

João Francisco Haetinger

**LINGUAGEM SIMBÓLICA E CONSCIÊNCIA RELIGIOSA EM
*FINITUDE E CULPABILIDADE, DE PAUL RICOEUR***

Dissertação de Mestrado em Filosofia

Orientador: Prof. Dr. Marco Heleno Barreto

Belo Horizonte
FAJE – Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia
2017

João Francisco Haetinger

LINGUAGEM SIMBÓLICA E CONSCIÊNCIA RELIGIOSA EM *FINITUDE E CULPABILIDADE*, DE PAUL RICOEUR

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia, como requisito parcial para obtenção do título de Mestre em Filosofia.

Linha de Pesquisa: Filosofia da Religião.

Orientador: Prof. Dr. Marco Heleno Barreto

Belo Horizonte
FAJE – Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia
2017

FICHA CATALOGRÁFICA

Elaborada pela Biblioteca da Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia

Haetinger, João Francisco

H1361 Linguagem simbólica e consciência religiosa em *Finitude e Culpabilidade*, de Paul Ricoeur / João Francisco Haetinger. - Belo Horizonte, 2017.

91 p.

Orientador: Prof. Dr. Marco Heleno Barreto

Dissertação (Mestrado) – Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia, Departamento de Filosofia.

1. Consciência religiosa. 2. Símbolos do sagrado. 3. Ricoeur, Paul. I. Barreto, Marco Heleno. II. Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia. Departamento de Filosofia. III. Título

CDU 1

Dissertação de **João Francisco Haetinger** defendida e aprovada, com a nota 9,5
(notável e mérito) atribuída pela Banca Examinadora constituída pelos Professores:

Marco Heleno Barreto
Prof. Dr. Marco Heleno Barreto / FAJE (Orientador)

João A. Mac Dowell
Prof. Dr. João A. A. A. Mac Dowell / FAJE

Alice Marra Serra
Prof.ª Dr.ª Alice Marra Serra / UFMG (Visitante)

Departamento de Filosofia – Pós-Graduação (Mestrado)
FAJE – Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia

Belo Horizonte, 15 de dezembro de 2017.

DEDICATÓRIA

Dedico este trabalho a todos aqueles que sofrem com as muitas injustiças do nosso mundo e não perdem a compaixão e a esperança.

AGRADECIMENTOS

À FAJE, pelo ambiente acolhedor.

Ao professor Marco Heleno, pela orientação e a paciência, pelos ensinamentos e dedicação dispensados no auxílio à conclusão deste trabalho.

Aos professores do curso de filosofia, que me propuseram o desafio de filosofar.

Aos meus colegas de curso, que sempre se mantiveram solícitos em minhas dificuldades e pela amizade que construímos durante esses dois anos.

Gostaria de agradecer aos meus companheiros jesuítas pelo amor e pela compreensão nos momentos em que estive ausente pela dedicação aos estudos. Todos contribuíram direta ou indiretamente para que esse trabalho fosse realizado.

É difícil citar tantas pessoas que de algum modo, nos momentos tranquilos ou apreensivos, fizeram ou fazem parte desse período da minha vida, por isso agradeço a todos de coração.

Finalmente, agradeço a nosso Senhor Jesus Cristo, por proporcionar estes agradecimentos àqueles que tornaram minha vida mais afetuosa, além de ter me dado uma família e amigos melhores do que mereço. A Deus, que a mim deu a vida pela qual sei que agradecer é pouco.

Todo dia eu penso, então a noite eu digo:
de onde terei vindo e o que se espera de mim?
Não tenho ideia.
Minha alma vem de algum outro lugar, estou certo disso,
e espero terminar lá.
Esta embriaguez começou em alguma outra taverna.
Quando voltar àquele lugar,
estarei completamente sóbrio. Enquanto isso,
sou como um pássaro de outro continente, sentado nesta gaiola.
O dia está chegando quando eu levanto voo,
mas quem é esse em meu ouvido, que ouve minha voz?
Quem diz palavras com minha boca?
Quem olha com meus olhos? O que é a alma?
Não posso parar de perguntar.

Rumi

RESUMO

O problema que orientará esta dissertação será a análise da função da linguagem simbólica para a consciência religiosa na obra *Finitude e culpabilidade* de Paul Ricoeur. Para tanto, iniciaremos pela morfologia e definição de símbolo oferecida pelo pensador francês. Caracterizaremos a hermenêutica filosófica dos símbolos de Ricoeur e procuraremos esclarecer as contribuições do filósofo para a interpretação destes. Numa hermenêutica que trabalha no nível semântico para alcançar a compreensão ontológica. Assim, estaremos atentos à visão de homem que emerge da reflexão ricoeuriana. Ela será expressa através da noção de homem falível que o pensador encontra na linguagem mítico-simbólica e articula com a reflexão filosófica. Observaremos a tensão entre finitude e infinitude humana que é sustentada pela frágil e desproporcionada mediação do ser humano. Esta reflexão se encontrará com a função teórica e prática da imaginação simbólica na afirmação do humano diante de toda a limitação que o habita. Acompanharemos o surgimento dos símbolos religiosos desde seu contexto de origem, centrando-nos principalmente na obra de Ricoeur. Veremos a potência de significação destes signos em seu momento não semântico. Seguiremos pela análise da confissão feita pelo homem religioso, que se apresenta como símbolo primário do divino. Partindo do pressuposto da existência de valores gnosiológicos e ontológicos da linguagem simbólica do sagrado, tentar-se-á mostrar a função destes símbolos na compreensão que o *homo religiosus* tem de si e na expressão do desejo humano de viver a totalidade indicada pelos signos do sagrado.

Palavras-chave: símbolos do sagrado, consciência religiosa e totalidade.

ABSTRACT

The problem that will be the guide of this dissertation is going to be the analysis of the function of symbolic language for religious consciousness in the book *Finitude and culpability* by Paul Ricoeur. For this purpose, we will start with the morphology and definition of the symbol offered by the French thinker. The philosophical hermeneutics of Ricoeur's symbols will be characterized and in addition an attempt to clarify the philosopher's contributions to their interpretation. This is a hermeneutic that works at the semantic level to reach an ontological understanding. Thus, we are going to be attentive to the vision of man that emerges from the Ricoeurian reflection. It is going to be expressed through the notion of fallible man that the thinker finds in the mythic-symbolic language and thus articulates with the philosophical reflection. We are going to observe the tension between human finitude and infinitude that is sustained by the fragile and disproportionate mediation of the human being. This reflection will be found with the theoretical and practical function of the symbolic imagination in the affirmation of the human before all the limitation that inhabits it. We will follow the emergence of religious symbols from their original context, focusing mainly on Ricoeur's work and see the potency of signification of these signs in their non-semantic moments. We are going to analyse the confession made by the religious man, who presents himself as the primary symbol of the divine. Starting from the presupposition of the existence of gnosiological and ontological values of the sacred symbolic language, we will try to show the function of these symbols in homo religious' understanding of himself and in the expression of the human desire to live the totality indicated by the signs of the sacred.

Keywords: symbols of the sacred, religious consciousness and totality.

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO-----	8
1 A MORFOLOGIA DO SÍMBOLO -----	14
1.1 Etimologia do termo “símbolo” -----	14
1.2 O conceito de símbolo -----	16
1.3 O símbolo, distinções e restrições -----	17
1.3.1 Símbolo e signo -----	18
1.3.2 Símbolo e analogia -----	20
1.3.3 Símbolo e alegoria-----	21
1.3.4 Símbolo e lógica-----	23
1.3.5 Símbolo e mito -----	24
1.4 Zonas de emergências dos símbolos -----	29
1.4.1 Experiência religiosa -----	29
1.4.2 O onírico -----	31
1.4.3 Imaginação poética -----	32
2 SÍMBOLO E HERMENÊUTICA -----	34
2.1 Hermenêutica simbólica -----	35
2.2 Hermenêutica da suspeita -----	37
2.3 Hermenêutica da confiança -----	41
2.4 Hermenêutica ricoeuriana dos símbolos -----	44
3 SÍMBOLO E CONSCIÊNCIA RELIGIOSA -----	52
3.1 Homem falível-----	53
3.1.1 Finitude e infinito -----	54
3.1.3 Afirmação original e falibilidade-----	57
3.1.3 A importância da imaginação e do símbolo -----	58
3.2 Origem do símbolo religioso -----	62
3.2.1 Momento não semântico do símbolo religioso-----	65
3.2.2 Confissão e o símbolo do sagrado-----	69
3.3 Função da linguagem simbólica na consciência religiosa-----	72
3.3.1 Consciência religiosa e símbolo-----	74
3.3.3 Símbolo e totalidade -----	79
CONCLUSÃO -----	83
REFERÊNCIAS-----	88

INTRODUÇÃO

Este trabalho se propõe a estudar a função dos símbolos do sagrado na consciência religiosa a partir da filosofia de Paul Ricoeur. Ele se dará por meio do estudo do ser humano e da linguagem pela qual ele não cessa de buscar o sentido da sua existência e de lutar pela felicidade total. Este ser falível que afirma sua existência apesar de todas as tentativas de negação de seu existir. Afirmação que acontece através dos símbolos presentes na tentativa humana de expressar o desejo incontornável de totalidade existente no coração humano e que perpassa todas as suas atividades. Pretendemos retornar a estes signos que ocultam e revelam algo nosso para nós próprios, de modo que possamos conhecêmo-nos melhor e assim ultrapassarmo-nos.

Para o filósofo Paul Ricoeur, o homem só poderá entender a si mesmo e o seu mundo por meio da significação oferecida pela linguagem. O trabalho de compreender a realidade e a si mesmo passará pelos atos linguísticos do homem. Nesta empreitada, a significação doada pelos símbolos precede toda a linguagem especulativa. Mesmo a filosofia não começa a reflexão a partir de um ponto zero. Ela toma sempre um caminho já iniciado por um esforço de compreensão anterior.

O filósofo propõe, em *Finitude e culpabilidade*, que a filosofia auscute a experiência latente na linguagem mítico-simbólica. Pois, segundo ele, já encontramos nestes signos a força do esforço humano de compreender-se e a sua inevitável busca de dar sentido total à existência. O ato comprensivo que se dá pela linguagem e aprofunda-se graças ao caráter simbólico da linguagem. A expressão e o entendimento das verdades profundas vividas pelo homem são uma realidade constituída simbolicamente.

A capacidade de simbolização é um fenômeno originário que nasce das forças mais fundamentais da alma humana. A manifestação simbólica é uma edificação propriamente humana que se baseia nas forças imaginativas. A imaginação simbólica, em seu potencial criador, viola as limitações impostas pela concretude física da realidade, transgride a relação objetiva do homem com o mundo. O símbolo mesmo está colocado como objeto, mas é anterior e supera o determinismo natural. Esta imaginação, em sua visada, enriquece a percepção que o homem tem de si e da sua realidade.

A imaginação simbólica torna possível a expressão de realidades humanas interiores. Os símbolos têm a capacidade de revelar aspectos invisíveis da intimidade humana: medos, desejos etc. Eles parecem fundir as aspirações pessoais com um pano fundo mais amplo,

numa relação fundamental entre o homem e a totalidade do cosmos.¹ Desse modo, uma das funções essenciais do simbolismo será mostrar ao *homo religiosus* as fontes da sua vida e pô-lo em contato com elas.

Certamente, a linguagem simbólica faz parte do mundo humano de significação, mas observamos que o espaço privilegiado para examinar essa manifestação é a religião. Os símbolos, com os ritos e os mitos, constituem por excelência a linguagem da experiência religiosa. O símbolo aparece como revelação do desejo do homem de relacionar-se com o sagrado. Pretender aventurar-se a investigar o símbolo religioso em suas estruturas sem relacioná-lo ao âmbito da religião ao qual ele pertence é correr o risco de o alijar de seu sentido e referi-lo a outro âmbito que não o original. Olhar a linguagem simbólica na expressão da relação do homem com o sagrado é recuperá-la em sua representação mais originária, duradoura e ampla.

Além do mais, os símbolos religiosos não são criações irresponsáveis ou supérfluas. Ao contrário, essas manifestações atendem a necessidades e têm determinadas funções. Elas perpassam valores éticos, estéticos e impelem o homem a ultrapassar a esfera humana em direção a ordens superiores. O símbolo surge como linguagem insubstituível, como *logos* desta experiência que, sem essa forma de expressão, seria incomunicável. Ele abre realidades que antes estavam fechadas, pois ao comunicar o incondicional revela espaços ocultos. Assegura a presença da transcendência no mundo e, do seio deste mistério, concede à consciência religiosa maior conhecimento desta presença e de si mesma.

A consciência religiosa não está desligada das preocupações da vida, ela funda-se e participa dos dramas próprios do existir humano. Esta consciência não quer estar presa à objetividade desumanizante e à agonia da autoalienação. Para tanto, ela recorre aos símbolos do sagrado. Ela transpõe a tristeza da sua finitude através de figurações simbólicas que indicam a infinitude que satisfaz o desejo de totalidade que abriga em si. Esta tendência é marcada pelo impulso de superar as limitações, de conhecer mais a si mesmo e a sua situação diante de Deus. Os signos do sagrado vêm para orientar o homem através da obscuridade deste percurso, para enriquecer a existência humana empobrecida e ultrapassar o confinamento dos estreitos limites de um horizonte de vida puramente natural.

Ao estabelecer a possibilidade da religião do homem com o mundo e com o seu sagrado, a experiência simbólica surge como uma cura possível para as agonias que dilaceram a consciência religiosa. A linguagem simbólica supera as perspectivas nas quais o homem se

¹ Cf. BARRETO, M. *Imaginação simbólica: reflexões introdutórias*. São Paulo: Loyola, 2008, p. 27 ss.

encontra encerrado e oferece caminhos para o retorno à aliança com o divino. Por isso, ela é fundamental para o sentido da vida e não apenas para a manutenção do rito religioso, pois ela não permite que se perca a esperança de reintegração na totalidade cósmica. Percorrendo o percurso simbólico que caminha rumo à esperança e ao dom superabundante que procede do mistério divino, perceberemos a real necessidade de escutar o que os símbolos do sagrado têm a dizer.

A linguagem simbólica do sagrado, no seu modo de funcionamento e por seu excesso de significação convoca a interpretação. E para este ponto avultam-se as contribuições do filósofo Paul Ricoeur.² A sua monumental obra o põe como um dos filósofos mais influentes do século passado. É um dos filósofos hermeneutas que mais se dedicaram à questão das relações entre o símbolo e a interpretação. Sua hermenêutica filosófica tem grande solidez e criatividade. O filósofo possui proximidade com a hermenêutica teológica cristã e com a tradição filosófica que perpassa de Aristóteles a Dilthey e Gadamer. A hermenêutica ricoeuriana, instruída pela fenomenologia da religião e pela exegese bíblico-cristã, trata de fazer uma filosofia dos símbolos a partir do sentido doado por eles próprios.

Entretanto, como o filósofo francês nos faz perceber, em nosso momento histórico, apesar do apelo excessivo às formas imagéticas que percebemos em diversos meios, constata-se a ausência da consciência simbólica, vivemos o que Ricoeur chama de o “esquecimento” da nossa herança simbólica, destas cifras que falam da pertença do homem ao sagrado. Na modernidade a linguagem filosófica se torna cada vez mais técnica, unívoca e exata, dada às formalizações integrais – nomeadamente na lógica simbólica elaborada dentro da tradição analítica. E é justamente o esquecimento e a formalização desta época que inspiram o desejo de Ricoeur de recuperar os símbolos da exclusão exercida pela análise puramente reflexiva e de restaurar a potência de expressão desta linguagem.³ Será, portanto, contra o privilégio do

² Paul Ricoeur nasceu numa família protestante calvinista em 1913, seu pai faleceu na primeira grande guerra e sua mãe no ano em que nascera. Ele viveu uma vida intensa, serviu durante a segunda, sempre firmou suas posições políticas e religiosas sem nunca perder a abertura ao diálogo, ele faleceu em 2005. Em sua formação sofreu influências do existencialismo, do personalismo, da fenomenologia e da hermenêutica, esta última com um interesse particular pelos textos sagrados do cristianismo. Suas obras tiveram grande impacto no pensamento do século 20. Mais informações sobre a vida e a trajetória intelectual de Paul Ricoeur podem ser encontradas em: <http://www.fondsricoeur.fr/fr/pages/biographie.html>. Acesso em: 27 set. 2015.

³ Cf. RICOEUR, P. *Le symbole donne à penser*. Esprit, Paris, v. 27, n. 257, p. 60-76, juil-août 1959, p. 61. Este artigo, que tornou célebre a sentença ricoeuriana de que “o símbolo dá a pensar”, é retomado parcialmente pelo autor em *Finitude et culpabilité*.

*Cogito*⁴, da consciência de si, contra o empobrecimento cultural e o consequente estreitamento do homem que o filósofo francês trilha os caminhos para os quais os símbolos do sagrado apontam.

Ricoeur propõe a superação de uma razão autossuficiente, que não é uma adoção não-crítica das criações simbólicas. Ele quer promover a formação do sentido simbólico numa interpretação criativa e crítica, que recupera o que ele chama de segunda ingenuidade ao fazer surgir o conhecimento existente nos símbolos.⁵ Deste modo, dilatar os supostos limites do círculo encantado da filosofia da reflexão e da consciência de si, isto é, repensar as condições do próprio pensar filosófico e transforma qualitativamente esta consciência.⁶

Incorporar a análise dos símbolos religiosos em filosofia é aceitar uma transformação radical do próprio programa da filosofia, pois tem de se assumir como condição do filosofar sua contingência, sua relação com a polissemia da linguagem e o possível conflito das interpretações.⁷ Como resultado disso teremos o alargamento do âmbito da reflexão filosófica que se abre à expressividade pré-filosófica e não-racional da consciência que está presente na história da expressão humana.⁸

cronológicas de seu itinerário⁹: fenomenologia existencial (1947-50), hermenêutica do símbolo (1959-69) e hermenêutica com predominante preocupação linguística (1970-2004). O nosso estudo está vinculado aos temas da segunda parte, que tem como referenciais as obras: *O símbolo dá a pensar* (1959), *Finitude e culpabilidade* (1960), *Sobre a interpretação* (1965) e *O conflito das interpretações* (1969). E, percebe-se, dentro dessa subdivisão, que o problema de pesquisa aparece com maior nitidez em *Finitude e Culpabilidade*. Será a análise da condição do homem e a linguagem simbólica da consciência religiosa que aparecerá como referencial desta obra de Ricoeur. Usar-se-ão como ponto de apoio os trabalhos da segunda fase, conjuntamente com as obras das outras fases de Ricoeur que servem para aclarar o nosso estudo. A escolha deste itinerário sustenta-se na convicção de que aí se encontra a melhor sustentação teórica possível para o nosso tema. A partir dessas delimitações se torna mais balizado o caminho para observar o papel do simbolismo na mentalidade religiosa segundo a filosofia ricoeuriana.

No primeiro momento da dissertação nos aproximaremos do termo símbolo em seu percurso etimológico e em suas particularidades conceituais. Apresentaremos, seguindo a proposta do filósofo francês, as aproximações e os distanciamentos entre o símbolo e as noções que deste se avizinham ou com este se confundem; são elas: signo, analogia, alegoria, lógica simbólica e mito. Também o observaremos em suas três zonas de emergência, a saber: experiência religiosa, sonho e poesia.

A esta altura, para andar pela estrada escorregadia da linguagem simbólica, daremos um passo em direção à compreensão hermenêutica de Ricoeur para o estudo dos símbolos. Iniciaremos o segundo capítulo com a resumida exposição da relação intrínseca do simbolismo e do trabalho hermenêutico; ela nos dará um quadro geral a partir do qual será possível observar a questão do excesso de significação oferecido pela linguagem simbólica. Veremos que a necessidade de uma hermenêutica está ligada à impossibilidade de uma interpretação única da significação simbólica, de onde surge a possibilidade de interpretações divergentes: a hermenêutica praticada como exercício da desconfiança e a interpretação como restauração e confiança no sentido. Surge também o esforço de Ricoeur para encontrar uma via hermenêutica que valorize as posições e medie o conflito das interpretações. Depois deste momento, apresentaremos seus procedimentos de interpretação dos símbolos: uma

⁹ Entretanto, esse não é um ponto pacífico entre os comentadores de Ricoeur. Dentre as compreensões possíveis há alguns que tratam a obra ricoeuriana a partir de dois pontos: fenomenológico e hermenêutico. Outros ainda, com Domenico Jorvelino, pensam a obra ricoeuriana constituída sob três paradigmas intercomplementares: o símbolo, o texto e a tradução. Cf. JERVOLINO, *La question de l'unité de l'oeuvre de Ricoeur à la lumière de ses derniers développements*, p. 663.

forma de apreensão gnosiológica, na qual o homem confronta-se com o mundo e consigo mesmo mediante uma hermenêutica filosófica do símbolo, particularmente do símbolo sagrado.

Por este itinerário somos conduzidos até às bases da terceira parte deste trabalho. No primeiro momento, analisaremos brevemente a obra *O homem falível*, parte primeira do segundo volume da *Filosofia da Vontade*.¹⁰ Acompanharemos a análise antropológica de Ricoeur, onde, em meio de sua desproporção, o ser humano afirma o seu existir apesar de toda a negação que lhe restringe. Também teremos uma análise sobre a importância do papel teórico e prático da imaginação e do símbolo em todo este processo e na manutenção da abertura do coração humano à esperança da totalidade. Num segundo momento deste capítulo, olharemos os símbolos religiosos a partir da experiência que lhe dá origem e como linguagem fundamental desse encontro indizível com o sagrado. Veremos a manifestação desse encontro através da potência de significação do símbolo em seu momento não-semântico. E também a confissão feita pelo *homo religiosus* por meio da linguagem simbólica, ou seja, o momento em que o homem se percebe diante da presença divina e necessita colocar a complexidade do que sente e de sua situação num discurso. Então, orientados pela hermenêutica ricoeuriana dos símbolos, observaremos a função da linguagem simbólica na consciência religiosa a partir de sua busca por uma existência mais plena e reintegrada na totalidade sagrada.

Em suma, gostaríamos de dizer que problematizar o fenômeno da linguagem simbólica em suas relações com a consciência religiosa na obra de Paul Ricoeur não é procurar relíquias de um passado longínquo, mas pelo contrário, é buscar na amplitude das expressões humanas o próprio homem. É questionar-se sobre as estruturas ônticas das quais essa linguagem advém. Nesse sentido, a dissertação propõe-se pensar possíveis contribuições do conhecimento simbólico na antropologia filosófica, ou seja, uma reflexão filosófica sobre o ser do homem a partir das contribuições do pensamento de Ricoeur.¹¹ De fato, o homem é mistério para si mesmo, pois continua à procura de sentido para si próprio. Assim, pelos desvios da linguagem, ao interpretar os símbolos que compõem a cultura, o sujeito poderá compreender-se melhor.¹²

¹⁰ A obra *Finitude e culpabilidade* (*Finitude et culpabilité*) – que é formada por duas partes: *L'homme faillible* e *La symbolique du mal* – faz parte de um projeto mais amplo de Ricoeur. Ela é o segundo tomo da *Filosofia da vontade*, que tem seu primeiro volume na obra intitulada *O voluntário e involuntário* (*Le volontaire et l'involontaire*).

¹¹ Cf. RICOEUR, *Le symbole donne à penser*, p. 73.

¹² Cf. RICOEUR, P. *O conflito das interpretações: ensaios de hermenêutica*. Porto: Rés, -1988-, p. 260-1.

1 A MORFOLOGIA DO SÍMBOLO

O uso de símbolos reside, principalmente, na peculiaridade sensível e espiritual do homem que tem a necessidade de evidenciar o que não pode estar sujeito a experiência imediata de forma intuitiva. Os símbolos são parte primária e fundamental da linguagem humana. Eles são um tipo de linguagem que desempenha um papel chave na formação do mundo e na comunicação entre os homens. Tornam presentes à consciência dimensões do real que não podem ser fisicamente representadas.

Percebemos que há uma grande dificuldade de enquadrar o símbolo em definições conceituais fixas e fechadas. Observamos que a própria noção de símbolo varia consideravelmente entre disciplinas e autores, chegando até mesmo ao ponto de assumir significados opostos. Além do mais, ele parece querer escapar a toda tentativa de determinação definitiva. Deste modo, levando em consideração a polissemia da noção de símbolo, vamos nos ater exclusivamente à compreensão do símbolo em Ricoeur, sendo a base e o ponto de partida a sua obra *Finitude e culpabilidade*.

Na tentativa de superar essas flutuações que podem ocorrer até mesmo durante o percurso do pensamento de um filósofo, tentaremos estabelecer balizas para delimitar o trajeto a ser seguido e para nos guiar pelas veredas deste problema. Buscaremos, nos labirintos da linguagem simbólica, um fio de Ariadne na obra de Paul Ricoeur, a fim de encontrarmos o melhor caminho para entender a concepção de símbolo.

Para nos ajudar a compreender melhor a estrutura do símbolo, partiremos da etimologia da palavra para tirarmos dela uma noção sumária do símbolo. Seguiremos pela compreensão do conceito na obra do autor que tomamos por referência, continuaremos pela distinção das noções que deste conceito se aproximam ou com ele se confundem, e terminaremos pelas três zonas fundamentais de emergência dos símbolos indicadas pelo filósofo.

1.1 Etimologia do termo “símbolo”

A análise da etimologia da palavra símbolo nos remete ao termo grego *symballo* (*συμβάλλω*), originado da junção *σύν*-*βάλλω*, que, originalmente, significa lançar com, pôr junto com, juntar.¹³ Em suas variações pode ter o significado de comparação, reunião, explicação, ou concretamente significar a articulação do cotovelo ou do joelho, que são ossos

¹³ Cf. MONTANARI, F. *Vocabolario della lingua greca*. Torino: Loescher, 2000. p.1894.

que unem-se se ajustando um ao outro, de maneira que eles não podem ser considerados um sem o outro (*symbolé*). Pode significar também a junção de duas metades, um sinal do ajustamento entre as pessoas, bem como a possibilidade de laço comunicativo dos portadores das partes de um mesmo objeto (*symbolon*).¹⁴

Entre os diversos sentidos do substantivo *symbolon*, este último exemplo designa um costume interessante: quando duas pessoas realizavam algum tipo de pacto ou contrato que deixava algo pendente entre elas, como uma maneira de estabelecer o compromisso, um objeto, uma moeda corrente ou um vaso de cerâmica, era partido em dois pedaços.¹⁵ Cada metade era entregue a cada uma das partes; assim os parceiros poderiam manter durante anos o fragmento da peça.¹⁶ Desse modo, mesmo separados por longos períodos, ao se encontrarem novamente ambos poderiam reconhecer-se mutuamente sem dúvidas quanto à identidade de um e de outro.

É através do *sym-ballo* que eles, ao juntarem os fragmentos, verificavam que pertenciam à mesma unidade que estabeleceu o contrato original. Mas somente se ambas as metades combinassem perfeitamente a aliança seria reconhecida.¹⁷ Também se observa esta significação da palavra símbolo na primitiva Igreja cristã: chamava-se “símbolo” a confissão de fé, pois, através dela, os membros da comunidade verificavam a pertença mútua à mesma comunhão de fé.¹⁸

A etimologia nos ensina que o símbolo implica primeiramente uma unidade; ulteriormente, uma fratura gera dois elementos que, juntos formam uma só realidade a partir da união de duas partes que assumiram entre si um compromisso de reconhecimento mútuo: “Em todos esses casos a unificação não se faz por redução à unidade ou por fusão, mas ajustamento; lançados com ou postos juntos.”¹⁹ Então, nestas relações, a individualidade das partes não se perde, poder-se-ia dizer que o símbolo se situa na junção ou entre os dois termos

¹⁴ Cf. GIRARD, M. *Os símbolos na Bíblia*: ensaio de teologia bíblica enraizada na experiência humana universal. São Paulo: Paulus, 1997. p. 26.

¹⁵ Cf. Dictionnaire des symboles: mythes, reves coutumes, gestes, formes, figures, couleurs, nombres. Paris: Robert Laffont, 1969. p. 13.

¹⁶ Podemos observar isto no relato do livro de Tobias: “Tobit então respondeu a seu filho Tobias: ‘Ele me deu seu documento e eu lhe dei o meu, eu o dividi em dois para que cada um de nós ficasse com a metade. Tomei uma e deixei outra com o dinheiro. E dizer que já faz vinte anos que depositei com esse dinheiro! Agora meu filho (...) vai recuperar esse dinheiro.’” (To 5,3). BÍBLIA. Português. A Bíblia de Jerusalém. Edição rev. e aument. São Paulo: Ed. Paulinas, 1973.

¹⁷ Cf. CROATTO, J. *Experiencia de lo sagrado y tradiciones religiosas*: estudio de fenomenología de la religión. Estella: Verbo Divino, 2002. p. 83.

¹⁸ Cf. RICOEUR, P. *Poética e simbólica* In: Iniciação à prática da teologia. São Paulo: Loyola, 1992, p. 33.

¹⁹ GIRARD, M. *Os símbolos na Bíblia*, p. 26.

que foram separados. Nele se encontra implícita a ideia de dois fragmentos que devem voltar a reunir-se para religar a unidade originária que foi quebrada em um tempo imemorial.

1.2 O conceito de símbolo

Ricoeur, em sua “criteriologia do símbolo” exposta na abertura de *A Simbólica do Mal*, nos oferece a definição de símbolo. Ele nos diz que o símbolo é uma expressão significativa portadora de um duplo sentido, onde o trânsito entre o sentido literal até o sentido simbólico se dá por analogia, ou seja, por semelhanças entre os dois sentidos: “Eu entenderei por símbolo, em um sentido mais primitivo, as significações analógicas espontaneamente formadas e imediatamente doadoras de sentido.”²⁰

A arquitetura de sentido duplo é organizada entre transição do sentido oferecido pelo signo comum, significação primária, até o sentido segundo, significação simbólica, por meio do processo de semelhança analógica feito por meio de comparação entre determinados pontos de correspondências possíveis de entidades distintas²¹ – mas adiante trataremos como mais clareza as relações entre símbolo e analogia.²²

Entretanto, devemos enfatizar que não é só a função e o sentido já apresentados pelo signo que o símbolo recebe e manifesta. Desejar dizer algo de diferente daquilo que a literalidade comunica constitui a função simbólica da linguagem que, para além da dualidade do signo, realidade significante e conteúdo significado, acrescenta-lhe um outro sentido. O símbolo toma o significado primeiro, dado pelo signo, e oferece uma segunda significação, que será o sentido simbólico.²³ Porém, ele só é ofertado na medida em que nos pomos em

²⁰ RICOEUR, *Finitude et culpabilité*, p. 180-1.

²¹ Cf. SALVIOLI, M. *Il simbolo nella fenomenologia ermeneutica di Paul Ricoeur. Una proposta di ripensamento nel paradigma della traduzione*, in *Divus Thomas* 112, 2(2009), p. 13-64. p. 30.

²² Observamos que na obra sobre Freud, Ricoeur proporá algumas demarcações para uma compreensão ainda mais específica do conceito de símbolo. O filósofo francês vai buscar uma definição do símbolo mais estreita que a função simbólica de Cassirer e mais larga que a analogia da tradição platônica e do simbolismo literário. A noção de símbolo será redefinida como estrutura linguística significativa de sentido duplo ou múltiplo, onde a relação entre o sentido literal e o sentido simbólico não se dá, necessariamente, por analogia: “É para arbitrar esta discordância entre uma definição demasiada ‘larga’ e uma demasiada ‘curta’, que proponho delimitar o campo de aplicação do conceito de símbolo por referência ao ato de interpretação. Direi que há símbolo lá onde a expressão linguística se presta, por seu duplo significado ou por seus sentidos múltiplos, a um trabalho de interpretação. O que suscita este trabalho é uma estrutura intencional que não consiste na relação de sentido com a coisa, mas em uma arquitetura de sentido, numa relação do sentido ao sentido, do significado segundo com o primeiro, seja ou não uma relação de analogia, que o significado primeiro dissimile ou revele o segundo.” RICOEUR, P. *De l'interpretation: essai sur Freud*. Paris: Seuil, 1965, p. 26-7. (destaque do autor)

²³ Cf. PORTOCARRERO, M. *Símbolo*. Disponível em: <http://edtl.fcsh.unl.pt/business-directory/6240/símbolo/>. Acesso em: 10 out. 2016.

contato com esse sentido latente, pois ele “nos assimila ao simbolizado, sem que nós possamos dominar intelectualmente a similitude.”²⁴ A particularidade do segundo sentido só pode ser alcançada na medida em que se permite implicar-se no processo de simbolização.²⁵

Todo símbolo pressupõe signos que têm já um sentido primário, literal, e por meio deste sentido põe em relação a um outro sentido – duplo ou múltiplos. O sentido simbólico intercepta e ultrapassa toda a referência puramente denotativa da linguagem. O símbolo é uma “linguagem que designa uma coisa por via indireta, ao designar outra coisa, que ela visa diretamente; é assim que falo simbolicamente de pensamentos elevados, de sentimentos baixos, do reino dos céus, etc.”²⁶ Ele tem a intenção de dizer algo que não está reduzido ou fechado na linguagem dos signos e tem uma referência fora do campo linguístico habitual. Ele deve, então, ser observado como o meio de compreensão e de expressão linguística de uma realidade supralinguística.²⁷

Podemos observar que o símbolo evoca um conteúdo que está para além, sempre além de nosso alcance direto. O símbolo tem dois níveis de significação, um visível, significado carregado de concreção, sua presença sempre significa algo; o outro indica o inacessível, fala das coisas sem as mesmas e estas são observáveis apenas em seus efeitos. Ao simbolizar, recolhe-se num mesmo núcleo de presença um grupo de intenções significativas de realidades ausentes.²⁸ Assim sendo, ele evoca e revela o sentido de algo subjacente a partir do que é manifesto, reproduzindo um secreto sentido de uma ordem poderosa e velada.

1.3 O símbolo, distinções e restrições

O problema de que agora nos ocupamos refere-se à compreensão dos símbolos em sua amplitude e limites. Nós pretendemos clarear ainda mais a noção de símbolo em nosso autor de referência, distinguindo-a cuidadosamente de outras noções que com ela se assemelham ou se confundem. Para nos ajudar a diferenciar melhor o símbolo de outros fenômenos de linguagem, prosseguiremos na apresentação da especificidade do símbolo a partir de relações que ele mantém com outros termos como: o signo, a analogia, a alegoria, a lógica simbólica e o mito. Destacado das noções com ele aparentadas, melhor determinado o símbolo ficará.

²⁴ RICOEUR, *Finitude et culpabilité*, p. 178.

²⁵ Sobre o processo de simbolização cf. GIRARD, M. *Os símbolos na Bíblia*, p. 35-9

²⁶ RICOEUR, *O conflito das interpretações*, p. 417

²⁷ Cf. PORTOCARRERO, *Símbolo*.

²⁸ RICOEUR, *Finitude et culpabilité*, p. 174.

1.3.1 Símbolo e signo

Ricoeur nos diz que é certo que o símbolo é primeiramente um signo, ou seja, “são expressões que comunicam um sentido, esse sentido é declarado numa intenção de significar veiculada pela palavra.”²⁹ Todo o signo aponta para algo além de si mesmo, é um elemento que representa e substitui algo e vale por esse algo para o qual aponta. Atua como um transmissor ou substituto, que torna possível a representação, bem como um discurso sobre o que pode ou não estar presente: “Em todo signo um veículo sensível é portador da função significante que faz que ele valha por outra coisa.”³⁰

O signo é uma coisa que dá a conhecer a outra, faz representá-la em virtude de uma ligação entre o significante e o significado. Na função sínica está-se no âmbito da ação e da indicação das coisas, numa relação de associação entre signo-objeto: “A relação lógica entre signo e seu objeto é muito simples: estão associados, de algum modo, para formar um par; isto é, acham-se em uma relação um-a-um. A cada signo corresponde um item definido que é seu objeto, a coisa (ou evento, ou condição) significada.”³¹ Há uma conexão regular, a interpretação do signo refere-se a uma estrutura intencional convencionada, onde se supõe que foi constituído um primeiro sentido que aponta diretamente para algo, onde esse algo remete apenas a essa outra coisa que só ele aponta, numa relação direta entre significante e significado. Nestas expressões significativas se supõe o triunfo dos signos criados pelas convenções humanas sobre os signos naturais, ou seja, dos índices oferecidos pela natureza e apenas interpretados pelo homem. Os signos instituídos nos levam a um sentido primário manifesto e aceito, isto é, a intencionalidade literal.

Porém, Ricoeur sublinha: “dizer que todo o símbolo é um signo, é traçar um círculo muito amplo, é necessário agora delimitá-lo.”³² Se o signo e o símbolo não estão separados por completo nem unidos de forma indistinta, é necessário observar tais diferenças.³³

O símbolo é um signo que, como todo signo, aponta para além de si mesmo. Porém, nem todos os signos são símbolos, ou melhor, este último é um tipo especial de signo. Enquanto os signos convencionais são sinais técnicos claros que expressam apenas o indicado

²⁹ RICOEUR, *Finitude et culpabilité*, p. 177.

³⁰ RICOEUR, *De l'interpretation*, p. 21.

³¹ LANGER, S. *Filosofia em nova chave*: um estudo do simbolismo da razão, rito e arte. São Paulo: Perspectiva, 1971, p. 67.

³² RICOEUR, *Finitude et culpabilité*, p. 178.

³³ Sobre a distinção entre signo e símbolo, a exposição de Susane Langer na obra *Filosofia em nova chave* apresenta-se como modelo de claridade e precisão para observar limites nem sempre evidentes entre estes dois elementos.

no sentido, os símbolos apontam para outro sentido de forma indireta. O símbolo ultrapassa a rígida relação unívoca entre o signo sensível e a significação, ele oferece outro nível de significação por meio do sentido primeiro indicado pelo signo.

O signo convencional conduz a uma primeira intencionalidade, uma intencionalidade literal, tal movimento se dá de forma equivalente em todas estas expressões significativas. A linguagem simbólica, por sua vez, traz em suas camadas outras significações que estão ocultas em sua segunda intencionalidade. Os símbolos são aquelas “expressões de duplo ou múltiplo sentidos, cuja textura semântica é correlativa do trabalho de interpretação que explicita o sentido segundo ou os sentidos múltiplos.”³⁴ A intenção de significação do símbolo soma-se à perspectiva restrita da literalidade do signo e a extrapola.

Tomemos como o exemplo o símbolo da mancha utilizado por Ricoeur em *A Simbólica do mal*. A “mancha”, para a consciência que concebeu este símbolo, não é apenas signo, ou seja, significa algo mais do que um estado de sujeira física: “O sentido literal e manifesto visa, portanto, para além dele mesmo, qualquer coisa que é como uma mancha.”³⁵ O simbolismo apodera-se da primeira intencionalidade e dela extrai uma segunda intencionalidade, onde através da “sujeira” física, aponta para uma situação semelhante, na qual o homem, na relação com a categoria do sagrado, se percebe “sujo”, “manchado” e “impuro”.

Este símbolo indica para além do sentido literal convencionado, diz de alguma coisa como uma “mancha”. Sugere algo para além da obviedade do signo, mas retém consigo sempre resquícios da relação primeira entre o significante e o significado. Dessa maneira, o símbolo, diferentemente dos signos artificiais que implicam uma convenção arbitrária pela qual se relaciona com o sentido, nunca é completamente arbitrário e fechado. Os símbolos se referem a algo de maneira conotativa, sendo que este sentido é dado somente mediante o interesse daquele que se relacionam com o símbolo. Eles são, em si mesmos, portadores de significado e articuladores deste sentido ao invés de apenas anunciantes.³⁶ O símbolo, em sua função comunicativa, não está preso de maneira restrita e permanente nos elementos:

significação segunda, ou seja, o sentido simbólico. No processo de simbolização, o movimento que leva do sentido primário ao sentido segundo nos faz participar da significação simbólica e desta forma nos assemelha ao simbolizado, sem que essa correspondência possa ser manipulada. A analogia simbólica não é a mera relação de comparação entre semelhantes, trata-se de uma ligação analógica como a que foi indicada entre a mancha física e o sentir-se contaminado pelo pecado, uma mancha existencial.⁴²

desvanecer. Esta imagem é uma edificação artificial, onde a verdadeira significação é velada intencionalmente para ser desvelada no momento oportuno. Ao interpretar e traduzir o código

presença das coisas mesmas.⁵² Assim, cria-se uma linguagem artificial, tornando-a plenamente formal. Já não se trabalha apenas com abreviações de expressões conhecidas, mas com “caracteres”.

Ricoeur evidencia que o símbolo com que ele se ocupa é

anteriores. Ambos, símbolo e mito, compõem, juntamente com o rito, o núcleo duro da expressão religiosa e apresentam uma relação intensa entre si. Eles precisam ser diferenciados com muita acuidade para não haver prejuízo para nenhum dos dois elementos. Teremos de demandar mais tempo na observação da compreensão ricoeuriana do mito, passando por sua estrutura e função, para assim alcançarmos melhor entendimento da força deste elemento e de suas relações com o símbolo.

Os mitos são realidades culturais complexas que podem ser abordadas por perspectivas múltiplas e complementares sem esgotar sua compreensão. Ricoeur, que foi profundamente influenciado e motivado por historiadores e fenomenólogos da religião, principalmente por Mircea Eliade, nos oferece como primeira definição uma descrição mais lata feita pela história das religiões; ele entende mito como:

todas as coisas, da história, do mundo, da sua própria criação, da sua existência factual e de seus hábitos.

Ricoeur sabe que o mito é primeiramente uma forma de relato que “narra os acontecimentos do começo e do fim num tempo fundamental – naquele tempo”⁵⁹, e que a narrativa mítica fundamenta as instituições de uma sociedade particular e tem uma função social determinada. Contudo, nos diz também que estas dimensões – histórica e social – não esgotam a riqueza mítica, pois a elas se acrescenta uma dimensão suplementar, que deve ser tratada como um problema específico, que é o fundo simbólico presente no mito.

O filósofo não tem a pretensão de desenvolver uma teoria completa sobre o mito. Porém, deseja compreender de maneira mais profunda possível a função do mito no que diz respeito ao seu potencial simbólico, ou seja, sua capacidade de sondar a relação do homem com aquilo que ele considera sagrado. Em sua significação última, a estrutura do relato mítico diz do desejo íntimo do homem de viver a plenitude indizível, pois este relato oferece uma orientação de sentido existencial a partir do todo. À vista disso, observa-se que o mito busca o entendimento da condição do homem numa compreensão englobante da realidade. Este esforço narrativo dá um significado a esta intenção de restauração do homem na totalidade do ser por meio do potencial simbólico presente no mito.⁶⁰

O pensador francês propõe esta outra leitura possível para a narrativa mítica, de maneira que não se descarte o seu potencial simbólico. Segundo ele, nós, homens da Idade Moderna, já não podemos mais ouvir o mito e viver o chamado destes tempos lendários como tempo histórico, tal como concebemos a história através do método histórico crítico. E tampouco podemos enquadrar os lugares e paisagens míticas dentro das coordenadas geográficas do nosso mundo moderno.

Por isso, para nós, o mito já não tem valor explicativo; assim, é necessário uma desmitologização que elimine todo sentido etiológico do mito, ou seja, toda pretensão de explicação da origem das coisas: a “definição do mito como história das origens é uma definição limitada.”⁶¹ A narrativa mítica deve ser diferenciada de relato histórico enquanto ciência. O mito deve ser observado a partir de seu potencial simbólico, visto que Ricoeur pressupõe que o conhecimento mítico não tinha apenas a pretensão de relatar fatos históricos.

Ao serem libertados das obrigações com o conhecimento científico, os mitos são elevados à dignidade do símbolo: “ao perder sua pretensão explicativa é quando o mito revela

⁵⁹ RICOEUR, *O conflito das interpretações*, p. 29.

⁶⁰ RICOEUR, *Finitude et culpabilité*, p. 314.

⁶¹ RICOEUR, P Mythe 3: l’interprétation philosophique. In: Encyclopaedia Universalis. Paris: Encyclopaedia Universalis France, 1971, p. 530-537. v. XI, p. 534.

o seu alcance exploratório e compreensivo, que nós chamaremos (...) sua ‘função simbólica’.”⁶² Ou seja, demonstra o poder de desvelar e manifestar determinadas áreas da realidade humana. Partindo do excesso de significação que o laço do homem com o sagrado constitui, o mito age como um veículo facilitador da compreensão do vivido, uma resposta à tentativa arcaica e perene de solucionar as grandes questões humanas, os paradoxos das coisas e da existência: “o mito-narração seria simplesmente o invólucro verbal de uma forma de vida, sentida e vivida antes de ser formulada.”⁶³ São relatos que se confrontam com muitos “porquês”, como os do mal, do sofrimento, da morte, etc. Eles são expressões do desejo de aprofundar, sistematizar e expressar a reflexão de grandes problemas existenciais efetivamente vividos.⁶⁴

Devido à presença do símbolo, o mito escapa às investidas da interpretação alegórica e revela a profundidade exploratória de sua função simbólica. Tomando como exemplo o conjunto de mitos trabalhados por Ricoeur em *A Simbólica do Mal*, observamos que os mitos do mal tentam desvelar, de modo simbólico, a experiência humana envolta em dor, sofrimento e morte. Eles permitem ao homem a compreensão de si mesmo ao falar sobre o mal e a culpa, na qual este se encontra implicado.

Como breve orientação sobre a função simbólica presente nos mitos analisados por Ricoeur em *A Simbólica do Mal*, observemos três características comuns dos mitos apontadas por ele. Primeiramente, é uma experiência singular que serve como exemplo modelo para todos os homens. Uma segunda função considera que o mito oferece à experiência humana uma introdução e orientação à tensão na existência do começo e do fim do mal, fazendo a experiência humana cruzar a história, anunciando sua perdição e salvação. A terceira e mais importante função dos mitos do mal é a potência que o mito tem de atingir o enigma da existência, pela introdução de uma discordância entre uma realidade fundamental (por exemplo, o estado de inocência como estado essencial) e a modalidade atual do homem (infeto, pecador, culpado). O mito justifica esta passagem recorrendo à narrativa simbólica, porque não há nenhuma transição lógica, nenhuma dedução da realidade fundamental do homem (criatura boa destinada à felicidade) à sua existência atual (existencial e histórica).⁶⁵

A narrativa mítica utiliza-se do potencial de significação desta linguagem mais originária em seu relato e, assim, funciona como intervenção simbólica. Para desempenhar esta função simbólica, o mito, em seu processo narrativo, depende absolutamente dos

⁶² RICOEUR, *Finitude et culpabilité*, p. 169.

⁶³ Ibid., p. 314.

⁶⁴ Cf. RICOEUR, Mythe 3: l’interprétation philosophique, p. 530-537.

⁶⁵ Sobre a função simbólica dos mitos Cf. RICOEUR, *Finitude et culpabilité*, p. 309-12.

símbolos. Ricoeur vai ainda mais longe, ele nos diz que considera o mito como “uma espécie de símbolo, como um símbolo desenvolvido em forma de narrativa, e articulado num tempo e num espaço não coordenáveis.”⁶⁶ Isto é, um relato que recolhe determinado fundo simbólico de uma cultura e lhe dá uma espessura narrativa.

O mito é tomado como simbolismo de segundo grau, como uma narrativa que se utiliza do simbolismo primário, que é a cifra de sentido mais elementar que constitui a linguagem de todos os mitos.⁶⁷ O mito explicita e torna compreensíveis os traços próprios do símbolo de forma narrativa. Ao tornar-se simbolismo narrado ele é recuperado como mito e o seu relato assume muito da força simbólica dos próprios símbolos.⁶⁸ Compreender o mito através dos símbolos primários é compreender o que o potencial de significação da linguagem simbólica acrescenta à narrativa mítica.

Entretanto, não se pode pensar que o arranjo literário proposto pelo mito substitui ou esgota de algum modo a riqueza de sentido presente nos símbolos. Como vemos, o mito contém símbolos, onde o nexo do mito com o símbolo é essencial, mas não se pode afirmar o mesmo em relação à ligação dos símbolos com o mito, já que eles podem ter ou não relações com o mito.

Outras diferenças importantes que ainda podemos fazer notar entre estas duas formas são: a simplicidade e a concretude do símbolo contrastam com o aspecto elaborado e fantástico da narrativa mítica. Em sua forma plástica, a narrativa descreve acontecimentos dando-lhes uma aparência essencialmente dramática, enquanto o símbolo, nem sempre apresenta este caráter. O mito implica um distanciamento no tempo, faz um movimento de retorno para entender a inexplicabilidade do presente à luz das origens misteriosas do

Paul Ricoeur afirma que o mito está subordinado à riqueza de sentido proporcionada pelo símbolo: “Pareceu-me, ao recorrer a esta dialéctica do símbolo – com a base única, é verdade, das tradições semíticas e helénicas – que a reserva de sentido dos símbolos primários era mais rica do que a dos símbolos míticos e, principalmente, do que a das mitologias rationalizantes.”⁷⁰

O mito está inserido na trama social, no jogo de regras das instituições da sociedade, e, ao fazer uso do fundo simbólico existente na comunidade, restringe, até certo ponto, a potencialidade de significação dos símbolos. A função narrativa do mito já nos informa dum início de rationalização, ou seja, uma tentativa de circunscrever e fixar os limites dos sentidos oferecidos pelos símbolos: “muda-se em herança e em depósito, ao mesmo tempo que se rationaliza.”⁷¹ Ao solidificar os símbolos na narrativa perde-se toda uma reserva de sentido que o símbolo oferece. Pois, em seu núcleo de sentido, o símbolo é ainda mais denso, radical e rico que o mito.

1.4 Zonas de emergências dos símbolos

Neste momento, trataremos das zonas de emergência da linguagem simbólica a partir da análise do espaço de sua gênese própria, isto é, nas diferentes áreas de sua manifestação. Para o filósofo, há que se enumerar os diferentes espaços da experiência humana em que habitualmente os símbolos autênticos aparecem, para que possamos elucidar as estruturas comuns de todas as zonas de manifestações desta forma de linguagem. Os símbolos emergem das profundidades de três experiências básicas, a saber: religiosa, onírica e poética. Do mesmo modo que estas esferas da experiência humana possibilitam a emergência dos símbolos, elas se refletem neles. Ricoeur, para explorar tais profundidades, é auxiliado pela fenomenologia da religião de Eliade, pela análise psicológica de Freud e Jung e pela poética de Bachelard.⁷²

1.4.1 Experiência religiosa

Em primeiro lugar, o símbolo aparece relacionado à experiência do sagrado. Ele emerge como forma privilegiada de expressão dos sentimentos das realidades mais densas desta primitiva experiência humana. Os símbolos, conjuntamente aos ritos e aos mitos,

⁷⁰ RICOEUR, *O conflito das interpretações*, p. 30.

⁷¹ Ibid., p. 30.

⁷² Cf. SALVIOLI, M. *Il simbolo nella fenomenologia ermeneutica di Paul Ricoeur*, p. 28.

constituem a linguagem primordial do sagrado. É primeiramente no cosmos que o homem religioso encontra de múltiplos modos o sagrado. Os elementos do cosmos guardam e revelam espontaneamente aspectos do sagrado. Estes elementos transformam-se em símbolos do sagrado. É no simbolismo cósmico, que tem sua razão nas hierofanias, onde encontramos a manifestação primeira da vivência do sagrado.⁷³

Para as hierofanias descritas pela fenomenologia da religião de Eliade⁷⁴, o sagrado é primeiramente revelado no símbolo-coisa; um fragmento do cosmos assume repentinamente a condição de sagrado sem deixar de ser ele mesmo. A hierofania, em sua expressão simbólica, manifesta atributos do sagrado nas coisas. Diz-nos Ricoeur:

Ricoeur, “esses símbolos não se inscrevem junto à linguagem, como valores de expressão imediata, como fisionomias diretamente perceptíveis; é no universo do discurso que essas realidades adquirem a dimensão simbólica.”⁷⁷ Apesar dos seus diferentes enraizamentos, cósmico, onírico e poético, todo simbolismo está intrinsecamente ligado ao elemento da linguagem: “Não há simbólica antes do homem que fala, mesmo se o poder do símbolo está enraizado mais abaixo.”⁷⁸ É na linguagem que o símbolo tem acesso à expressão, é sempre preciso uma palavra para retomá-lo. Enquanto os elementos do universo mantêm o símbolo, a palavra diz da expressividade cósmica através da possibilidade de dupla significação dos vocábulos: terra, céu, fogo, etc.

A realidade cósmica onde o sagrado aparece é uma matriz de significações simbólicas tanto quanto as palavras. A expressividade do símbolo-coisa é potência para inumeráveis símbolos falados: “jamais se termina de dizer o céu; é a mesma coisa dizer que o céu manifesta o sagrado e dizer que ele significa o Altíssimo, o elevado, o imenso, o poderoso e o ordenado, o clarividente e o sábio, o soberano, o imutável.”⁷⁹ A manifestação simbólica que se dá nos componentes do cosmos é a manifestação de um significado alto e denso do elemento sagrado que, por sua força simbólica, se mostra como algo que supera e extrapola a intenção significativa comum.

1.4.2 O onírico

As ressonâncias cósmicas do símbolo se estendem até à subjetividade, até à psique. Para além da sua dimensão cósmica, o símbolo apresenta também um aspecto onírico. O mundo onírico representa a passagem da força concreta daquilo que se manifesta em sua potência hierofânica para a função psíquica.

A segunda dimensão simbólica considerada por nosso autor será o onírico que se abre à análise como um produto do psiquismo humano, ou como um fenômeno privilegiado que diz de forma simbólica sobre os nossos conflitos psíquicos. Ricoeur designa com o termo “onírico” tanto os nossos sonhos diurnos quanto os noturnos.

Para o filósofo francês, o sonho não é uma “expressão dissimulada da parte infantil e instintiva do psiquismo.”⁸⁰ Ele o vê como um elemento estruturante da psique, seja enquanto um mergulho em direção a uma arqueologia da consciência individual, seja como imersão nos

⁷⁷ RICOEUR, *De l'interpretation*, p. 23.

⁷⁸ RICOEUR, *O conflito das interpretações*, p. 15.

⁷⁹ RICOEUR, *Finitude et culpabilité*, p. 174.

⁸⁰ Ibid., p. 176.

arcaísmos da humanidade. Esta capacidade de expressão da psique baseia-se sobre um fundo simbólico e, por meio do exame deste elemento, o sonho poderá mostrar sua função exploratória que, de modo profético, esboça possibilidades e saídas para as nossas questões e conflitos psíquicos.⁸¹

Ricoeur diz que a manifestação do sagrado no cosmos ou na psique se equivalem. A expressão simbólica em sua função cósmica e onírica constitui uma “mesma expressividade: eu me expreso, exprimindo o mundo; eu exploro minha própria sacralidade, decifrando aquela presente no mundo.”⁸² O sonho apresenta uma simbólica correlata à hierofania: “é no sonho que podemos perceber a passagem da função ‘cósmica’ à função ‘psíquica’ dos símbolos mais fundamentais e mais estáveis da humanidade.”⁸³ As representações oníricas ultrapassam as representações de uma história individual e a arqueologia particular de um sujeito. Elas parecem mergulhar num fundo imaginário comum a toda uma cultura ou no folclore da humanidade inteira.⁸⁴

Deste ponto de vista, percebe-se que o sonho expressa o simbolismo privado do sonhador que, por vezes, repousa numa base simbólica comum dos povos. Aqui, não se quer limitar a profusão dos símbolos oníricos aos temas cósmicos, mas sim demonstrar que os símbolos oníricos, mesmo sem uma correspondência direta e total, têm a mesma estrutura de dupla significação e função de guia no ‘tornar-se si mesmo’ já apresentadas pelo simbolismo cósmico.

O espetáculo noturno dos sonhos permanece de difícil acesso e em grande parte desconhecido. No universo onírico “há um sentido manifesto que nunca cessa de reenviar ao significado oculto; o que faz de todo aquele que dorme um poeta.”⁸⁵ O sonho atesta sem cessar que queremos dizer coisas diferentes do que aquilo que dizemos. Este movimento aproxima o sonho da poesia.

1.4.3 Imaginação poética

O complemento dessa dupla expressividade, hierofânica e onírica, se dá na terceira zona de emergência simbólica, a imaginação poética. O simbolismo, que antes expressou as forças sagradas no mundo e um caminho prospectivo para chegar a si mesmo, torna-se agora palavra. Na dimensão poética do simbolismo a força reside na imaginação criativa. Ricoeur,

⁸¹ RICOEUR, *O conflito das interpretações*, p. 141.

⁸² RICOEUR, *Finitude et culpabilité*, p. 176.

⁸³ Ibid., p. 175.

⁸⁴ Ibid., p. 175.

⁸⁵ RICOEUR, *De l'interpretation*, p. 24.

influenciado pela compreensão de Bachelard, observa que a imaginação poética apresenta o simbólico não tanto como imagem-representação, ou seja, uma produção mental do irreal ou procedimento para retratar o que há em outro lugar ou em lugar nenhum. Para ele, a imagem poética é inovadora, “está muito mais próxima do verbo que do retrato.”⁸⁶

Nesta modalidade da imagem-verbo, a imaginação poética exprime a linguagem em sua emergência, em seu estado de irrupção. Além do poder de formar imagens do ausente ou do irreal, a imaginação poética serve como o material e o veículo da expressão cósmica e onírica. A inovação de sentido que se expressa na poética “‘nos coloca na origem do ser falante’; ‘ela torna-se um ser novo da nossa linguagem, ela nos expressa tornando-nos naquilo que ela expressa.’”⁸⁷

O símbolo poético é dissemelhante das manifestações simbólicas anteriores, unicamente, por seu estado de emergência que se encontra já na linguagem, em lugar de uma solidez fixa assumida pelos ritos e mitos das religiões. A imagem poética manuseia a mesma estrutura simbólica que habita nos sonhos e na linguagem do sagrado sob as suas formas mais arcaicas e estáveis.⁸⁸

Deverá compreender-se que o símbolo vive nessa tríade por meio de uma estrutura que nasce e renasce em cada uma dessas três formas. O filósofo passa da constatação de três lugares privilegiados onde o símbolo se manifesta para a afirmação de que esses âmbitos constituem igualmente uma tríplice dimensão do símbolo: “Essas três dimensões – cósmica, onírica e poética – do símbolo se encontram presentes em todo símbolo autêntico.”⁸⁹ Não há três formas incomunicáveis de símbolo, mas uma multiplicidade de modos de se referir ao mesmo mistério do ser.

⁸⁶ RICOEUR, *Finitude et culpabilité*, p. 176.

⁸⁷ BACHELARD., *apud Ibid.*, p. 176.

⁸⁸ Cf. RICOEUR, *Le symbole donne à penser*, p. 63.

⁸⁹ RICOEUR, *Finitude et culpabilité*, p. 176.

2 SÍMBOLO E HERMENÊUTICA

Como vimos no capítulo anterior, a linguagem simbólica, em sua estrutura de significação, utiliza-se de um sentido primeiro para alcançar um segundo sentido; passa-se de um sentido primário, literal, mundano, a um outro sentido, figurado, espiritual, ontológico que é a própria significação simbólica. O movimento entre ambos os sentidos se dá por meio de um processo analógico. De acordo com Ricoeur, não se pode objetivar a relação que conecta o segundo significado com o primeiro: é apenas vivendo a experiência simbólica que alcanço o seu sentido próprio.¹ Essa participação no significado manifesto do símbolo move o sujeito para o significado latente e assim o assimila com o que está simbolizado, sem que o sujeito possa dominar a similitude. Assim, o símbolo se dá, é donativo de significados manifestos na opacidade e inesgotabilidade de seus significados latentes.

Entretanto, percebe-se que o símbolo é um fenômeno curioso, contém em si uma certa estranheza. Ele oculta algo mesmo quando se desvela. Ao comunicar sua verdade não o faz de maneira direta e sem ambiguidade, mas é com frequência multivalente, possuindo significados contraditórios e em tensão. Devido a essas múltiplas camadas de significação, ele exige o trabalho incessante de interpretação, um processo hermenêutico capaz de analisar e preservar a complexidade e a natureza desta edificação imaginativa, bem como a intencionalidade de seus criadores e intérpretes, o contexto histórico de sua criação e interpretação.²

Neste momento, pretendemos aproximar-nos das estruturas da hermenêutica simbólica de Paul Ricoeur. Queremos, a partir do que o filósofo nos diz, entender o que é expresso pelos homens, e, principalmente, o que é dito aos homens, aquilo que os auxilia a melhor compreender o seu existir no mundo. Desse modo, a atenção aos temas da linguagem simbólica consiste na captação do excesso de sentido por ela oferecido e, principalmente, no esforço de compreender a nós mesmos em nossos anseios mais profundos. É uma tentativa de perceber as relações entre o potencial semântico e o ontológico presentes no processo de simbolização.

Assim, analisaremos a hermenêutica ricoeuriana dos símbolos cientes de que ela está ligada a um projeto filosófico mais amplo, ela está fundamentada nas preocupações antropológicas de Ricoeur – veremos melhor este ponto no próximo capítulo. Deseja-se

¹ RICOEUR, *Finitude et culpabilité*, p. 178.

² Cf. FONSECA, M. Introdução à hermenêutica de Paul Ricoeur. Disponível em: <http://www.ipv.pt/millenium/Millenium%2036/3.pdf>. Acesso em: 27 nov. 2015.

compreender o imaginário simbólico dos homens para entender a função desta linguagem para nós, para entender quem sou e quem somos. Estudar a hermenêutica ricœuriana dos símbolos não será só um trabalho que procura conhecer as estruturas metodológicas de captação do sentido dos símbolos, mas será, sobretudo, um esforço de compreensão de nós mesmos e do mundo em que vivemos.

Para tanto, nesta etapa do nosso trabalho observaremos que o excesso de sentido do símbolo exige sobre si o trabalho interpretativo, ele solicita o surgimento da interpretação como seu complemento originário e inseparável.³ Esse potencial de significação dos símbolos gerará a possibilidade de diferentes estilos hermenêuticos. Para ilustrar esta situação, seguiremos a proposta de Ricoeur, exporemos as duas posições extremas, duas motivações hermenêuticas possíveis e opostas: vontade de suspeita e vontade de escuta do sentido simbólico.⁴ Acompanharemos, primeiramente, a hermenêutica como exercício de suspeita, como redução de ilusões; depois observaremos a interpretação como restauração de um sentido, como vontade de novamente escutar os símbolos.⁵ Por último, trataremos das particularidades da hermenêutica ricœuriana dos símbolos.

2.1 Hermenêutica simbólica

Como já vimos, no símbolo existe um outro sentido, um sentido escondido que está para além da significação imediata. Esta significação segunda nos intima a participar do processo de interpretação do sentido que se oculta nas dobras internas do símbolo. Portanto, o símbolo articula em si mesmo a relação entre sentido e interpretação:

significação literal.”⁷ Neste sentido, símbolo e interpretação tornam-se compreensões correlativas uma à outra. A linguagem simbólica é uma estrutura intencional de duplo sentido, para que nasça o sentido simbólico se faz necessário o trabalho de interpretação: “O símbolo dá que pensar, faz apelo a uma interpretação, precisamente porque ele diz mais do que não diz e porque nunca acabou de dar a dizer.”⁸

O símbolo sustenta a existência da interpretação e a interpretação é o constituinte do sentido simbólico. É uma relação íntima e de mútua dependência. O símbolo pertence ao mundo da linguagem e isso graças à interpretação: “Por isso que não há símbolo sem um princípio de interpretação; lá onde um homem sonha, profetiza ou poetiza, outro se lança para interpretar; a interpretação pertence organicamente ao pensamento simbólico e ao seu duplo significado.”⁹ O símbolo, enquanto doação do sentido, exige o contínuo exercício do pensar; a interpretação será trabalho do pensamento que decifra o sentido latente no sentido patente, sendo através dela que se tornará manifesta a pluralidade dos sentidos.

Destarte, o símbolo ergue-se como campo privilegiado da hermenêutica, porque devido à sua natureza própria ele exige e instiga o pensamento. A inteligência procura, na arquitetura simbólica, descobrir e desdobrar o sentido segundo a partir do sentido primeiro. O trabalho de interpretação desta dinâmica interna do símbolo é a tarefa da hermenêutica. Porém, o que o símbolo oferece à hermenêutica não se esgota, o que ele oferta é em excesso. Assim, ele escapa às investidas de qualquer interpretação totalitária.¹⁰ A potência reveladora das expressões simbólicas exprime algo que quer ser dito, mas nunca o é totalmente. O símbolo mantém uma opacidade que não inibe o pensar, mas dá que pensar e estimula o pensamento indefinidamente. E o que o símbolo dá, o dá em excesso e em enigma. O sentido que o símbolo oferece só se abre através do esforço contínuo da interpretação.

Toda interpretação que se propõe a captar o sentido oferecido pelo símbolo demonstra-se particular e limitada, acolhe e assimila apenas uma estreita faixa da vasta significação simbólica. Cada linha de interpretação define, determina e reduz a multiplicidade de sentidos a conceitos operatórios fundamentais que se inscrevem num todo coerente, dentro de um ponto de vista específico. A tentativa de reduzir esta polissemia própria não significa realmente diminuir o potencial existente no símbolo. O que se faz é apenas suspender o excedente de sentido para assegurar a coerência interna de uma perspectiva determinada.

Desse modo, a coerência de uma interpretação determinada implica a suspensão da tensão, do conflito das interpretações inerente ao excesso de sentido transmitido pela linguagem simbólica. Porém, a tentativa de restringir a polissemia do símbolo a um quadro de conteúdos específicos não significa que o conflito tenha sido superado; ele somente foi suprimido em prol de uma concepção particular. A verdade hermenêutica sempre é relativa a um ponto de vista, a uma situação específica.

A diversidade de hermenêuticas existentes reflete, por um lado, diferenças de técnicas que incidem sobre as regras próprias da interpretação, que é uma diferença epistemológica. Por outro lado, estas diferenças técnicas remetem às diferenças de projeto que dizem respeito à função da interpretação: “uma coisa é servir-se da hermenêutica como de uma arma de desconfiança contra as ‘mistificações’ da consciência falsa; outra coisa é usá-la como uma preparação para melhor entender aquilo que uma vez chega ao sentido, aquilo que uma vez foi dito.”¹²

A possibilidade de hermenêuticas divergentes e rivais, no plano da técnica e do projeto interpretativo, demonstra a condição limitada de toda e qualquer interpretação. Sendo assim, evidencia-se a incapacidade de uma compreensão hermenêutica abranger a totalidade de sentido. Esta deve relacionar-se com outros pontos de vista para alargar sua própria perspectiva e evitar qualquer cristalização da compreensão.

2.2 Hermenêutica da suspeita

“Hermenêutica da suspeita” é uma expressão criada por Ricoeur para dizer de uma “escola”, de um estilo de interpretação concebido como desmistificação e redução de ilusões viventes no pensamento ocidental. Entre os teóricos integrantes desta escola da suspeita encontram-se eminentes pensadores contemporâneos: Karl Marx, Friedrich Nietzsche e

¹² RICOEUR, *O conflito das interpretações*, p. 66.

Sigmund Freud. Três figuras que influenciaram de maneira decisiva a cultura contemporânea em seus diversos estratos e manifestações.

As ideias destes autores formaram epicentros de movimentos sísmicos que abalaram e transformaram substancialmente a ordem das coisas. Eles questionaram os fundamentos da visão de mundo tradicional, a compreensão ocidental forjada na interação dialética entre o universo grego e o judaico-cristão. O impacto destas ideias críticas obrigou, segundo Paul Ricoeur, a se repensar o sentido da própria hermenêutica, uma vez que a escola da suspeita estremeceu as estruturas da tradição filosófica e cultural do ocidente, baseadas e representadas classicamente pelo “cogito” cartesiano. Esta nova forma de interpretação aparece ligada à temática da interpretação-dissolução das grandes ilusões da consciência humana.

Apesar de Ricoeur chamar a um determinado conjunto de modos de interpretações de escola da suspeita, ele não se refere propriamente a uma unidade de pensamento nas afirmações desses autores que, na verdade, divergem na interpretação de diferentes teorias e, aparentemente, são excludentes entre si. O que há em comum entre os grandes mestres desta escola é a tentativa de desmistificação e redução de ilusões presentes nas diversas camadas da cultura e da consciência humana.¹³ A unidade possível são as atitudes de crítica e de suspeita diante do pensamento e cultura tradicionais. Isto é, eles coincidem na interpretação como desconstrução das grandes ilusões da consciência.

Os mestres da suspeita também estão em acordo sobre a oposição à hermenêutica de restauração do sentido e a fenomenologia dos símbolos do sagrado. Ricoeur aponta também para a unidade metodológica de desmistificação e negação de qualquer revelação do símbolo no sentido do “objeto” sagrado:

Marx, Nietzsche e Freud são mestres da suspeita, são grandes “destruidores”; porém, certamente, não são três mestres do ceticismo. Ao desmontar o discurso tradicional, peça por peça, há o perceptível desejo de, posteriormente, encontrar o sentido novo e verdadeiro: “Ora, os três desembaraçam o horizonte para uma fala mais autêntica, para um novo reino da verdade, não só por meio de uma crítica ‘destruidora’, mas pela invenção de uma arte de interpretar.”¹⁸ Subjaz às manifestações explícitas da consciência um outro sentido, uma significação ainda velada que precisa ser exposta. Porque, caso a consciência não seja tal como pensa ser, deve ser instituída uma nova relação entre o patente e o latente. O que é explícito deve ser decifrado à luz deste algo mais profundo, que está disperso nos traços e expressões da cultura.

É para além da destruição que se coloca a questão de saber o que significam ainda pensamento, razão e fé. Será por meio da dúvida sobre a consciência que a hermenêutica encontrará o sentido verdadeiro. À interpretação caberá apenas arrancar as máscaras e disfarces para chegar à motivação originária não linguística. Esta hermenêutica é inseparável de uma tomada de consciência, que é a libertação das mistificações da consciência falsa.

A hermenêutica, a partir dos mestres da suspeita, pensa que qualquer trabalho humano carrega um duplo significado, ou, para ser mais exato, que se esconde atrás de seu sentido primeiro um segundo sentido. Esta relação corresponde à categoria fundamental da consciência, a relação simulado-manifesto. Eles mostram, de maneiras diferentes, que os textos presentes nas produções humanas não revelam um segundo sentido por analogia, mas esconde esse sentido através de um disfarce. Desse modo, a hermenêutica deve agir desmascarando-o:

mediata do sentido, irredutível a uma consciência imediata do sentido.”²⁰ Aquilo que os três tentaram, por vias diferentes, foi fazer coincidir os seus métodos “conscientes” de decifração com o trabalho “inconsciente” da cifragem que eles atribuíam à vontade de poder, ao ser social, ao psiquismo inconsciente.

Esta postura, que começou com a suspeita quanto às ilusões da consciência e continuou pelo deciframento destas, agora é o motor de toda uma nova forma de interpretação, que aponta para uma extensão recém-adquirida que ela mesma conquistou. Estes mestres pretendem desconstuir as falsas aparências para reconstruir o novo e o real. A proposta começa com a suspeita no tocante às ilusões da consciência, segue pela decifração e ultrapassa a dúvida para encontrar o sentido autêntico ao final; há um depois da dúvida.

Para Ricoeur, a forma de interpretação como exercício da suspeita é valiosa pelo desejo de rigor e pela compreensão de símbolo que nos apresenta. Ela deve ser integrada no conflito das interpretações conjuntamente com a hermenêutica da confiança. Pois, como vimos, a hermenêutica da suspeita não é niilista, ela deseja dizer novamente.²¹

2.3 Hermenêutica da confiança

Ricoeur propõe uma interpretação restauradora do sentido simbólico, segundo a expressão criada por ele, uma “hermenêutica da confiança”: “É essa espera, essa confiança, essa crença, que conferem ao estudo dos símbolos sua particular gravidade. Na verdade, eu devo dizer que é isto que anima toda a minha investigação.”²² Esta postura configura-se pelo fato de partir de uma atitude de confiança no poder revelador da linguagem e na ideia de que há uma verdade na linguagem simbólica que deve e quer ser dita, uma vez que a função do símbolo (pelo menos de certa classe de símbolos) é sempre oferecimento de um sentido e nunca de dissimulação ou ilusão, como aquela denunciada pela hermenêutica da suspeita.

Entretanto, a verdadeira confiança hermenêutica é construída quando esta se reconhece limitada e aceita abrir-se às contribuições de compreensões diferentes ou até mesmo divergentes. A hermenêutica da suspeita enriquece a hermenêutica da confiança, faz com que esta confiança não seja ingênua, mas fundamentalmente crítica. Dessa maneira, a hermenêutica da confiança solidifica-se ao atravessar as provas impostas pela dúvida, e, assim, conduz ao exercício do reconhecimento e do recolhimento do sentido oferecido pelo símbolo. A desconstuição da consciência visou, afinal, a compreensão de uma extensão

²⁰ RICOEUR, *O conflito das interpretações*, p. 149.

²¹ Cf. PORTOCARRERO, *Conceitos Fundamentais de Hermenêutica Filosófica*, p. 28-9.

²² RICOEUR, *De l'interpretation*, p. 38.

maior, um aumento da própria consciência. Ela já não é mais dada, mas se constitui como tarefa. Não se trata de ser consciência, mas de tornar-se consciência.²³

Neste cenário, a hermenêutica não é mero procedimento metodológico. Parte da atitude existencial que está simultaneamente na base da confiança do homem no poder verdadeiro e revelador presente na linguagem. Admitindo este ponto, assume-se uma postura não redutora, mas compreensiva e participativa do sentido simbólico. Nesta atitude de confiança na linguagem simbólica, a interpretação é concebida como modo específico de recolher o sentido indicado pelo símbolo e também um modo de acolher a mensagem que é dirigida ao modo de ser e existir humano.

Neste contexto de plena adesão à linguagem, compreender é não só recolher o sentido segundo visado pelo poder do símbolo, mas é também entender o sentido como uma mensagem que nos é dirigida à maneira de um desafio. A interpretação é assim concebida como um modo específico de compreender-se e de existir. Para o filósofo francês, o modelo típico desta postura de confiança na palavra é o da fenomenologia da religião, para a qual existe inegavelmente uma verdade nos símbolos que só o trabalho da interpretação permite revelar:

Esta situação de plena confiança na linguagem aparece fundamentalmente ligada a algo que a transcende e que, no entanto, se diz de modo próprio por meio da linguagem simbólica. O pano de fundo deste tipo de hermenêutica é o homem como um ser capaz de acreditar e ser tocado pela palavra significativa do símbolo. Ele precisará acreditar para compreender novamente.

À vista disso, partindo da compreensão da fenomenologia da religião, o problema da interpretação dos símbolos não é entendido como desmistificação e redução das ilusões, mas como recollecção e restauração de sentido, dado que, neste lugar, o símbolo é concebido como linguagem privilegiada da manifestação de algo sagrado e não como linguagem distorcida do desejo ou do medo.

Ricoeur assume uma postura que respeita e articula o que é dado por meio dos símbolos com um pensamento constituído a partir desta doação. Para tanto, é necessário que a hermenêutica observe com cuidado os arcanos dos símbolos e, a partir daí, deixe-se informar pelo sentido vivente no símbolo.

Para o filósofo, a hermenêutica deve prosseguir o plano de uma revitalização do pensamento desde o contato com os símbolos fundamentais da consciência. Ao interpretar poder-se-á entender novamente o que já foi dito pela linguagem simbólica. Por esses motivos, é na hermenêutica que a doação de sentido se liga ao símbolo através da iniciativa inteligível da decifração:

Eu gostaria de tentar uma outra via, que seria aquela de uma interpretação criativa, de uma interpretação que respeita o enigma original dos símbolos, que se deixa ensinar por ele, mas que, a partir daí, promove o sentido, forma o sentido, na plena responsabilidade de um pensamento autônomo.²⁸

É possível confiar na linguagem, portadora de símbolos, quando esperamos que ela nos fale, quando escutamos a sua voz:

É esta expectativa, esta confiança e esta crença que, segundo Ricoeur, conferem ao estudo dos símbolos a sua particular grandeza e animam a sua investigação interpelada pela hermenêutica da suspeita.

2.4 Hermenêutica ricoeuriana dos símbolos

O pensamento ricoeuriano apresenta uma hermenêutica própria dos símbolos. E, como acabamos de ver, Ricoeur desenvolve uma compreensão simbólica com a mesma atitude de confiança adotada pela fenomenologia do tipo praticado pelos fenomenólogos da religião.

No segundo volume da *Filosofia da Vontade*, para adentrar no problema da presença do mal na estrutura da vontade, Ricoeur fez uso da mediação dos símbolos e mitos.³⁰ O filósofo descobriu a potencialidade semântica presente na linguagem mítico-simbólica. O caráter opaco e absurdo da descrição empírica da falta se faz acessível através da simbologia e da mitologia, estas constituem-se como o melhor veículo de expressão dessa realidade de difícil apreensão. É então, que, pela primeira vez, Ricoeur recorre à hermenêutica como método empírico-descritivo necessário para analisar os símbolos:

É de A Simbólica do Mal que data a minha primeira definição de hermenêutica: ela era então expressamente concebida como uma decifração dos símbolos entendidos como expressões de sentido duplo, em que o sentido literal, usual e corrente guiava o desvelamento do sentido segundo, visado efectivamente pelo símbolo através do primeiro.³¹

O exercício hermenêutico desenvolvido por Ricoeur em *A simbólica do Mal* deu-se através do estudo das expressões simbólicas arcaicas mal. A partir dos símbolos primários do mal interpretados por ele, é possível observar as bases fundamentais de sua análise

³⁰ Ricoeur, neste segundo volume da *Filosofia da vontade*, para observar o problema do mal na estrutura da vontade, comprehendeu que o estudo dos símbolos era necessário. Nesta altura, a hermenêutica se revela como o método empírico-descritivo fundamental para analisar símbolos que expressam o problema do mal e da culpa; “Ao proceder desta maneira produz o que Ricoeur denomina o ‘enxerto da hermenêutica na fenomenologia’. Neste enxerto está implícita a crítica ao método fenomenológico que não consegue contemplar em sua totalidade a realidade humana, marginalizar o sentido significado expresso através das formas simbólicas e dos mitos.” VILLAVERDE, A. *Paul Ricoeur: los caminos de la hermenêutica*. Rev. ÁGORA (2006), Vol. 25, nº 2: 25-44, p. 32.

³¹ RICOEUR, P., apud PEREIRA, M. B. *A Hermenêutica da Condição Humana de Paul Ricoeur*. Revista Filosofia de Coimbra – nº 24 (2003) p. 235-277, p. 261.

hermenêutica dos símbolos. Em sua abordagem, o filósofo francês busca observar formas de interpretação e apontar novas possibilidades que ampliem os horizontes das interpretações.

Entretanto, não é só o pensamento arcaico que se apoia no símbolo como via de expressão privilegiada; também o pensamento moderno poderá se apropriar do símbolo como meio expressivo de grande efetividade para sentir-se novamente interpelado: “A preocupação moderna com os símbolos expressa um novo desejo de ser interpelado, para além do silêncio e do esquecimento que fazem proliferar a manipulação de signos vazios e a construção de linguagens formalizadas.”³²

Para abordar a totalidade da realidade humana foi necessário abrir-se à contemplação do sentido expresso pelas formas simbólicas. Ricoeur afirma que “o sujeito não conhece a si mesmo diretamente, senão apenas através dos símbolos depositados em sua memória e em seu imaginário pelas grandes culturas.”³³ Os símbolos não têm apenas o valor semântico, neles há, também, a potência capaz de nos ajudar a compreender a nós mesmos e a mensagem de um outro. Assim, a hermenêutica não é apenas apropriação do sentido dos símbolos, mas, sobretudo, um trabalho de compreensão de nós próprios e do mundo em que vivemos. Essa tentativa se desenvolve no contexto de reflexão do símbolo e manifesta a preocupação com seu conteúdo ontológico. Ao compreender melhor o símbolo e o seu vínculo com o homem, entende-se melhor o ser do homem.

O projeto ricoeuriano de uma hermenêutica dos símbolos é um trabalho de interpretação transpassado pela profunda intenção de vencer as distâncias e as diferenças culturais, harmonizando o que se lhe tornou estranho, incorporando o seu sentido na compreensão atual que o homem é capaz de ter de si mesmo, através da necessária mediação dos símbolos. Uma vez que fomos informados e destituídos das grandes ilusões da modernidade pelos mestres da suspeita, aceitamos como pressuposto que não há conhecimento imediato e intuitivo de si.³⁴

A compreensão de si mesmo toma o caminho longo oferecido pela mediação dos símbolos, “via longa” nas palavras de Ricoeur.³⁵ É por meio da linguagem que o homem diz

³² RICOEUR, *De l'interpretation*, p. 40.

³³ RICOEUR, *apud* VILLAVERDE, *Paul Ricoeur: los caminos de la hermenéutica*, p. 32.

³⁴ Cf. FONSECA, Maria De Jesus Martins da. Introdução à hermenêutica de Paul Ricoeur. Disponível em: <http://www.ipv.pt/millenium/Millenium 36/3.pdf>. Acesso em: 27 nov. 2016.

³⁵ A ‘via longa’ que Ricoeur propõe surge em oposição ao que o filósofo chama de ‘via curta’, ou atalho direto, ao modo de Heidegger em *Ser e Tempo*. Segundo ele, o filósofo alemão, ao afirmar que a linguagem é abertura ao ser ou o local de revelação do ser, já está situando o homem diretamente numa ontologia da compreensão, sendo o compreender o modo de ser do homem: “Chamo ‘via curta’ a uma tal ontologia da compreensão porque, rompendo com os debates de método, se aplica imediatamente no plano de uma ontologia do ser finito, para aí encontrar o compreender, já não como

de si e do mundo, através dela percebe-se e o comprehende. Ricoeur escolhe a via longa da linguagem e dos símbolos, porque se pretende levar a reflexão até ao nível da ontologia fundamental: “A via longa que proponho tem também como ambição levar a reflexão ao nível de uma ontologia; (...) o desejo desta ontologia que move o empreendimento aqui proposto.”³⁶ De fato, o homem não é transparente para si mesmo, a interpretação leva, assim, ao conhecimento indireto da nossa existência, uma vez que o símbolo é interpretado para compreender a existência que sua palavra expressa e fixa.³⁷

A filosofia hermenêutica parte do sentido manifestado de alguma maneira pela existência em seus desdobramentos. Considerando o símbolo enquanto linguagem fundamental da existência humana, a filosofia de Ricoeur recorre à manifestação desta obra do ser para formar uma compreensão do homem. Deixando claro que esta forma de linguagem tem um eminente valor ontológico. É neste contexto que o símbolo dá que pensar:

engrandecimento da própria compreensão de si mesmo que ele persegue através da compreensão do outro. Toda hermenêutica é assim, explícita ou implicitamente, compreensão de si mesmo através do desvio da compreensão do outro.³⁹

A linguagem simbólica convida a um aprofundamento no sentido. A interpretação tem por tarefa recuperar o sentido doados pelo símbolo através do esforço comprensivo. Como afirma Ricoeur, “não há símbolo que não suscite uma compreensão por meio da interpretação.”⁴⁰ Assim sendo, o filósofo considera que há três formas nesse “compreender” o símbolo: fenomenológica, hermenêutica e filosófica. São três etapas que assinalam o movimento que se lança a partir da vida dos símbolos.

A primeira compreensão dos símbolos fica entregue, de certo modo, ao mundo simbólico, como no caso de toda a fenomenologia meramente comparativista. Compreender consistirá em desdobrar as múltiplas valências de um mesmo símbolo, olhando-o em relação a um outro símbolo, dentro da sua função, dentro do conjunto dos símbolos e dentro de outras manifestações do sagrado, como o rito e o mito. Esta forma de compreensão ainda se dedica a descrever níveis da experiência, a explorar as múltiplas intenções existentes na linguagem simbólica.⁴¹

Segundo Ricoeur, exemplo bem ilustrado é dado na obra *Tratado de história das religiões* de Mircea Eliade, que comprehende a questão da verdade do símbolo, recolocando-o numa totalidade temática, conectada e coerente dentro de um sistema próprio. Trata-se, no entanto, de uma verdade sem crença, à distância, donde foi eliminada a questão da adesão, da apropriação do sentido e do valor para o sujeito.⁴²

Para sair de uma inteligência panorâmica, curiosa, mas não interessada, e entrar numa relação apaixonada que, ao mesmo tempo, é crítica com os símbolos, será preciso que se desista da posição de espectador longínquo, desinteressado e engaje-se na apropriação da força existente nos símbolos.

Ricoeur quer deixar-se interpelar pelos símbolos na época do esquecimento destes signos do sagrado. Porém, ele deixa claro que não podemos retornar à imediatidate ingênua da crença pré-crítica e viver de acordo com a crença originária nos grandes simbolismos. Segundo ele, alguma coisa foi perdida e irremediavelmente perdida. Mas, se não podemos

³⁹ RICOEUR, *O conflito das interpretações*, p. 18.

⁴⁰ Ibid., p. 291-2.

⁴¹ RICOEUR, *Le symbole donne à penser*, p. 69.

⁴² Ibid., p. 70.

viver mais de acordo com a primeira ingenuidade, podemos, nós modernos, passando pelo deserto da crítica, chegar até uma segunda ingenuidade: “Esta segunda ingenuidade quer ser o equivalente pós-crítico da hierofania pré-crítica.”⁴³ Vemos agora uma crítica que seria restauradora e não redutora do sentido ofertado pelo universo simbólico. Interpretando poderemos ultrapassar o esquecimento do sagrado, entender novamente e ser interpelados pela força dos símbolos. Será na hermenêutica moderna que se dará a doação de sentido pelo símbolo e a iniciativa inteligente de sua decifração.

Deste modo, acedemos ao segundo nível de compreensão dos símbolos, para lá da inteligência em extensão, à maneira da fenomenologia dos comparativistas. Abre-se agora o campo da hermenêutica propriamente dita, isto é, da interpretação aplicada de cada vez a um símbolo singular: “Agora, já não se trata de passar de um símbolo a outro sem estar propriamente em parte alguma, senão de aplicar-se cada vez à interpretação de um texto original.”⁴⁴ Com este passo entramos na hermenêutica.

É somente pela participação nesta dinâmica que a compreensão pode atingir a dimensão propriamente crítica da exegese dos símbolos e tornar-se uma hermenêutica pessoal e viva. Dessa maneira, saímos dos planos de “uma verdade sem crença” e entramos no círculo hermenêutico, no “crer para compreender”, que é também um “compreender para crer”: “crer é escutar a interpelação, mas para escutar à interpelação é necessário interpretar a mensagem. Portanto, é preciso crer para compreender e compreender para crer.”⁴⁵ Este crer diz de uma concessão explícita e ampla ao que o símbolo fala, de uma confiança explícita de que algo se diz ao homem. Só assim se pode entrar no movimento geral de sentido ali presente. Trata-se de uma adesão, pois, como diz Ricoeur, “nunca, com efeito, o intérprete se aproximaria daquilo que diz o seu texto se ele não vivesse na aura do sentido interrogado.”⁴⁶

A este crer segue-se o compreender, que é, inevitavelmente, um compreender pós-crítico, ato consciente de interpretar, uma hermenêutica. Ela ultrapassa o problema histórico e se questiona sobre o sentido mesmo do símbolo. O círculo hermenêutico não é sem pressupostos, ele é sempre dirigido por uma pré-compreensão. O pressuposto da compreensão é a relação vital do intérprete com a coisa que direta ou indiretamente lhe fala: “Tal é o

⁴³ RICOEUR, *Finitude et culpabilité*, p. 483.

⁴⁴ CORONA, N. *El concepto de hermenéutica en Paul Ricoeur*. In: RICOEUR, P. Fé y filosofía; Problemas del lenguaje religioso, Buenos Aire, Almagesto-Docencia, 1990, p. 11.

⁴⁵ RICOEUR, *De l'interpretation*, p. 505.

⁴⁶ RICOEUR, *Le symbole donne à penser*, p. 72.

círculo: a hermenêutica nasce da pré-compreensão daquilo que ao interpretar ela se esforça por compreender.”⁴⁷ Não se pode mais crer a não ser interpretando.

O círculo hermenêutico é ponte que possibilita, ainda hoje, comunicar com o sagrado por meio da clarificação da pré-compreensão que anima a interpretação: “Assim a hermenêutica, aquisição da ‘modernidade’, é um dos modos pelos quais esta ‘modernidade’ se supera enquanto esquecimento do sagrado.”⁴⁸ A hermenêutica revela a dimensão do símbolo enquanto signo originário do sagrado e recarrega o pensamento a partir dos símbolos. A linguagem simbólica é usada como detector e decifrador da realidade humana, no seu poder de suscitar, estabelecer e ordenar o mundo da experiência humana.⁴⁹

Ricoeur deseja avançar ainda mais na etapa da compreensão dos símbolos, que será o pensamento a partir do símbolo: uma hermenêutica filosófica. Ele se deixará, então, informar-se pelos símbolos, tentando promover e formar o sentido a partir de uma interpretação criativa destes. Primeiramente, ele realizará uma espécie de “dedução transcendental”⁵⁰, ou seja, justificar o conceito de símbolo, mostrando que ele torna possível a constituição de um domínio de objetividade. O símbolo utilizado como decifrador da realidade humana é deduzido quando ele é aferido pelo seu poder de suscitar, de aclarar, de ordenar todo um campo de experiência humana que precisa da linguagem simbólica para manifestar o seu teor.⁵¹

Entretanto, o pensador francês argumenta que ainda não é suficiente tratar o símbolo em seu poder revelador de domínios da objetividade, é preciso ir além da dedução transcendental dos símbolos. Para o filósofo, a linguagem simbólica não oferece um simples aumento da circunscrição reflexiva do pensar, uma declaração da consciência de si. Então, o que o símbolo revela não tem apenas por tarefa ampliar a extensão da consciência reflexiva.⁵² E caso tratemos o símbolo apenas como um elemento revelador do conhecimento de si, nós o amputamos de sua função ontológica: “fingimos crer que o ‘conhece-te a ti mesmo’ é puramente reflexivo; ao passo que ele é um apelo, pelo qual cada um de nós é convidado a situar-se melhor no ser, em termos gregos, ser sábio, (...) ‘seja sábio’ ou ‘conhece-te a ti

⁴⁷ RICOEUR, *Le symbole donne à penser*, p. 72.

⁴⁸ RICOEUR, *Finitude et culpabilité*, p. 483.

⁴⁹ RICOEUR, *Le symbole donne à penser*, p. 75.

⁵⁰ Cf. RICOEUR, *Finitude et culpabilité*, p. 486.

⁵¹ Cf. BARRETO, M. *Imaginação simbólica: reflexões introdutórias*. São Paulo: Loyola, 2008, p. 91 ss.

⁵² Cf. RICOEUR, *Finitude et culpabilité*, p. 487.

mesmo', no fundo são a mesma coisa.”⁵³ É, pois, finalmente como algo que sinaliza a situação do homem no interior do ser, no qual ele se move e existe, que o símbolo nos fala.⁵⁴

O símbolo não é somente uma figuração da consciência do eu, ou uma expressão entre outras na descrição das experiências humanas, ele é uma cifra das profundas aspirações existentes no coração do ser humano e do seu laço ontológico ao sagrado. Desta forma, a filosofia guiada e instruída pelo símbolo tem por tarefa romper com o círculo encantado da consciência de si e quebrar o privilégio da reflexão, visto que “O símbolo faz pensar que o cogito está no interior do ser e não o inverso.”⁵⁵ A leitura ontológica que Ricoeur faz dos símbolos deixa que eles falem da situação do ser do homem no ser do mundo. Assim, ele permite que a linguagem simbólica conduza a uma compreensão genuína daquilo que já foi comunicado aos homens, mas eles ainda não ouviram ou se esqueceram.⁵⁶

Dessa maneira, caberá ao homem criar “conceitos existenciais” a partir daquilo que o símbolo dá, isto é, elaborar não somente estruturas para reflexão, mas também estruturas existenciais.⁵⁷ O símbolo se eleva ao nível de conceito existencial e assim inscreve-se no interior da ontologia. Dessa forma, será possível pôr o problema de como se articula o ser do homem ao drama de sua finitude – observaremos melhor o problema da finitude e da falibilidade no próximo capítulo.

A hermenêutica da confiança pressupõe toda uma dimensão ontológica do existir que descobre no homem a possibilidade de ser e o desejo de antecipação da plenitude. Esta interpretação tem no seu núcleo a escuta da força do símbolo. A linguagem simbólica é dita pelos homens e para homens que vivem no seio desta linguagem. Deste modo, se exclui qualquer redução do que para o homem faz sentido a algo ainda mais originário, de natureza energética, econômica, absolutamente necessário ou dissimulado.⁵⁸

Aqui, pelo contrário, o movimento é de abertura, de ultrapassagem das particularidades próprias, por meio de uma formação das figurações já realizadas pelos símbolos e pela apropriação hermenêutica do seu sentido. Para esta concepção o que é originário não está dissimulado ou dado à partida, mas forma-se pelo próprio movimento de interpretação. Poder ser interpelado pela palavra do símbolo é o grande pressuposto da postura de Ricoeur, que pensa o homem como uma abertura, isto é, como uma estrutura

⁵³ RICOEUR, *Finitude et culpabilité*, p. 487.

⁵⁴ RICOEUR, *Le symbole donne à penser*, p. 76.

⁵⁵ RICOEUR, *Finitude et culpabilité*, p. 487.

⁵⁶ Cf. VILLAVERDE, Paul Ricoeur. *A força da razão compartida*, p. 95.

⁵⁷ Cf. RICOEUR, *Finitude et culpabilité*, p. 487-8.

⁵⁸ Cf. PORTOCARRERO, *Conceitos Fundamentais de Hermenêutica Filosófica*. p. 28-9.

fundamentalmente relacional, interrogadora e capaz de acreditar. O desejo de ser interpelado é, pois, neste contexto, o grande motor da hermenêutica filosófica ricoeuriana.

Porém, nem a reflexão nem a interpretação esgotam a abundância de sentido do símbolo. Esta potência de significação que se manifesta no símbolo diz algo do ser e da situação do homem no ser. A consciência reflexiva, que estava fechada em si mesma, é descentrada e enriquecida pela hermenêutica. A hermenêutica, ao se deparar com a espessura de sentido do símbolo, descobre-se menos metodologia que suprime as ambiguidades do que tentativa de compreender e explicar a riqueza de sentido.⁵⁹

⁵⁹ Cf. VILLAVERDE, Paul Ricoeur. *A força da razão compartida*, p. 97.

3 SÍMBOLO E CONSCIÊNCIA RELIGIOSA

Nós já delimitamos a noção de símbolo em Paul Ricoeur. Também observamos que sua hermenêutica do símbolo é herdeira da crítica ao privilégio tradicional da posição imediata de si do sujeito, e que ela acolhe e se abre às relações entre os níveis semânticos e ontológicos da compreensão de si. Este modo de hermenêutica dará origem a uma via longa de decifração das capacidades do homem, por meio dos vestígios que este deixa de si no mundo simbólico. E vimos que o processo de interpretação que o filósofo francês elabora se dá através da conciliação de métodos diferentes, segundo diferentes etapas que passam por diversos níveis.

Neste capítulo, queremos entrar no problema da função da linguagem simbólica na consciência religiosa. Porém, primeiramente, buscaremos entender as condições antropológicas da manifestação dos símbolos. E para compreendermos o espaço de emergência e a função desta linguagem será preciso percorrer os caminhos da antropologia proposta pelo filósofo francês no primeiro volume da obra *Finitude e culpabilidade*, intitulado *O homem falível (L'homme faillible)*.

Nós situaremos o ambiente de origem do símbolo através deste estudo antropológico proposto por Ricoeur. Deste modo, percorremos os caminhos desenhados pelo filósofo para chegarmos à atmosfera humana onde o símbolo irrompe. Pela localização de seu ponto de origem e por sua situação, poderemos mais claramente dar-nos conta de sua enorme importância para o existir humano. Para tanto, acompanharemos a argumentação de Ricoeur, começando pela breve explanação sobre o estudo da condição falível do homem. Com o filósofo, tentaremos entender a falibilidade humana acompanhando o movimento dialético entre finito e infinito e sua síntese. Observaremos os três planos fundamentais que, segundo o filósofo, manifestam a desproporcionalidade humana: o conhecer, o agir e a afetividade. Depois disso, veremos também a relação entre a falibilidade e afirmação originária que constitui o homem, e a importância da imaginação e do símbolo em todo o desenvolvimento deste processo.

Depois de acompanharmos de maneira breve o estudo antropológico proposto por Ricoeur e suas relações com a linguagem simbólica, e observado que a base preliminar para a produção criativa dos símbolos está dada dentro do próprio homem, entraremos na segunda parte deste capítulo, que nos levará a observar o símbolo religioso em sua experiência originante. Depois, observaremos os traços dos símbolos primários que são inerentes aos estratos arcaicos desta experiência que não entram na linguagem, ou seja, o momento pré-

linguístico do símbolo religioso. Posteriormente, acompanharemos a análise ricoeuriana da confissão religiosa e seus aspectos simbólicos.

E, finalmente, depois de alargar as estruturas da compreensão simbólica, a origem da criatividade simbólica dentro da própria humanidade e a natureza integral do símbolo religioso, atingiremos a meta final do nosso estudo. Então, para compreender a ação destes signos na consciência religiosa, passaremos pelas funções ontológicas próprias do símbolo do sagrado, pela interação entre ele e esta consciência e, por fim, à ligação originária dos símbolos do sagrado com a totalidade.

3.1 Homem falível

Na primeira parte da obra *Finitude e culpabilidade*, Ricoeur reflete sobre a condição do homem segundo a noção de falibilidade. O filósofo parte da hipótese de que o homem “é por constituição frágil, que ele pode falir.”¹ A elaboração do conceito de falibilidade dará a Ricoeur ocasião para uma investigação das estruturas desproporcionadas do homem, ou seja, a “não coincidência do homem consigo mesmo; esta ‘desproporção’ de si a si seria a *ratio* da falibilidade.”² Isto indica que a falibilidade está calcada na desproporcionada duplicidade interior do indivíduo, pois o homem comporta em si mesmo uma ambiguidade.

Para tentar melhor entender a reunião e a conservação de elementos paradoxais no interior do sujeito, será preciso retroceder até as investidas pré-filosóficas da compreensão desta condição humana. Segundo Ricoeur, não somos capazes de abordar diretamente esta característica ontológica do homem. Será preciso recorrer à linguagem mítico-simbólica, que se ocupou desta situação antes mesmo da reflexão filosófica. A condição desproporcionada do ser humano é tratada primeiramente nos mitos da “patética da miséria”, que servem como matriz da reflexão da não coincidência do homem consigo mesmo.³ Ricoeur quer recuperar a força da compreensão pré-reflexiva da patética da miséria.⁴ A patética revela o esforço

¹ RICOEUR, *Finitude et culpabilité*, p. 21.

² “Ao reivindicar que a falibilidade é um conceito, eu pressuponho de início que a reflexão pura, isto é, uma maneira de compreender e de compreender-se que não procede por imagens, símbolos nem mitos, pode alcançar um certo umbral de inteligibilidade.” Ibid., p. 21.

³ Cf. Ibid., p. 12.

⁴ A pressuposição geral é que a filosofia procede como segunda elucidação da nébula de significado, que primeiramente tem caráter pré-filosófico. Esta hipótese ricoeuriana está apoiada na análise da tradição filosófica, visto que tal visão filosófica já se encontra em diálogos de Platão, na retórica pascaliana dos dois infinitos e no conceito de angústia de Kierkegaard. Ibid., p. 24 ss.

humano para dizer sua “condição”, esta pré-compreensão é conduzida através do imaginário de inúmeros símbolos.⁵

A compreensão da falibilidade humana está intrinsecamente ligada à ideia de mediação entre dois polos; o finito e o infinito. Para Ricoeur o homem apresenta-se como essa realidade mista, numa tensão entre o limite e o ilimitado. O homem é mistura de finitude que se transcende e infinitude que se limita, um ser dotado de uma constituição ontológica desproporcionada e, por isso mesmo, sempre maior e menor do que ele mesmo.⁶ É a própria condição humana que exerce a mediação desses polos. Os homens existem como mistura que produz mediações entre todas as modalidades e todos os níveis da realidade.

3.1.1 Finitude e infinito

A reflexão filosófica sobre a desproporção e a mediação como característica ôntica do homem começa pela relação entre a sensibilidade, o entendimento e a possibilidade do conhecer. A finitude do conhecer consiste primeiramente em captar o mundo apenas através da mediação da contingência corporal. Ricoeur identifica a finitude da receptividade com a limitação da percepção, uma vez que apenas um aspecto do objeto é observado e captado a partir da estreiteza de um ponto de vista particular: “Esta finitude própria se identifica com a noção de ponto de vista ou de perspectiva.”⁷

A infinitude se dá pela transgressão dos limites da percepção que se expressa na intenção de significar outras perspectivas que eu não vi, mas acredito saber: “Esta transgressão, é esta intenção de significar; por ela eu vou ao encontro do sentido que não será jamais percebido de nenhum lugar nem por ninguém.”⁸ Esta ultrapassagem é feita pela função da linguagem, que ultrapassa a percepção quando diz da intenção de significação. Esta abertura infinita torna possível a transcendência da significação sobre a percepção.

⁵ Em seu texto, o filósofo francês nos mostra que a patética da miséria é primeiramente tratada nos mitos platônicos.⁵ O mito de Eros, por exemplo, representa a alma nascida da união de Poros, o princípio da abundância, e Penia, o princípio da indigência ôntica. Este mito representa o frontispício pré-filosófico da compreensão da falibilidade, pois ele transmite a patética da miséria de uma maneira própria; preserva o mistério da limitação primordial e põe a condição miserável à espera da elucidação por meio da reflexão. Cf. RICOEUR, *Finitude et culpabilité*, p. 30.

⁶ Cf. PORTOCARRERO, M. *Hermenêutica e fragilidade em P. Ricoeur*. PROMETEUS - Ano 6 - Número 12 – Julho-Dezembro/2013. p. 208.

⁷ RICOEUR, *Finitude et culpabilité*, p. 41.

⁸ Ibid., p. 44.

A síntese entre a dualidade da afirmação e da sensibilidade dá chegada ao terceiro termo, a “imaginação pura”.⁹ A unidade é feita pela síntese transcendental da imaginação pura: “O momento intermediário é o da imaginação transcendental, que junta no sujeito o polo originário da percepção e o polo da linguagem ou da afirmação.”¹⁰ Chega-se ao conhecimento através da atividade imaginativa, por meio da síntese entre o que é dado pelo objeto e o que é dado pelo sujeito.

Ao nível da ação, o aspecto finito é entendido pela noção de caráter. Pela orientação finita oferecida pelo caráter do homem, sua ação é sempre limitada.¹¹ Pelo meu caráter, eu sou uma abertura fundamental a todas as possibilidades do ser humano. Porém, eu também sou limitado em relação ao todo das possibilidades humanas, porque o todo está acessível a mim somente de acordo com a finitude do ângulo existencial do meu caráter.¹²

A abertura infinita da ação cai sob a rubrica da felicidade. Ela corresponde à ideia de totalidade que habita o querer humano. Aspirar à felicidade plena é buscar o que está para além da satisfação de desejos parciais e do próprio sentimento de felicidade, é a totalidade de sentido, “o projeto existencial do homem tomado como indivisível.”¹³ A felicidade estáposta como horizonte a ser alcançado, mas ela não é dada em uma experiência específica ou na soma de todas elas, pois ela é o sentido e a realização total.¹⁴

A síntese prática entre caráter e felicidade é fundada na pessoa¹⁵: “Ora, entre o caráter e a felicidade, a unidade não é dada, mas existe como tarefa; é a ideia de pessoa.”¹⁶ A síntese prática entre caráter e felicidade é indicada pela noção de pessoa enquanto merecedora de respeito. A noção de respeito desempenhará papel semelhante ao exercido pela imaginação transcendental no nível do conhecimento. É com base nesta ideia de pessoa que será possível

⁹ O filósofo recorre à teoria da imaginação transcendental de Kant, para demonstrar, ao nível do sujeito, as ligações entre percepção e entendimento. Segundo Ricoeur: “a intermedialidade do homem só pode ser descoberta pelo desvio da síntese transcendental da imaginação.” RICOEUR, *Finitude et culpabilité*, p. 23.

¹⁰ RENAUD, M. *Fenomenologia e Hermenêutica*: O Projecto Filosófico de Paul Ricoeur. Revista Portuguesa de Filosofia nº41 (4):405 - 442, 1985. p. 418.

¹¹ Ibid., p. 75.

¹² Cf. PELLAUER, D. *Compreender Ricoeur*. 2. ed. Petrópolis: Vozes, p. 44 ss.

¹³ RICOEUR, *Finitude et culpabilité*, p. 83.

¹⁴ Cf. RENAUD, *Fenomenologia e Hermenêutica*, p. 418.

¹⁵ Influenciado pela compreensão kantiana, Ricoeur desenvolve os conceitos de pessoa e de respeito. Para o pensador francês, a síntese se dá na pessoa como um projeto ideal a realizar representado por nós mesmos: “O ‘eu’ é visto mais como algo que se vive. Eu ousaria dizer que a pessoa não é ainda consciência de si para si, ela é somente consciência de si na representação do ideal do eu. Esta síntese mediadora não é dada prontamente, mas sim como uma tarefa a ser realizada, é tarefa de ser pessoa, isto é, uma maneira de tratar o outro e de tratar a si mesmo, escopo no qual a minha ação é, ao mesmo tempo, um sentido e um modo de existir.” RICOEUR, *Finitude et culpabilité*, p. 86.

¹⁶ RENAUD, *Fenomenologia e Hermenêutica*, p. 418.

a síntese constituída no sentimento moral denominado por Ricoeur de respeito: “Pode-se, portanto, já dizer que o respeito é a síntese frágil na qual se constitui a forma da pessoa.”¹⁷

O sentimento será o lócus onde o conteúdo da não-coincidência do homem consigo mesmo é experienciado mais diretamente, onde existência humana se torna “patética”. Ricoeur recorre a dialética entre desejo vital e o amor intelectual ou gozo espiritual para evidenciar esta desproporção.¹⁸ Para o filósofo, a desmesura indica duas classes de movimentos afetivos: uma é o final perfeito dos atos ou processos isolados, parciais e finitos,

afetiva indefinida do coração humano, na qual se evidencia a falibilidade do ser humano e sua ânsia pela plenitude simbolizada.

3.1.3 Afirmação original e falibilidade

Para Ricoeur a falibilidade reside na mediação desproporcionada do ser humano e se caracteriza pela possibilidade humana de falhar. O filósofo francês quer demonstrar que as categorias da falibilidade constituem a condição para uma antropologia. A partir de uma espécie de procedimento transcendental, ele deduz estas categorias da tríade kantiana da categoria de qualidade: realidade, negação, limitação. Estas três categorias são transpostas desde os domínios da axiomática da física kantiana para a filosofia antropológica ricoeuriana. Com Ricoeur a tríade se torna: “*afirmação original*”, “*diferença existencial*”, “*mediação humana*”.²⁴ Estes momentos se desdobram com cada vez maior precisão e concreção da tríade: conhecimento, ação e sentimento.²⁵

Com base na mediação humana, esta antropologia começa pela afirmação originária, que comporta três elementos: verbo infinito, felicidade como totalidade de sentido, e beatitude como felicidade completa do coração. À medida que esta afirmação passa pelos três planos vai se enriquecendo, tornando-se mais interiorizada e concreta. Estes três planos são os momentos da afirmação original, momentos necessários, porém não suficientes. Para que esta original afirmação se converta em afirmação propriamente humana, primeiro deve passar pela negação existencial: perspectiva, caráter e desejo vital. Esta negação só é compreendida enquanto negação do poder da afirmação primordial que nos constitui: “tende menos a uma dialética que uma dicotomia entre ‘ser’ consistente e ‘nada’ que interrompe e isola.”²⁶ Neste curso, do exterior para o interior, a negação existencial mostra primeiro a diferença do “eu” consigo mesmo e, por fim, interioriza a “tristeza da finitude”.²⁷ É nas experiências de finitude que se enraíza a negação.

No movimento entre a afirmação original e a negação existencial aparece a limitação como terceiro elemento da tríade. A limitação representa a mediação humana, o próprio homem, ela é sinônimo da fragilidade humana. Ele está entre a afirmação originária e a negação existencial, como gozo de si mesmo e tristeza da finitude.

²⁴ Cf. RICOEUR, *Finitude et culpabilité*, p. 152.

²⁵ Sobre a relação entre o conceito de falibilidade e a noção de limitação ver o resumo sucinto e claro de Jean Greisch: Cf. GREISCH, J. Paul Ricoeur: *l'itinérance du sens*. p. 84-7.

²⁶ RICOEUR, *Finitude et culpabilité*, p. 153.

²⁷ Cf. Ibid., p. 154.

Essa fissura secreta do homem, essa falta de consciência de si é o que a síntese desta dialética antropológica vem nos mostrar. Mas nessa discordância que vive e sofre, o homem só atinge a verdade da linguagem após uma dialética concreta em que sua síntese frágil aparece como devir da oposição entre a afirmação original e diferença existencial. Contudo, percebemos que a afirmação humana é ainda mais originária do que qualquer negação, pois apesar dela o homem pode afirmar e imaginar outros caminhos para sua existência.

3.1.3 A importância da imaginação e do símbolo

Em *O Homem falível*, Ricoeur nos apresenta um estudo antropológico capaz de compreender o ser humano a partir da dialética entre finitude e infinitude sustentada pela frágil e desproporcionada mediação humana. A noção de falibilidade humana encontra sua origem na patética da miséria, ou seja, na pré-compreensão desta condição apresentada pela linguagem mítico-simbólica. Esta noção parece estar no limiar da inteligibilidade, num espaço de mútua referência entre raciocínio conceitual e símbolo imaginante e pático. Esta opção metodológica do filósofo tem a intenção subjacente de mostrar, de um lado, o fracasso de uma linguagem direta voltada para a clareza e distinção, e, por outro, a força de uma linguagem indireta e cifrada que não se esgota na abordagem filosófica.

O conceito de falibilidade é compreendido por essa nova forma de reflexão antropológica proposta por Ricoeur: modelo que valoriza o que a consciência diz através dos símbolos. Porque será a linguagem simbólica que melhor exprimirá a desproporção interior do homem, a sua falibilidade e a possibilidade da falta.²⁸ A imaginação simbólica indicará expressamente as inquietações e as fraturas que dividem o homem em si mesmo. É ela que, por seus caminhos, restabelece o ponto onde o raciocínio foi interrompido. Pois somente uma reflexão que respeita estas expressões faz “possível retomar o discurso interrompido e reintegrar os ensinamentos desta simbólica numa antropologia verdadeiramente filosófica.”²⁹

Então, parece que as questões que tratam da profundidade humana requerem a mediação da linguagem simbólica para tentar resgatar elementos ocultos à captação direta pela razão. Observamos que muitos dos conteúdos que chegam à filosofia já foram seriamente tematizados pelas narrativas mítico-simbólicas. E, provavelmente, sem esse acesso peculiar, estes temas manter-se-iam fora dos limites da reflexão, em uma palavra, é possível que se tornassem incognoscíveis. A patética da miséria revela o esforço humano para dizer, pela força da imaginação, sua condição “infeliz”. A pré-compreensão deste estado é conduzida por

²⁸ RICOEUR, *Finitude et culpabilité*, p. 159.

²⁹ Ibid., p. 159. (destaque do autor).

meio dos símbolos e, assim, é capaz de desvelar a condição “miserável” em que o ser humano percebe-se. O símbolo concede à reflexão algo com menos determinação e rigor que as linguagens conceituais, porém, sua oferta tem maior potência de significação.³⁰

Para fazer este movimento da patética da miséria ao raciocínio filosófico, passar do *mythos* ao *logos*, será necessária uma filosofia da imaginação, visto que ela articula melhor a relação do *logos* com o discurso mítico-simbólico. Será a teoria kantiana da imaginação transcendental que fornecerá as bases metodológicas para Ricoeur abrir o caminho de transposição dos mitos da patética da miséria para uma filosofia da falibilidade.³¹

A própria condição falível do homem se funda sobre o misto que este representa, pois ele opera em si a mediação, e “a intermedialidade do homem só pode ser descoberta pelo desvio da síntese transcendental da imaginação.”³² O ser intermediário se sustenta pela atividade imaginativa. Somente por meio da imaginação o homem aparecerá como perspectiva e discurso, caráter limitado e exigência de totalidade, desejo e beatitude.

A imaginação transcendental oferecerá um modelo de intermediação entre a filosofia reflexiva e o que é além dela: a linguagem com enraizamento pré-reflexivo. Portanto, a imaginação empurra a reflexão, arrastando-a até os seus limites, onde o conceito entra em contato com o mundo da vida e com o simbólico que o expressa, preservando a indeterminação, a opacidade e, ao mesmo tempo, um recurso de sentido infinito. Ricoeur identifica a mediação feita pela pura imaginação como a força capaz de juntar duas polaridades que se mantêm separadas. Como vimos no primeiro plano, entre perspectiva finita e verbo infinito é a imaginação transcendental que garante a síntese, ou seja, o conhecimento objetivo.³³

No plano da ação, a imaginação, em sua capacidade produtiva, aparecerá ligada também ao polo da abertura infinita à felicidade: “essa afetividade imaginante, garantida pela efígie afetiva, pelo representante ou análogo do prazer futuro, termina por me transportar em imaginação ao termo do desejo.”³⁴ Aqui a figura imaginada é identificada com o desejo, que imprime seu sello sobre a imagem e a ilumina. É pela imaginação que o desejo entra no horizonte do campo das motivações.

Esta força produtiva da imaginação que está presente desde o esquematismo abstrato

³⁰ Cf. MESSORI, R. Presentazione: Ermeneutica e immaginazione. In: RICOEUR, P. *Cinque lezioni Dal linguaggio all'immagine di Paul Ricoeur*. Centro Internazionale Studi di Estetica, nº 66, Dicembre 2002, p. 16.

³¹ Cf. RICOEUR, *Finitude et culpabilité*, p.25-6.

³² Ibid., p. 23.

³³ Ibid., p. 35-6.

³⁴ Ibid., p. 71.

da razão, chega até o sentimento, no processo de esquematização da felicidade no impulso e nos objetos do θυμός: “A esquematização prolonga de algum modo a esquematização da imaginação transcendental no sentimento.”³⁵ Neste momento a imaginação trata da problemática da representação, ela diz respeito à esquematização da infinitude desejada num objeto ou arquétipo.³⁶

Mais do que a representação de algo, o esquema da imaginação é um procedimento para produzir imagens. Pode-se dizer que aqui a imaginação é criativa, e essa atividade imaginativa transforma e cria objetos. Através do esquema que a imaginação fornece, criam-se imagens e ideias que não se referem imediatamente a quaisquer objetos ou situações dadas na experiência, já que elas podem ter sido apreendidas ou mesmo produzidas. Tais imagens e ideias são o que designamos pelo conceito de símbolo.

Este esquema da imaginação permitirá ao homem, por meio da linguagem mítico-simbólica, ver momentos existenciais diferentes daqueles em que se encontra; uma outra situação e em outro tempo, num lugar apresentado pela imaginação simbólica. Em circunstâncias onde ele não experimentará as restrições impostas por sua fragilidade e viverá todas as suas afirmações existências: esta capacidade imaginativa “não será outra coisa que a representação de uma vida humana, em que o homem realizaria todas as possibilidades fundamentais sem nenhum desvio.”³⁷ Assim, o ser humano oferece uma variação imaginativa dos fatos e simboliza os estados de vida desejados.

O que a imaginação está oferecendo aqui, por meio de seus símbolos, não é uma quimera, mas a possibilidade de ver outras modalidades de existência. A imaginação simbólica é a linguagem indireta das nossas afirmações existenciais mais radicais. Ela nos apresenta símbolos da condição falível do homem e também da esperança de ultrapassagem deste estado.³⁸ Ao simbolizar outros fatos e outras situações, vemos alternativas e, através destas, os anseios essenciais do coração humano. Os símbolos dirão de uma esperança, de um advento, de uma vinda ao ser. Eles serão a potência do possível e a disposição do ser para o radicalmente novo. O que a esperança dos símbolos expressa é apenas a imaginação criadora

³⁵ RICOEUR, *Finitude et culpabilité*, p. 147.

³⁶ Cf. RICOEUR, *O conflito das interpretações*, p. 339.

³⁷ RICOEUR, *Finitude et culpabilité*, p. 160-1.

³⁸ Segundo Ricoeur, o momento de transição entre a falibilidade e a concretização da falta, o “salto” para a consciência da culpa e do mal sofrido e cometido será mais bem compreendido mediante a análise da confissão que a mentalidade religiosa profere em linguagem simbólica: “Para surpreender o momento do salto, deve-se, a partir de novas formas, engajar-se num tipo novo de reflexão, na *confissão* que a consciência faz e nos *símbolos* do mal, nos quais ela exprime esta confissão.” Ibid., p.159. (destaque do autor).

do possível. Note-se que, para Ricoeur, toda o simbolismo existente é produto da função imaginativa, que se desenvolve e ela própria também é fecundada por esta linguagem.³⁹

Inspirado em Kant, Ricoeur afirma que a imaginação contém em si esse duplo poder de expressão, visto que ela simboliza o princípio ao concebê-lo e verificará-lo, e eleva o desejo ao nível simbólico por meio da vontade.⁴⁰ Desta imaginação é preciso dizer que ela cria o instrumento da comunicação, a matéria do valor e o próprio valor.⁴¹ Ainda influenciado pelo pensamento kantiano, Ricoeur nos diz que para a representação dos grandes temas humanos teríamos que recorrer a categorias do imaginário segundo a *Crítica do Juizo*: “Lá, ao falar das ideias estéticas, Kant as relaciona à imaginação produtiva que, ele diz, ‘nos dá mais a pensar sobre’ (par. 49), porque a capacidade de determinar um objeto por um conceito é superada pela capacidade de apresentar as ideias da nossa razão em imagens.”⁴²

A imaginação apresenta ideias à razão para as quais ainda não temos conceitos. Por essa capacidade de representação, a imaginação dá muito mais ao pensar. Ela expressa o que não pode adequar-se a um pensar determinado, a um conceito, e, em consequência, nenhuma língua pode fazer evidente a significação que ela oferece. O que a imaginação confere à reflexão é este poder de pensar mais.

Em vista disso, para Ricoeur a imaginação não é algo marginal ou ocasional, mas sim a potência que permeia todo o pensamento e a conceituação. Para ele, a imaginação não é identificada apenas como uma fase intermédia entre duas funções definidas por si mesmas. A imaginação é anterior a toda imagem, ela é um processo integrado para a formação de fenômenos, isto é, da realidade objetiva. Ela constitui uma etapa no processo de objetivação. A imaginação é tanto síntese que mediatiza, quanto receptividade produtiva. Desse modo, a imaginação faz algo e não apenas reproduz uma impressão.⁴³ Ela possui o poder e a força de produzir; portanto, ela ascende não apenas como síntese, mas como constituinte das experiências e da própria identidade do indivíduo.⁴⁴

³⁹ Sobre o potencial da imaginação simbólica, Cf. BARRETO, M. *Imaginação simbólica: reflexões introdutórias*. São Paulo: Loyola, 2008.

⁴⁰ Para as compreensões de Ricoeur sobre a função da imaginação em Kant, Cf. RICOEUR, *Cinque lezioni Dal linguaggio all'immagine di Paul Ricoeur*. Centro Internazionale Studi di Estetica, nº 66, Dicembre 2002, p. 47ss.

⁴¹ Cf. RICOEUR, *O conflito das interpretações*, p. 218.

⁴² RICOEUR, P. *Manifestation and Proclamation*, in Figuring the Sacred. Religion, Narrative and Imagination. Minneapolis: Fortress Press, 1995, p. 50.

⁴³ Cf. RICOEUR, *Cinque lezioni Dal linguaggio all'immagine di Paul Ricoeur*, p. 44-5.

⁴⁴ Cf. BARRETO, M. *Imaginação e experiência religiosa*. Síntese - Rev. de Filosofia V. 38 N. 122 (2011): 317-340.

Em *O conflito das interpretações*, Paul Ricoeur nos diz que a criação dos “monumentos”, das “instituições” e das “obras da cultura” não é apenas fruto da capacidade projetiva do ser humano. É produto também da atividade criativa que provêm da função formativa da imaginação. É a simbolização que comunica e promove um processo educativo

do ser humano. Por meio dela será possível ao homem tomar consciência de “algo” que o transcende e “causa” sentimentos, desejos e disposições internas que são inexpressíveis por outros meios além do simbólico.⁴⁸ Uma vez que essas realidades são percebidas e expressas, os símbolos poderão produzir uma experiência de libertação e reintegração na atmosfera do sagrado.

A nossa discussão está se movendo do geral para o específico, do símbolo não contextualizado para o símbolo sagrado. Contudo, para entrar neste processo simbólico e estabelecer a intencionalidade da sua criação é preciso volver-se para sua gênese. A experiência que lhe dá origem se refere aos aspectos imediatos e autênticos do conhecimento religioso enquanto consciência do contato com o sagrado e não como elaborações intelectuais consideradas a partir desse contato.⁴⁹ Ricoeur não pretende resolver a questão do fundamento divino do simbolismo religioso, ele nos oferece apenas uma visão fronteiriça dela. A origem radical deste simbolismo é o ponto onde o homem é interpelado pelo objeto da sua fé. Este é o espaço onde a pura reflexão não tem acesso, lugar que só é observado a partir de suas manifestações.⁵⁰

O símbolo religioso diz de uma forma de experiência humana relacional com a realidade. O símbolo é, fundamentalmente, uma criação da vivência do e com o sagrado, ele é a expressão original e profunda desta experiência. Assim como toda experiência humana é relacional, a experiência simbólica do sagrado o é igualmente, pois relaciona a uma pertença comunitária e, sobretudo, porque confronta a dimensão humana com uma que a transcende. É

⁴⁸ Cf. RICOEUR, P. *La philosophie et la specificite du langage religieux*. Revue d'histoire et de philosophie religieuses, 1975, n°1.

⁴⁹ No artigo *La philosophie et la specificite du langage religieux*, embora Ricoeur insista fortemente que não pode haver uma fenomenologia da religião em geral, ele admite uma estrutura geral da experiência religiosa. Ele nos diz que à medida que as pessoas religiosas apreendem o objeto de sua crença, elas são, ou pelo menos afirmam ser, afetadas por esse objeto, ou seja, experimentam alguns ‘sentimentos’. Ele não acha que todas as pessoas religiosas em todas as religiões têm exatamente os mesmos sentimentos, mas é realmente o sentir o denominador comum entre elas. Em relação a este traço pré-lingüístico e supralingüístico da fé, ele nos fala, em particular, nesta peça de 1975, do sentimento como: “‘cuidado derradeiro’, subjacente a todas as minhas decisões. Podemos chamar-lhe igualmente ‘sentimento de dependência absoluta’, para sublinhar o fato de ela não ser nunca senão uma resposta a um querer que me precede. Podemos ainda chamar ‘confiança incondicional’, se desejarmos separá-la da esperança que abre um caminho, apesar de todos os obstáculos e que converte todas as razões para desesperar em razões para esperar.” Em virtude de todos estes traços, ele atesta que a linguagem pela qual a experiência é expressa não é nem a primeira nem a última palavra sobre esta experiência. Para Ricoeur, como afirmado anteriormente, na dimensão religiosa há mais que a linguagem e até mesmo que o símbolo. Por isso, não é de surpreender que para ele os ‘sentimentos’ são respostas ao objeto da fé religiosa, também o são os símbolos reais, que entram como parte desta resposta afetiva. RICOEUR, P. *La philosophie et la specificite du langage religieux*. Revue d'histoire et de philosophie religieuses, 1975, n°1, p. 9.

⁵⁰ Cf. RICOEUR, De l'interpretation, p. 505-6.

este “outro absoluto” que me interpela, que me fala através da linguagem simbólica. Esta linguagem comunicará de maneira indireta o laço entre o homem e aquilo que ele considera como o seu sagrado.⁵¹

Será a linguagem simbólica que permitirá exprimir relações com seres ou valores de esferas supra-humanas. Este contato gerará um outro valor para o objeto simbólico e, para homem, gerará uma orientação de sentido para sua vida.⁵² É o símbolo sagrado que se aproxima da profundidade e opacidade intrínseca do espaço de comunhão do homem com a divindade. O símbolo dará forma à intuição da existência deste fundo de verdade oculto por trás das aparências do mundo natural e cotidiano.

Ricoeur chama “sagrado” a esse objeto visado pelo sentimento religioso na ação simbólica, seja ele o *tremendum numinosum* de Rudolf Otto, ou o poderoso de Van der Leeuw, ou o tempo fundamental segundo Eliade.⁵³ Neste sentido geral, ele afirma que todo estudo do fenômeno religioso é uma fenomenologia do sagrado:

sagrado se manifesta nos objetos naturais e da cultura. Assim, os signos pelos quais esta presença se mostra guardam em si mesmos o profano e o sagrado, e isto tudo dentro do mundo humano.⁵⁸

O símbolo, ou pelo menos um aspecto dele, é então visto como a presença encarnada da totalidade sagrada. O símbolo tem um caráter referencial, ele refere-se à realidade do sagrado que está um tanto e de alguma forma presente. A linguagem simbólica é um indicador do sagrado, existe uma clara distância entre eles, não há reivindicação de que símbolo e a realidade espiritual do sagrado sejam idênticos. O símbolo é uma transparência, um sinal que aproxima o divino do humano e conduz o homem ao sagrado.

O símbolo sagrado sugere a capacidade humana de transcender a finitude e a esfera mundana a partir de dentro, uma vez que a criação ou a descoberta do símbolo frequentemente exerce força sobre os seres humanos. A aparição dos símbolos constitui uma maneira especial de se expressar sobre a experiência do sagrado que se torna próximo, palpável. É um tipo de realidade particular, o diverso da vida cotidiana que não se dá à fala comum. A vivência do símbolo religioso abre a consciência a uma dimensão que transcende todas as experiências humanas, uma realidade profunda e verdadeira que subjaz a toda a aparência. Surge o sentimento, a pressuposição da existência de um fundo misterioso que religa todas as coisas formando uma totalidade.

A potência desta experiência vem ao mundo graças à força da revelação da linguagem simbólica.⁵⁹ Como consequência desta comunicação, o que é revelado se dá, entrega a si mesmo a um outro, e aí o homem e o que o símbolo revela se encontram por meio da experiência simbólica do sagrado. Assim, a expressão e a comunicação simbólica, sejam como representações da relação do homem com o transcendente ou como uma construções de sua mente imaginativa, é fruto de uma profunda experiência que se desborda nos marcos da linguagem.

3.2.1 Momento não semântico do símbolo religioso

Nós já consideramos o excesso de sentido que o símbolo transmite à linguagem, neste momento nós queremos observar a presença e a força do elemento não-semântico dos

⁵⁸ Ricoeur salienta que a fé, frequentemente, degenera a função de horizonte da simbólica em função de objeto, convertendo o símbolo em ídolo, que é a figura religiosa da ilusão; “O ídolo é a reificação do horizonte em coisa, a queda do signo ao nível do objeto sobrenatural e supracultural.” Por isso o filósofo vai salientar que será sempre necessário que morra o ídolo a fim de que viva o símbolo. RICOEUR, *De l'interpretation*, p. 510.

⁵⁹ Cf. DUPRÉ, L. *Simbolismo religioso*, Herder, Barcelona, 1999, p. 57-58.

símbolos do sagrado. Na verdade, a natureza da linguagem simbólica do sagrado transcende essas delimitações. Então, para a articulação e compreensão da função simbólica na mentalidade religiosa, devemos atravessar as fronteiras impostas pela análise semântica dos símbolos.⁶⁰

Os símbolos do sagrado exercem a função de articulação, expressão e comunicação da experiência do mistério, deste algo que não pode ser transformado em linguagem especulativa, em linguagem levada até o conceito. Os gêneros literários apresentados pela Bíblia hebraica e pelo Novo testamento nos dão prova: “Há ali narrativas, leis, profecias, palavras de sabedoria, hinos, cartas, parábolas. Pois bem, é no nível pré-conceitual desses gêneros literários que se constitui a linguagem religiosa primária.”⁶¹

A natureza destes signos impõe resistência a qualquer redução à análise reflexiva. Os símbolos estão enraizados num terreno pré-conceitual, até mais do que isso, eles lançam raízes num espaço pré-lingüístico ou não-lingüístico: “a dimensão não linguística do símbolo é, de facto, tão óbvia como a dimensão linguística.”⁶² A experiência simbólica do sagrado brota num solo pré-lingüístico, num fundo que a palavra não chega a nomear e que só pode ser sondado através da sentença simbólica: “o simbolismo do sagrado (...) é particularmente apropriado para a nossa meditação sobre a radicação do discurso numa ordem não semântica.”⁶³ Existem aspectos da experiência simbólica do sagrado que se manifestam, mas não chegam até a palavra proclamada.⁶⁴

Apesar desta outra dimensão do símbolo ser indicada em *Finitude e Culpabilidade*, será em textos posteriores que Paul Ricoeur tratará mais diretamente desse aspecto da experiência simbólica, isto é, daquilo que o símbolo do sagrado oferece que não entra na significação semântica ou a excede.⁶⁵ Observamos que o filósofo demonstra um desenvolvimento crescente na tentativa de compreender este aspecto do símbolo. Como vimos nos capítulos anteriores, Ricoeur, em *A simbólica do mal*, reconhece os sentidos que a

⁶⁰ Cf. STARKEI, *Ricoeur and the Symbolic Roots of Religious Experience*.

⁶¹ RICOEUR, P. *Teoria da interpretação*: o discurso e o excesso de significação. Lisboa: Edicoes 70, 1987, p. 64.

⁶² RICOEUR, *Poética e simbólica*, p. 29.

⁶³ RICOEUR, *Teoria da interpretação*, p. 72.

⁶⁴ RICOEUR, *Manifestation and Proclamation*, p. 48.

⁶⁵ Na obra *Teoria da Interpretação: o Discurso e o Excesso de Significação*, 1974, Ricoeur observa a complexidade do estudo dos símbolos devido à sua capacidade de reunir o linguístico e o não-lingüístico. O pensador francês, para compreender melhor o aspecto linguístico do símbolo fará uso da teoria da metáfora. O símbolo concederá à metáfora seu excesso de sentido: “As metáforas são precisamente a superfície linguística dos símbolos e devem o seu poder de relacionar a superfície semântica com a superfície pré-semântica nas profundidades da experiência humana à estrutura bidimensional do símbolo.” RICOEUR, *Teoria da interpretação*, p. 81.

linguagem simbólica oferece de maneira analógica através de uma segunda intencionalidade que se estabelece sobre a primeira, nunca se deixando prender numa única possibilidade de interpretação. É este excesso de sentido oferecido que se sugere na frase que tanto o encanta: “o símbolo dá a pensar”. Porém, é mais que uma atividade reflexiva, à maneira como se entende desde a modernidade em diante: um sujeito diante de um objeto. Pois tal como já vimos, é o símbolo que doa e rompe com os privilégios da reflexão e recoloca o cogito no interior do ser.⁶⁶

Desse modo, está claro que a vivência simbólica encontra seu centro não na consciência de si, o pensamento não conseguirá compreender e expressar totalmente esta experiência originante. Isto não será somente pelo excesso de significação que o simbolismo do sagrado oferece, mas por algo de não-lingüístico que este simbolismo comunica. Na obra *Teoria da interpretação*, de 1974, Ricoeur observa a presença desta força no símbolo:

Há algo no símbolo do sagrado que quer ser dito, mas escapa a toda nomeação e permanece preso na experiência vivida. Assim, com Ricoeur, podemos assegurar que a dimensão não linguística do símbolo religioso é tão significativa quanto a linguística. Pois somente o símbolo inteiro, em seu aspecto verbal e não verbal, comunicará ao homem todo o mistério do sagrado que se manifesta nos objetos tomados por este.

Observa-se que a compreensão de Ricoeur se torna ainda mais ampla, assim evidenciando a percepção da natureza cada vez mais complexa dos símbolos religiosos. Posteriormente, o filósofo chamará a atenção para o aspecto estético desta linguagem: “Aqui nós devemos levar em consideração não apenas a amplitude do campo das hierofanias mas também o símbolo como pertencente ao nível estético da experiência, antes do nível verbal. Tomamos aqui estética no sentido kantiano da articulação no espaço e no tempo.”⁶⁹ Esta afirmação leva em consideração que o símbolo manifesta o sagrado no espaço e no tempo humano e envolve elementos que se dirigem à percepção sensorial.⁷⁰ O símbolo do sagrado doa ao pensamento e aos sentidos, pois não seria o “eu” quem iria ao símbolo para capturá-lo e explicá-lo, mas a força vivencial deste símbolo que me alcança e aciona algo dentro de mim.⁷¹

Na verdade, Ricoeur já nos permitia antever isto em *O símbolo dá a pensar*, conclusão de *A simbólica do mal*, observando que o símbolo se refere a “verdades existenciais”, ou seja, noções que tocam a existência humana.⁷² Assim, a problemática simbólica, principalmente os símbolos do sagrado, abrangem desde um significado literal a um significado existencial. Ou seja, a experiência simbólica do sagrado faz vibrar o símbolo entre a linha que divide o *bios* e o *logos*: “o símbolo hesita na linha divisória entre o bios e o logos. Dá testemunho da radicação primordial do Discurso na Vida. Nasce onde a força e a forma coincidem.”⁷³ Na

⁶⁹ RICOEUR, *Manifestation and Proclamation*, p. 50.

⁷⁰ Para acentuar esta característica da experiência simbólica do sagrado em seus aspectos não semânticos, Ricoeur apresenta os cinco traços específicos: primeiro, a ideia de divino que Rudolf Otto trata em sua obra *Das Heilige*, que pode ser chamado o numinoso, o *mysterium tremendum et fascinans*. A segunda característica diz respeito à noção de hierofanía de Mircea Eliade e suas relações com o espaço e o tempo sagrado. Ricoeur apresenta o rito, a vivência do sagrado por meio do gestual, como terceiro traço não-lingüístico do sagrado. A natureza é a quarta característica que marca distância entre manifestação simbólica do sagrado e sua proclamação. O último traço não semântico do simbolismo religioso, diz respeito à potencialidade de significação difusa do cosmos sagrado. Cf. Ibid., p. 49-55.

⁷¹ Cf. PIRES, F. *Linguagem Mitológica e Símbolo*. Rev. Eletrônica Correlatio n. 2 - Outubro de 2002. Disponível em: <http://dx.doi.org/10.15603/1677-2644/correlatio.v1n2p68-76>. Acesso em: 25 de mar. 2017.

⁷² Cf. RICOEUR, *Finitude et culpabilité*, p. 487-8.

⁷³ RICOEUR, *Teoria da interpretação*, p. 71.

experiência simbólica do sagrado se vive a sacralidade do mundo, esta vivência não só excede a linguagem, mas é também a fundação dela mesma.

Nos símbolos do sagrado há algo latente, uma manifestação irrepetível do extraordinário. Uma sensação de que alguma coisa nos rodeia, não como algo que se possa apenas refletir objetivamente. O pensamento que não leva em conta esta dupla natureza do símbolo religioso limita em si mesmo, apropria-se de parte de seu sentido, mas não o encontra em sua totalidade. Caso eu me aproxime dos símbolos do sagrado para analisá-lo somente dentro das categorias do *logos* ou da proclamação, irei destruí-lo sem encontrá-lo verdadeiramente.

A experiência simbólica mostra-se fora de nosso controle, ela pertence a algo maior. Ela nos engloba numa realidade total, da qual nos faz participar. O que podemos fazer é ouvir e sentir, deixar o símbolo religioso dizer e revelar o que ele deseja doar. Não pensando o que está sendo dito, mas recebendo e esforçando-se para acolher a inteireza do que nós é comunicado. Assim, aquele que vive a experiência simbólica do sagrado não é capaz de manipular o símbolo, pensar e aprendê-lo, porque é o símbolo que opera nele modificando-o.

3.2.2 Confissão e o símbolo do sagrado

A linguagem simbólica do sagrado surge como fruto do mistério da relação do humano com o divino. Neste vínculo parece haver uma indeterminação que traz consigo a tensão constante entre o exercício do pensar e o mistério inefável. Segundo Ricoeur, para captar este momento radical em sua expressão mais originária, será necessário analisar a confissão feita pela consciência religiosa. Para ele, a confissão religiosa é o símbolo primário do sagrado.⁷⁴ Ela é o modo como o homem religioso se reconhece e diz da sua própria realidade diante de Deus.

O filósofo francês se detém, prioritariamente, nas confissões ocidentais do mal; porém, observamos, com Ricoeur, que esta é uma dupla admissão, uma vez que, ao mesmo tempo, confessa-se a existência do mal e a crença na eficácia da ação divina. Os atos só podem ser considerados maus dentro de um sistema de referência conectado com a confissão da santidade divina.⁷⁵ Ao admitir a realidade do mal o homem apresenta um fragmento de uma confissão ainda mais ampla. O ponto mais profundo de toda confissão é a profissão de fé.

Para expressar sua situação e sua crença, o homem religioso não vai atrás de elaborações doutrinárias e especulativas, ele busca antes os elementos da expressão mais

⁷⁴ FRANCO, *Hermenêutica e psicanálise na obra de Paul Ricoeur*, p. 59

⁷⁵ Cf. RICOEUR, *Finitude et culpabilité*, p. 383.

espontânea e elementar. A confissão da consciência se dá, primeiramente, pela linguagem irredutível dos símbolos. De fato, compreender a linguagem pela qual a consciência religiosa diz de si mesma equivale a um estudo do símbolo, pois a linguagem da confissão tem a característica de ser totalmente simbólica. Pela confissão o homem se diz, se faz palavra, assim se põe num nível intermediário, sai da experiência silenciosa, mas ainda não entra na explicação abstrata.⁷⁶ O símbolo é elemento de uma linguagem, é uma palavra que deseja comunicar: “nós temos dito bastante que ele arranca o sentimento e o próprio medo ao silêncio e à confusão; ele dá uma linguagem.”⁷⁷

Na confissão, aquilo que anima o movimento de ultrapassagem do plano linguístico comum é o desejo, ou melhor, é a necessidade que a experiência humana do sagrado tem de exceder os limites desta linguagem. Surge todo um vocabulário simbólico engendrado por esta vivência. Ele apresentará a capacidade ímpar de extrair do núcleo desta experiência as suas significações: “a confissão exprime, põe para fora uma emoção que, sem isto, se fecharia sobre si.”⁷⁸ Será justamente esta específica força emocional que o símbolo precipitará na linguagem.

O símbolo do sagrado vem marcar “a situação real do homem diante de Deus, quer o homem a conheça saiba ou a ignore.”⁷⁹ A experiência de se perceber diante de Deus guarda consigo sempre uma complexidade, uma densidade, alguma coisa que escapa da compreensão. Estas são experiências com raízes tão profundas que parecem resistir aos domínios da consciência de si e, portanto, tornam-se inalcançáveis à reflexão direta. A linguagem simbólica arrancará essas emoções complexas da mudez e as colocará sob guarida de uma palavra, porque é por meio dos símbolos que o homem buscará confessar o que sente em um discurso. É graças à linguagem simbólica que o homem tentará ser palavra até mesmo em suas experiências mais profundas.

O homem religioso não traz seus anseios e temores à palavra apenas para comunicar um sentido, mas, principalmente, pela sua crença no poder e na eficácia divina. A comunicação da sinuosidade da relação com o divino é o que constitui propriamente a linguagem simbólica da confissão: “sempre se confessa por meio de expressões indiretas tomadas da esfera cotidiana da experiência e que têm o caráter notável de designar

⁷⁶ Cf. RICOEUR, *Finitude et culpabilité*, p.170.

⁷⁷ Cf. Ibid., p. 481.

⁷⁸ Ibid., p. 171.

⁷⁹ Ibid., p.171.

analogicamente uma outra experiência que chamaremos provisoriamente experiência do sagrado.”⁸⁰

A linguagem simbólica penetra nos recantos da existência aproximando-se das profundezas do nosso ser e observa os aspectos próprios da relação com aquilo que o homem considera como o seu sagrado. Ela vem ajudar o homem a tomar consciência da real situação desta relação; o amor, as crises com Deus e a eminent possibilidade de separação “que ameaça a dissolução da ligação do homem com o seu sagrado faz ressentir com maior intensidade a dependência do homem às forças do seu sagrado.”⁸¹

Por estes motivos se faz necessária, uma vez mais, a linguagem simbólica para elucidar as crises subterrâneas da consciência.⁸² A consciência religiosa, na interrogação sobre si e no autoexame, pergunta-se sobre sua situação diante de Deus e o coração se abre a um processo do dizer verdadeiro sobre sua condição, numa confissão onde revela sua situação, seus medos e suas motivações ocultas. Porque mesmo em suas vivências paradoxais o homem religioso procura ser expressão.

A linguagem simbólica, em sua base imaginativa, cria e orienta as manifestações da consciência: “Há nisso qualquer coisa de bastante surpreendente: a consciência de si parece constituir-se em sua profundidade por meio do simbolismo.”⁸³ O homem parece poder sondar os abismos humanos apenas por meio da potência de significação oferecida por esta linguagem, como se a consciência não pudesse fazer essa busca de outra forma que não a indireta e imagética. A linguagem simbólica do sagrado surge como mistério deste progressivo processo de autoconsciência.

O símbolo do sagrado retira a experiência da inefabilidade e escapa da linguagem especulativa para operar ainda dentro da linguagem. Ele arranca os sentimentos do silêncio e da confusão e os reveste com a linguagem simbólica. Estas criações linguísticas percorrem o labirinto da experiência vivida e trazem à luz um tipo peculiar de conhecimento, uma sabedoria viva, capaz de guiar o homem religioso em sua existência falível. A consciência religiosa encontrará nos símbolos o meio por excelência de expressão e compreensão de si mesma.

⁸⁰ RICOEUR, *Finitude et culpabilité*, p. 22.

⁸¹ Ibid., p. 169.

⁸² Ibid., p. 171.

⁸³ Ibid., p. 172.

3.3 Função da linguagem simbólica na consciência religiosa

Tomando como base todos os elementos trazidos até aqui para nossa discussão, desejamos agora, dar mais um passo, o último desta pesquisa, para analisar e identificar as funções do símbolo religioso na consciência do *homo religiosus*. Começaremos pelo potencial ontológico do símbolo. Em seguida, analisaremos as funções dos símbolos na consciência religiosa a partir do simbolismo do sagrado. Por último, veremos a função de totalidade dos símbolos.

A consciência religiosa busca a mediação dos símbolos do sagrado no esforço de se tornar mais consciente de si e de sua relação com o divino.⁸⁴ Ela procura compreender a si mesma no profundo dos discursos dos símbolos religiosos depositados na sua memória e no seu imaginário pela tradição religiosa.⁸⁵ Há um poder e uma eficácia nestes signos originários que interpellam o humano, algo que lhe é superior e faz possível tanto a paralisação quanto transformação do homem e da realidade em que ele vive. Os símbolos trabalhados e gerados pela imaginação religiosa tiram o homem e o seu mundo do sentido ordinário e criam, por meio de seu discurso, novas possibilidades existenciais, utilizando-se do nível semântico para ascender ao nível existencial-ontológico. Estes símbolos têm a capacidade de colocar e oferecer a orientação ao horizonte de sentido que a mente devota procura.

Para a consciência religiosa, a função primordial dos símbolos é exprimir o elo entre o homem e aquilo que ele considera como seu sagrado. Os símbolos manifestam ou revelam algo do divino no mundano da ordem criada, oferecem à humanidade um inestimável acesso ao espaço deste mistério. Eles expressam a consciência de um fundo sagrado ao qual todo homem está ligado: “Todo o símbolo, em efeito, é finalmente uma hierofania, uma manifestação do laço do homem ao sagrado.”⁸⁶

Os símbolos apresentam ainda, para a mente religiosa, uma dupla função exploratória: a mediação do símbolo comporta a função de uma arqueologia e um devir teleológico da consciência. Esta dialética articula-se no interior do fiel e ambos os movimentos têm algo a dizer para esta consciência. A arqueologia diz respeito às raízes do sujeito, num olhar regressivo, um retorno à sua pertença ontológica. Nesta dinâmica, os símbolos “ultrapassam as projeções da história individual e mergulham, bem para lá da arqueologia privada de um

⁸⁴ Cf. RICOEUR, *O conflito das interpretações*, p. 318.

⁸⁵ Cf. Ibid., p. 259.

⁸⁶ RICOEUR, *Finitude et culpabilité*, p. 487.

sujeito, nas representações comuns de uma cultura, talvez no folclore da humanidade inteira.”⁸⁷

A teleologia oferece significações dos possíveis movimentos de progressão, que animam e fazem avançar para além das nossas particularidades circunstanciais. Observando os ensinamentos de C.G. Jung, Ricoeur afirma que:

simbólica não guia o espírito a um saber absoluto ao estilo de Hegel na Fenomenologia do Espírito, os signos do sagrado guiam para além das figuras do espírito:

homem, Deus que é antropotropo – antes de ser antropomórfico.”⁹⁹ A dimensão sob a qual a mente religiosa foi edificada é o encontro, esta relação que é testemunhada pelo simbolismo do sagrado.

Não se deve reduzir a amplitude daquilo que o símbolo religioso expressa da relação do homem com divino a relações de direção e instrução, ou a um jogo de relações morais e jurídicas, como se ele se estivesse apenas diante de um legislador: “Uma lei dada por um legislador e sancionada por um juiz é muito menos que essa palavra total na qual a Aliança é transposta.”¹⁰⁰ O simbolismo traz consigo uma grandeza religiosa antes de um valor ético, um vínculo pessoal antes de um dever.

Para reforçar este caráter relacional, Ricoeur nos mostra que o simbolismo do sagrado é enriquecido com apelos mais afetivos, como, por exemplo, a vida conjugal, que o profeta Oseas apresenta. Assim, ao invés de um pacto ritual, temos um pacto de amor. Mas este afeto não diminui o sentido da exigência divina de perfeição que os símbolos comunicam. Esta exigência ilimitada é sentida pelo homem em temor e tremor diante da presença de Deus. “É essa exigência infinita que acentua uma distância e uma aflição insondável entre Deus e o Homem.”¹⁰¹ O temor surge da mirada de um horizonte onde a consciência do homem se debate, em sua condição frágil, com a grandiosidade da presença sagrada:

Os símbolos não indicam apenas a situação pessoal do fiel diante de Deus, eles têm um alcance mais amplo, têm uma referência intersubjetiva. O simbolismo não sugere uma medida subjetiva, não se reduz a uma porção individual; ele é sempre pessoal e comunitário. O vínculo coletivo pode incluir um povo ou até mesmo a humanidade inteira. Os símbolos têm caráter pessoal e comunitário, e a questão espiritual central que permeia os símbolos está alicerçada no profundo da existência humana tomada num todo.¹⁰⁴

A condição humana na relação com Deus não é medida pela consciência que o homem tem de si, porque tal situação não é vista por ele, é o olhar divino que a indica. Este não é um olhar que constrange, em que a subjetividade se sinta um objeto ou anulada. O olhar divino incide sobre o homem e desvela a sua intimidade: “o sentido primordial desse olhar consiste em constituir a verdade da minha situação, a justeza e a justiça do juízo ético suscetível de ser emitido sobre a minha existência.”¹⁰⁵ Sob esta visada entra-se no mundo da subjetividade, que se dá através da tomada de consciência de si, feita sob a forma da “tarefa de se conhecer melhor; é este olhar que funda o dever-ser da consciência de si.”¹⁰⁶

O exercício de conhecer a si mesmo, o exame que a consciência faz de si mesma marcam o esforço de aproximar meu olhar ao Dele, para que eu me conheça da mesma forma que sou conhecido e assim forme o meu juízo a partir Dele. O olhar absoluto incide sobre a interioridade dos meus atos e das minhas motivações, escavando as camadas superficiais até encontrar o fundo verdadeiro. O resultado é a tomada de consciência da minha condição humana frágil e falível.

Os símbolos dão a conhecer as ameaças que o homem traz ao relacionamento com o divino. Porém, o símbolo religioso oferece um elo com o sagrado que não poder ser rompido de uma vez por todas. É critério comum destes símbolos a relativização das faltas frente à relação subjacente com o sagrado e, acima de tudo, o desejo do homem de retornar a sua origem: “ao apontar para a fonte da iniquidade, convida a uma conversão mais integral que qualquer correção parcial.”¹⁰⁷

A relação religiosa está sempre sob uma ameaça da separação, assim como diante de uma promessa da reconciliação. O amor e a fúria dos céus movem-se dentro do drama da Aliança. O que está proposto é uma relação dialética que “não é ‘pensada’; ela não é içada para o nível de uma ‘especulação’ nem de uma ‘lógica do ser’; é uma dialética imaginada e

¹⁰⁴ RICOEUR, *Finitude et culpabilité*, p. 222.

¹⁰⁵ Ibid., p. 209.

¹⁰⁶ Ibid., p. 242. (destaque do autor)

¹⁰⁷ Ibid., p. 216.

vivida.”¹⁰⁸ O que o simbolismo do sagrado apresenta é uma intensa relação entre o perecer e a salvação, onde a esperança passa através do sofrimento até a redenção. Neste espaço a ameaça é inseparável da promessa de reconciliação, que nunca está perdida definitivamente:

profecia já não é, portanto, o anúncio da desventura, mas a dupla iminência da catástrofe e da salvação; esse duplo oráculo mantém a tensão temporal caraterística da Aliança.”¹¹³

O que é manifestado nos símbolos do sagrado tem uma dupla função: reconduzir o homem a uma relação mais próxima com o santo e diminuir ou eliminar as forças que impedem a relação humana com o divino. O esquema dos símbolos nos levarão por diferentes caminhos ao encontro do fundamento ontológico que quer a superação da separação: “Sendo a Aliança o símbolo de uma relação quase personalista, o símbolo fundamental do pecado exprime a perda de uma ligação, de uma raiz, de um solo ontológico; a isso corresponde, do lado da redenção, o simbolismo fundamental do ‘retorno’.”¹¹⁴ Os signos do sagrado, ao tornar presente seu poder santificador, livram o homem do mal e garantem a sua salvação. Eles oscilam entre o gozo da presença divina na vida terrena e a expectativa do desenlace escatológico, ou seja, indicam a possibilidade de retorno à totalidade do sentido da existência.

3.3.3 Símbolo e totalidade

Como vimos, o homem em sua infinitude anseia pela totalidade, e como nada pode comportar a exigência de totalização do coração humano, a imaginação produz tais esquemas de representação da felicidade no nível de um esquematismo do desejo da totalidade: “Os símbolos nos oferecem os referenciais aos anseios de totalidade.”¹¹⁵ Para Ricoeur, os símbolos, além da dupla função de prospecção do solo ontológico, estão atados a esta questão da totalidade: “É esta função de prospecção que retenho e ligo à função cosmo teológica dos símbolos, na linha de Eliade, pela qual também o homem era reintegrado na totalidade do sagrado anterior.”¹¹⁶

No cosmos a sacralidade é total e difusa, e pode ser vista em toda parte: “Dentro do universo sagrado, não há criaturas vivas aqui e além, mas a vida está em toda a parte como uma sacralidade que pervade tudo e que se divisa no movimento das estrelas, no regresso à vida da vegetação em cada ano e na alternância do nascimento e da morte.”¹¹⁷ O enraizamento cósmico dos símbolos sagrados ultrapassa a individualidade finita e penetra nos desejos de reviver a integralidade do ser. O sagrado é revelado num fragmento da significação que aponta para a totalidade cósmica, ele “perde os seus limites concretos, se encarrega de inúmeras significações, integra e unifica o maior número possível de setores da experiência

¹¹³ RICOEUR, *Finitude et culpabilité*, p. 226.

¹¹⁴ Ibid., p. 229.

¹¹⁵ Ibid., p. 146.

¹¹⁶ RICOEUR, *Le symbole donne à penser*, p. 63.

¹¹⁷ RICOEUR, *Teoria da interpretação*, p.73.

antropocósmica.”¹¹⁸ O homem encontra o mais profundo do seu ser no cosmos, onde alcança um conhecimento mais largo do seu destino e da sua existência. O símbolo, em suas diversas formas e sentidos, está referido à manifestação singular do cosmos sagrado. A ambição dos símbolos religiosos é que o homem retorne à sua condição absoluta.¹¹⁹

O simbolismo, em sua função prospectiva e cósmica, não se limita a olhar o passado ou particularidades, seus olhos miram o futuro que aparece como salvação integral desde o presente. A reconciliação oferecida supera o perdão dos pecados e abre o horizonte para a promessa. Através da noção paulina de “superabundância da graça”¹²⁰, Ricoeur expressa a maneira como a imaginação religiosa vê a superação da distância criada pelo pecado: “Esta pedagogia do excesso e do elevado que, da abundância do pecado tira a superabundância da graça.”¹²¹ O pecado será o caminho que leva à totalidade por meio dessa lógica paradoxal do excesso expresso pelos símbolos da redenção e da salvação. A dinâmica da graça não está à disposição pessoal e nem é uma técnica que possa ser conhecida, a graça se dará apenas pelo ato positivo da crença e da esperança.¹²²

O simbolismo caracteriza-se, então, não pela condenação, mas por uma promessa do bem infinito num esquema do desejo de totalidade, que não se dá por representação, mas por promissão. A vontade é afetada pela força da imaginação simbólica que deseja apaixonadamente a superação de toda alienação existencial: “realizar-se a si mesmo é a não realização da totalidade, que, mesmo assim, permanece como a finalidade, o sonho, o horizonte que a ideia de felicidade indica.”¹²³ O homem, ao buscar a realização pessoal longe de seu fundamento, apartado da fonte de seu sentido existencial, exclui-se da realização na totalidade, que é o sentido da verdadeira felicidade, que se constitui como horizonte e objetivo final da vida.

O pensamento simbólico oferece seu senso de plenitude através das suas contingências, caminhando do começo para o seu final até chegar à significação da totalidade. Neste caminho, as contingências são significadas a partir do todo. Os simbolismos ligados ao pecado apresentam a contingência do mal, ou seja, seu início e a expectativa de sua derrota:

¹¹⁸ RICOEUR, *Finitude et culpabilité*, p. 174.

¹¹⁹ Cf. ELIADE, M. *Imagens e símbolos*: ensaio sobre o simbolismo mágico-religioso. São Paulo: Martins Fontes, p. 31-3.

¹²⁰ Ricoeur retorna a Paulo para indicar essa inversão paradoxal, A lógica da graça confunde toda a lógica jurídica, ação do pecado não pode ser comparada a ação da graça. “Ora, a lei interveio para que avultasse as faltas; mas onde avultou o pecado, a graça superabundou.” (Romanos, 5, 20). BÍBLIA. Português. A Bíblia de Jerusalém. Edição rev. e aument. São Paulo: Ed. Paulinas, 1973.

¹²¹ RICOEUR, *Finitude et culpabilité*, p. 300. (destaque do autor)

¹²² Cf. Ibid., p. 300.

¹²³ Ibid., p. 447

“este aprofundamento do mal é ainda uma conquista da esperança; é porque o homem é mira de totalidade, vontade de realização total.”¹²⁴ A consciência religiosa incorpora o mal, o sofrimento e a angústia na dinâmica da esperança, e, de maneira misteriosa, eles participarão da conquista da totalidade.

O homem inteiro e todo o seu mundo são envolvidos na esperança da ação redentora do sagrado: “a realização da humanidade está misteriosamente ligada a uma redenção dos corpos e do cosmos inteiro; a alma não pode ser salva sem o corpo, a interioridade não pode ser salva sem a exterioridade, a subjetividade não pode ser salva sem a totalidade.”¹²⁵ Isto está posto numa ordem metafísica, no interior de um sistema que liga o valor dos fatos com as ações e as intenções, num sentido que comprehende o todo. A ordem natural, ética e espiritual, estão unificadas na plenitude deste sistema que é de ordem superior.

Essa realização da totalidade não é perceptível nem vivida no espaço e no tempo, ela é somente vislumbrada pela linguagem dos símbolos do sagrado: “Esta totalidade, tão significada e pouco vivida, apenas se torna disponível quando se condensa em seres e em objetos sagrados que se convertem em signos privilegiados desse significante total.”¹²⁶ A totalidade, que só será visada simbolicamente, necessitará de uma grande diversidade destes signos privilegiados. A heterogeneidade dos símbolos afirma a totalidade do sentido com significações contingentes. A finitude destes signos remete aos vestígios desta plenitude.

A linguagem simbólica ligada à culpa são somente um fragmento de um esquema de sentido mais amplo: “o excesso de significação, o ‘significado flutuante’, que o Sagrado constitui, atesta que a experiência da culpa, (...) está desde a sua origem em ligação ou em tensão com uma totalidade de sentido, com uma significação global do universo.”¹²⁷

Portanto, os símbolos, como os da confissão dos pecados, designam somente uma parte da totalidade da qual ela surge. Caberá à narrativa mítica a missão de guardar o potencial de significação destes signos finitos num discurso sobre o todo. Nos mitos que poderemos ver melhor as orientações do princípio e do fim. Na ordem mítica, os símbolos do começo apenas revelam seu sentido total em relação com os símbolos do fim. Os esquemas simbólicos devem satisfazer esta exigência de significação global do universo que só pode ser plenamente vista ao seu final.¹²⁸

¹²⁴ RICOEUR, *Finitude et culpabilité*, p. 429.

¹²⁵ Ibid., p. 415.

¹²⁶ Ibid., p. 316.

¹²⁷ Ibid., p. 188.

¹²⁸ Ibid., p. 309-318.

O símbolo do sagrado é mandamento que surge da esperança do retorno das relações entre o homem e a totalidade perdida. É o desejo da futura superação da divisão causada pelo pecado que os símbolos indicam à consciência religiosa.¹²⁹ O esquema da totalidade é o objeto da promessa que não pode ser possuída por um sistema racional, mas somente pela esperança designada pelos signos do sagrado:

CONCLUSÃO

Percorremos um longo caminho para chegar até este ponto. O problema geral que norteou este itinerário foi a função do símbolo sagrado para a mente religiosa na obra *Finitude e culpabilidade* de Paul Ricoeur. Nossa percurso iniciou pela análise da origem etimológica da palavra símbolo e dela obtivemos uma primeira noção do termo. Seguimos pela definição do conceito e chegamos à compreensão da relação que se dá no interior do símbolo, onde somos levados de uma primeira significação até um segundo sentido por meio de um processo analógico que implica o próprio sujeito neste movimento.

Ao investigar as características das formas simbólicas, tivemos de acompanhar a “criteriología” proposta por Ricoeur para distinguir o símbolo de outras figuras que dele se aproximam, como: signo, analogia, alegoria, lógica simbólica e mito. Vimos que, em sua peculiaridade, a linguagem simbólica aparece como um referencial que diz para além dos dois níveis de compreensão dos signos – significante e significado–, e mostra que a sua missão é transcender as barreiras impostas pela relação direta da analogia simples. Esta linguagem revelou-se irredutível a conceitos racionais ou a caracteres lógicos, pois ela não apenas tem a capacidade de captar e expressar um sentido, mas também é capaz de ordenar toda uma região da experiência humana. O símbolo, em sua polissemia própria, não pode ser formalizado ou reduzido a uma estrutura de significação mais simples, isto é, uma expressão de sentido unívoco. Pois ele é a cifra de significação mais primitiva a ser desenvolvida dentro da narrativa fantástica do mito e seu sentido não pode ser suprimido ou substituído por esta.

A linguagem simbólica capta e comunica sua força de significação através de uma expressividade que se inter-relaciona em três zonas de emergências, a saber: a experiência religiosa, o onírico e a imaginação poética. As manifestações do sagrado no mundo humano são expressas por fragmentos do universo que ganham um significado especial, tornam-se símbolos do sagrado: hierofanias. Posteriormente, esta força de significação passa do universo para o mundo onírico do sujeito, do cosmos para a psique. Do sonho entramos no estado nascente da expressividade verbal, onde o símbolo é trazido à palavra pela imaginação poética, ou seja, torna-se poesia. São áreas diferentes, mas não separadas, pois todo símbolo verdadeiro estará presente nestas três zonas.

Depois de termos observado com atenção e em detalhes a concepção do símbolo em Ricoeur, introduzimos, para contemplar o potencial de significação destes signos, a interpretação ricoeuriana dos símbolos e seus pressupostos hermenêuticos, uma vez que, por sua estrutura polissêmica, o símbolo exige o irrenunciável trabalho interpretativo sobre si.

Esta hermenêutica teve de ser capaz de tratar com os sentidos múltiplos e a impossibilidade de postular uma única significação crível para os símbolos, num esforço hermenêutico para acolher as tensões provenientes do conflito das interpretações sobre o sentido oferecido pela linguagem simbólica.

através de seus meios limitados. O desejo de compreender a sua situação falível e superar toda a negação representada pela tristeza da finitude encontrará na imaginação simbólica da felicidade total a ultrapassem destas limitações. O homem é interpelado pelo desejo de infinitude e, em seu poder criador, imagina possibilidades para realizar seu potencial de afirmação existencial. A imaginação criadora oferece signos deste anseio de totalidade, símbolos que nos permitem desejá-la frente à sua ausência, na esperança de outra existência possível.

O símbolo é fruto da imaginação produtiva, que é nutrida pela captação dos desejos originários existentes no coração humano. A imaginação simbólica é perpassada pela esperança e pelos anseios de totalidade na ambição de transformar a sua realidade.¹³³ A força da afirmativa originária soma-se à esperança e penetra a imaginação, transformando-se em desejo de outra realidade possível. Esta força da imaginação simbólica supera as tentativas de negação da afirmação do ser humano, para imaginar um homem novo num mundo novo. Os símbolos surgem no espaço dos sentimentos e perpassam o processo de cognição e da vontade para indicar o desejo humano de felicidade total.

A linguagem simbólica tem a capacidade essencial de captar os profundos desejos humanos e as realidades de outra ordem. Ela trata com um mundo não sensível, confronta-se com verdades impossíveis de se representar diretamente. Os símbolos não almejam referir-se ou refletir sobre a realidade objetiva, mas buscam manifestar isto que é profundo e misterioso.¹³⁴ Eles apontam para algo forte, que ameaça ser dito, mas parece romper todas as tentativas de nomeação: “O símbolo é, pois uma representação que faz aparecer um sentido secreto, é a epifania de um mistério.”¹³⁵ Em sua imensidão e complexidade, a linguagem do símbolo faz acessível aquilo que sem ele não o seria.

O conhecimento simbólico articula as principais vivências humanas da totalidade e, fundamentalmente, a relação humana com o sagrado. A formação de símbolos religiosos é principalmente uma questão de compreensão e comunicação da experiência religiosa. O estabelecimento e manutenção de um símbolo depende desta experiência em nível individual ou coletivo, o que não quer dizer o mesmo que o próprio estabelecimento de uma religião. Em qualquer caso, o símbolo pertence à essência da vinda da humanidade à consciência religiosa. Ele desempenha um papel fundamental e contínuo no horizonte vital do homem religioso.

¹³³ Cf. RICOEUR, *Finitude et culpabilité*, p. 130.

¹³⁴ MARDONES, J. *La vida del simbolo: la dimension simbolica de la religion*. Santander: Sal Terrae, 2003, p. 96-7.

¹³⁵ DURAND, G. *A imaginação simbólica*. Lisboa: Edicoes 70, 2000, p. 12.

O símbolo religioso expressa a experiência humana e o desejo do homem de religar-se com a ordem sagrada. Ele reproduz e faz presente o secreto sentido desta ordem poderosa. Os símbolos manifestam o desejo de relação com o sagrado e o medo da separação deste. Os sentimentos que brotam da experiência religiosa são percebidas dentro das crenças religiosas e são manifestados na história humana por meio da linguagem simbólica. São os signos do sagrado que vêm ao encontro da consciência religiosa marcada pela angústia da finitude e pela esperança da totalidade.

O símbolo religioso comprehende e comunica realidades profundas por meio de uma linguagem, mas é sua forma de expressão distinta do convencional. Ele oferece algo ao homem, mas é alguma coisa que extrapola os seus domínios, pois pertence a uma esfera maior. O simbolismo abre ao sentido que não cabe na dimensão puramente verbal da linguagem. O processo de simbolização atinge áreas profundas da existência humana: a experiência, o pensamento, a intuição, a imaginação etc. A linguagem simbólica envolve a inteireza humana e a faz participar numa amplitude de significação maior, num sentido inesgotável que manifesta algo ao homem todo sem nunca acabar de fazê-lo.

É diante da presença divina que o homem religioso abre-se a um diligente exame de si e à exigência de comunicar sua condição na relação com o sagrado. A confissão desta situação feita pelo *homo religiosus* aparece como símbolo primário do sagrado, como sentimento que encontra apenas na linguagem simbólica uma via adequada de expressão. A linguagem simbólica é o veículo primeiro de apreensão e de expressão da situação do homem no seio da relação do homem com o sagrado. Faz parte da definição do simbolismo religioso a precedência tanto cronológica como ontológica sobre qualquer significância visual ou reflexão filosófica.¹³⁶ O símbolo surge como conhecimento de algo ainda relativamente desconhecido. Por isso, para manifestar esta estranheza, a linguagem simbólica se move pelas veredas da imaginação e do surreal evocando este ausente.¹³⁷

Os símbolos religiosos operam num processo caracteristicamente dialético de verdades ocultas e reveladas. Eles cumprem uma função interpretativa no processo de apreensão efetiva e compreensão da experiência religiosa. Os símbolos apresentam o sagrado ao homem de várias formas e sob seus variados aspectos. Eles operam desta maneira porque possuem uma cognição análoga, bem como uma relação existencial com aquilo que significam. Agem,

¹³⁶ DURAND, G. *As estruturas antropológicas do imaginário: introdução a arquétipologia geral*. Lisboa: Presença, 1989, p.23.

¹³⁷ MARDONES, *La vida del simbolo: la dimension simbolica de la religion*, p. 95-6.

principalmente, lembrando ao homem que a Aliança com Deus é originária e está fundada na vontade e no amor divino.

Os símbolos do sagrado garantem a presença e a eficácia dessa força que sustenta toda a realidade, mostram a gênese do mundo e do homem e o orientam através da mundaneidade até a sua origem divina. Eles são como uma concentração objetiva de experiências que não indicam apenas uma vivência histórica subjetiva ou uma projeção pessoal fictícia. Os símbolos parecem ultrapassar a história particular de um sujeito e alcançar um imaginário que diz respeito a todos os homens. Assim, eles percebem os anseios humanos, e fornecem temas de meditação e os meios propícios para o desenvolvimento do homem.

É a linguagem simbólica que, fundamentalmente, medeia e forma a consciência religiosa no contato com realidade por meio de sua reivindicação do sagrado. Esta linguagem está dentro de um sistema de relações: Aliança, pecado e reconciliação. Um sistema de desafios e respostas recíprocas, cujos principais correspondentes são o sagrado e a humanidade. Embora o símbolo capte e expresse as nuances desta relação, o que ela continuamente quer renovar e fazer presente é a força desta relação do sagrado com o homem. A experiência simbólica quer trazer aos homens uma lembrança atualizada e renovada da Aliança divina com o humano.

O sagrado representado ou manifestado no símbolo tem a função primordial de elevar a uma relação mais próxima com o divino e uma função de diminuir ou eliminar os aspectos que impedem a relação com o sagrado. Por meios análogos representa a realidade e a indestrutibilidade do sagrado em seu poder, que livra do mal e garante a salvação. Mesmo experimentando a sua fragilidade e a tristeza da finitude a consciência religiosa não perde a esperança de retorno à plenitude divina. Ela está marcada pelo desejo de felicidade que surge nas profundezas de seu coração, ela volta-se para a totalidade simbolizada. O homem religioso coloca toda sua energia, todo seu coração nesta promessa fundada no amor divino e mantida pela experiência simbólica do sagrado. O símbolo revela a relação de atração entre o homem e o sagrado, ou seja, o anseio humano que não se finda nas particularidades disponíveis, mas volta-se para a totalidade enquanto realização da existência feliz. Portanto, estes signos do sagrado desvelam os desejos últimos de realizar a felicidade infinita.

REFERÊNCIAS

- ABEL, O. *Hommage à Paul Ricoeur* (1913-2005). Paris: UNESCO, 2006.
- _____. PORÉE, J. *Le vocabulaire de Paul Ricœur*. Paris: Ellipses, 2007.
- AGOSTINHO, S. *Obras de San Agustin: Escritos varios*, 1988 772 p. v. Pt 39/1. (BAC, 499) p. 365.)
- BARRETO, M. H. *Imaginação simbólica*: reflexões introdutórias. São Paulo: Loyola, 2008.
- _____. *Imaginação e experiência religiosa. Síntese - Rev. de Filosofia* V. 38 N. 122, 2011.
- _____. “Crer”, “saber” e experiência religiosa em c.g. jung: um comentário crítico. *íntese - Rev. de Filosofia*. 34 N. 110 (2007): 411-423.
- _____. *Símbolo e sabedoria prática*: C. G. Jung e o mal-estar da modernidade. São Paulo: Loyola, 2008
- BÍBLIA. Português. A Bíblia de Jerusalém. Edição rev. e aument. São Paulo: Ed. Paulinas, 1973.
- BOTERO, F. e ENDARA, L. (Comp.). *Mito, rito, simbolo: lecturas antropológicas*. Quito: Instituto de Antropología Aplicada, 1994.
- CHEVALIER, J. *Dicionário de símbolos*: mitos, sonhos, costumes, gestos, formas, figuras, cores, números. Rio de Janeiro: Jose Olympio, 1988
- COPI, I. *Introdução a lógica*. 3. ed. São Paulo: Mestre Jou, 1981.
- CORONA, N. *El concepto de hermenéutica en Paul Ricoeur*. In: RICOEUR, P. Fé y filosofía; Problemas del lenguaje religioso, Buenos Aires, Almagesto-Docencia, 1990.
- COSTA, C. *O conceito de mal em Paul Ricoeur*. (Dissertação apresentada no curso de pós-graduação em Filosofia na UFSM) Santa Maria: UFSM, 2008.
- CROATTO, J. *Experiencia de lo sagrado y tradiciones religiosas*: estudio de fenomenología de la religión. Estella: Verbo Divino, 2002.
- Dictionnaire des symboles: mythes, réves coutumes, gestes, formes, figures, couleurs, nombres. Paris: Robert Laffont, 1969.
- DUPRÉ, L. *Simbolismo religioso*, Herder, Barcelona, 1999, p. 57-58.
- DURAND, G. *A imaginação Simbólica*. São Paulo, Cultrix/ Ed. USP, 1988.
- _____. *As estruturas antropológicas do imaginário*: introdução a arquétipologia geral. Lisboa: Presença, 1989 326 p.
- ELIADE, M. *Aspectos do mito*. Lisboa: Edicoes 70.
- _____. e COUALIANO, I. *Dcionário das religiões*. São Paulo: Martins Fontes, 1995.
- _____. *Imagens e símbolos – ensaio sobre o simbolismo mágico-religioso*. São Paulo: Martins Fontes, 1991.
- _____. *O sagrado e o profano*; [tradução Rogério Fernandes]. – São Paulo: Martins Fontes:
- _____. *Tratado da História das Religiões*. São Paulo: Martins Fontes, 1996.

FACULDADE JESUÍTA DE FILOSOFIA E TEOLOGIA. Serviço de Orientação Metodológica. Orientações para elaboração de trabalhos científicos: trabalhos acadêmicos, monografias, projetos de pesquisa, dissertações, teses, conforme a ABNT e especificações da FAJE. Belo Horizonte, 2016. Disponível em: <www.faculdadejesuita.edu.br/moodle>. Acesso em: 29 out. 2017.

FAVARO, G. *El fenômeno religioso*. Cayambe, Tall. Abya-Yala. 1995.

FONSECA, M. *Introdução à hermenêutica de Paul Ricoeur*. Disponível em: <http://www.ipv.pt/millenium/Millenium%2036/3.pdf>. Acesso em: 27 nov. 2016.

FRANCO, S. *Hermenêutica e psicanálise na obra de Paul Ricoeur*. São Paulo: Loyola, 1995.

GIRARD, M. *Os símbolos na Bíblia*: ensaio de teologia bíblica enraizada na experiência humana universal. São Paulo: Paulus, 1997.

GREISCH, J. *Paul Ricoeur: l'itinérance du sens*. Grenoble: Jérôme Millon, 2001.

GUSDORF, G. *Mito e metafísica*: introdução à filosofia. São Paulo: Convívio, 1980.

HAHN, L (Org.). *A filosofia de Paul Ricoeur*: 16 ensaios críticos e respostas de Paul Ricœur a seus críticos. Lisboa: Instituto Piaget, 1999.

HENRIQUES, F (coord.). *Paul Ricoeur e a Simbólica do Mal*. In.: O mal como escândalo: Paul Ricoeur e a dimensão trágica da existência. Porto - Portugal: Ed. Afrontamento, 2005.

HUETE, F. *El lenguaje del símbolo sagrado: la simbólica del mal de Paul Ricœur*. Ágora Filosófica. Recife, v. 9, n. 1, p. 47-59, jan. 2009.

JERVOLINO, D. *Paul Ricoeur: une herméneutique de la condition humaine*. Paris: Ellipses, 2002.

KANT, Immanuel. *A Religião nos Limites da Simples Razão*. Trad.: Artur Morão. Lisboa – Portugal: Edições 70, LSA., 1974.

LANGER, S. K. *Filosofia em nova chave*: um estudo do simbolismo da razão, rito e arte. São Paulo: Perspectiva, 1971.

MARDONES, J. *La vida del simbolo*: la dimension simbolica de la religion. Santander: Sal Terrae, 2003.

MONTANARI, F. *Vocabolario della lingua greca*. Torino: Loescher, 2000.

PELLAUER, D. *Compreender Ricoeur*. 2. ed. Petrópolis: Vozes, 2010

PEREIRA. M. B. *A Hermenêutica da Condição Humana de Paul Ricoeur*. Revista Filosofia de Coimbra – nº 24 (2003) pp. 235-277.

PERINE. M. *Mito e filosofia*. Revista Philósophos, v.7, n 2: 35-56, 2002.

PIRES, F. *Linguagem Mitológica e Símbolo*. Rev. Eletrônica Correlatio n. 2 - Outubro de 2002. Disponível em: <http://dx.doi.org/10.15603/1677-2644/correlatio.v1n2p68-76>. Acessado em: 25/03/2017.

PLATÃO. *A República*. Trad. Leonel Vallandro. Porto Alegre. Ed. Globo, 1965.

_____. *Fedro ou Da Beleza*. Lisboa: Guimarães Editora, 2000. p. 74.

PONTE, M. *Afirmar o humano apesar do mal*: um estudo teológico a partir da filosofia da vontade de Paul Ricoeur./ Moisés Nonato Quintela Ponte - Belo Horizonte, 2012. 164f.

Dissertação (mestrado) – Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia, Departamento de Teologia.

PORTOCARRERO, M. *Conceitos Fundamentais de Hermenêutica Filosófica*. p. 28-9. Disponível em: http://www.uc.pt/fluc/uidief/textos_publicacoes/conceitos_de_ hermeneutica. Acesso em: 10 out. 2016, p. 27.

_____. Hermenêutica e fragilidade em P. Ricoeur. PROMETEUS - Ano 6 - Número 12 – Julho-Dezembro/2013.

RENAUD, M. *Fenomenologia e Hermenêutica: O Projecto Filosófico de Paul Ricoeur*. Revista Portuguesa de Filosofia nº41 (4):405 - 442, 1985.

REALE, G. e Antiseri, D. *História da Filosofia: Antiguidade e Idade Média*. Vol I. São Paulo: Paulus, 1990. P. 14-26.

RICOEUR, P. Autobiografia intelectual. In: RICOEUR, P. Da metafísica à moral. Lisboa: Instituto Piaget, 1999, p. 45-136.

_____. *Cinque lezioni Dal linguaggio all'immagine* di Paul Ricoeur. Centro Internazionale Studi di Estetica, nº 66, Dicembre 2002.

_____. *De L'interpretation*: Essai sur lê Freud. Paris: Seul, 1965.

_____. *Figuring the sacred*. Trad. David Pellauer. Minneapolis, Fortress Press, 1995.

_____. *Interpretação e ideologias*. Rio de Janeiro: Livraria Francisco Alves, 1977.

_____. *La philosophie et la specificite du langage religieux*. Revue d histoire et de philosophie religieuses, 1975, nº1.

_____. *Le symbole donne à penser*. Esprit, Paris, v. 27, n. 257, p. 60-76, juil-août 1959.

_____. *Le symbole et le mythe*. Le semeur, Paris, v. 61, n. 2, p. 47-53, 1963.

_____. Leituras 3: Nas fronteiras da filosofia. Trad.: Nicolas Nyimi Campanário. São Paulo: Loyola, 1996.

_____. *Mythe 3. L'interprétation philosophique*. In: Encyclopaedia Universalis. Paris: Encyclopaedia Universalis France, 1971, p. 530-537. v. XI.

_____. *O Conflito das Interpretações*: ensaios de hermenêutica. Trad.: M. F. Sá Correia. Porto-Portugal: Editora Rés, 1990.

_____. *O Mal. Um Desafio à Filosofia e à Teologia*. Trad. Maria da Piedade Eça de Almeida. Campinas - São Paulo: Papirus, 1988.

_____. *Philosophy and Religious Language*. The Journal of Religion. Chicago, Vol. 54, No. 1 (Jan., 1974), pp. 71-85.

_____. *Philosophie de la volonté*: finitude et culpabilité. Paris: Aubier, 1988. v.2.

_____. *Teoria da interpretação*: o discurso e o excesso de significação. Lisboa: Edições 70, 1976.

_____. *Poética e simbólica* In: Iniciação à prática da teologia. São Paulo: Loyola, 1992.

_____. *Parole et symbole*. In: Revue des Sciences Religieuses, tome 49, fascicule 1-2, 1975. Le symbole. pp. 142-161.

SALVIOLI, M. *Il simbolo nella fenomenologia ermeneutica di Paul Ricoeur*. Una proposta di ripensamento nel paradigma della traduzione, in *Divus Thomas* 112, 2(2009).

SGROI, P. Ricoeur, P. *Un filosofo ecumenico*, Venezia 2006, acessado em fev. 2016: [http://www.fondsricoeur.fr/photo/dispensa%20ermeneutica%20\(Ricoeur\)%20\(2\).pdf](http://www.fondsricoeur.fr/photo/dispensa%20ermeneutica%20(Ricoeur)%20(2).pdf).

SOUZA, V. *A narrativa da eternidade*: uma introdução à questão do tempo mítico em Paul Ricoeur. *Notandum* (USP), v. XVII, p. 45-55, 2014.

STARKEI, J. *Ricoeur and the Symbolic Roots of Religious Experience*. *Journal of French Philosophy* Volume 16, Numbers 1 and 2, Spring-Fall 2006.

TAYLOR, G. H. *Ricoeur's Philosophy of Imagination*. *Journal of French Philosophy* V. 16,

TODOROV, T. *Teorias do símbolo*. Trad. Maria da Santa Cruz. Lisboa. Ed. 10, 1979, Col. Signo.

TORRALBA, F. Los maestros de la sospecha; Marx, Nietzsche, Freud. Trad. Carlos Ros. Ed. Fragmenta, 2013.

VAZ, H. L. *Escritos de filosofia I*: problemas de fronteira. São Paulo: Loyola, 1986 308 p.

_____. *Experiência mística e filosofia na tradição ocidental*. 2. ed. São Paulo: Loyola, 2009 113 p.

VILLAVERDE, M. A. *Paul Ricoeur. A força da razão compartida*. Porto Portugal: Instituto Piaget, 2003, p. 93.

_____. *Paul Ricoeur: los caminos de la hermenéutica*. Rev. ÁGORA (2006), Vol. 25, nº 2: 25-44, p. 32.

XAVIER, L. *Da hermenêutica filosófica à hermenêutica bíblica*: uma análise da compreensão de Paul Ricoeur sobre o Mundo do Texto e sua influência na busca pelo sentido do discurso religioso. 2011. 184f. Dissertação (Mestrado em Teologia) – Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia, Programa de Pós-Graduação em Teologia, Belo Horizonte.

ZAS FRIZ, R. *La idea de revelación en Paul Ricoeur*. 1987. 141f. Dissertação (Mestrado em Teologia) – Centro de Estudos Superiores da Companhia de Jesus, Programa de Pós-Graduação em Teologia, Belo Horizonte.