

O êxodo dos deuses: a gênese do sentimento religioso

Vitor Chaves de Souza¹

Resumo: Este artigo busca mostrar a consciência da ausência e o papel da finitude no sentimento religioso como parte do processo pela busca de um sentido existencial diante da morte. Inspirado nos grandes mitos constituidores, como Gilgamesh, as orações e súplicas da Bíblia, como também na filosofia contemporânea de Unamuno, Eliade e Ricoeur, o objetivo do trabalho é aprofundar a dialética entre o Divino ausente e a saudade presente manifestada na relação entre os homens e a cultura. Se o sentimento religioso move-se pelo sentimento de uma ausência que se fez presente num passado, resta a fidelidade à presença uma vez manifestada, encarnado-a em relações éticas e justas – senão, a manifestação terá perdido o seu sentido original. Ao final, extrair-se-á das reflexões um projeto ético pelas implicações religiosas temporais.

Palavras Chave: presença, ausência, mitologia, religião, Paul Ricoeur.

Abstract: This paper demonstrates the awareness of absence and the role of finitude in religious consciousness as part of the process for searching an existential meaning before death. Inspired by founder myths, such as Gilgamesh and biblical prayers, as well some contemporary philosophers – e.g., Unamuno, Eliade and Ricoeur –, the paper's objective will deepen the dialectic between the absence of the Divine and the solitude manifested in the relationship among men and culture. If religious consciousness moves by the feeling of an absence that was once present in the past, it remains fidelity to the presence once manifested, embodying it in ethical and fair relations – otherwise, the manifestation itself would have lost its original meaning. The conclusion will draw reflections on an ethical project with temporal religious implications.

Keywords: presence, absence, mythology, religion, Paul Ricoeur.

Introdução

Tão antiga como os primórdios da escrita é a fome de imortalidade. “Por toda a eternidade a tábua nunca mudará / Por toda eternidade o aprendizado nunca terminará”², diz um poema sumério de Shulgi B a respeito da epopeia de Gilgamesh. Um dos mais antigos registros narrativos da humanidade, cravados em tabletes rochosos, em escrita cuneiforme, o medo da morte, *das Epos der Todesfurcht*, é o tema central do poema de Gilgamesh.³ As primeiras tomadas de consciência a respeito da finitude extravagaram a inquietação humana no registro daquilo que poderia impedir o processo natural da morte: a escrita. Se a morte terminaria o projeto individual, a escrita eternizaria a humanidade.

O tema da finitude, primeiramente encarnado nas manifestações religiosas arcaicas, apresenta-se no centro do próprio ato filosófico, como o motivo inicial do filosofar. Segundo Franz Rosenzweig, cuja filosofia da temporalidade é balizada pela ameaça palpável do não-ser, “a morte, o medo da morte, incita todo conhecimento do Todo”⁴. Uma rápida visita à história do pensamento, ocidental ou oriental, resgata um

¹ Pós-Doutorando em Ciências da Religião pela Universidade Metodista de São Paulo.

² GEORGE, Andrew. *The Epic of Gilgamesh: The Babylonian Epic Poem and Other Texts in Akkadian and Sumerian*, 1999, p. XIII.

³ Cf. GEORGE, Andrew. *The Epic of Gilgamesh: The Babylonian Epic Poem and Other Texts in Akkadian and Sumerian*, 1999, p. XIII.

⁴ “From death, it is from the fear of death that all cognition of the All begins.” ROSENZWEIG, Franz. *The Star of Redemption*, 2005, p. 9.

passado rememorado e um futuro aguardado.⁵ Um presente vivo e intencional, com períodos concentrados e períodos diluídos, tempo forte e tempo fraco, perfazem a variação de experiência temporal na pluralidade abundante do ser.⁶ Por sua vez, a ideia do instante remonta à ruptura da continuidade do tempo, diferenciando-se qualitativamente de algo que poderia ser fracionado e controlado. A ênfase do instante, do momento certo, do *kairos* grego, recai na atenção que desvenda uma nova dimensão temporal. A dualidade inerente no mundo advém de uma “totalidade quebrada”⁷, na qual as relações ganham sentido enquanto os eventos criam uma narrativa exemplar. No sentido cósmico, ao carregar o elemento da temporalidade, o ser humano vivencia a discordância e a quebra do mundo, compreendida aqui como *dialética entre presença e ausência*.

Ausência da origem, origem da ausência

A legitimação da temporalidade pela religião confere não apenas autoridade no âmbito social. Entretanto, na esfera individual, a leitura dos textos fundadores oferece a mediação de uma vida reconhecida pelo próprio ato da leitura do texto. Temporalização e narração se entrelaçam na consciência da finitude. A história de Gênesis visa extrair um começo que não está no tempo; um outro tempo, o tempo divino, *in illo tempore*, no qual a percepção da realidade é assentida como a ordem de um sentido. Criação é a criação de um sentido original. Em outras palavras, a não subordinação do elo temporal dramático às hipóteses da causalidade dos eventos naturais passados. As metáforas de criação nascem de um fundo de uma experiência cujas raízes expressam-se ontologicamente na linguagem mitológica de origem.⁸ Formar céus e terra implica no reconhecimento da unidade da percepção humana e a transcendência diante do mistério agregador. Os mitos de criação objetivam o fundamento perpétuo das coisas.⁹ A Terra Gaia, ao dar à luz um ser idêntico a ela mesma, foi capaz de cobrir o céu e a terra com um casamento sagrado originando a aurora dos tempos.¹⁰ O fundamento do Grande Tempo dobra a existência de modo a tornar-se presente, com o intuito da re-significação da vida, na periodicidade do eterno presente. Tornar-se contemporâneo dos eventos teofânicos faz com que o sentimento de uma ausência seja preenchida pela devoção aos deuses dos antepassados. Quando a narrativa bíblica apresenta o teônimo como “o Deus de Abraão, Isaac e Jacó”, encontra-se, assim como nos mitos de outros povos, o desejo por um *presente mítico* não confundido com a duração profana.¹¹ O ato da nomeação encarna um presente mítico de ordem ontológica. Não por acaso entre os babilônios, o cerimonial do Ano Novo, no templo de Marduk, recitava-se o *Enuma elish* como uma magia oral da vitória dos deuses (Marduk) sobre o caos (Tiamat). A vitória narrada resume a suspensão da aflição do tempo. “Possa ele continuar a vencer Tiamat e a abreviar os seus dias!”¹² Se os dias do caos eram fadados à inexistência, os dias dos deuses e seus contemporâneos (todos aqueles e aquelas que participavam do ato renovador)

⁵ Para um trabalho detalhado a esse respeito, consultar: ELIADE, Mircea. *História das Ideias e Crenças Religiosas*.

⁶ Esta dinâmica está na raiz da força metafórica. Não por acaso, os mitos estruturam-se na preocupação existencial do tempo que aflige o ser. Cf. RICOEUR, Paul. “Mythe 3. L’interprétation philosophique”, In: *Encyclopaedia universalis*, 1971, p. 532.

⁷ Cf. ROSENZWEIG, Franz. *The Start of Redemption*. Wisconsin: The University of Wisconsin Press, 2005, pp. 32-34.

⁸ Cf. JOSGRILBERG, Rui. “O mito: uma interpretação metafórica”, In: *Estudos em Antropologia e Linguagem*. São Paulo: Factash, 2014, p. 102.

⁹ RICOEUR, Paul. “Pensando a criação”, In: *Pensando Biblicamente*, p. 86.

¹⁰ Cf. ELIADE, Mircea. *Tratado de História das Religiões*, p. 194.

¹¹ Cf. ELIADE, Mircea. *Tratado de História das Religiões*, p. 319.

¹² Cf. ELIADE, Mircea. *Tratado de História das Religiões*, p. 325.

alongavam-se em direção à eternidade. Aquiles busca marcar seu nome na história. Hércules, como semideus, também tem certo terror a morte, só alcançando-a com a morte de Quiron, o centauro. Inúmeros relatos vikings acerca da função da eternidade no *Valhalla* são conhecidos¹³, onde suas vidas tecidas pelas “fiandeiras do destino” eram aquelas que escreveriam na história eterna. O chamado para a aventura apensar confirmaria o destino celeste; caso contrário, a morte os condenaria.

Em Gilgamesh, a epopeia ilustra a jornada da superação temporal para a existência autêntica na eternidade.¹⁴ Nas culturas mesopotâmia, assíria, grega e romana, o templo servia não apenas de moradia para os deuses, mas, sobretudo, como o lugar para a 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, eles eram a presença material do divino, a encarnação da própria divindade. A eucaristia, em posição privilegiada no rito cristão, ecoa a dinâmica da presença do sagrado na materialidade. Cristo se encarna 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 apresenta-se como uma disputa política pelo privilégio da presença do divino. Se por um lado na leitura protestante radical, tendo em *The Fundamentals*¹⁵ o seu maior exemplo, nega-se a presença da divindade em estátuas e pinturas, por outro lado o culto protestante busca suprir a presença real de Deus na teologia da ação do Espírito Santo. O trabalho hermenêutico e fenomenológico localiza nessas exteriorizações um princípio norteador da espiritualidade: a inquietação com a finitude. Guiado pela questão, é possível compreender a dinâmica que move o sentimento religioso na aporia do tempo sem se prender ao dogmatismo que cada experiência poderia levar. Afinal, uma vez suspensos para a reflexão, tratam-se de sentidos expressos em mitos de criação com um propósito comum: a vontade de eternidade.

Segundo Mircea Eliade, todos os mitos são mitos da criação.¹⁶ Os mitos narram uma origem para originar um sentido de mundo. A esfera ontológica é o fundamento da narrativa religiosa e sustenta a preocupação com a finitude. Eliade percebeu, inspirado no “eterno retorno” de Friedrich Nietzsche, uma tendência nas práticas religiosas arcaicas de retornarem ao motivo que as iniciava.¹⁷ O processo de reintegração e unificação do ser humano procura superar a finitude do ser. O preenchimento de sentido (a vida) para aquilo que, aparentemente, não haveria sentido (a morte) orienta a prática ritualística da recitação e repetição de atos antepassados. Regressar à origem, *regressus ad originem*, tinha como objetivo a regeneração da vida.¹⁸ Trata-se da primordialidade e exemplaridade do mito, com a intenção de orientação postural e negação da história; o modelo exemplar para o comportamento do ser. “O nascimento, a criação do mundo é, acima de tudo, o aparecimento do Ser, ontofania”¹⁹. Neste estágio histórico, a noção temporal é resumida na circularidade dos eventos, naturais ou humanos.

¹³ Cf. LANGER, Johnni. *Dicionário de Mitologia Nórdica*. São Paulo: Hedra, 2015, pp. 48-55.

¹⁴ GEORGE, Andrew. *The Epic of Gilgamesh: The Babylonian Epic Poem and Other Texts in Akkadian and Sumerian*. London: Penguin Books, 1999, p. .

¹⁵ TORREY, R. A. (Editor), FEINBERG, Charles L. (Editor). *The Fundamentals: The Famous Sourcebook of Foundational Biblical Truths*. Michigan: Kregel Publications, 1990, 716pp.

¹⁶ ELIADE, Mircea. *Aspectos do Mito*, p. 135.

¹⁷ “Tendência do Espírito ao retorno ao Todo-Um” ELIADE, Mircea. *Mefistófeles e o Andrógino*, p. 120.

¹⁸ Id., *Mitos, Sonhos e Mistérios*. Lisboa: Edições 70. 1957, 199p., p. 47.

¹⁹ “The birth, the creation of the world is, above all, the appearance of Being, ontophany”. ELIADE, Mircea. *Journal II – 1957-1969*, p. 290.

Faz-se notar que, a rigor, a periodicidade é uma tentativa de instaurar o eterno presente. As lendas almejam a duração da estrutura sagrada no tempo cotidiano. A figura do Grande Tempo – abertura paradoxal que permite o tempo mágico-religioso na experiência profana – guarda repetições periódicas didaticamente na demonstração das reproduções originais. Um círculo de representação na tarefa de *re-presentar* – tornar presente novamente.²⁰ Entretanto, um fato inédito acontece: “os hebreus foram os primeiros a descobrir o significado da história como epifania de Deus”.²¹ O sentido não está mais na repetição – a solidariedade contingente dos tempos hierofânicos – mas na linearidade decorrente de um fim. O monoteísmo abre um novo destino quando a história arcaica, cíclica e circular vê nas tradições semitas o surgimento de uma compreensão teleológica da existência humana. O desenvolvimento da linearidade temporal na consciência humana eleva-se na sua máxima expressão no cristianismo. A noção escatológica do juízo final oferece à humanidade um tempo possível de resolução. Não por acaso, no auge da Idade Média, circulava, mais popular que a Bíblia, a obra *Lenda Dourada*, de Tiago de Varazze. O livro reunia narrativas sobre a exemplaridade da vida dos santos em reposta ao tempo fugitivo. Hoje, sabe-se que a diferenciação temporal marcava não apenas uma estrutura de mundo, mas uma significação temporal que funda o próprio mundo daqueles cuja fé alcançam os santos.²² O tempo, em quatro etapas na história da humanidade, dividir-se-ia em: o tempo do *descaminho* (de Adão a Moisés), o tempo da *renovação* (de Moisés à Cristo), o tempo da *reconciliação* (entre a Páscoa e Pentecostes) e o tempo da *peregrinação* (o período atual).²³ Tal divisão consiste na legitimação dos santos, enquanto portadores de marcadores do tempo, como modelos para o esgotamento da ausência de sentido finito. Se o tempo da humanidade fora iniciado com Adão, o centro da temporalidade encontrar-se-ia em Cristo. A estrutura rítmica do tempo, mesmo no seu caráter linear, pede por exemplaridade. Os modelos para a existência são diversos, mas todos eles respondem ao problema de uma ausência. Enquanto essa ausência é mediada pela vontade de presença, seu preâmbulo é anunciado pela consciência da finitude.

Finitude e princípio na ausência

A dialética da presença e ausência, nas preocupações de finitude e motivada por um sentido passado, inaugura o sentimento religioso diante da finitude. A presença, deste modo, é preservada pela narrativa. Primeiramente, pela noção temporal da finitude e a amplitude da narração. Agora, situa-se na gênese da motivação religiosa a busca pela presença, acessível pela transcendência.²⁴ A narrativa religiosa tenta traduzir o mistério – fonte impalpável das sensações – e alcança a sua essência: a atribuição de sentido saturado. Tempo e espaço são fundamentais para a experiência religiosa que busca a superação da ausência. *Templum-tempus* carregam juntos a mesma preocupação temporal, sendo o *templo* a esfera material do *tempo*. O templo é o lugar do tempo verdadeiro e das coisas reais. Um lugar de origem para a atribuição de sentido na vida, culminando com a ἀρχή [gr. *arché*], i.e., a noção de primeiro (temporal) e primordial (fundação) na gênese do sentimento religioso mediado pela dialética entre presença e ausência.

²⁰ ELIADE, Mircea. *Tratado de História das Religiões*, p. 317.

²¹ ELIADE, Mircea. *O Mito do Eterno Retorno*, 1969, p. 119.

²² Cf. LE GOFF, Jacques. *Em busca do tempo sagrado*: Tiago de Varazze e a *Lenda Dourada*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2014, pp. 42-47.

²³ LE GOFF, Jacques. *Em busca do tempo sagrado*: Tiago de Varazze e a *Lenda Dourada*, 2014, pp. 48-49.

²⁴ A transcendência aqui referida remete a Karl Jaspers e a sua noção dialética de sujeito-objeto que transcende e inclui o sentido.

Na história do pensamento religioso, a noção de um princípio (no latim, na tradução da Vulgata de Jerônimo, tornou-se *principium*) está imbricada com a narrativa, com o início do processo da simbolização e da narração. “É aqui que intervém a mais importante decisão teológica, a de assimilar este ‘princípio’ à Palavra”, escreveu Ricoeur.²⁵ Trata-se de uma via existencial na qual a narração de algo é a pretensão de uma criação. O prólogo de João, neste caso, é uma réplica de Gênesis 1.1: “Na princípio havia o logos/Palavra”. A assimilação do início e da Palavra tem raiz hebraica nos escritos de sabedoria²⁶ e, não obstante, na leitura feita por Ricoeur em Rosenzweig. A sabedoria é importante para a dobra da religião e a compreensão da linguagem religiosa. A aporia do tempo, motivado pela distensão de Agostinho e inspirado pelo pensamento de Rosenzweig²⁷, situa a tensão das coisas principais na fundação do mundo diante da ontologia quebrada. A criação, deste modo, antes da sua figura, é uma linguagem filosófico-teológica que situa a exteriorização no princípio das coisas e a criatividade que desta exteriorização advém. Em outras palavras, “o começo não é um início superado, mas, em um sentido, um começo incessantemente continuado”²⁸. O começo exteriorizado que continua presente é guardado na sabedoria da narrativa bíblica, na qual a vocação de Abraão, em Gênesis 12, correlaciona o passado da memória com a expectativa do futuro do outro, tornando, assim, o presente em uma revelação. Pelo texto, a criação assume um sentido existencial na evocação dos mandamentos bíblicos e na exteriorização dos instantes da incidência que abrem uma perenidade.²⁹

Os fundamentos teóricos demonstrados aportam as três dimensões propostas – a temporal, a ontológica e a fenomenológica – para indicar uma via existencial da religião na qual a consciência da finitude possibilita a inserção da Palavra no mundo é uma resposta à totalidade quebrada, à fratura linguística³⁰, e, com isso, a dialética entre a presença e a ausência origina o sentimento religioso em ritos e mitos. Tal abordagem não deixa de ser a ambição de uma *fenomenologia do sentido original*. Afinal, as exteriorizações carregadas de sentido se tornam presentes, fazem-se presença, na possibilidade da narração dos eventos originários.

A narrativa da presença

A descrição de mundo pelos mitos conferem ao leitor questões e respostas que tornem possíveis a árdua tarefa da existência.³¹ O papel da narrativa no processo da reflexão acerca da temporalidade possibilita todo um trabalho de pensamento hermenêutico que este pesquisa pretende alcançar. A narrativa é o acesso temporal da presença que antes estava ausente. A narrativa presenteia o ser na temporalidade. A narrativa, portanto, é o motor da reflexão da presença. Do latim, *praesentia*: presença, aparições dos deuses, tempo presente, presença de espírito, ânimo, proteção, assistência.³² Em

²⁵ RICOEUR, Paul; LaCOQUE, André. *Pensando Biblicamente*, 1998, p. 81.

²⁶ Cf. RICOEUR, Paul; LaCOQUE, André. *Pensando Biblicamente*, 1998, p. 82.

²⁷ Cf. “A temporalidade”, In: “A ‘figura’ em *L’Étoile de la Rédemption*, de Franz Rosenzweig”, RICOEUR, Paul. *Leituras 3 – Nas fronteiras da filosofia*, 1996, p. 74-77.

²⁸ RICOEUR, Paul. “A ‘figura’ em *L’Étoile de la Rédemption*, de Franz Rosenzweig”, In: *Leituras 3: Nas fronteiras da filosofia*, 1996. p. 75.

²⁹ Este parágrafo ilustra bem o sentido de *arché* aplicada à filosofia de Ricoeur.

³⁰ A fratura linguística é a fratura ética do bem e do mal, mas no plano linguístico. O tema da fratura se insere no contexto do trágico, no âmbito da finitude e da culpabilidade. Cf. RICOEUR, Paul. “Culpabilité tragique et culpabilité biblique”, In: *Revue d'histoire et de philosophie religieuses*, 1953, pp. 285-287.

³¹ BLUNDELL, Boyd. *Paul Ricoeur between Theology and Philosophy: Detour and Return*. Bloomington: Indiana University Press, 2010, pp. 81-82.

³² SANTOS SARAIVA, F. R. dos (ed.). *Novíssimo Dicionário Latino-Português: Etimológico, Prosódico, Histórico, Geográfico, Mitológico, Biográfico, etc..* 11. ed. Rio de Janeiro-Belo Horizonte: Garnier, 2000, p. 937.

outras palavras, aquilo que se coloca em posição de essência.³³ A noção temporal da experiência de alteridade aprofunda a dimensão da presença. “Por um certo tempo”, “durante certo tempo”, “no momento presente”; tratam-se de noções que dizem respeito à dialética entre presença e ausência, uma vez que o corpo se faz mediador da experiência originária na relação originária de sentido. Não por acaso estreita-se a religiosidade na resposta pela ausência. Tal dialética permite o movimento da sintaxe do sagrado e do profano na dinâmica da religião. Segundo Eliade, sagrado é, a princípio, o que se manifesta³⁴, enquanto o profano³⁵, por etimologia própria, é aquilo que está diante do manifestado.³⁶ A dialética entre sagrado e profano, i.e., a hierofania³⁷ – a manifestação de algo diferente; a essência do sagrado –, e o mundo como é vivido apesar do divino, o “estar diante das portas do santuário”³⁸ – a essência profana –, configura o modelo das demais dialéticas de ordem cotidiana e secular. O mundo, portanto, passa a ser um lugar habitável graças ao trabalho do mito e a vivência das narrativas que conferem sentido para a ausência.

Os mitos, enquanto narrativas saturadas de sentido, não são uma espécie de um catálogo hagiográfico. Os mitos fazem emergir constelações de mundos habitáveis. “Os mitos constituem os paradigmas de todos os atos humanos significativos”.³⁹ Nesse sentido, as narrativas míticas, na angústia da temporalidade, mediada por exteriorizações e hierofanias, são por excelência patrimônios da humanidade a respeito da tensão temporal no mundo. Mitos, repetindo o que já foi apresentado, tratam do “fundamento perpétuo das coisas”⁴⁰. A narrativa mitológica é original, primeira, simbólica e metafórica.⁴¹ O primórdio que possui mais receptividade na cosmogonia mítica arcaica é aquele com mitos de origem que narram como os ancestrais foram criados, pois é outra forma de “criação”: toca profundamente o humano arcaico em suas questões mais fundamentais, permitindo a manifestação do ser a despeito da possibilidade do não-ser.⁴² Cosmogonias de criação, escatológicas e de renovação possuem implicações ontológicas, pois permitem ao ser humano a recriação da vida por meio da perfeição narrativa do ser na esfera do sagrado.⁴³ As implicações ontológicas de criação de sentido e valor do ser são possíveis pelo mito religioso e acessíveis pela narrativa.

Narrativas míticas implicam na necessidade do entrelaçamento do fundamento do ser diante da finitude e da fratura. Pela ordem das ideias de presença e ausência a experiência religiosa configura mitos e símbolos, no cerne do verbete *religare*, e amplia seu sentido do plano cósmico para o plano humano de compreensão e direito.⁴⁴

³³ GAFFIOT, Félix (ed.). *Le Grand Gaffiot Dictionnaire Latin-Français*. Paris: Hachette, 2000, p. 1241.

³⁴ ELIADE, Mircea, *O Sagrado e o Profano*, p. 17.

³⁵ Do latim *profanus, a, um*: de *pro-* “diante de” + *fanum*, “manifestado”. Profano quer dizer, literalmente, *diante da manifestação*.

³⁶ ELIADE, Mircea, *O Sagrado e o Profano*, p. 53.

³⁷ A palavra hierofania possui sua raiz no grego. *Hier(o)*, do antepositivo grego *hierós, a* ou *ós, on*, significa “sagrado”, “santo”, “divino”. *Fania*, do pospositivo grego *phanós, é, ón*, significa basicamente “aparecer”, mas também “luminoso”, “visível”, “manifesto”, “evidente”, “fazer ver”, “tornar visível”.

³⁸ “To be before the doors of the sanctuary”. TILLICH, Paul. *The Future of Religion*, p. 88.

³⁹ ELIADE, Mircea. *Mito e Realidade*, p. 22.

⁴⁰ “The everlasting primordial world”, ROSENZWEIG, Franz. *The Star of Redemption*, 2005, p. 9.

⁴¹ A metáfora, conforme assumida aqui, vai na direção da pesquisa de Rui Josgrilberg acerca de um fenômeno originário da linguagem. Cf. JOSGRILBERG, Rui. “O mito: uma interpretação metafórica”, *In: Estudos em Antropologia e Linguagem*. São Paulo: Factash, 2014, p. 15.

⁴² “Criação” como a criação artística: cria-se a partir de algo existente para significar e dar sentido. Neste âmbito surge a escatologia indiana, gnóstica e, especialmente, hebraica, deslocando a cosmogonia para o futuro.

⁴³ “A Vida não pode ser reparada, mas somente recriada pela repetição simbólica da cosmogonia, pois, como já dissemos, a cosmogonia é o modelo exemplar de toda criação”. Id., *O Sagrado e o Profano*, p. 74.

⁴⁴ RICOEUR, Paul; LaCOQUE, André. *Pensando Biblicamente*, 1998, p. 76.

A relação da linguagem com a meditação existencial da temporalidade e sua orientação ao sentimento religioso coloca o ser em posição de linguagem.⁴⁵ A temporalidade é um lugar no qual a criação denota uma unidade rítmica e possibilita ao ser pensar a separação da presença e ausência em narrativas míticas de origem com a irrupção de múltiplos inícios. Segundo Rosenzweig, trata-se de uma abertura de uma perenidade que repousa em silêncio durante o movimento de um piscar de olhos.⁴⁶ A linguagem da ausência encontra sentido no instante: no piscar de olhos rosenzweigeriano, no instante kierkegaardiano, no *Ereignis* heideggeriano. A figura desta dimensão correlaciona-se na proclamação Bíblica mais profunda e enigmática, “Eu sou o que sou” (Êxodo 3.14), ao colocar o ser em situação de linguagem a partir da totalidade quebrada. Deste modo, a abordagem fenomenológica, a partir de Ricoeur e suas principais influências, denota um trabalho novo de pensamento sobre a fenomenologia da religião.

O ser humano, consciente da sua finitude, exterioriza símbolos e cria narrativas a fim de transcender o mal comum da morte. Faz-se novo um trabalho hermenêutico que situa nesta preocupação a dialética da presença e ausência enquanto motor da simbolização e da narrativa. A compreensão do que se faz ou fez presente denota a compreensão da gênese do sentimento religioso. Implica na reflexão da temporalidade, do processo narrativo e da identidade. Estes elementos, quando analisados sob a ótica da identidade narrativa, encontram novos horizontes para se pensar o tempo e a religião na gênese do sentimento religioso, que encontra na dialética da presença. O mito, portanto, é o espaço mais profícuo e rico para tal investigação, pois tem em sua origem a dialética entre tempo e narrativa.

O tempo da narrativa

O trabalho da temporalidade e narrativa, seguindo a linha da hermenêutica ricoeuriana, contempla a consciência da finitude no processo da identidade pessoal e da identidade narrativa. O conflito entre identidade e falta de sentido situa a hermenêutica através da narrativa na reconstituição (se assim pudermos denominar) do ser quebrado. Este passo é almejado pela percepção subjetiva e objetiva do tempo e o momento decisivo da ação. Tal momento, traduzido por instante, compreende aquilo pelo qual Ricoeur denominou de “a tarefa do cogito quebrado”, i.e., o processo de uma tarefa hermenêutica e ética para a vida diária. Diante da aporia e dos desafios da existência, há a possibilidade do reconhecimento de si para o auto-conhecimento e a ampliação dos saberes na fratura do ser. Antes dessa tarefa, há o sentimento dividido da presença e da ausência de coisas importantes que significaram e passaram a existir em mitos e símbolos. O mito descreve dramaticamente a duração e ultrapassa a união de múltiplos instantes. “Viver”, para o ser humano das culturas tradicionais, significa viver segundo os modelos extra-humanos, de acordo com os arquétipos, repetir um arquétipo, um modelo, um mito primordial com a finalidade de renovar os cosmos. O sentimento religioso, na experiência do tempo mítico, portanto, é o sofrimento e o reconforto no dilema da memória e recordação.

Conforme a primeira parte do primeiro volume de *Tempo e Narrativa*⁴⁷, sobre as aporias da experiência do tempo, na qual Ricoeur apresenta o confronto da alma humana da *intentio* e *distentio animi*, o tempo se torna “palpável” para o ser humano. Em outras palavras, o ser humano começa a se relacionar com o tempo de modo mais direto, em face à intriga, de Aristóteles, referenciando-se ao tempo através da

⁴⁵ Cf. RICOEUR, Paul; LaCOQUE, André. *Pensando Biblicamente*, 1998, p. 86-77.

⁴⁶ “A silently reposing permanence by the movement of a blink of the eye.” ROSENZWEIG, Franz. *The Star of Redemption*, 2005, p. 174.

⁴⁷ Cf. RICOEUR, Paul. *Tempo e Narrativa*, três volumes.

narrativa.⁴⁸ Se a originalidade de Agostinho reside na reflexão da *intentio-distentio*, a de Ricoeur, aplicada à dobra da religião, pressupõe a identidade do si que acontece pela tarefa da narrativa. “*Narramos coisas que consideramos verdadeiras*”⁴⁹, escreve Ricoeur acerca da aporia do tempo. Em outras palavras, a narrativa mostra o tempo, sobretudo o tempo das coisas importantes. Enquanto o tempo fenomenológico se atém à consciência individual, o tempo cosmológico aborda o início do tempo com as coisas criadas, i.e., a origem de sentido na finitude. O tempo, em nenhuma das duas abordagens, não é visível nem palpável. O sensível se apresenta no movimento das coisas, mesmo que não seja possível a apreensão total do que é o tempo. Entretanto, a percepção subjetiva e objetiva do tempo é possível pela tarefa do reconhecimento de si na narrativa. Pela narrativa há uma nova compreensão do tempo.⁵⁰ Para Ricoeur, portanto, “o tempo torna-se tempo humano na medida em que está articulado de modo narrativo, e a narrativa alcança sua significação plenária quando se torna uma condição da existência temporal”⁵¹. Com efeito, a narrativa torna o tempo pensável e, na especificidade da religião, o mito é a narrativa original de uma percepção temporal pensada, cíclica ou linearmente, que coloca no cerne da filosofia e da teologia a abertura de um mundo possível. Diferentemente do estilo da fenomenologia do tempo de Husserl ou do tempo ontológico de Heidegger⁵², a contribuição de Ricoeur enfatizada está no tempo se tornar pensável pela narrativa. Em outras palavras, a narrativa levanta o véu do tempo. Sendo ela a chave para a identidade de si e a chave para o reconhecimento do si no tempo⁵³, a hermenêutica do si, interpelada na esfera da temporalidade, possibilita à reflexão do tempo estar além de qualquer noção impensável ou abstrata ao ponto de um fluir sem relação com o si.⁵⁴ O tempo é percebido existencialmente devido a vivência do antes e do depois, de modo a formar uma narrativa.

A identidade narrativa é o resultado da relação do ser interpelado pela leitura dos mitos. Por outro lado, uma consciência da falta reforça-se na aporia temporal. Em *Tempo e Narrativa* a temporalidade não se deixa dizer no discurso direto de uma fenomenologia, mas requer a mediação do discurso indireto da narração.⁵⁵ A finitude ameaça a presença e a narrativa assume múltiplas direções do ser na ausência. Na religião, a ausência implica um desvio. A saída encontra-se nas grandes narrativas míticas: “o texto informa a vida, a vida formula o texto, a vida é transformada à luz de mundos abertos pelo texto, os textos são criados e formados pela multiplicidade de novas experiências da vida”⁵⁶. Pela dinâmica entre a concordância e a discordância das interpretações é possível descobrir a identidade narrativa nos desvios da hermenêutica do si. No *intentio* o espírito sofre *distentio*.⁵⁷ O processo da identidade narrativa se dá, deste modo, num desenrolar de si mesmo como sujeito na relação e que assume ações morais. A noção de identidade narrativa abre a reflexão do tempo

⁴⁸ RICOEUR, Paul. *Tempo e Narrativa*, vol 1, 2010, pp. 14-15 e p. 21.

⁴⁹ RICOEUR, Paul. *Tempo e Narrativa*, vol 1, 2010, p. 21.

⁵⁰ A dialética do vir a ser, do ter sido e do se fazer presente. Cf. RICOEUR, Paul. *Tempo e Narrativa*, vol 1, 2010, p. 61.

⁵¹ RICOEUR, Paul. *Tempo e Narrativa*, vol 1, 2010, pp. 14-15 e p. 93.

⁵² PELLAUER, David. *Compreender Ricoeur*, 2009, pp. 101-102.

⁵³ Cf. RICOEUR, Paul. *Tempo e Narrativa*, vol 1, 2010, p. 81.

⁵⁴ Husserl caminha pela intuição do instante, que esconde uma mediação. Não há inteiramente uma intuição do passado; há a lembrança do passado. O caminho de Ricoeur procura ir além do caminho de Husserl, como também além do caminho de Heidegger (que segue Husserl apontando para as êxtases do tempo). A conceituação de Husserl e Heidegger esconde algumas aporias do tempo, enquanto Ricoeur explicita o que é, para ele, realmente a relação com o tempo.

⁵⁵ RICOEUR, Paul. *Tempo e Narrativa*, Vol. 1, 2010, p. 56-57.

⁵⁶ Cf. GSCHWANDTNER, Christina. “Paul Ricoeur and the Relationship Between Philosophical and Religion in Contemporary French Phenomenology”. In: *Études Ricoeuriennes*, Vol 3, No. 2, 2012, p. 17.

⁵⁷ RICOEUR, Paul. *Tempo e Narrativa*, Vol. 1., p. 38.

no centro da dialética entre presença e ausência do sentimento religioso em direção a uma tarefa ética.

O êxodo dos deuses: a gênese do sentimento religioso

A consciência da ausência dos deuses e dos símbolos resiste a finitude na experiência da falta. Invoca-se, tão próximo do inventário das faltas, o sentido da eternidade. As coisas verdadeiras são para a consciência religiosa a mistura da possibilidade de existência com a existência autêntica. Em outras palavras, na dialética entre presença e ausência, mediada pelas narrativas míticas e implicadas no agir humano, surge um *momento ético*.⁵⁸

Para aprofundar esse aspecto, retomamos a primeira frase deste artigo: a fome de imortalidade é muito antiga e se confunde com os primórdios da escrita.⁵⁹ O conhecimento dos mitos e dos homens especula o êxodo dos deuses na queda do pecado. A abordagem hermenêutica suspende as validações da argumentação da onisciência, onipresença e onipotência divina, pois preocupa-se com o papel da narrativa no processo da formação da identidade com motivos existenciais gerados na fratura temporal. Tampouco pretende-se conferir ou refutar as provas de Deus ou os delírios da existência da divindade. Afinal, não se questiona, como fizeram muitos teólogos, qual o tempo de Deus.⁶⁰ O interesse perpassa a égide das narrativas na intuição temporal mediada pela crise existencial. A filosofia contemporânea representa o processo narrativo da identidade constituída por intermédio dos mitos e da literatura. É conhecida, entre os leitores de Eliade, a sua aversão pela finitude e inquietação com o tempo. Em diversos momentos declarou ter apenas um inimigo nesta vida: o tempo.⁶¹ Afinal, nenhum outro compromisso o impediria de estender e aprofundar sua obra. “O seu terror da a passagem do tempo”, como diz em um de seus diários.⁶² Um dos seus romances, *Le temps d'un centenaire*, apresenta, artisticamente, a busca pelo tempo primordial, *in illo tempore*, de uma vida limitada pela finitude. Segundo o enredo, se fosse dada à humanidade a oportunidade de apenas dobrar a existência terrena, seria possível alcançar os profundos mistérios da origem humana.

Miguel de Unamuno também transpareceu a preocupação com a temporalidade, nos moldes de eternidade, em seu ofício filosófico e atividade de romancista. Augusto, personagem central do romance *Névoa*, de Miguel de Unamuno, exclama várias vezes no capítulo XXI do Romance: “Eu quero viver, Dom Miguel, quero viver... Quero viver, viver... E ser eu, eu, eu, eu. Quero ser eu... Eu mesmo. Quero viver! Quero viver!”⁶³ Unamuno chama a este sentimento de fome de imortalidade, sede de eternidade, não querer morrer. A tragédia encontra-se na certeza da morte e o desejo de viver. Eco reflexivo dos antigos mitos de criação, redenção e salvação. Em *São Manuel Bueno, Mártir*, o personagem diz: “Não há vida eterna, senão esta... que a sonham como eterna... eternidade de alguns poucos anos...”⁶⁴ E, finalmente, em sua obra-prima, *Do Sentimento Trágico da Vida*, declara: “o pensamento que tenho de morrer e o enigma do que haverá é o próprio latejar da minha consciência”.⁶⁵ Essa

⁵⁸ RICOEUR, Paul. *A Simbólica do Mal*, pp. 71-72.

⁵⁹ Cf. UNAMUNO, Miguel. *Do Sentimento Trágico da Vida*. São Paulo: Martins Fontes, 1996, p. 45.

⁶⁰ 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>

⁶¹ RICKETTS, Mac Linscott In: ELIADE, Mircea. *Journal I*, 1945-1955, p. X.

⁶² Cf. ALLEN, Douglas. *Myth and Religion in Mircea Eliade*, p. 216.

⁶³ UNAMUNO, Miguel. *Névoa*. São Paulo: Estação Liberdade, 2012, p. 233.

⁶⁴ UNAMUNO, Miguel. *São Manuel Bueno, Mártir*, pp. 98-99.

⁶⁵ UNAMUNO, Miguel. *Do Sentimento Trágico da Vida*. São Paulo: Martins Fontes, 1996, p. 87.

preocupação se estende por toda a filosofia, às vezes mais tímida (como em Kant, que considerava o tempo como uma forma de percepção da sensibilidade), às vezes mais agressiva (como em Sartre, onde o infinito seria o nada; como para Schopenhauer, onde a existência é um hiato entre dois infinitos). A hermenêutica da fratura linguística e da totalidade quebrada visa remeter a exigência ética para além de qualquer circunstância fatal. Segundo Paul Tillich, existe um *poder de ser*, que se mantém, que é eterno, apesar de qualquer ameaça do não-ser. Tal poder enaltece o engajamento ético da leitura dos mitos com a vontade de vencer a mortalidade.

O mito, quando lido no ser engajado pelo poder de ser, envolve o comportamento humano pois ele responde à falta fundamental de um sentido passado e permite a gênese de um sentimento de ordem religiosa. Essa questão deve ser contextualizada na relação do ser humano com a sua expectativa de nostalgia. O Decálogo de Êxodo é o testemunho vital dessa dialética. Desejar viver eternamente, sem a dúvida póstuma, embora impossível, repousa a esperança num código de vida ético. Distanciando-se das quebras do mundo, a exigência ilimitada de uma vida mediada pelo mito coloca no coração da reflexão a possibilidade de tornar a convivência uma brevidade do que é esperado na eternidade. “O mito é a porta da cultura que revela a resistência do mistério como ontologia da presença”⁶⁶. A presença real do divino pelas ações justas, a fala poetizada, entoada, com força, encarna o sentido de uma presença na inquietação da ausência. A predicação profética do Deus da justiça, anunciado na profecia, implica nos valores de bondade, fidelidade e honestidade, do compromisso histórico expresso em narrativas fundadoras de sentido. No caso exegese bíblica, a “vontade de Deus”, aparentemente indiferente aos enunciados daqueles que suplicam, insere o tempo verdadeiro e torna o povo inseparáveis do projeto divino. O êxodo da opressão do Egito (a ação) sela o pacto com a profecia (a narrativa), tornando visível um caminhar pautado pela ética.

A tarefa do ser humano motivado pelo preenchimento do ser examina a contribuição das narrativas míticas, ostentando a capacidade para transformar o auto-conhecimento em reconhecimento e ação justa diante da queda temporal.⁶⁷ Reforçando o trajeto ricoeuriano da hermenêutica: a ação se transforma em destino por um ato voluntário. Se o indivíduo se encarna numa narrativa cultural, torna-se carne por consequência. Seus atos são prolongamentos da ética implicada; portanto, aceitos na cultura cujo valor assumem o destino do si e dos semelhantes.⁶⁸ É possível ilustrar isso com o sumário da lei, “Amarás o Senhor, Teu Deus, com todo o teu coração, com toda a tua alma e com todas as tuas forças. Estes mandamentos que hoje te imponho estarão no teu coração” (Deuteronômio 6,4-6), entrelaça saber e vivência. Retomando, de um modo geral, para as demais exteriorizações religiosas de todas as eras, a vida sem a tarefa da ética estaria destinada a ser um eterna presença da ausência. Se o elemento negativo do tempo é a finitude (tudo passa, nada fica), o elemento positivo é o caráter criativo possível no presente. Transitoriedade (negativo) e produtividade (positivo), apesar da ênfase num ou noutro, um não pode excluir o outro. A tarefa da ontologia é o equilíbrio e a ética é o meio para se alcançar o equilíbrio. Martin Buber, em seu livro *Eclipse de Deus*, destaca a importância da religião na responsabilidade do agir humano. O decisivo não está no aparecimento do divino, mas no *comportamento* do indivíduo em relação com o divino.⁶⁹ O desenvolvimento de Eliade fundamenta

⁶⁶ Cf. JOSGRILBERG, Rui. “O mito: uma interpretação metafórica”, *In: Estudos em Antropologia e Linguagem*. São Paulo: Factash, 2014, p. 43.

⁶⁷ Cf. “Le destinataire de la religion: l’homme capable”. *Archivio di Filosofia (Filosofia della religione tra etica e ontologia)* 64/1-3 (1996) 19-34. Reproduit dans *Philosophie de la religion entre éthique et ontologie*. Édité par M. OLIVETTI, Padoue: Casa Editrice Dott, 1996.

⁶⁸ Em termos de psicologia o favorecimento dos iguais chama-se “favorecimento endogrupal”.

⁶⁹ Cf. BUBER, Martin. *Eclipse de Deus*, p. 28.

essa motivação: “é em torno da consciência da manifestação do sagrado que se organiza o comportamento do *homo religiosus*”⁷⁰. O sentimento religioso surge na consciência de uma ausência, mas preenche-se com o agir ético. É possível, portanto, almejar uma *ética da presença*. Apesar da ausência, a despeito da finitude, independentemente do *cogito* quebrado, contudo, acima da dialética do sagrado, há um elemento possível ao ser humano e comum a todos: mesmo no êxodo dos deuses, é possível aprender, crescer e evoluir se for encarnada a ética da presença.

Considerações finais

A ética se dá como o norte do sentido assumido na vida individual com implicações comunitárias. Os caminhos indiretos para se conhecer o homem implicam num dizer de Deus que não pode ser entendido diretamente, mas somente por sua presença, sua marca no mundo. A ausência dos deuses pressupõe uma presença anterior. Só há a noção de ausência porque antes houve uma presença – independente da ordem que se colocou diante do ser. Ausência é o que falta. E se falta, é porque foi importante, teve significado, teve senti e, principalmente, representou algo. Pensar o que falta pede por imanência. A transcendência não é oriunda na ausência: olhar para trás, desejar o atemporal. Seria a ausência um anacronismo do destino? Quando um sentimento falta, nada se faz presente. Quando um sentido expira, a história se afasta e o esquecimento assombra o ser. A ausência paira, como uma névoa, e uma presença se ergue, no ato de fé, para um horizonte esperançoso.

Surge, então, um sentimento de religiosidade. A despeito de tantas questões que o acompanham, a afirmação da existência perante a finitude desdobra linguagens originais e originárias oferecendo ao indivíduo identidade e sentido. Uma vez afirmada a existência de Deus ou a sua inexistência, encerra-se a revelação. Entretanto, a crença aberta pelos mitos se eleva acima das respostas afirmativas ou negativas, permitindo revelações do ser numa trama narrativa coincidente com o propósito de cada devir. Manter a questão do sentido em aberto possibilita a recepção das manifestações diárias dos eventos assumidos no destino como aprendizados. Na dinâmica da religião, fé e razão não se excluem na medida em que os mitos são interpretados – e reconhecidos – por sua originalidade na abertura de um tempo habitável. Ambas pertencem à esfera humana. A vida estritamente crível enfraquece a razão; a vida exclusivamente racional elimina as revelações do ser. O desafio de uma vida assumida e voltada para a ação ética transcende a indecisão do desconhecido e alcança a possibilidade de uma existência conhecida por intermédio das narrativas fundadoras do mundo. “Ponho diante de vós a vida e a morte, a bênção e a maldição. Escolhe a vida para viveres...” (Deuteronomio 30,19).

Bibliografia

- ABEL, Olivier. *Paul Ricoeur: La promesse et la règle*. Éditions Michalon: Paris, 1996.
- ABEL, Olivier. *Le vocabulaire de Paul Ricoeur*. Paris: Ellipses Édition Marketing S.A., 2007.
- AMHERDT, François-Xavier. *L’herméneutique philosophique de Paul Ricoeur et son importance pour l’exégèse biblique*. En débat avec la New Yale Theology School. Paris: Éditions du Cerf, 2004.
- BLUNDELL, Boyd. *Paul Ricoeur between Theology and Philosophy: Detour and Return*. Bloomington: Indiana University Press, 2010, 230p.

⁷⁰ GUIMARÃES, André Eduardo. *A estrutura do sagrado na obra de Mircea Eliade*, p. 18.

- BÜHLER, Pierre. FREY, Daniel. (Org.) *Paul Ricoeur: un philosophe lit la Bible. A l'entrecroisement des herméneutiques philosophique et biblique*. Editions Labor et Fides: Genève, 2011.
- DORNISCH, Loretta. *Faith and Philosophy in the Writings of Paul Ricoeur*. The Edwin Mellen Press: New York, 1990.
- DOSSE, François. *Paul Ricoeur: Le sens d'un vie (1913-2005)*. Paris: Éditions La Découverte, 2008.
- _____. *Paul Ricoeur: Un philosophe dans son siècle*. Armand Colin: Paris, 2012.
- DUFFY, Maria. *Paul Ricoeur's Pedagogy of Pardon: A Narrative Theory of Memory and Forgetting*. London: Continuum International Publishing Group, 2009, 179p.
- ELIADE, Mircea. *Gods, Goddesses, and Myths of Creation*. New York: Harper & Row, Publishers, Inc. 1974, 162p.
- _____. *Imagens e símbolos: ensaio sobre o simbolismo mágico-religioso*. São Paulo: Martins Fontes, 2002, 178p.
- _____. *Mefistófeles e o andrógino: comportamentos religiosos e valores espirituais não-europeus*. São Paulo: Martins Fontes, 1999. 232p.
- _____. *Mito e realidade*. São Paulo: Editora Perspectiva S.A., 2006, 179p.
- _____. *Mitos, sonhos e mistérios*. Lisboa: Edições 70. 1957, 199p. (Perspectivas do homem; v. 32).
- _____. *The myth of the eternal return: cosmos and history*. New York: Princeton University Press 2005, 195p.
- _____. *Tratado de história das religiões*. São Paulo: Martins Fontes, 2002, 479p.
- FODOR, James. *Christian Hermeneutics: Paul Ricoeur and the refiguring of theology*. New York: Oxford University Press, 1995, 384p.
- GEORGE, Andrew. *The Epic of Gilgamesh: The Babylonian Epic Poem and Other Texts in Akkadian and Sumerian*. London: Penguin Books, 1999.
- HAHN, Lewis Edwin (ed.) *The Library of Living Philosophers XXII*. Chicago: Open Court, 1995.
- HELENO, José Manuel. *Hermenêutica e Ontologia em Paul Ricoeur*. Lisboa: Instituto Piaget, 2001, 430p.
- HENRIQUES, Fernanda (Org.) *A filosofia de Paul Ricoeur: Temas e percursos*. Ariadne Editora: Coimbra, 2006.
- HUSKEY, Rebecca Kathleen. *Paul Ricoeur on Hope: Expecting the Good*. Peter Lang Publishing, Inc.: New York, 2009.
- JERVOLINO, Domenico. *Paul Ricoeur*. Herméneutique et traduction. Ellipses: Paris, 2007.
- JERVOLINO, Domenico. *Paul Ricoeur*. Une herméneutique de la condition humaine. Ellipses: Paris 2002.
- 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.
- KAPLAN, David M. *Reading Ricoeur*. State University of New York Press: Albany, 2008.
- KEARNEY, Richard. *On Paul Ricoeur: The Owl of Minerva*. Ashgate Publishing Limited: Burlington, 2004.

- MARCEL, Gabriel. *Entretiens Paul Ricoeur Gabriel Marcel*. Paris: Association Présence de Gabriel Marcel, 1998.
- MONGIN, Olivier. *Paul Ricoeur*. Paris : Éditions du Seuil, 1998.
- PELLAUER, David. *Compreender Ricoeur*. Vozes: Petropolis, 2009.
- POSSATI, Luca M. *Ricoeur face à l'analogie: entre théologie et déconstruction*. L'Harmattan: Paris, 2012.
- RASMUSSEN, David M. *Mythic-Symbolic Language and Philosophical Anthropology: A Constructive Interpretation of the Thought of Paul Riceur*. The Hague: Netherlands, 1971.
- RICOEUR, Paul. *A Simbólica do Mal*. Lisboa: Edições 70, 2013.
- _____. *Figuring the Sacred: Religion, Narrative, and Imagination*. Minneapolis: Fortress Press, 1995.
- _____. *La croyance religieuse*. [Filme-vídeo]. Produção de Mission 2000 en France. França, Universités Numériques Thématiques, 29 de Novembro 2000. 1 vídeo digital online, 80 min. Colorido. Som.
- _____. “La philosophie et la spécificité du langage religieux”. In: *Revue d'histoire et de philosophie religieuses* (Hommage à Pierre Burgelin) 55 (1975), n° 1, 13-26.
- _____. “La fonction narrative”, In: *Études théologiques et religieuses*, 54 (1979), n° 1, 209-230.
- _____. “La nécessaire parole [de dire le droit... et de pardonner]”. Propos recueillis par D. KAREK TAGER [dans le cadre d'un dossier 'Punir a-t-il un sens?'] In: *L'Actualité religieuse*, 1996, no. 141, 15 février, 35-37.
- _____. “Langage religieux. Mythe et symbole” [exposé de P. Ricoeur suivi d'une discussion avec H. Corbin, etc.], In: *Le langage*. II. Langages. Actes du XIIIe Congrès des Sociétés de philosophie de langue française» Neuchâtel, La Baconnière, [1967], 23x14, 129-137, 138-145.
- _____. “Le destinataire de la religion: L'homme capable”, In: *Archivio de filosofia*, n° 1-3, 19-34.
- _____. *Leituras 3. Nas Fronteiras da Filosofia*. São Paulo: Loyola, 1996.
- _____. “Narrative Time”. In: *Critical Inquiry*, Vol. 7, No. 1, On Narrative (Autumn, 1980), pp. 169-190 Published by: The University of Chicago PressStable URL: <http://www.jstor.org/stable/1343181>
- _____. “Mythe 3. L'interprétation philosophique”, In: *Encyclopaedia universalis*. XI, Paris, Encyclopaedia Universalis France, 1971, 530-537pp.
- _____. *O si-mesmo como outro*. São Paulo: Martins Fontes, 2014.
- _____. *Philosophie de la volonté I: Le volontaire et l'involontaire*, Paris: Aubier, 1988.
- _____. *Philosophie de la volonté II: Finitude et culpabilité*, Pais: Aubier, 1998.
- _____. “Philosophy and Religious Language”. In: *The Journal of Religion*. Vol. 54, No. 1, January. The University of Chicago. 1974, pp. 71-85.
- _____. “Temps biblique”. In: *Archivio di Filosofia* (Ebraismo, Ellenismo, Cristianesimo). Atti del Colloquio internazionale, Roma 1985. 53 (1985), n° 1, 23-35.
- _____. *Tempo e Narrativa 1. A intriga e a narrativa histórica*. São Paulo: Martins Fontes, 2010.

- _____. *Tempos e Narrativa 2. A configuração do tempo na narrativa de ficção*. São Paulo: Martins Fontes, 2010.
- _____. *Tempo e Narrativa 3. O tempo narrado*. São Paulo: Martins Fontes, 2010.
- _____. *Teoria da Interpretação: o discurso e o excesso de significação*. Lisboa: Edições 70, 2009, 134p.
- _____. “The History of Religions and the Phenomenology of Time Consciousness”. In: KITAGAWA, Joseph M. (Ed.) *The History of Religions: Retrospect and Prospect*. Macmillan Publishing Company: London, 1985.
- _____. “The Poetics of Language and Myth”, In: KEARNEY, Richard (Org.) *Debates in Continental Philosophy: Conversations With Contemporary Thinkers*. New York: Fordham University Press, 2004.
- REAGAN, Charles E. (Org.) *Studies in the Philosophy of Paul Ricoeur*. Ohio University Press: Athens, Ohio, 1979.
- REAGAN, Charles E. *Paul Ricoeur: His Life and His Work*. Chicago & London: The University of Chicago Press, 1996.
- ROSENZWEIG, Franz. *The Start of Redemption*. Wisconsin: The University of Wisconsin Press, 2005.
- POLLOCK, Benjamin. *Franz Rosenzweig and the Systematic Task of Philosophy*. Cambridge: Cambridge University Press, 2009.
- STIVER, Dan. *Theology after Ricoeur: New Directions in Hermeneutical Theology*. Westminster: Westminster John Knox Press, 2001.
- THOMASSET, Alain. *Paul Ricœur, une poétique de la morale: aux fondements d'une éthique, herméneutique et narrative dans une perspective chrétienne*. Leuven: Leuven University Press, 1996, p. 232.
- UNAMUNO, Miguel. *São Manuel Bueno, Mártir*. São Paulo: All Print Editora, 2014.
- VALDÉS, Mario J. *A Ricoeur Reader: Reflection and Imagination*. Toronto: University of Toronto Press, 1991.
- VAN LEEUWEN, Theodor Marius. *The Surplus Of Meaning: Ontology and Eschatology in the Philosophy of Paul Ricoeur*. New York: Rodopi, 1991, 199p.
- VANHOOZER, Kevin J. *Biblical narrative in the philosophy of Paul Ricoeur: A study in hermeneutics and theology*. Cambridge University Press: Cambridge, 1990.
- VANSINA, Frans D. *Paul Ricoeur Bibliography Primaire et Secondaire*. Uitgeverij Peeters: Paris, 2008
- VINCENT, Gilbert. *La religion de Ricoeur*. Les Éditions de l'Atelier/Éditions Ouvrières: Paris, 2008.
- WALLACE, Mark I. *The Second Naiveté: Barth, Ricoeur, and the New Yale Theology*. (Studies in American biblical hermeneutics; 6). Mercer University Press, Macon, Georgia, 1995.
- WATKIN, Christopher. *Phenomenology or Deconstruction? The Question of Ontology in Maurice Merleau-Ponty, Paul Ricoeur and Jean-Luc Nancy*. Edinburgh: Edinburgh University Press, 2009.
- SOUZA, Ricardo Timm. *Existência em Decisão — Uma Introdução ao Pensamento de Franz Rosenzweig*. São Paulo: Perspectiva, 1999.

Recebido para publicação em 21-03-16; aceito em 22-04-16