

## Tempo e Templo: Uma intersecção originária de sentido

Vitor Chaves de Souza<sup>1</sup>

**Resumo:** O artigo apresenta a descoberta etimológica de Hermann Usener sobre *tempus-templum* e faz uma reflexão hermenêutica da simbologia desta expressão com embasamento na filosofia de Mircea Eliade e Paul Ricoeur.

**Palavras Chave:** tempo; templo; símbolo; religião; Paul Ricoeur; Mircea Eliade.

**Abstract:** This paper presents Hermann Usener's discovery on the etymology *tempus-templum* proposing a hermeneutic study of the symbology of this expression based on the philosophy of Mircea Eliade and Paul Ricoeur.

**Keywords:** time; temple; symbol; Paul Ricoeur; Mircea Eliade.

### Introdução

O artigo reflete a intersecção do símbolo e o niilismo como motor de uma reflexão hermenêutica da religião. A hipótese, que se insere no contexto da pesquisa em hermenêutica e linguagens da religião, sugere a tensão da oposição mundo sagrado e mundo profano como uma força originária de símbolos doadores de sentido. O símbolo por excelência – local da manifestação do sagrado – é o templo. Quando a descoberta de Hermann Usener acerca do parentesco etimológico entre *templum* e *tempus* dobrou a dialética do sagrado no trabalho de Eliade, a reflexão a respeito do sentido religioso ganhou uma nova abertura. O objetivo deste artigo, marcado por três momentos respectivos – sentido, símbolo e existência –, é apresentar uma interpretação do símbolo religioso na intersecção templo-tempo. O método utilizado, seguindo a orientação do eixo epistemológico da área da linguagens da religião, é o hermenêutico.<sup>2</sup> O referencial teórico, por sua vez, contempla os escritos jovens de Paul Ricoeur em *A Simbólica do Mal* e *O Sagrado e o Profano* de Mircea Eliade.

### *Tempus-templum*

Há uma pergunta comum à todas religiões: o sentido da existência. Para Paul Tillich, ser religioso significa questionar intensamente o sentido de nossa existência. Qual existência? Ao invés de respondê-la – se assim fosse possível uma resposta completa –, o interesse hermenêutico pelas mitologias perpassa a égide das narrativas na busca pelo sentido que delas advém. Antes do questionamento da existência do mundo – as coisas materiais, físicas, químicas, racionais e naturais –, reservada à filosofia, o questionamento intensivo do sentido de nossa existência inicia-se pela vida interior. A abordagem hermenêutica suspende as validações da argumentação da onisciência, onipresença e onipotência divina; tampouco pretende conferir ou refutar as provas ou negações da existência da divindade. A curiosidade em questão remonta as respostas conceituais para alcançar a dimensão ontológica. Ao invés da conceituação de divindade, a hermenêutica da religião prefere a compreensão da

---

<sup>1</sup> Professor do Programa de Pós Graduação em Ciências da Religião da Universidade Metodista de São Paulo.

<sup>2</sup> Cf. ANICAUD, Dominique. **Phenomenology and the “Theological Turn”**: The French Debate, New York: Fordham University Press, 2001.

experiência religiosa.<sup>3</sup> A chave hermenêutica encontra-se na justaposição da reflexão filosófica e do pensamento religioso para desenvolver a tarefa do sentido em resposta religiosa ao niilismo. Ao invés do laboratório, da academia ou do corporativismo, o lugar primordial do vasculhamento do sentido origina-se no tempo.

A filosofia da religião – quando fundamentada no método hermenêutico fenomenológico – é uma filosofia orientada pelas narrativas míticas. Ser orientado por narrativas míticas, entretanto motivado pela busca do sentido dos fenômenos, situa a orientação original na reflexão filosófica para além do labor filosófico. Tal esforço fronteiriço deseja responder uma certa situação da existência de uma cultura intermediado não apenas pela razão, mas também pela soma do mundo mítico e simbólico adjacente à respectiva cultura. Na história da filosofia e da teologia é conhecido o movimento de finitude da razão e continuidade do mito (e.g., soluções de aporias oferecidas por Karl Barth em sua dogmática).<sup>4</sup> O trabalho de uma filosofia da religião por meios da hermenêutica fenomenológica não conta com a interrupção do discurso filosófico, como uma espécie de limite, para, então, iniciar o religioso como resolução de abordagem. A prática de Platão (“aqui termina o discurso, alí começa o mito”) abdica, segundo Ricoeur, da tarefa filosófica primordial. Concordando com Lachelier, “a filosofia deve compreender tudo, mesmo a religião”.<sup>5</sup> Há, deste modo, um espaço de pensamento além do discurso puramente filosófico ou essencialmente religioso. Ricoeur é categórico em sua posição: o símbolo não esconde nenhum ensinamento oculto que bastaria desmascarar e que tornaria as imagens inúteis. Ricoeur sugere uma terceira via: “a via de uma interpretação criadora de sentido, fiel ao impulso, à *doação* de sentido simbólico e, simultaneamente, fiel ao juramento de compreensão do filósofo”.<sup>6</sup> A dinâmica do símbolo pode ser distinta em duas ações. Primeiro, o símbolo dá. Ele é doador, criador, motivador. Uma de suas facetas é verbo de constituição. E o que ele dá? O símbolo dá que pensar. Em outras palavras, a sua ação doadora é uma ação de pensamento.

Pela força simbólica o tempo da religião é sempre o tempo do começo. Segundo Ricoeur, “o começo não é aquilo que se encontra em primeiro lugar”.<sup>7</sup> *O começo é o sentimento da origem*. Pensar o início narrativo implica no conhecimento do mundo individual e coletivo. “A compreensão dos símbolos pode pertencer ao movimento em direção ao ponto de partida”.<sup>8</sup> O retorno ao arcaico – gr. *arché*, i.e., “princípio” e “principal” –, o noturno de Eliade, o onírico de Jung, o incondicional de Tillich, assemelha-se à poética do espaço de Bachelard: “um acesso à fonte da linguagem, representa uma tentativa de escapar às dificuldades do começo radical em filosofia”.<sup>9</sup> Aqui estamos no estreito do princípio e do fim. Temores cosmogônicos (origem) e escatológicos (fim; finalidade) pedem a urgência do tempo e do espaço preenchidos. O tempo é o lugar por excelência da manifestação – ou materialização – da temporalidade original. Nas culturas mesopotâmia, assíria, grega e romana, o templo servia não apenas de moradia para os deuses, mas, sobretudo, como o veículo da materialização da imagem da divindade. Desde a antiguidade o espaço sagrado e os objetos hierofânicos não eram tidos como o símbolo de alguma coisa ausente: a rigor

---

<sup>3</sup> Cf. CRAIG, William Lane. "Divine Eternity", In: **The Oxford Handbook of Philosophical Theology**. Oxford Handbooks Online. 13 Apr. 2016. <http://www.oxfordhandbooks.com/view/10.1093/oxfordhb/9780199596539.001.0001/oxfordhb-9780199596539-e-008>

<sup>4</sup> A quem interessar a continuidade deste tema, cf.: BLUNDELL, Boyd. **Paul Ricoeur Between Theology and Philosophy: Detour and Return**. Bloomington: Indiana University Press, 2010.

<sup>5</sup> RICOEUR, Paul. **A Simbólica do Mal**, 2014, p. 366.

<sup>6</sup> RICOEUR, Paul. **A Simbólica do Mal**, 2014, p. 366.

<sup>7</sup> RICOEUR, Paul. **A Simbólica do Mal**, 2014, p. 366.

<sup>8</sup> RICOEUR, Paul. **A Simbólica do Mal**, 2014, p. 366.

<sup>9</sup> BACHELARD, Gaston, *apud* RICOEUR, Paul. **A Simbólica do Mal**, 2014, p. 366.

eram designados como a presença material e a encarnação da própria divindade. A eucaristia, em sua posição privilegiada no rito cristão, ecoa a dinâmica da presença do sagrado na materialidade. Cristo se faz presente no pão e no vinho. A presença, para a teologia católica e ortodoxa, é real. A teologia da transubstancialidade oferece uma solução de continuidade para a presença do divino. O embate protestante da invalidade das imagens católicas nada mais seria que uma disputa política pelo privilégio da presença do divino. Se, por um lado, na leitura protestante, como apresentada em *The Fundamentals*<sup>10</sup>, nega-se a presença da divindade em estátuas e pinturas, por outro lado o culto protestante procura suprir a presença real de Deus no agir do Espírito Santo. A rigor, a escatologia guarda a eternidade do perecimento precoce do sagrado em face a qualquer sentido de niilismo que possa ser provocado tanto pela secularização quanto pelo dogma diverso. Dito isto, o embate teológico, independente da natureza, é circunstancial na medida em que as crenças circulam pela temporalidade que assola qualquer religiosidade: a religião, em sua função primordial, é salvar a existência humana do movimento do tempo.

Mircea Eliade, em *O Sagrado e o Profano*, oferece fundamentação para a aproximação ontológica da noção do Mundo e o Tempo cósmico – uma reflexão pertinente para a análise de hierofanias e suas participações na elaboração de dogmas. Toda relação entre tempo e cosmos é de ordem religiosa: “A correspondência cósmico temporal é de natureza religiosa”<sup>11</sup>. A relação de renovação – *renovatio* – e de recomeço original – *ab initio* – identifica o Tempo cósmico como o tempo real das realidades sagradas. O tempo real é celebrado em lugar privilegiado. O lugar do tempo sagrado por excelência é o templo. Mircea Eliade resgatou a pesquisa de Hermann Usener, filólogo e mitológico alemão, especialista em religião grega antiga e história comparativa das religiões, ao atribuí-lo a primeira descoberta acerca do parentesco etimológico entre *templum* e *tempus*.<sup>12</sup> Posteriormente, Werner Müller, em um breve estudo, sugeriu o *templum* como a espacialidade e o *tempus* como a temporalidade como a manifestação de uma unidade.<sup>13</sup> Gerald Whitrow intuiu essa relação no contexto medieval ao destacar o papel do sino nas igrejas medievais e a configuração do tempo no cotidiano segundo os toques sonoros.<sup>14</sup> A vida monástica e as horas litúrgicas organizavam a sociedade de acordo com o tempo da religião. Os motivos e encontros diários giravam em torno do templo. Com a secularização, o tempo sai do templo e passa a ser o tempo do capital, de modo a enfatizar a temporalidade própria do templo. Hoje, o relógio é a casa do tempo e seu serviço, pragmático e produtivo, orienta-se e organiza-se pelos meios de produção do capitalismo. Em suma: quem detém a ordem do tempo, detém a manifestação do ser.

Se o vasculhamento do sentido origina-se no tempo e perpassa as exteriorizações humanas, na religião esta busca alcança o lugar da manifestação do tempo primordial no o templo. Há um entrelaçamento entre a temporalidade e a espacialidade dos encontros. O elo espacial e temporal movimenta-se em direção a um horizonte melhor compreendido, a nosso ver, pela chave de interpretação ricoeuriana da *intersecção*. A dualidade entre racionalidade e mito contradiz-se aparentemente no âmbito da linguagem. No devir filosófico, inspirado por Lachelier – “a filosofia deve compreender tudo, mesmo a religião”<sup>15</sup> –, a diferenciação avança até a intersecção. Eliade, assim como Ricoeur, trabalhou a noção intersecção – “Schneidung,

---

<sup>10</sup> Cf. TORREY, R. A. Torrey, DIXON, A. C. Dixon. **The Fundamentals: A Testimony to the Truth** (4 Volume Set). Michigan: Baker Publishing Group, 1994.

<sup>11</sup> ELIADE, Mircea. **O Sagrado e o Profano**. São Paulo: Martins Fontes, 2004, p. 40.

<sup>12</sup> Ideia registrada na obra *Götternamen*, apud ELIADE, Mircea. **O Sagrado e o Profano**, 2004, p. 41.

<sup>13</sup> Cf. MÜLLER, Werner, apud ELIADE, Mircea. **O Sagrado e o Profano**, 2004, p. 43.

<sup>14</sup> WHITROW, Gerald James. **Que é o Tempo?** São Paulo: Zahar, 2005, pp. 64-67.

<sup>15</sup> RICOEUR, Paul. **A Simbólica do Mal**, 2014, p. 366.

Kreuzing”<sup>16</sup> – sugerindo, em outras investigações, uma certa imagem circular espaço-temporal na qual é possível a centralidade da renovação pelo simbolismo religioso. Em Ricoeur a intersecção do tempo e do templo aponta para um horizonte cuja perspectiva situa a dinâmica do símbolo no coração da religiosidade. A intersecção transpõe o conceito para o símbolo. Assim como toda experiência religiosa origina-se em um símbolo, a intersecção torna-se um símbolo na medida em que carrega um originário de vivências e interpretações. Tal dinâmica é fecunda e passível de inúmeras formações – tais como a legitimação da temporalidade pela religião, a qual além de fundar o centro de todas experiências significantes, confere autoridade no âmbito social. Não por acaso, na história do ocidente, as igrejas encontravam-se em lugar privilegiado nas cidades. Uma vez originária em sua dualidade espacial e temporal, a intersecção simbólica de dimensões complementares abre uma possibilidade de mediação de mundo.

### Uma intersecção originária de sentido

O símbolo faz parte da linguagem e nela desdobra significados.<sup>17</sup> Para Merleau-Ponty o símbolo é um doador de sentido em uma determinada cultura. Possibilita a subjetividade e a relação eminente com outros sentidos possíveis. O motivo inicial da experiência religiosa – o pressuposto da busca pela "primeira verdade" – instaura a particularidade do símbolo na própria linguagem. "Uma meditação sobre os símbolos parte da linguagem que já teve lugar, e na qual tudo foi dito de alguma forma".<sup>18</sup> Ricoeur aponta que a meditação sobre os símbolos deseja ser pensamento com os próprios pressupostos. "A sua primeira tarefa não é começar, mas, partindo da palavra, lembrar-se; lembrar, com vista a começar".<sup>19</sup>

O símbolo dá; ele dá que pensar. "A partir da doação, a posição".<sup>20</sup> Pelo símbolo dá que pensar, tudo começa e recomeça – no pensamento. O ponto crítico da filosofia de Ricoeur, por ele mesmo, é "esta articulação entre o pensamento dado a si mesmo no reino dos símbolos e o pensamento que põe e pensa".<sup>21</sup> Há um trabalho de pensamento para a justaposição do templo e do tempo. Um está imbricado com o outro. Trata-se da principal aporia do trabalho da simbólica do mal: como pode o pensamento estar vinculado e livre ao mesmo tempo?<sup>22</sup> O templo, na hermenêutica fenomenológica, é a maturidade do anterior. Enquanto espaço de vivência, o templo prolonga a anterioridade do símbolo e atualiza o seu sentido latente. A relação tempo e templo coloca a aporia ricoeuriana da alteridade e liberdade no centro da vivência espiritual.

O templo tenta resgatar o que Ricoeur assumia estar irremediavelmente perdido: "a imediatidade da crença"<sup>23</sup>. A primeira ingenuidade – *la naïveté première* – não é mais acessível: o contato original e primordial com os grandes simbolismos se dá pela reflexão hermenêutica de forma crítica. Entretanto, é possível uma segunda ingenuidade – *la naïveté seconde* – denominada de interpretação. A desmitologização, e.g., é uma interpretação mediante a tomada de consciência do movimento do símbolo

<sup>16</sup> ELIADE, Mircea. **O Sagrado e o Profano**, 2004, p. 42.

<sup>17</sup> A quem interessar a questão do símbolo no pensamento de Ricoeur, cf.: DOSSE, François. **Paul Ricoeur: Le sens d'un vie** (1913-2005). Paris: Éditions La Découverte, 2008.

<sup>18</sup> RICOEUR, Paul. **A Simbólica do Mal**, 2014, p. 366.

<sup>19</sup> RICOEUR, Paul. **A Simbólica do Mal**, 2014, p. 366.

<sup>20</sup> RICOEUR, Paul. **A Simbólica do Mal**, 2014, p. 367.

<sup>21</sup> RICOEUR, Paul. **A Simbólica do Mal**, 2014, p. 367.

<sup>22</sup> Cf. RICOEUR, Paul. **A Simbólica do Mal**, 2014, pp. 367-368.

<sup>23</sup> RICOEUR, Paul. **A Simbólica do Mal**, 2014, p. 368. Ainda sobre a imediatidade da crença, cf.: BORGEAUD, Philippe, **Aux origines de l'histoire des religions**, Diogenes 52, no. 205 (January-March 2004), pp. 134-139.

na modernidade.<sup>24</sup> *Explicar mais para compreender melhor*, diz um dos lemas ricoeuriano; no caso do símbolo: "é interpretando que podemos entender de novo"<sup>25</sup>. O sentido do tempo é interpretado e entendido na justaposição temporalidade e espacialidade. O símbolo possibilita a vivência da alteridade e da liberdade na aporia temporal.<sup>26</sup>

Pela força originária do símbolo, promovendo na consciência humana a dialética do tempo e do espaço significativamente distintos da experiência secular, encontra-se um problema ontológico da solução do ser num mundo profano que deseja ser sagrado. A experiência dúbia da realidade, a hierofania confronta o niilismo, na tentativa de significar o mundo, e, conseqüentemente, promove a dicotomia temporal e espacial. O problema dos espaços não sacralizados comportarem espaços sagrados é resolvido no momento em que o templo guarda as experiências sagradas em todas as dimensões. Uma vez que o espaço não é homogêneo, a exemplo do cristianismo, um templo cristão oferece um espaço diferente dos espaços ao redor dela. O portal separa o ambiente externo do espaço interior do templo. A porta do templo simboliza a passagem do mundo profano para o mundo sagrado. A porta apresenta uma *solução de continuidade*. Profano é o que está diante do manifestado: *pro-* (diante) e *-fanus* (manifestação): o portal do templo é o símbolo por excelência da dialética do sagrado e do profano uma vez que ela guarda o mundo real dentro do espaço sagrado. A porta, portanto, é o símbolo aquilo que se coloca diante do *ser*.

A porta sagrada, na redundância da ênfase, é a porta da dinâmica do tempo e do templo. Trata-se de uma solução anunciada na experiência estética do fiel. É conhecida a crítica eliadiana do sentimento não homogêneo da vivência espacial e temporal do sagrado. Toda experiência sagrada originária implica um espaço diferenciado e um tempo especial. A porta guarda o mistério – o mesmo mistério manifestado para Moisés no Monte Sinai. A porta esconde o mistério e, ao abrir-se, abre consigo a possibilidade da revelação. "A porta que se abre para o interior da igreja significa, de fato, uma solução de continuidade"<sup>27</sup>, na qual é possível a diferenciação do ambiente profano e do ambiente sagrado. Uma vez que a hierofania é encarnada na espiritualidade, o fiel passa a viver limiares. "O limiar é ao mesmo tempo o limite, a baliza, a fronteira que distinguem e opõem dois mundos".<sup>28</sup> A dicotomia sagrado e profano move o indivíduo na direção do tempo que não consome a existência. A porta do templo tem a função análoga de limiar para solucionar a continuidade espacial. Para Eliade, a porta do templo vai além da função de veículo de passagem: "trata de um símbolo"<sup>29</sup>. Enquanto símbolo, a porta comunica o incomunicável: o mistério latente no espaço sagrado. O imaginário compreende a temporalidade implícita no tempo pela função dialogal da porta.

Segundo Eliade, as religiões têm sede por símbolos de abertura de mundo. "Nos níveis mais arcaicos de cultura, essa possibilidade de transcendência exprime se pelas diferentes imagens de uma abertura: lá, no recinto sagrado, torna-se possível a comunicação com os deuses; conseqüentemente, deve existir uma "porta" para o alto, por onde os deuses podem descer à Terra e o homem pode subir simbolicamente ao

---

<sup>24</sup> Cf. MANDRY, Christof. "The Relationship Between Philosophy and Theology in the Recent Work of Paul Ricoeur", In: JUNKER-KENNY, Maureen; KENNY, Peter (eds). **Memory, narrativity, self and the challenge to think God: the reception within theology of the recent work of Paul Ricoeur**. Münster: LIT, 2004.

<sup>25</sup> RICOEUR, Paul. **A Simbólica do Mal**, 2014, p. 369.

<sup>26</sup> Uma obra de expressão que prolonga a temática do símbolo na alteridade, cf.: VERHEYDEN, J. HETTEMA, T. L., VANDECASTEELE, P. **Paul Ricoeur – Poetics and Religion**. Uitgeverij Peeters: Leuven-Paris-Walpole, MA, 2011.

<sup>27</sup> ELIADE, Mircea. **O Sagrado e o Profano**, 2004, p. 19.

<sup>28</sup> ELIADE, Mircea. **O Sagrado e o Profano**, 2004, p. 19.

<sup>29</sup> ELIADE, Mircea. **O Sagrado e o Profano**, 2004, p. 20.

Céu."<sup>30</sup> O simbolismo de "porta dos céus" (em Gênesis, 28:12-19) consagra um lugar teofânico, assim como outras simbologias de abertura para a hierofania. Enquanto lugar privilegiado para a comunicação do fiel com o céu, a possibilidade da diferenciação temporal no templo implica *per se* uma hierofania. Se nas religiões arcaicas a árvore sagrada, na imagem de Yggdrasil, é a conexão entre a terra e o céu<sup>31</sup>, o templo guarda a sacralidade do lugar portando significação religiosa para uma espécie de *evocatio*, na qual a posição do templo evoca condutas e sinais para atenuar a tensão da não homogeneidade da experiência. A celebração da eucaristia na imagem do corpo e do sangue de Cristo revelam a sacralidade do altar, mostrando que os fiéis não são livres para escolher entre o espaço profano e o espaço sagrado. Nesta dinâmica a porta entrelaça o simbolismo religioso da passagem para além da própria junção de sentidos. Encontra-se uma paralisação temporal no sentido cronológico e consagra-se um espaço onde o tempo o forma na eficiência da experiência religiosa. Neste sentido, conclui Eliade, "o desejo do homem religioso de viver no sagrado equivale, de fato, ao seu desejo de se situar na realidade objetiva, de não se deixar paralisar pela relatividade sem fim das experiências puramente subjetivas, de viver num mundo real"<sup>32</sup>.

Retomando, portanto, a noção de intersecção do espacial com o temporal na unidade simbólica da manifestação, a hermenêutica forma um nó: doação de sentido pelo símbolo e iniciativa inteligível da decifração. A intersecção tempo-templo forma um tecido em torno de si mesmo, levando a movimentos envolventes, circulares, da fórmula agostiniana do "compreender para crer, crer para compreender". A rigor, um ciclo de pensamento em torno do símbolo; seria próximo, segundo Dilthey, da aproximação de um pensamento e aquilo que a vida visa. O símbolo tem uma função crítica e uma função de apropriação. A função da apropriação e crítica coexistem nas duas fases da inocência. A segunda ingenuidade aspira a ser "o equivalente pós-crítico da hierofania pré-crítica"<sup>33</sup>; i.e., uma relação circular entre crítica e crença – ou, se preferirmos, crítica e convicção – de modo a fazer aparecer o sentido do símbolo na vivência do mesmo. O símbolo vem pela hermenêutica moderna como "signo originário do sagrado".<sup>34</sup> O templo procura recolocar a realidade numa totalidade homogênea como símbolo temporal por excelência. Conforme Ricoeur, na *Simbólica do Mal*, todo símbolo busca uma totalidade mais vasta do que ele próprio, "formando um sistema no plano do próprio símbolo"<sup>35</sup>. As épocas litúrgicas asseguram a ordem da totalidade sagrada na materialidade do templo. Enquanto via de pensamento dedicada ao símbolo da temporalidade, a reflexão da existência mediada pela consciência dupla da crítica e da confiança – a primeira ingenuidade e na segunda ingenuidade – despertam um modo de vivência não limitado pela finitude. Incorpora-se a dualidade inicial em busca da tarefa dos sentidos originários. O símbolo dá continuação e o mito prolonga o imaginário confessante enquanto o símbolo oferece a possibilidade da continuação do mito.<sup>36</sup> A confissão é uma crença da consciência religiosa conciliada pelo método eidético da fenomenologia. A solução de continuidade espacial do sagrado e do profano encontra no portal do templo o motivo manifestado para a confissão religiosa. A solução de continuidade do tempo sagrado funda-se no símbolo do mesmo modo em que o símbolo funda-se no tempo-templo.

---

<sup>30</sup> Cf. ELIADE, Mircea. **O Sagrado e o Profano**, 2004, pp. 20-21.

<sup>31</sup> ELIADE, Mircea. **Tratado de História das Religiões**, 2001, p. 64.

<sup>32</sup> ELIADE, Mircea. **O Sagrado e o Profano**, 2004, p. 22.

<sup>33</sup> RICOEUR, Paul. **A Simbólica do Mal**, 2014, p. 370.

<sup>34</sup> Cf. RICOEUR, Paul. **A Simbólica do Mal**, 2014, p. 370.

<sup>35</sup> RICOEUR, Paul. **A Simbólica do Mal**, 2014, p. 371.

<sup>36</sup> RICOEUR, Paul. **Vivant jusqu'à la mort: suivi de fragments**. Éditions du Seuil, Mars 2007, p. 99.

## Considerações finais

Propomos refletir a intersecção do símbolo e o niilismo como motor de uma reflexão hermenêutica da religião. Eliade passou a sua vida buscando as estruturas universais do símbolo religioso, como o centro, o *axis mundi*, a montanha sagrada. Em *O Sagrado e o Profano* consolidou o elo temporal na dinâmica do símbolo.<sup>37</sup> A finitude move o ser em resposta ao tempo fugidio. Se o símbolo preenche o sentimento de uma ausência ou insignificância que se fez presente num passado, resta a fidelidade da presença uma vez manifestada, encarnada em relações éticas e justas, de modo a guardar o sentido originário da manifestação. Nesta dinâmica o templo é a expressão material da noção temporal percebida em sua importância. Só há um único tempo – e este é acessível no espaço das manifestações originárias de sentido. O espaço heterogêneo do cotidiano é realçado pelo espaço sagrado e move o indivíduo em direção ao preenchimento da experiência religiosa. O tempo vivido na experiência hierofânica demarca um espaço igualmente divino. A união da temporalidade e a espacialidade alcançam a proeza da força simbólica na qual uma possível superação da dicotomia alteridade e liberdade pode ser vislumbrada em emoções primeiras e primordiais.

## Referências Bibliográficas

- BLUNDELL, Boyd. **Paul Ricoeur Between Theology and Philosophy: Detour and Return**. Bloomington: Indiana University Press, 2010.
- BORGEAUD, Philippe, **Aux origins de l'histoire des religions**, Diogenes 52, no. 205 (January-March 2004), pp. 134-139.
- CRAIG, William Lane. "Divine Eternity", In: **The Oxford Handbook of Philosophical Theology**. Oxford Handbooks Online. 13 Apr. 2016. <http://www.oxfordhandbooks.com/view/10.1093/oxfordhb/9780199596539.001.0001/oxfordhb-9780199596539-e-008>
- DOSSE, François. **Paul Ricoeur: Le sens d'un vie (1913-2005)**. Paris: Éditions La Découverte, 2008.
- ELIADE, Mircea. **O Sagrado e o Profano**. São Paulo: Martins Fontes, 2004.
- \_\_\_\_\_. **Symbolism, the Sacred and the Arts**. New York: Crossroads, 1985.
- \_\_\_\_\_. **Tratado de História das Religiões**. São Paulo: Martins Fontes, 2001.
- JANICAUD, Dominique. **Phenomenology and the "Theological Turn": The French Debate**, New York: Fordham University Press, 2001.
- JACOB, Odile (Org.) **La Philosophie Et L'Éthique**: Université De Tous Les Savoirs T.11, 2002.

---

<sup>37</sup> Para um exercício sobre a temporalidade e o templo, cf. ELIADE, Mircea. "Barabudur, the Symbolic Temple", In: **Symbolism, the Sacred and the Arts**. New York: Crossroads, 1985, pp. 130-142.

- MANDRY, Christof. “The Relationship Between Philosophy and Theology in the Recent Work of Paul Ricoeur”, *In*: JUNKER-KENNY, Maureen; KENNY, Peter (eds). **Memory, narrativity, self and the challenge to think God: the reception within theology of the recent work of Paul Ricoeur**. Münster: LIT, 2004.
- MONGIN, Olivier. **Paul Ricoeur**. Paris: Éditions du Seuil, 1994.
- RICOEUR, Paul. **A Crítica e a Convicção: Conversas com François Azouvi e Mard de Launay**. Lisboa: Edições 70, 2009.
- \_\_\_\_\_. **A Simbólica do Mal**. Lisboa: Edições 70, 2013.
- \_\_\_\_\_. “Intellectual Autobiography”, *In*: **The Philosophy of Paul Ricoeur**. The Library of Living Philosophers XXII, ed. Lewis Edwin Hahn. Chicago: Open Court, 1995.
- \_\_\_\_\_. **Vivant jusqu’à la mort: suivi de fragments**. Éditions du Seuil, Mars 2007.
- VERHEYDEN, J. HETTEMA, T. L., VANDECASTEELE, P. **Paul Ricoeur – Poetics and Religion**. Uitgeverij Peeters: Leuven-Paris-Walpole, MA, 2011.
- WHITROW, Gerald James. **Que é o Tempo?** São Paulo: Zahar, 2005.

Recebido para publicação em 06-05-18; aceito em 09-06-18