁵ No sentido de se distanciar da prática do século XIX, afirma Bultmann: “*A escola liberal tratou o processo de desmitologização como eliminação do elemento mitológico. Nós, entretanto, devemos tratar como uma interpretação existencial do mito*” (BULTMANN, 1955, p. 24).

encontrando já na antiguidade germes da ciência nascente (BACON, 2002). Nesta concepção, o mito é expressão obscura de verdades apreendidas clara e distintamente pelo pensamento conceitual.

Deste modo, a pergunta de como pensar filosoficamente o mito encontra a alternativa tradicional de sua interpretação alegórica, promovendo certo reducionismo em sua compreensão. No caso de Bultmann e outros autores do fim do século XIX e início do XX, a compreensão estreita do mito decorre de sua leitura da modernidade como marcada pela racionalidade que não comporta em seu seio o irracional, articulado ao mitológico. Nesta concepção, é possível ouvir ecos das teorias evolucionistas correntes no final do século XIX. Esta distinção é expressa claramente na seguinte afirmação de Bultmann: “*Também há pessoas, cuja primitividade as qualifica para um época do pensamento mitológico*” (BULTMANN, 2000, nota15). Assim, diante do embate entre racionalidade científica (“homem que pensa “amitologicamente”) e o discurso mitológico (primitivo), Bultmann propõe a racionalização do mito, buscando a mensagem escondida por ele.

Ricoeur, entretanto, situa-se numa outra corrente, que remonta a Goethe. A atenção para a dimensão simbólica tem origem em Goethe, no contexto do debate estético do romantismo alemão contra a *Aufklärung*. De forma sucinta, em *Sobre os objetos das artes plásticas*, afirma: “*O alegórico se distingue do simbólico, no sentido de que esse designa diretamente, aquele indiretamente*” (GOETHE, 2005, p.81). Símbolo e alegoria compartilham de importante semelhança: ambos têm função significativa. Ao representarem algo, apontam para realidades que estão além de si próprios. O modo de indicação da alegoria é direto, ao passo que o símbolo mantém certa opacidade, por se relacionar indiretamente com o referente. Ao apontar diretamente para o referente, a alegoria tem mera função indicativa. Isto é, ela não é por si própria, mas meramente funcional, concebida apenas em relação ao referente. O símbolo, em oposição e apesar de sua função referencial, é por si mesmo. Ele não somente indica outra realidade, mas participa desta realidade que é indicada. Aqui reside a importância da distinção entre símbolo e alegoria. Antes de se apreender o sentido da alegoria, é necessário que ela seja compreendida. Neste caso, devido ao seu valor funcional e convencional, a razão é predominante. No caso do símbolo, por sua significação “natural”, a razão e, principalmente, a intuição estão presentes. Diante disso, pode-se concluir que o símbolo se refere à razão e à percepção, ao passo que a alegoria se restringe à inteligência⁶. Ela simplesmente substitui um termo por outro.

⁶ É possível encontrar outra ressonância desta distinção de Goethe em outro importante pensador da religião no século XX. Segundo Eliade: “*Um simbolismo religioso transmite sua mensagem mesmo*”

Em dois aforismos de *Máximas e reflexões*, Goethe acrescenta outra importante distinção: símbolo e alegoria são modos distintos de relacionar o particular e o universal:

O simbólico transforma o fenômeno (Erscheinung) em idéia, a idéia em uma imagem (Bild); e isto de um modo tal que a idéia sempre permanece infinitamente efetiva e inalcançável na imagem. Assim, mesmo se fosse expressa em todas as línguas, ela permaneceria inexprimível (§749)

A alegoria transforma o fenômeno em um conceito, o conceito em uma imagem. No entanto, ela o faz de modo tal que o conceito continua ainda necessariamente tomado e tido na imagem de maneira limitada e completa e sendo expresso nela (§750) (GOETHE, 2003, §749 e §750).

Como se pode notar, nessas duas afirmações, Goethe estabelece um contraste entre dois termos: conceito e ideia. Como Goethe compreende esses dois termos? Para permanecer no interior das *Máximas e reflexões*, logo no início da obra, Goethe define Ideia (*Idee*): “o que se denomina ideia: o que sempre se apresenta, e, por isto, vem ao nosso encontro como a lei de todos os fenômenos” (GOETHE, 2003, §13)⁷. A ideia, deste modo, sublinha os fenômenos, ou seja, tudo aquilo que podemos ver ou mesmo falar, articulando-se com o incompreensível e o inefável. Em relação a isso, o conceito (*Begriff*) se mostra como estreitamento da ideia. O símbolo tem sua preponderância, configurando-se como forma artística mais elevada, por conectar ideia e imagem, de modo que o símbolo enquanto tal permanece sempre indefinível. No entanto, pode-se notar que ao mencionar a alegoria, Goethe também afirma a presença da ideia e do conceito. O que os diferenciaria, então? Na alegoria, ideia e imagem estão conectadas de modo arbitrário. Essa arbitrariedade tem como consequência a fixação de um significado que é totalmente apreendido. No símbolo há certo fundo de reserva, que nunca vem à luz completamente. A alegoria se transforma em linguagem pictórica, promovendo a transposição artificial e racional do pensamento numa imagem. O símbolo, por sua vez, é orgânico e autônomo. É uma imagem, em relação à qual não é possível fixar um único sentido plenamente apreensível. Também por esse

quando deixa de ser compreendido, conscientemente, em sua totalidade, pois um símbolo dirige-se ao ser humano integral, e não apenas à sua inteligência” (ELIADE, 1992, p.109).

⁷ No parágrafo anterior, Goethe afirma: “A ideia é eterna e única. O fato de também precisarmos de plural não é bem-feito. Tudo aquilo de que podemos nos dar conta e que podemos falar são manifestações da ideia. Nós enunciamos conceitos, e, neste sentido, a ideia mesma é um conceito” (§12)

motivo, Goethe defende que a arte é simbólica, aliás no símbolo “(...) *encontra-se propriamente a natureza da poesia*” (GOETHE, 2003, §751). Ela deve se relacionar com o inaudito, sendo a mediação entre o homem e a natureza.

Ainda que seja possível encontrar muitos paralelos na compreensão de Ricoeur sobre o símbolo com essas percepções de Goethe, em um aspecto elas se distanciam. Ao passo que Goethe concebe que símbolo e alegoria se postam em frentes antagônicas, Ricoeur busca conciliar ambos. Não se trata de dirimir a diferença entre eles. Mas, ao invés de oposição, Ricoeur destaca que o símbolo incorpora em si a dimensão alegórica. Tanto é assim que o símbolo é interpretado, ainda que nunca esgotado. Se o símbolo incorpora a dimensão alegórica, mas vai além dela.

Enfim, à questão de como é possível pensar filosoficamente a partir do símbolo?, Ricoeur responde apontando para a que se evite a tendência de reduzi-lo a mera analogia. Ao fazê-lo, de certa maneira, acaba se situando nessa percepção que emerge no romantismo alemão. Em parte, isso é decorrente do cuidado para que o discurso filosófico possa acolher o outro na sua especificidade, a fim de que possa escutá-lo.

Conclusão

Como se observou, a tentativa de preservar as duas propostas hermenêuticas, de desconstrução e escuta, é quase uma necessidade. Afinal, é somente porque a crítica destrói os ídolos, limpando o horizonte, é que se pode ter a abertura suficiente para ser novamente interpelado. Portanto, Ricoeur não segue um percurso muito comum quando se enxerga essa questão como meramente metodológica. Neste caso, a acusação normalmente feita pela fenomenologia da religião é que as abordagens da escola da suspeita em relação à religião são insuficientes. Elas são reducionistas, afinal não captam elementos estruturantes da religião. É essa, por exemplo, a perspectiva do seminário de Capri (DERRIDA, VATTIMO, 2000). Se há uma ideia recorrente nos vários textos que compõem a coletânea deste encontro filosófico é a percepção de que as teorias críticas da religião se mostram deficitárias diante da complexidade de seu objeto na atualidade. No entanto, não é isso que Ricoeur faz aqui. Não se trata de recuperar a fenomenologia da religião como aproximação mais adequada da religião frente às insuficiências das teorias críticas. Mais do que oposição que as aparências colocam, ele percebe complementação. É somente porque habitamos o deserto aberto pela

crítica que se pode almejar ser novamente interpelado. Portanto, a fenomenologia da religião enquanto escuta ganha força das abordagens demolidoras de ídolos.

Nesse sentido, é interessante observar uma contribuição que a filosofia da religião pode dar para os estudos de religião e que aparece na leitura que se propôs de Ricoeur. Uma vez que a filosofia da religião tem o empírico como ponto de partida, mas não como sua finalidade última, ela tem condições críticas de se dedicar a uma reflexão de fundo epistemológico. Não se trata apenas de pensar categorias e conceitos que espelhem com maior fidelidade certo fenômeno ou conjunto de fatos sociais. Não se trata de questões metodológicas ou de condução de pesquisas, etc. Antes, ela pode nos tornar mais conscientes de como determinadas problemáticas se inserem em temas mais amplos. Assim, o que a princípio soava como uma questão meramente de método, revela-se como reverberação de uma das indagações mais prementes. Que sob a máscara da oposição, reside a possibilidade de interlocução.

Para tanto, é preciso romper com certa maneira de pensar a filosofia da religião. Para segurança dos estudiosos, muitas vezes ela é tida como comentário a filósofos da tradição estabelecida. Com isso, reifica-se um discurso autorreferente que, justamente por se posicionar numa esfera abstrusa e distante dos problemas mundanos, corre o risco de se tornar pouco relevante. No entanto, partindo-se de problemas e considerando-se a tradição filosófica como ponto de ancoragem para ajudar a pensar essas indagações mostra-se uma boa alternativa. Parece-nos, portanto, que Ricoeur ainda tem muito a nos ensinar.

Referências bibliográficas

- BACON, F. *A sabedoria dos antigos*. São Paulo: EDUNESP, 2002.
- BULTMANN, R. *Crer e Compreender*. Artigos Seleccionados. Trad. Walter Altmann e Walter Schlupp. Sinodal: São Leopoldo, 1987.
- _____. *Theology of the New Testament*. Vol. I e II. Trad. Kendrick Grobel. New York: Scribners, 1954, 1955.
- _____. *Jesus Cristo e Mitologia*. Trad. Daniel Costa. São Paulo: Novo Século, 2000.
- DERRIDA, Jacques; VATTIMO, Gianni. *A religião*. O seminário de Capri. São Paulo: Estação liberdade, 2000.
- ELIADE, M. *O sagrado e o profano*. São Paulo: Martins Fontes, 1992.

- GOETHE, J.W. “Sobre os objetos das artes plásticas”. In: *Escritos sobre arte*. São Paulo: Humanitas/Imprensa Oficial, 2005
- GOETHE, J.W. *Máximas e reflexões*. São Paulo: Forense, 2003.
- 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. (Org.). *Religião, política, poder e cultura na América Latina*. São Leopoldo: Escola Superior de Teologia, 2012. p. 13-26. Disponível em:
http://www.est.edu.br/downloads/pdfs/biblioteca/livros-digitais/LV-RPPC_na_ALC.pdf
- HEIDEGGER, M. *Aus der Erfahrung des Denkens*. Gesamtausgabe, Vol. 13. Frankfurt am Main: Klostermann, 2002.
- KRISTENSEN, W.B. *The meaning of religion*. Trad. John B. Carman. The Hague: Martinus Nijhoff, 1971, p.7
- LEWIS, Thomas A. *Why Philosophy Matters for the Study of Religion – and vice-versa*. Oxford: Oxford University Press, 2015.
- ORSI, Robert. *The Cambridge companion to religious studies*. Cambridge: Cambridge University Press, 2012.
- PASSOS, João Décio; USARSKI, Frank. *Compêndio de Ciência da Religião*. São Paulo: Paulus/Paulinas, 2013.
- PIEPER, Frederico. Problematizando o conceito de religião. In: SILVEIRA, E.; COSTA, Waldney de S. *A polissemia do sagrado*. São Paulo: Fonte Editorial, 2015. P.31-53.
- RICOEUR, P. *Da interpretação. Ensaio sobre Freud*. Trad. Hilton Japiassu. Rio de Janeiro: Imago, 1977.
- _____. *O conflito das interpretações*. São Paulo: Imago, 1978.
- _____. *A simbólica do mal*. Lisboa: edições 70, 2013
- _____. Reply to David Stewart. In: HAHN, Lewis(editor). *The Philosophy of Paul Ricoeur*. Coleção The Library of Living Philosophers, vol. XXII. Chicago: Open Court, 1995. Pp.443-449.
- STWART, David. Ricoeur on religious language. In: HAHN, Lewis(editor). *The Philosophy of Paul Ricoeur*. Coleção The Library of Living Philosophers, vol. XXII. Chicago: Open Court, 1995. Pp.423-442.
- TAYLOR, Mark C. (Editor). *Critical terms for Religious Studies*. Chicago: Chicago University Press, 1998.