



A CONCEPÇÃO DE SÍMBOLO EM MIRCEA ELIADE E PAUL RICOEUR E A RELIGIÃO

THE CONCEPTION OF SYMBOL IN MIRCEA ELIADE AND PAUL RICOEUR AND RELIGION

*Prof. Dr. Douglas Ferreira Barros**

*Prof. MSc. Diclei Silva***

RESUMO

Este artigo tem por objetivo apresentar o conceito de símbolo, enquanto paradigma epistemológico de sistematização do pensamento, a partir de duas perspectivas: a de Mircea Eliade e a de Paul Ricoeur. Ambos, por diferentes perspectivas, tocam no que tange à religião. O historiador das religiões Eliade concebe o símbolo como ligado ao sagrado, marcado por uma dimensão ontológica, enquanto *homo religiosus*, a partir do *homo significans* que caracteriza o *homo symbolicus*. O símbolo, assim, é visto como fonte de sentido que prolonga a hierofania ou a substitui; revela uma realidade sagrada ou cosmológica não possibilitada por nenhuma outra “manifestação”. O filósofo francês Paul Ricoeur, por sua vez, concebe o símbolo a partir do seu duplo sentido: o sentido aparente e o oculto. Para ele, o símbolo implica uma análise da linguagem na qual a significância ligada intimamente ao símbolo está na interpretação, na articulação do linguístico e do não-linguístico, da linguagem e da experiência vivida. Em Ricoeur, o símbolo envolve a linguagem insubstituível do domínio da experiência, por ele chamada experiência da confissão. O símbolo é o ponto de partida de sua prática hermenêutica. Veremos, por um método analítico, que, enquanto o filósofo francês

* Professor da Faculdade de Filosofia e docente do quadro permanente de professores do PPG em Ciências da Religião da PUC-Campinas. Possui graduação em Filosofia pela Universidade Federal de Goiás (1992), mestrado em Filosofia pela Universidade de São Paulo, Stage de doctorat-bolsa sanduíche - École des Hautes Études en Sciences Sociales e doutorado em Filosofia pela Universidade de São Paulo. Pós-doutor pela Universidade de São Paulo. E-mail: douglasbarros@gmail.com

** Mestre em Ciências da Religião pela PUC-Campinas. Graduado em Filosofia e em Teologia pela PUC-Campinas. E-mail: padrediclei@hotmail.com



traz às claras a sua particularidade analítica em relação ao símbolo no predomínio da antropologia, o historiador das religiões concebe o *homo religiosus* aberto ao símbolo, sendo esse meio exercício de sua transcendência. Portanto, por caminhos diferentes, com a concepção de símbolo, ambos colaboram na compreensão da religião.

Palavras-chave: Simbólica; Hermenêutica; Religião; Fenômeno religioso.

ABSTRACT

This article aims to stand the concept of symbol as an epistemological paradigm of systematization of thought, from two perspectives: that of Mircea Eliade and that of Paul Ricoeur. Both thinkers, through different perspectives, link the symbol to religion. The historian of religions Eliade conceives symbol as linked to the sacred, marked by an ontological dimension, as *homo religiosus*, from the *homo significans* that characterizes the *homo symbolicus*. The symbol is thus seen as a source of meaning that prolongs the hierophany or replaces it; it reveals a sacred or cosmological reality not made possible by any other manifestation. The French philosopher Paul Ricoeur conceives the symbol from its double meaning: the apparent and the hidden meaning. For him, the symbol implies an analysis of language in which the significance closely linked to the symbol is in the interpretation, in the articulation of the linguistic and the non-linguistic, of language and lived experience. From Ricoeur, symbol involves the irreplaceable language of the domain of experience, which he calls the experience of confession. The symbol is the starting point of his hermeneutical practice. We will see, by an analytical method, that while the French philosopher brings out clearly his analytical particularity in relation to the symbol in the predominance of anthropology, the historian of religions conceives *homo religiosus* open to the symbol, this being the means of the exercise of his transcendence. Therefore, in different ways, with their conception of symbol, both collaborate in understanding religion.

Keywords: Symbolic; Hermeneutics; Religion; Religious phenomenon.

1 INTRODUÇÃO

O conceito *símbolo* foi analisado por inúmeros teóricos das ciências humanas. Esse conceito é aplicado a partir de diferentes perspectivas que buscam elucidar a dimensão analógica e abstrata do ser humano. Nosso objetivo no artigo é apresentar a concepção de símbolo a partir de dois pensadores que analisaram a religião, entre outros temas: Mircea Eliade (1907-1986) e Paul Ricoeur (1913-2005).

Ambos abordam a concepção de símbolo e esbarram na sua relação com o fenômeno religioso. Eliade parte do ser religioso que utiliza do símbolo para se fazer no mundo. Ricoeur, por sua vez, elucidava o símbolo como inerente à condição humana. Os dois

pensadores compreendem o uso do símbolo a partir de uma perspectiva hermenêutica.

Tanto para Eliade como para Ricoeur, o símbolo vai além de si mesmo. Pela vivência, o símbolo faz parte do mundo do *homo religiosus* e do ser racional que analisa a religião, conferindo-lhe algum sentido. O símbolo abre realidades que estavam antes fechadas, pois, ao comunicar as possibilidades ocultas, revela profundidades escondidas, até então desconhecidas.

Por duas perspectivas distintas acerca do símbolo, o autor romeno e o filósofo francês abrem à transcendência e remetem a sua significância hermenêutica de modo a colaborar com o estudo da religião enquanto fenômeno humano.

2 A CONCEPÇÃO DE SÍMBOLO EM MIRCEA ELIADE

Eliade explicita em suas obras, particularmente em *O sagrado e o profano* (1999a), a influência recebida de Rudolf Otto. Sobre a obra *O Sagrado (Das Heilige)*, de 1917, admite que o seu sucesso se deu em decorrência da originalidade da perspectiva apresentada pelo sagrado. Segundo Eliade, Otto aplicou-se na análise das modalidades da experiência religiosa, no seu conteúdo e caráter específicos. Assim, voltou-se para o lado irracional da experiência religiosa, que não era uma ideia, uma noção abstrata, uma simples alegoria moral, mas, ao contrário, um poder terrível, manifestado pela “cólera” divina¹.

Eliade (1999a, p. 16) ressalta a noção de sagrado indicada pelo teólogo alemão como algo misterioso, um *mysterium tremendum*, que envolve o ser humano em uma experiência terrífica e irracional. Tal mistério provocaria um sentimento de pavor,

¹ “Na obra *Das Heilige*, Rudolf Otto esforça-se por clarificar o caráter específico dessa experiência terrífica e irracional. Descobre o sentimento de pavor diante do sagrado, diante desse *mysterium tremendum*, dessa majestosa que exala uma superioridade esmagadora de poder; encontra o temor religioso diante do *mysterium fascinans*, em que se expande a perfeita plenitude do ser. R. Otto designa todas essas experiências como numinosas (do latim *numen*, “deus”) porque elas são provocadas pela revelação de um aspecto do poder divino. O numinoso singulariza-se como qualquer coisa de *ganz andere*, radical e totalmente diferente: não se assemelha a nada de humano ou cósmico; em relação ao *ganz andere*, o homem tem o sentimento de sua profunda nulidade, o sentimento de “não ser mais do que uma criatura”, ou seja, segundo os termos com que Abraão se dirigiu ao Senhor –, de não ser ‘senão cinza e pó’ (Gênesis 18.27)” (Cf. ELIADE, 1999a, p. 23).

exalaria uma superioridade esmagadora de poder e, ao mesmo tempo, exerceria um fascínio irresistível, que leva o humano à plenitude do ser.

Esse ser “numinoso” é também *ganz andere*, isto é, o totalmente outro. Esse é radicalmente diferente, em nada semelhante ao humano e ao cosmos. Diante dele, o sujeito tem o sentimento de sua profunda nulidade, da sua insignificância, de não ser mais que uma criatura. Nesse sentido, aparece a função dos símbolos enquanto expressões do sagrado (em oposição ao profano). Os símbolos revelam experiências numinosas provocadas pelo poder divino.

Em Eliade, a concepção de símbolo está ligada à concepção de “sagrado”². O símbolo caracteriza o ser humano enquanto portador de linguagem e sentido que refletem a condição humana enquanto ser no mundo³. A estrutura da consciência humana é tal que o homem não pode viver sem procurar pelo sentido e significado. Se o sagrado significa o real e o significativo, como afirma Eliade (1973), então o sagrado é parte da estrutura da consciência humana.

A experiência do sagrado é a experiência de busca pelo sentido acerca da condição humana. O homem está sempre buscando, conferindo um significado para seus gestos e para o mundo em que vive. Por essa perspectiva, o sagrado apresentado pelo símbolo é pleno de ser, é referência absoluta. Assim, proporciona sentido a uma ação, a um lugar ou ao tempo. Os homens das sociedades tradicionais expressam a dimensão do sagrado pela prática simbólica.

Vale ressaltar, ainda, que a concepção eliadiana de símbolo está relacionada ao termo “camuflagem”⁴ pelo qual entende-se o processo de ocultação ao qual o sagrado é submetido.

² Um dos comentadores do pensamento de Eliade, Allen (1985, p. 103), sustenta a concepção de símbolo como fundamental para compreender o pensamento do historiador das religiões. A partir da dialética do sagrado e profano, o simbolismo está nas entrelinhas de toda obra eliadiana.

³ A expressão 'ser no mundo' não é usada aqui no sentido pós-heideggeriano de Ser-no-mundo, mas no sentido pré-heideggeriano. Significa que o homem simplesmente se descobre no mundo, que a estrutura de sua consciência é tal que em algum lugar em sua experiência existe alguma coisa absolutamente real e significativa, alguma coisa que é fonte de valor para ele (ELIADE, 1973, p. 101).

⁴ Rohden (1998, p. 99-100), acrescenta que Eliade, em seu livro “Aspects du Mythe”, no capítulo intitulado “Sobrevivência e Camuflagem dos Mitos”, expõe inúmeros outros mitos que sobrevivem ainda em nossos dias, entretanto, camuflados. Diante de uma tal constatação. Para Eliade, “a camuflagem, apresentada como o modo por excelência de manifestação do sagrado, ganha um

Ao realizar o estudo das religiões a partir das “manifestações das hierofanias”, Eliade analisa minuciosamente o símbolo e o torna relevante por comportar diferentes modalidades do ser em relação às situações existenciais interpeladas pelo sagrado, “tudo o que não é diretamente consagrado por uma hierofania, torna-se sagrado graças à sua participação num símbolo” (ELIADE, 1998, p. 363). O mundo do símbolo consiste numa forma original de ser com uma marca espiritual.

Para Eliade (1998; 1999), a compreensão do símbolo possui um papel fundamental no pensamento arcaico e nas sociedades tradicionais. Uma vez que o homem é, por essência, *homo religiosus*, que sempre se projeta do mundo concreto presente e finito a um mundo sagrado (cosmos infinito), ele está ligado à dimensão religiosa. É por meio do símbolo que o homem experimenta a sacralidade do local, dos mitos, ritos, das doutrinas, enfrentando a dicotomia entre sagrado e profano⁵.

É importante evidenciar que a experiência do sagrado, como consequência de uma experiência simbólica, não se limita a uma experiência metafísica, mas vai além da busca do que é e do que não é, do real e do ilusório (ROHDEN, 1998). Nessa experiência, encontramos a ideia de redenção ligada ao sagrado:

O sagrado, o religioso, carrega consigo um poder de redenção também. Este poder vem através da imitação de um modelo exemplar para a ação, repetindo o que um Deus ou Herói fez, fazendo algo trans-humano. A ideia de redenção através da imitação de um modelo exemplar é algo que eu encontro na consciência humana. (ELIADE, 1973, p. 102)

O estudo do símbolo em Eliade, portanto, possui importância elementar para a hermenêutica e abre novas possibilidades de pesquisa acerca da religião. Para o autor romeno, o símbolo é visto como linguagem da religião⁶. Ao lado dos mitos, ele narra e apresenta uma história verdadeira com realidades sagradas. Em sua multivalência, o símbolo revela diferentes níveis da realidade humana. É um modo de cognição

contorno especial no mundo moderno. A camuflagem passa a ser o novo estatuto do sagrado no mundo moderno dessacralizado”.

⁵ Guimarães (2000) ressalta que a originalidade de Eliade está adotar um marco hermenêutico amplo, capaz de abarcar a grande complexidade da ideia de sagrado que é estrutural, (mitos, ritos, símbolos, figuras divinas, ...) e histórica (cada hierofania - manifestação do sagrado - está sempre situada num momento histórico e revela, por isso, uma posição do homem diante do sagrado). Esse marco hermenêutico é dado pela dialética do sagrado e profano.

⁶ “Para Eliade, o mito é simbólico e símbolos são a linguagem do mito” (ALLEN, 1998, p. 180).

autônomo que, ao ser vivido, traz sentido à existência humana, de modo que, sendo o homem um *homo symbolicus* e estando o simbolismo implícito em todas as atividades, todos os fatos religiosos têm, necessariamente, um caráter simbólico (ELIADE, 1999b, p. 217).

Na obra *Imagens e Símbolos* (1996), Eliade também evidencia o valor simbólico das imagens. Ressalta a função fundamental do imaginário e da vivência do símbolo para a vida e a cultura:

O pensamento simbólico não é uma área exclusiva da criança, do poeta, do desequilibrado; ele é consubstancial ao ser humano, precede a linguagem e a razão discursiva. O símbolo revela certos aspectos da realidade –os mais profundos – que desafiam qualquer outro meio de conhecimento. As imagens, os símbolos, os mitos, não são criações irresponsáveis da psique; elas respondem a uma necessidade e preenchem uma função: revelar as mais secretas modalidades do ser. Por isso, o seu estudo nos permite conhecer o homem, o homem simplesmente. (ELIADE, 1996, p. 8-9)

Para o estudo da interpretação de fenômenos humanos, Eliade compreende o símbolo religioso como parte fundante de sua hermenêutica (ALLEN, 1998, p. 129). O símbolo, o mito e o tempo estão interligados. Para o *homo religiosus*, na vivência simbólica, a origem (e não o fim) é o objetivo final de toda cosmogonia. O tempo mítico é um pressuposto. Em tese, o essencial faz referência à observação dos ritmos cósmicos, do fim e do princípio de um novo período do tempo. Assim, o homem é obrigado a regressar aos atos do antepassado, enfrentá-los ou repeti-los, mas não os esquecer, operando esse *regressus ad originem* (ELIADE, 1957, p. 47; 1969, p. 67)⁷.

Para Eliade, o símbolo tem uma dimensão ontológica (ALLEN, 1998, p. 136; SOUZA, 2012, p. 88). Enquanto ontológico e religioso, ele é capaz de revelar a “modalidade do real”, a estrutura do mundo que não está evidente no nível da “experiência imediata” (JOHNSON, 1955, p. 107).

⁷ Marino (1981, p. 152-153) ressalta que, para Eliade, toda realidade profana é não significativa e neutra, do grau zero da significação, somente a experiência do sagrado confere significação. Essa experiência é a única a abrir e a revelar significações, sem jamais perder de vista: profundas, completas, essenciais e originárias. O homem religioso é compreendido como *homo significans*. O ser que vive a dimensão simbólica sempre busca e confere um significado para seus gestos e para o mundo em que vive. Sob esse aspecto, o sagrado é um elemento na estrutura da consciência humana, uma parte do modo humano de ser no mundo (ELIADE, 1973, p. 101).

O sagrado constitui uma forma de ser no mundo. O mito, por sua vez, em sintonia com o dado simbólico, torna-se uma narrativa que traz o real manifesto. De modo que toda experiência religiosa tem a presença do símbolo que “transforma os atos fisiológicos fundamentais em cerimônias” (ELIADE, 1998, p. 37).

Pelos mitos, enquanto comportam em si elementos simbólicos, o sujeito religioso acessa o plano transcendente, a esfera das realidades absolutas. Através da experiência do sagrado, do encontro com uma realidade trans-humana, nasce a ideia de que algo realmente existe fora da experiência material humana. Da existência de valores absolutos, capazes de guiar o homem e de conferir uma significação à existência humana (ELIADE, 2006, p. 124)⁸.

A temática do símbolo em Eliade leva-nos à analogia do “simbolismo do voo” e os “simbolismos paralelos”, que tratam especificamente do uso da liberdade e sua relação com a transcendência. Eliade afirma que “voo” é sinônimo de transcendência que, por sua vez, preenche os vazios do coração humano e lhe dá a felicidade, que consiste na apropriação do sagrado.

Todos traduzem uma ruptura efetuada no Universo da experiência cotidiana. A dupla intencionalidade desta ruptura é evidente; é ao mesmo tempo a transcendência e a liberdade que se obtém pelo 'voo' [...] A ruptura de nível efetuada pelo 'vôo' significa [...] um ato de transcendência. Não é difícil encontrar, e já nos estágios mais arcaicos da cultura, o desejo de ultrapassar pelo alto e de transmutá-la por um excesso de 'espiritualização'. (ELIADE, 1957, p. 134-135).

Percebe-se que Eliade realiza um certo reducionismo⁹, ao relacionar o símbolo em sua expressão culminante no sagrado. Assim, a religião torna-se o fundamento ontológico de toda a realidade. Nesse sentido, volta-se ao essencialismo metafísico e o sagrado seria também a essência do ser humano. Isso pode não ser aceito nos dias atuais, uma vez que essa concepção de sagrado restringe a inteligência humana ao projetar um mundo divino perfeito. Com essas considerações, apresentamos a

⁸ Há controvérsias sobre a relação de Eliade com a história. seguimos a opinião de Guimarães (1989, p. 117-118) que afirma que a história desempenha um papel de mediação necessária e insubstituível para a revelação da realidade espiritual, não histórica ou trans-histórica. Assim, o homem eleva-se ao plano da vida do Espírito na medida em que responde criativamente aos desafios dos condicionamentos que enredam sua existência. De modo que, pela liberdade e transcendência, o homem é espírito encarnado.

⁹ Constatação lembrada por Queiroz (2010, p. 36).

relevância da concepção de símbolo em Mircea Eliade e reconhecemos suas marcas no cenário intelectual, sobretudo no que tange ao estudo da religião.

2.1 A CONCEPÇÃO DE SÍMBOLO EM PAUL RICOEUR

Paul Ricoeur, em conversa com François Azouvi e Marc de Launay¹⁰, afirma que Mircea Eliade e também o filósofo Gabriel Marcel o influenciaram¹¹. O trabalho de Eliade é citado pelo filósofo na primeira das suas obras realizadas no âmbito da fenomenologia hermenêutica intitulada *A Simbólica do Mal*, de 1960 (RICOEUR, 2013, p. 31). Particularmente Ricoeur expressa que foi Eliade quem estimulou os seus interesses para o estudo do mito e do símbolo (RASMUSSEN, 1971; SOUZA, 2015, p. 92).

Sob vários aspectos, é constatável a influência do pensador romeno na estruturação do pensamento do filósofo francês. Enquanto Eliade atua no âmbito da fenomenologia da religião, Ricoeur parte do âmbito da fenomenológico-hermenêutica filosófica para realizar sua abordagem acerca da religião (RICOEUR, 1978, p. 57).

Diferentemente de Eliade, que busca um sentido no próprio símbolo (ELIADE, 2002, p. 55), Ricoeur elabora seu pensamento considerando a dimensão polissêmica do conceito trabalhado nesse artigo. A esse respeito, Ricoeur retoma o pensamento de Eliade e o complementa, evidenciando o esquecimento das hierofanias:

[...] esquecimento dos signos do Sagrado; perda do homem enquanto pertencente ao Sagrado. Este esquecimento, nós o sabemos, é a contrapartida da tarefa grandiosa de nutrir os homens, de satisfazer as necessidades ao dominar a natureza por uma técnica planetária. É este obscuro reconhecimento deste esquecimento que nos emudece e nos impele a restaurar a linguagem integral. (RICOEUR, 1959, p. 61)

Ricoeur atribui ao termo “símbolo” um sentido mais restrito que os demais autores, como Cassirer, chamam de simbólica toda a apreensão da realidade mediante signos¹² e um sentido mais amplo que os autores que partem da retórica latina ou da

¹⁰ Essa conversa tornou-se livro: RICOEUR, Paul. *A Crítica e a Convicção*, Lisboa: Edições 70. 2009.

¹¹ “... são dois exemplos de homens que tiveram sobre mim uma grande influência nas relações de amizade, mas sem que me tenha alguma vez submetido às obrigações intelectuais de um discípulo. Esses homens tornaram-me livre” (RICOEUR, 2009, p. 47).

¹² Ricoeur (1978, p. 15) reforça (sem trazer a fonte dessa afirmação) que, para Cassirer, a percepção, o mito, a arte e a ciência podem ser considerados símbolos.

tradição neoplatônica, que reduzem o símbolo à analogia. O símbolo consiste, portanto, em “toda a estrutura de significação em que um sentido direto, primário, literal, designa por acréscimo um outro sentido indireto, secundário, figurado, que apenas pode ser apreendido através do primeiro” (RICOEUR, 1978, p. 15). Desse duplo sentido, presente no símbolo, é constituído o campo hermenêutico.

O símbolo é definido pelo poder do duplo sentido:

[...] é constituído do ponto de vista semântico de modo que dá um sentido por meio de um sentido; nele, um sentido primário, literal, mundano, muitas vezes físico, remete para um sentido figurado, espiritual, muitas vezes existencial, ontológico, que não é de modo nenhum dado fora dessa designação indireta (RICOEUR, 1978, p. 28).

Ao tratar do fundamento dos símbolos, o pensador francês destaca uma tríplice origem: psíquica, cósmica e poética (RICOEUR, 1978b, p. 232-233). Também aponta para suas três funções: a) os símbolos têm um uso sedimentado, que se manifesta nos sonhos, nos mitos, nas lendas; b) em um uso corrente, que serve à funcionalidade da vida em determinado grupo social; c) por último, aparece uma função prospectiva, profética, que abre os símbolos às realidades possíveis, aparentemente ocultas (RICOEUR, 1977, p. 405)¹³.

Ricoeur dá preferência a essa terceira função, que anuncia as possibilidades novas de modo a ressaltar a transcendência das significações originais. Não obstante conterem uma reserva de sentido, os símbolos sempre manifestam algo além. É a função prospectiva que pode levar ao conhecimento de si, considerado o alvo de toda a reflexão ricoeuriana:

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

¹³ Conforme Gross (1999, p. 43), Ricoeur considera esse terceiro ponto na compreensão de textos, afirmando a necessidade de análise de todo símbolo (também dos símbolos materializados em textos) a partir dessa sua tríplice base.

Na obra *Conflito das Interpretações*¹⁴ (1978), Ricoeur argumenta que o mito está subordinado ao símbolo e não o contrário, pois de forma alguma o mito “esgota” a constituição semântica do símbolo. Ele ressalta as razões da relevância do símbolo em relação ao mito:

[...] quero lembrar aqui as principais razões pelas quais o mito deve ser subordinado ao símbolo. Primeiro, o mito é uma forma de narração: ele narra os acontecimentos do começo e do fim num tempo fundamental - naquele tempo; esse tempo de referência acrescenta uma dimensão suplementar à historicidade de que o sentido simbólico está carregado e deve ser tratado como um problema específico. [...] o arranjo em forma de narração, ligação ao rito e a uma função social determinada, racionalização mitológica, o mito já não está no nível do fundo simbólico e desse tempo escondido que nós procuramos mostrar. (RICOEUR, 1978, p. 28).

Para o autor francês, há veracidade no signo em seu sentido primário. Mas, afinal, o que o símbolo simboliza? Ao falar da influência que recebeu, particularmente de Chenu¹⁵, Ricoeur responde que o símbolo apenas simboliza dentro de uma “economia”, ele é algo visível que remete a algo invisível. É sob essa condição que Hugues de Saint-Victor pôde defini-lo assim: “*symbolum est collatio, id est coaptatio, visibilium formarum ad demonstrationem rei invisibilis propositarum*” (RICOEUR, 1978, p. 51).

Ao abordar a compreensão do símbolo, é evidenciada a relação presente no ser humano de estar aberto ao outro, ao que é distinto de si que o complementa. Isso realça a dimensão dialética que, por sua vez, realça o caráter interdisciplinar da filosofia ricoeuriana (RICOEUR, 1978, p. 55). Assim, o símbolo é compreendido como multifacetado e aberto à alteridade. Ele trata, portanto, do momento concreto da dialética entre que o é e o que pode ser. Isso não quer dizer que seja absolutamente seu momento imediato, pois pressupõe a interpretação (RICOEUR, 1977, p. 400).

Para o filósofo, não há “enclausuramento” do universo dos signos, diferentemente da perspectiva da linguística que se move no recinto do universo autossuficiente, onde

¹⁴ Ricoeur define como “interpretações” os mitos e símbolos e sua utilização (GROSS, 1999), e de determinação de sentido, possível pela ambiguidade inerente a essa modo de linguagem. Todo símbolo, como também todo mito e todo texto, tem uma reserva em sua significação, a não ser que se enrijeça e se tome um ídolo (RICOEUR, 1978, p. 247; 1977, p. 400). Aqui, estamos usando, como percebe-se a versão brasileira da obra *Conflito das interpretações* (1969), com data de 1978.

¹⁵ um sacerdote francês, com qual estudou a teologia do século XII, ao rememorar o *signum agostiniano* e o *symbolon dionisiano* e considerando os simbolistas da idade média (RICOEUR, 1978, p. 50).

não há relações intrassignificativas, de interpretação mútua entre os signos (RICOEUR, 1978, p. 57). A significância ligada intimamente ao símbolo está na interpretação, na articulação do linguístico e do não-linguístico, da linguagem e da experiência vivida, qualquer que ela seja. Nesse sentido, a peculiaridade das hermenêuticas é a “influência da linguagem sobre o ser e do ser sobre a linguagem” (RICOEUR, 1978, p. 58).

O filósofo francês, de certo modo, baseia-se no *Lebenswelt* (mundo-vida) de Husserl e realiza um “enxerto” da hermenêutica à fenomenologia¹⁶. Efetiva, assim, seu projeto hermenêutico de compreensão da própria existência.

Com Ricoeur, a fenomenologia hermenêutica abre o campo do “des-velar” o que se pretende conhecer pelos caminhos da compreensão e da interpretação, buscando uma dialética no processo já iniciado por Dilthey¹⁷, no qual a hermenêutica é um jogo entre as atitudes do explicar e do compreender¹⁸.

A hermenêutica filosófica ricoeuriana primeiramente analisa a confissão e a narração do mal através dos símbolos e do mito. Na simbólica do mal (2013)¹⁹, Ricoeur passa de uma leitura fenomenológica, na qual estuda as estruturas do voluntário e do involuntário, para uma leitura hermenêutica, ao estudar os símbolos e os mitos que “confessam” e “narram” o mal.

A hermenêutica dos símbolos é estruturada em três grandes momentos: 1) o da análise dos símbolos originários (mancha, pecado e culpabilidade), a partir dos quais a falha que introduz o mal no mundo é confessada; 2) o da análise dos mitos que buscam entender a irrupção do mal na história (os mitos babilônico, trágico, órfico e adâmico) ou que apontam para sua supressão (mitos escatológicos de redenção e

¹⁶ Formando assim uma “fenomenologia hermenêutica” que, na verdade, já existe também em Heidegger. Todavia, para Heidegger, ao método fenomenológico, refere-se como sendo uma hermenêutica (PALMER, 1986), uma investigação do que, “sendo-no-mundo” a partir do *dasein*. Manifesta-se e ao manifestar pode ser compreendido e interpretado (GARNICA, 1993, p. 45).

¹⁷ Dilthey, onde se afirma que a explicação é o modelo de inteligibilidade das ciências da natureza e a interpretação, uma forma derivada da compreensão, fundamentalmente ligada às ciências do espírito - as *Geisteswissenschaften* (GARNICA, 1993, p. 50).

¹⁸ “a fenomenologia hermenêutica de Ricoeur parte da desconfiança no símbolo para a compreensão da existência” (GARNICA, 1993, p. 47).

¹⁹ Versão utilizada nesta pesquisa.

salvação); 3) o da análise da passagem da simbólica à reflexão (gnose, doutrina do pecado original e suas releituras pela tradição filosófica no Ocidente).

Ao centralizar-se posteriormente no conceito de texto, apresentado como símbolo, sobressai na tradição hermenêutica²⁰. A problemática hermenêutica, enquanto estruturante do pensamento de Ricoeur, segue o próprio percurso do autor e esclarece a transição realizada, de uma hermenêutica dos símbolos para uma hermenêutica do discurso, no anseio de construir uma nova antropologia e uma ontologia da compreensão do ser humano²¹.

A ontologia proposta por Ricoeur, ontologia quebrada, ganha maior densidade por intermédio do percurso transitório entre a hermenêutica simbólica e a hermenêutica do discurso, restauradora do sentido. Na hermenêutica do discurso como produção de sentidos, o mundo humano é constituído por todas as referências abertas pelos textos, sejam esses poéticos, míticos ou outros²².

O conceito de “símbolo” é relacionado ao de “interpretação”. Interpretação aqui é compreendida como o trabalho de pensamento que consiste em decifrar o sentido escondido no sentido aparente, em desdobrar os níveis de significação implicados na significação literal. Ambos os conceitos compõem a dupla delimitação do campo semântico. O símbolo, portanto, leva à interpretação porque ele “diz mais do que não diz e porque nunca acabou de dar a dizer” (RICOEUR, 1978, p. 15, 28).

É nesse sentido que Ricoeur visa realizar, na semântica do “mostrado-oculto”, e das expressões multívocas, a análise da linguagem. A partir desse âmbito, apresenta a sua contribuição no conflito das interpretações (1978, p. 14). É consenso entre os

²⁰ Marcada por outros teóricos, tais como: Schleiermacher (cuja hermenêutica busca a intenção do autor por detrás do texto), Dilthey (que opõe compreensão e explicação), Gadamer (que reitera esta oposição na dialética verdade e método), e Heidegger - que segue o “caminho curto” em sua hermenêutica da facticidade - (MORI, 2012, p. 206). A hermenêutica usada por Ricoeur é denominada de “via longa” em oposição a “via curta” ou imediata defendida por Husserl e Heidegger (RICOEUR, 1978).

²¹ o filósofo francês estabelece um diálogo com diferentes perspectivas do saber, chega-se ao “conflito de interpretações” e busca as mediações que contribuam para uma melhor compreensão do ser humano em sua condição histórica propondo-se “pensar mais e de outra forma” (MORI, 2012, p. 206).

²² Ricoeur volta-se à concepção de símbolo para procurar o que chama de “a plenitude da linguagem”. Para isso, rejeita o modo idealístico de interpretação, que situa o “eu” fora do mundo. A interpretação tem um movimento denominado “círculo hermenêutico” onde o eu está presente, e compreende-se e explica-se numa postura dialética poderosa que acaba por concretizar toda a dinâmica da interpretação (GARNICA, 1993, p. 46).

estudiosos de Ricoeur que o símbolo possui um papel central e inicial em seu pensamento (SOUZA, 2012, p. 98).

Ricoeur, portanto, detém-se no âmbito da “simbólica”, considerada como dimensão inerente à realidade humana. Trata do símbolo como relação e economia do seu relacionamento (GROSS, 1999, p. 42). O filósofo salienta que não há simbolismo natural, nem alegorismo abstrato em si. O símbolo contém sempre uma mensagem enquanto construção hermenêutica, de modo que o seu estudo passa pela consideração da relação com o simbolismo natural, o alegorismo abstrato e a tipologia histórica (RICOEUR, 1978, p. 52). A partir disso, Ricoeur relaciona o estudo do símbolo à experiência cristã e à Sagrada Escritura:

A simbólica reside então nesse jogo regrado do simbolismo natural, do alegorismo abstrato e da tipologia histórica: signos da natureza, figuras das virtudes, atos de Cristo, interpretam-se mutuamente nesta dialética, que prossegue em toda a criatura, do espelho e do livro. (RICOEUR, 1978, p. 5)

Para Ricoeur, o único interesse filosófico do simbolismo, enquanto compreensão do símbolo, é que ele revela, por meio da sua estrutura de duplo-sentido, a equivocidade do ser: “o ser se diz de múltiplas formas”. A razão de ser do simbolismo é, desse modo, a de abrir a multiplicidade do sentido sobre a equivocidade do ser (RICOEUR, 1978, p. 57).

Para Ricoeur, os símbolos são, portanto, a linguagem insubstituível do domínio da experiência chamada por ele de “a experiência da ‘confissão’” (RICOEUR, 1978, p. 243). Em sua consideração sobre o símbolo, Ricoeur diferencia os símbolos primários, os símbolos gerais dos religiosos, que são os símbolos que trazem em si um significado de crença e adesão, enquanto características da fé. O sentido literal do símbolo faz referência à abertura ao diferente e à analogia, nos quais, para entender o significado, usa-se o “como”. O mal, por exemplo é “como” uma mancha (RICOEUR, 2013)²³.

²³ Versão da obra *A simbólica do mal*, utilizada nesta pesquisa.

Dentre os diversos símbolos, na religião aparece o símbolo do nome divino. Ricoeur deteve-se originariamente nas nomeações bíblicas de Deus²⁴, apresentando, assim, narrativas de Deus (SOUZA, 2012, p. 97-98). A nomeação de Deus

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

Ricoeur retoma Eliade e o seu conceito central da dialética do sagrado para abrir a explicação e a crítica do símbolo religioso (SOUZA, 2015, p. 91; VINCENT, 2008, p. 54). Assim, em Ricoeur, símbolo e mito, podem ser considerados sinônimos no que se refere à linguagem da religião (VINCENT, 2008, p. 91).

3 CONSIDERAÇÕES FINAIS

A trajetória feita por Ricoeur, no que diz respeito à linguagem mítico-simbólica e poética, em seu estágio inicial, é semelhante à de Eliade, uma indagação de que há algo no mito e no símbolo cujo sentido e significado a sociedade contemporânea esqueceu (SOUZA, 2015, p. 118). Entretanto, para elucidar a questão, Ricoeur passou da fenomenologia eidética de Husserl à fenomenologia hermenêutica, mais especificamente, incorporando à fenomenologia o método hermenêutico. Por isso, vale ressaltar que, enquanto Eliade fala do “mundo do símbolo”, Ricoeur fala do “mundo do texto” (SOUZA, 2012, p. 86).

Eliade centraliza-se no *homo religiosus*. Para trabalhar a concepção de símbolo, relaciona-o com o sagrado, com a ontologia, com o mito, a camuflagem, a história (não-histórica²⁵) e a analogia do voo. Ricoeur, por outro lado, aborda o símbolo a partir do mito, do duplo sentido, do uso da linguagem, da polissemia e da alteridade.

Aparece a questão da constituição passiva, das percepções coletivas e pré-conscientes que estão em determinado estágio da existência inaugurada pelo

²⁴ Vale ressaltar que isso aconteceu independentemente das suas crenças pessoais, a partir de uma atitude pedagógica da sua parte, poderíamos pensar assim.

²⁵ GUIMARÃES, 1989; SOUZA, 2011.

símbolo, considerando-o pré-reflexivo e de origem inconsciente. Para Ricoeur, o símbolo surge quando não há, em princípio, uma reflexão consciente da ação tomada ou do gesto recebido. O poder relevante do símbolo consiste no fato de ele estar subjacente a outras significações (RICOEUR, 1950, p. 39).

Ricoeur, ao trabalhar questões referentes ao símbolo, ao mal e à finitude, não se preocupa com motivações tipicamente religiosas, mas propõe outra postura de filosofia hermenêutica a partir da religião, da interpretação dos signos religiosos e valores mitológicos (SOUZA, 2012, p. 95). Ao considerar o “texto” como referência, ele aparece como o pensador das mediações (MORI, 2012, p. 205).

A obra do filósofo francês concentra-se em responder sistematicamente os problemas do entendimento da natureza humana, tratando da questão do ser, na qual, a partir do *homo symbolicus*, há uma correlação positiva entre a linguagem mítico-simbólica e os modos de discursos atuais (RASMUSSEN, 1971, p. 2).

Objetivamos, portanto, neste artigo, explicitar a relevância da presença do símbolo no pensamento de Eliade e Ricoeur. Ambos contribuem com a academia no universo das ciências humanas. Mas também, poderíamos dizer, às Ciências da Religião, ao considerarem a multiforme face e a dimensão simbólica do seu objeto de pesquisa, a religião.

REFERÊNCIAS

ALLEN, Douglas. *Myth and Religion in Mircea Eliade*, New York: Routledge. 1998

CALINESCO, Matei. *Imagination et sens. Attitudes 'esthétiques*. In: TACOU, C. (ed.) Mircea Eliade. Cahiers de l'Herne, 33. Paris: Éditions de l'Heme, 1978, p. 364-374.

ELIADE, M; KITAGAWA, Joseph. M. (Org.). *The History of Religions: Essays on Methodology*. Chicago: The University of Chicago Press, 1959.

ELIADE, Mircea. *Imagens e símbolos. Ensaios sobre o simbolismo mágico-religioso*. São Paulo: Martins Fontes, 1996.

ELIADE, Mircea. *Mefistófeles e o andrógino: comportamentos religiosos e valores espirituais não-europeus*. São Paulo: Martins Fontes, 1999b.

ELIADE, Mircea. *Mitos, sonhos e mistérios*. Lisboa: Edições 70. 1957, 199 p.

ELIADE, Mircea. *O mito do eterno retorno*. Lisboa: Edições 70. 1969. 174 p.

ELIADE, Mircea. *O Sagrado e o Profano*. A essência das Religiões. Lisboa: Edição Livros do Brasil, 1999a.

ELIADE, Mircea. *The Sacred in the Secular World* Cultural J-Hermeneutics 1, 1973, p. 101-13.

ELIADE, Mircea. *Tratado da História das Religiões*. São Paulo: Martins Fontes, 1998; 2002.

GARNICA, Antonio Vicente Marafioti. *Considerações sobre a Fenomenologia Hermenêutica de Paul Ricoeur*. *Trans/Form/Ação*. São Paulo, v. 1, n. 6: p. 43-52, 1993. Disponível em: <https://www.scielo.br/pdf/trans/v16/v16a03.pdf>. Acesso em: 16 abr. 2020.

GENTIL, Helio Salles. O que é interpretar? O mundo da ação e o mundo do texto. In: *Mente, Cérebro & Filosofia: Ricoeur, Gadamer - Presença do outro e interpretação*, 2010. Disponível em: <https://pt.scribd.com/document/426604777/Colecao-Mente-Cerebro-Filosofia-N%C2%BA-11-Presenca-Do-Outro-e-Interpretacao-Ricoeur-Gadamer>. Acesso em: 16 abr. 2020.

GROSS, Eduardo. Hermenêutica e Religião a partir de Paul Ricoeur. *Numen: revista de estudos e pesquisa da religião*, Juiz de Fora, v. 2, n. 1, p. 33-49, 1999. Disponível em: <https://periodicos.ufjf.br/index.php/numen/article/view/21748>. Acesso em: 17 abr. 2020.

GUIMARÃES, André Eduardo *O Sagrado e a História. Fenômeno Religioso e Valorização da História à Luz do Anti-historicismo de Mircea Eliade*. Roma: PUG. 1989; Porto Alegre: EDIPUCRS, 2000.

JOHNSON, Ernest (Ed). *Religious Symbolism*. New York: Harper Bros, 1955.

MARINO, Adrian. *L'Herméneutique de Mircea Eliade*. Paris: Gallimard, 1989.

MORI Geraldo de. Hermenêutica filosófica e hermenêutica bíblica em Paul Ricoeur. *Teoliterária* v. 2, n. 4, p. 203-239, 2012. Disponível em: <https://revistas.pucsp.br/teoliteraria/article/view/22909>. Acesso em: 28 abr. 2020.

OTTO, Rudolf. *O Sagrado*. Lisboa: Ed. 70, 1992.

QUEIROZ, José J. As Expressões do Imaginário, o Pensamento Complexo e seus Reflexos na Educação. *Notandum*, 23 mai-ago 2010, p. 33-40. CEMOrOC-Feusp / IJI-Universidade do Porto. Disponível em: <http://www.hottopos.com/notand23/P33a40.pdf>. Acesso em: 15 dez. 2021.

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

RICOEUR, Paul. *Le symbole donne à penser*. L'Esprit 7-8 (1959), p. 60-76.

RICOEUR, Paul. *A Crítica e a Convicção*. Lisboa: Edições 70. 2009.

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

RICOEUR, Paul. *Da Interpretação*. Rio de Janeiro: Imago, 1977

RICOEUR, Paul. *Interpretação e ideologias*. 2. Ed. Rio de Janeiro: Francisco Alves, 1983.

RICOEUR, Paul. *O conflito das interpretações*. Rio de Janeiro: Imago Editora, 1978.

RICOEUR, Paul. *Philosophie de la volonté I*. Le volontaire et L`involontaire. Paris: Aubier/ Montaigne, 1950.

RICOEUR, Paul. The Language of Faith, in: REAGAN, Charles E.; STEWART, David. (Eds.). *The Philosophy of Paul Ricoeur: An Anthology of His Work*. Boston: Beacon Press, 1978b, p. 223-38.

ROHDEN, Cleide Cristina Scarlatelli. *A Camuflagem do Sagrado no Mundo Moderno. À luz do pensamento de Mircea Eliade*. Porto Alegre: Edipucrs, 1998. Col. Filosofia 69. Disponível em:

http://www.pucrs.br/edipucrs/digitalizacao/colecaofilosofia/x_01.pdf. Acesso em: 8 maio 2020.

SOUZA, Vitor Chaves de. *A ontologia do mito de Mircea Eliade: possibilidades e aspectos críticos* Vitor Chaves de Souza. *Estudos de Religião*, v. 25, n. 41, p. 203-215, jul./dez. 2011. Disponível em <https://dialnet.unirioja.es/>. Acesso em: 8 maio 2020.

SOUZA, Vitor Chaves de. O papel da identidade narrativa de Paul Ricoeur no prolongamento da epistemologia do símbolo de Mircea Eliade. *Revista Eletrônica Corretatio*, v. 11, n. 22, p. 83-100, dezembro de 2012. Disponível em:

<https://www.metodista.br/revistas/revistas-metodista/index.php/COR/article/view/3529/3310>. Acesso em: 6 abr. 2020.

SOUZA, Vitor Chaves de. *O Ser e o Além do Ser: A Dobra da Religião em Paul Ricoeur*. 2015, 246 f. Tese (Doutorado) - Faculdade de Humanidades e Direito da Universidade Metodista de São Paulo, São Bernardo do Campo, 2015. Disponível em: <http://tede.metodista.br/jspui/bitstream/tede/337/1/vitor%20souza2.pdf>. Acesso em: 30 mar. 2020.

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