
A IMPORTÂNCIA DO SÍMBOLO NA OBRA DE PAUL RICOEUR

Adriane da Silva Machado Möbbs

Resumo

Este estudo constitui-se num pequeno ensaio acerca da importância do símbolo na obra de Paul Ricœur. Assim, objetiva-se demonstrar como se constitui esta problemática na obra ricoeuriana e qual a sua importância para o autor. Como se sabe, alguns comentadores acreditam que a obra ricoeuriana está constituída com base em três paradigmas: o símbolo, o texto e a tradução e, que cada paradigma complementaria o outro. Assim, há aqueles comentadores, para os quais não é possível confinar a importância do símbolo apenas a fase de *Finitude et culpabilité*, embora possam admitir uma progressão e estratificação na relação entre o símbolo, o texto e a tradução. É possível perceber que as duas vertentes aqui mencionadas, – que possuem como seus principais representantes Domenico Jervolino e Marco Salvioli, respectivamente –, embora contrárias, admitem a importância do símbolo na obra do autor. E, neste sentido, toma-se como objeto deste estudo o símbolo e as interpretações de Jervolino e Salvioli.

Palavras-chave

Ricœur. Símbolo. Texto. Ação. Tradução.

Abstract

This study constitutes a short essay about the importance of the symbol in the work of Paul Ricœur. Thus, the objective is to demonstrate how this problem is constituted in Ricoeurian work and what is its importance to the author works. As you know, some commentators believe that Ricoeurian work is recognized based on three paradigms: the symbol, the text and the translation, and that each paradigm complement each other. Thus, there are those commentators, for whom it is not possible to confine the importance of the symbol only phase *Finitude et culpabilité*, although they admit a progression and stratification in the relationship between the symbol and text and the translation. You can see that the two approaches mentioned here - that have as their main representatives Domenico Jervolino and Marco Salvioli respectively - although contrary, acknowledge the importance of the symbol in his works. And in this sense, is taken as the study object and symbol interpretations of Jervolino and Salvioli.

Keywords

Ricœur. Symbol. Text. Action. Translation.

Doutoranda em Filosofia pela Universidade Federal de Santa Maria (UFSM), sob a orientação do Prof. Dr. Noeli Dutra Rossatto, bolsista CAPES. Participa do grupo de pesquisa Ética e Ética Aplicada, na linha “Correntes Contemporâneas de Ética e Metaética”. Autora do livro “O mal sofrido em Paul Ricoeur - um estudo sobre o sofrimento do justo”; publicado pela Editora NEA. Contato: adrianemobbs@gmail.com.

Introdução

Este pequeno estudo objetiva-se apresentar, de forma introdutória a importância do símbolo na obra de Paul Ricoeur, como se constitui esta problemática na obra ricœuriana e qual a sua importância para o autor.

Há algumas teses que buscam identificar qual seria o ‘fio condutor’ ou mesmo o problema central da obra de Ricœur, neste sentido, antecipa-se que esta não é nossa intenção, uma vez que acreditamos não ser possível uma ‘totalização’ da obra ricœuriana. Dentre algumas das teses existentes, daremos ênfase a duas delas, a saber: i) a tese de Domenico Jervolino: que a obra está constituída com base em três paradigmas: o símbolo, o texto e a tradução e, que cada paradigma complementa o outro; e a ii) a tese de Marco Salvioli: que acredita que não é possível confinar a importância do símbolo apenas a fase de *Finitude et culpabilité*, embora acredite que se possa admitir uma progressão e estratificação na relação entre o símbolo, o texto e a tradução. Portanto, como é possível perceber as duas vertentes aqui mencionadas, embora contrárias, admitem a importância do símbolo na obra do autor.

Portanto, por questões metodológicas, dividimos essa pesquisa em dois momentos, a saber: i) a função do símbolo na filosofia ricœuriana, a partir da conceituação feita por Ricoeur sobre o símbolo e sua origem, bem como sua tentativa de explicar a origem do mal e, posteriormente, ii) o símbolo pensado como unidade da obra ricœuriana, tese defendida por Marco Salvioli, e, por fim, iii) a filosofia de Ricœur pensada a partir de três paradigmas, tese defendida por Domenico Jervolino.

1. A função do símbolo na filosofia ricœuriana¹

No que tange a problemática do mal, Ricœur propõe que a filosofia busque acesso através das expressões mais elementares e menos elaboradas, através dos primeiros balbucios da confissão do mal humano pela consciência religiosa (Cf. RICŒUR: 1982, p. 167-168). Ao invés de analisar as fórmulas mais elaboradas e mais racionalizadas da confissão do mal, ou ainda, suas manifestações atuais – como fazem

¹ Esta é uma versão resumida da pesquisa publicada, conferir: MÖBBS, Adriane da S. M. **O mal sofrido em Paul Ricoeur - um estudo acerca do sofrimento do justo**. Saarbrücken: Novas Edições Acadêmicas, 2013.

alguns filósofos –, por estas, aparentemente, oferecerem maior afinidade com a linguagem filosófica, através de seu caráter explicativo.

No que diz respeito ao símbolo, Ricœur utiliza-se da máxima, segundo a qual “o símbolo dá que pensar”, a este respeito diz:

O símbolo dá que pensar; esta sentença que me encanta diz duas coisas: o símbolo dá; eu não ponho o sentido, é ele que dá o sentido, mas aquilo que ele dá, é “que pensar”, de que pensar. A partir da doação, a posição. A sentença sugere, portanto, ao mesmo tempo, que tudo está dito em enigma e, contudo, que é sempre preciso tudo começar e recomeçar na dimensão do pensar. É esta articulação do pensamento dado a ele próprio no reino dos símbolos e do pensamento ponente e pensante, que eu queria surpreender e compreender. (RICŒUR: 1990, p. 283).

Ricœur começa pela fenomenologia que compreende o símbolo a partir do próprio símbolo. Após, a proclamação ricœuriana frente à insuficiência do elemento fenomenológico para a compreensão simbólica, e, posteriormente, a intenção de conciliar a hermenêutica e a fenomenologia, mediante os vários “conflitos de interpretações”, no intento de ver o que estas dizem para a atualidade, ou seja, o que Ricœur chama de enxerto hermenêutico na fenomenologia. (Cf. COSTA: 2008, p. 14).

Para Ricœur, este enxerto pretende gerar o pensamento a partir do símbolo, o que para ele compõe a etapa propriamente filosófica, pensada “a partir dos símbolos, segundo os símbolos”, que por sua vez, “constituem o fundo relevante da fala que habita entre os homens”. (RICŒUR: 1990, p. 294). Afinal, ao alimentar a filosofia, o símbolo constitui o eixo sobre o qual revolve a possibilidade do resgate da origem e fim do mal ligado ao homem.

1.1 Analisando os símbolos do mal

O interesse de Ricœur pela interpretação do mito e do símbolo surge numa etapa da sua obra que pode ser situada em torno dos anos 60 (Cf. VILLAVERDE: 2003, p. 89). É em sua obra *Finitude et culpabilité*, escrita por volta de 1960, que percebe não haver forma de integrar em um discurso filosófico os mitos em estado bruto, como poderia se fazer numa história das religiões, por exemplo. Assim, investe seus esforços para a reestruturação desses mitos no cenário do seu próprio discurso.

Os mitos passam a ser entendidos como elaborações que enviam para uma linguagem mais fundamental, uma linguagem que é totalmente *simbólica* (Cf. VILLAVERDE: 2003, p. 89). Portanto, Ricœur elabora uma exegese do símbolo,

necessária para compreender essa linguagem. Esta exegese, por sua vez, compreende uma hermenêutica primária, isto é, determinadas regras que permitam decifrar essa linguagem. (Cf. RICŒUR: 1988, p. 10-11).

Compreender os símbolos, conforme propõe Ricœur, é uma forma de abordar o começo radical das coisas, de que a filosofia se recusa a falar. O princípio (*arché*) nunca é fácil de determinar e, na maioria dos casos, a nostalgia das origens remete para uma mítica da realidade ou para uma utopia que se expressa melhor por símbolos do que pela linguagem, mais racional e lógica, da filosofia. Por isso Ricœur afirma que a compreensão dos símbolos, o recurso ao arcaico, ao onírico, ao noturno, põem a caminho para a conquista do ponto de partida, ambientando o pensamento na atmosfera da linguagem. (Cf. VILLAVERDE: 2003, p. 90).

Para Ricœur, as noções de símbolo e mito se inter-relacionam, porém, não se confundem. A primeira definição ricœuriana de símbolo, nas palavras do autor: “Entenderei por símbolo (...) as significações analógicas formadas espontaneamente, que nos transmitem imediatamente um sentido” (RICŒUR: 1982, p. 181). E, no que tange ao mito, diz Ricœur: “Tomarei o mito como uma espécie de símbolo, como um símbolo desenvolvido em forma de relato e articulado num tempo e num espaço imaginário, que é impossível fazer coincidir com os da geografia e da história críticas”. (RICŒUR: 1982, p. 181).

É necessário se ter claro que, para Ricœur, o símbolo é mais radical que o mito. É mais condensado. Já o mito, por sua vez, é símbolo desenvolvido, ou seja, o filósofo compreende o mito como ele é compreendido na história das religiões. Contudo, o mito não é uma falsa explicação expressa por meio de imagens e fábulas. (Cf. FRANCO: 1995, p. 58).

1.1.1 Símbolos primários do mal

De acordo com Ricœur, no que diz respeito ao mal, sem a linguagem dos símbolos, o mal teria ficado na escuridão. Deste modo, é o estudo da linguagem dos símbolos primários ou primitivos que mais aproxima da experiência do mal.

Em seu estudo *Finitude et culpabilité II - La symbolique du mal*, Ricœur vislumbra que a única forma de compreender os mitos seria considerá-los como

elaborações secundárias que remetem a uma “linguagem da confissão”, – *le langage de l’aveu* –, por considerar que esta é a linguagem que fala ao filósofo sobre a culpa e o mal. (Cf. RICŒUR: 1982, p. 14).

Para Ricœur, essa linguagem da confissão apresenta uma particularidade notável e é o que resulta totalmente simbólico, ao se falar de mancha, de pecado e de culpabilidade. Portanto, compreender essa linguagem da confissão equivale a desenvolver uma exegese do símbolo, que necessita de algumas regras para decifrar, ou seja, uma hermenêutica do símbolo. (Cf. RICŒUR: 1982, p. 15).

É, contudo, a exegese dos símbolos primários, – mancha, pecado e culpabilidade –, que prepara a inserção dos mitos no conhecimento que o homem adquire sobre si mesmo. Por isso que se iniciará a abordagem dos símbolos primários do mal.

1.1.2 Símbolo da mancha

Este símbolo é o mais primitivo e também o mais obscuro, justamente por isso, é considerado por Ricœur como o mais elementar e rico na linguagem da confissão. Assim, entende-se por mancha o medo do impuro, que servirá de base para posteriores sentimentos de culpa, ou seja, um sentimento de horror, sentimento de ser penetrado, de ser contaminado pelo mal. (Cf. FRANCO: 1995, p. 60).

O *símbolo da mancha*, de origem grega e hebraica, é entendido “como algo que nos infecta desde fora” (RICŒUR: 1982, p. 171), através do contato ou contágio. Assim, a infecção ou contágio acontece pelo fato de se estar no mundo, orientado em um espaço e em um momento cósmico.

Desta forma, o símbolo da mancha consiste no medo do impuro que, posteriormente, servirá de base para sentimentos de culpa. É um sentimento de horror, sentimento de ser penetrado, de ser contaminado pelo mal.

Assim, a compreensão desencadeada pelo sentimento de “ficar manchado”, de ser contaminado pelo mal, se manifestava como a perda de algo importante: a pureza, a inocência, o estado inicial. Se a mancha aparece é porque me descuidei, e se me descuidei, há de alguma forma uma responsabilidade moral, uma culpa de minha parte, pois, o sofrimento, as doenças e a morte se devem ao descuido, a irresponsabilidade. Se

sofres, se fracassas, se enfermas, se morres, é porque pecaste. (Cf. RICŒUR: 1982, p. 195).

É desta forma que surge o sentimento de culpa, mas Ricœur descobre que esse sentimento de culpa está apoiado sobre um sentimento muito mais primitivo: o medo do impuro. Antes que qualquer sentimento de culpa diante de uma divindade apareça, há um sentimento de horror, um sentimento de ser penetrado, de ser contaminado pelo mal. Os rituais de purificação nada mais são, do que uma tentativa de eliminar essa possibilidade. (Cf. FRANCO: 1995, p. 60).

A intencionalidade simbólica da mácula ou mancha recebe na interpretação religiosa a necessidade do rito de lavagem, que simboliza a purificação e a libertação dessa mácula. O rito, por sua vez, vem sempre acompanhado da palavra mítica para introduzir, desta forma, “as categorias éticas do puro e do impuro.” (Cf. CADORIN: 2001, p. 71). O rito se manifestará, portanto, como a palavra da purificação, a palavra que reintegra o penitente com o sagrado e à totalidade das coisas.

Deve-se considerar, então, que a noção da mancha como acontecimento primordial objetivo, como algo que afeta o homem por contato e que resulta no medo da condenação, faz com que o homem entre em um mundo ético ou religioso, não por amor ou convicção, mas por temor (Cf. RICŒUR: 1982, p. 193). Pois, do contrário, ele sofrerá as consequências que se manifestam por diversos tipos de sofrimentos, até a condenação eterna.

A noção de mancha, para Ricœur, possibilita pensar que o medo dela levou o homem primitivo a se reconhecer fraco e impotente diante de um Deus vingador, que os homens primitivos não distinguiam a ordem ética do mal-fazer, da ordem biológica do mal-ser. Assim, o sofrimento, a doença, a morte e todo tipo de mancha eram concebidos como a antecipação da punição e consolidavam o laço do mal como desgraça.

Para Ricœur, esses sentimentos, essa mentalidade e essas condutas humanas relativas à mancha, que se eleva a um sentimento de culpa e de medo impuro, e conseqüentemente aos ritos de purificação, são apenas uma representação mental que causa medo. (Cf. RICŒUR: 1982, p. 189).

De acordo com Ricœur, a mancha é: “uma experiência, que em parte há sido deixada para trás, porém que em parte se tem conservado” (RICŒUR: 1982, p. 190),

uma vez que seus resquícios sobrevivem através de várias mudanças e se inserem de algum modo na noção de mal atual.

Atualmente, no que tange o ponto de vista objetivo e subjetivo, a mancha aparece como um momento superado da consciência culpada, a esse respeito diz Ricœur: “nossa consciência não quer saber nada de todo esse repertório da mancha.” (RICŒUR: 1982, p. 190). Percebe-se, contudo, que, de algum modo, o que era entendido por mancha hoje é tomado como mal: “a mancha é o esquema primordial do mal.” (RICŒUR: 1982, p. 209). Ou seja, a mancha é um símbolo que eleva à compreensão de mal. De tal modo:

Se perguntamos, então, qual é o *núcleo* que permanece imutável através de todas as transformações por que passou a simbolização da impureza, teria que responder que seu sentido só se manifestará no processo mesmo da consciência que supera, ao mesmo tempo que retém. (RICŒUR: 1982, p. 209).

A partir do que foi dito, conclui-se que a noção de mancha, que de uma afecção física se internaliza numa culpa moral, será assumida (como se verá em seguida) pelas narrativas terciárias que defendem que essa mesma afecção, que passa da exterioridade à interioridade, é conexas à explicação do mal atual.

1.1.3 Símbolo do pecado

Há uma diferença importante entre o conceito de *mancha* e o conceito de *pecado*. Enquanto a noção de mancha está ligada ao contágio que afeta direta ou indiretamente o corpo, a ciência do pecado vem associada a algo contra Deus. Isso uma vez que a passagem do conceito de mancha para o conceito de pecado se dá mediante uma referência a um ser divino mais ou menos personalizado.

Na confissão de pecados há um sentimento de desamparo da parte do pecador, que se sente abandonado pela divindade. Isso mostra que o conceito de pecado está ligado a um *ante Deus*, pressupõe o conceito prévio de encontro e diálogo com Deus. O pecado é uma experiência posterior de ausência e silêncio, uma quebra de *aliança*. (Cf. FRANCO: 1995, p. 62).

Para Ricœur, o pecado é um conceito religioso e não ético, por fazer referência a um rompimento de um relacionamento, não a uma norma. O relacionamento do pecador com Deus. O lugar privilegiado para estudar o pecado é a confissão e não a lei, pois só

se pode falar de pecado quando há um pecador, alguém que se responsabiliza por um ato mau. O pecado é mais uma lesão ou um rompimento de um laço pessoal, portanto, a realidade do pecado é religiosa e não moral.

Contudo, a cólera divina não demonstra que Deus é mau, mas que Deus rejeita o pecado humano. É possível, contudo, encontrar dentro da cólera contra o pecado o amor de Deus pelo pecador. A partir do conceito de pecado, a angústia humana é percebida dentro de um quadro de referência pessoal. (Cf. FRANCO: 1995, p. 63).

O realismo do pecado só pode ser compreendido “plenamente partindo de um novo aspecto da consciência da falta, que chamarei culpabilidade. Para dizer a verdade, somente com este novo elemento chega a converter-se à *consciência* de pecado, em critério e medida da culpa.” (RICŒUR: 1982, p. 242).

1.1.4 Símbolo da culpabilidade

A mancha exprime o contato do homem com o mal em termos de mácula, desta forma postulando a anterioridade deste mal. O pecado, por sua vez, traduz este contato em uma situação que Hegel chamaria de “consciência infeliz”, produzindo a categoria de “perante Deus” e referindo-se a um rompimento da aliança. É através da culpabilidade que se tem o acréscimo de um grau de auto-imputação, ou auto-responsabilização, associada com o desenvolvimento da interpretação penal grega e da consciência escrupulosa dos fariseus. De acordo com Sumares (1989, p. 186) “A culpabilidade representa, na continuação dos símbolos primários anteriores, o ponto mais extremo da interiorização”.

O sentimento de culpa nasce da mancha e do pecado, que é complementada pelo peso de uma subjetividade responsável. Isso acontece, na medida em que, de um lado, o sentimento de pecado é, por si, um sentimento de culpa. A culpa, de outro lado, já é, por si, o peso do pecado: é a opressão da consciência; é a disposição de ser agente da própria punição. É o reconhecimento do próprio mau uso da liberdade, implicando uma diminuição do valor do *eu*. Nas palavras de Ricœur: “(...) a culpabilidade é a realização da interiorização do pecado.” (RICŒUR: 1982, p. 261).

É a própria culpa que exige o castigo para que se converta de expiação vingativa em expiação corretiva, salvadora. De acordo com Ricœur, a culpa implica no que se

pode chamar de um julgamento ou imputação pessoal do mal. Apontando assim, para um castigo antecipado e interiorizado, como uma opressão da consciência em vista do reconhecimento do mau uso da liberdade. Portanto, a consciência da culpabilidade se desenvolve na direção da experiência ético-jurídica, ou seja, a metáfora do tribunal invade todos os registros da consciência de culpabilidade religiosa. (Cf. RICŒUR: 1982, p. 267).

Desta forma, percebe-se que Ricœur dedicou seu estudo aos símbolos da mancha, do pecado e da culpa, os símbolos primários, assim como os chamou. São estes três símbolos que falam acerca do mal do homem no mundo e estão interligados. A mancha como algo que aparece, mas também como alguma coisa *feita* pelo homem (*pecado*) e da qual se sente *culpado*. Assim, pergunta-se: em que momento o homem fez algo para sentir-se culpado? Ou para julgar-se como tal? A pergunta permanece sem resposta, uma vez que não se tem acesso a esse momento. Mas não se pode negar que os castigos, as dores, os sofrimentos, as desgraças e a morte, estão aí, e a explicação que se encontra está ligada à simbólica do mal expressada pelo homem.

1.2. Símbolos secundários do mal

O homem pode ser identificado e caracterizado como um ser que pensa e, também, que cria explicações. É na tentativa de explicar a essência de todas as coisas e estabelecer uma ligação entre o compreensível e o incompreensível, entre o físico e o metafísico, que inúmeras respostas foram elaboradas pelos homens, pela imaginação humana. Mas há quem acredite que esta era a vontade das suas divindades. Ricœur compreende como mito ou narrativas secundárias perpassadas nos textos e nos ritos sagrados de várias culturas.

Esta pesquisa ocupar-se-á de abordar os símbolos secundários do mal, ou seja, os *mitos*. Os mitos são o que Ricœur chama de símbolos secundários e é necessário se ter claro que os mitos não são história. Pelo menos é assim que são tratados no pensamento moderno: mito não tem a natureza causal explicativa da história. Contudo, é necessário ir com calma na distinção entre mito e história. Ela não pode levar até o ponto de desprezarem-se os mitos. (Cf. FRANCO: 1995, p. 68).

Ricœur propõe que se veja o mito como mito, sem pretensão de história. Mas isso não significa que ele não considere o seu enorme poder elucidativo. Muito pelo contrário. É com o propósito de demonstrar o poder elucidativo do mito que Ricœur propõe o seu estudo e sua compreensão como linguagem simbólica. O mito, para Ricœur, é uma narrativa, e não uma explicação. Por isso que, para ser compreendido, o mito necessita ser interpretado.

O mito é pensado por Ricœur, primeiramente, como um relato englobando toda a humanidade em uma história exemplar. Ricœur pensa o mito como movimento. O mito tem princípio e fim. Mas, para Ricœur, o fundamental é que o mito lida com o enigma da existência. Lida com a distância entre o homem idealizado e o homem real. Lida, também, com a distância entre a vida como se gostaria que ela fosse e como ela realmente é. Portanto, o mito é uma narrativa que possui uma universalidade concreta, que possui orientação temporal e procede a uma exploração ontológica (Cf. RICŒUR: 1982, p. 316 - 317).

Desta forma, os mitos do mal possuem a função simbólica de dizer o drama da existência humana, em suas várias formas: os mitos do início e do fim do mal, o mito da criação, o mito trágico, o mito da queda e o mito da alma desterrada. Os mitos do mal, enfim, tratam de modo simbólico de toda a experiência de dor que a vida carrega.

1.2.1. Mito da criação

O primeiro símbolo secundário abordado por Ricœur é o mito ou drama da criação. De acordo com o mito da criação, a origem do mal é coextensiva a origem das coisas, consistindo no “caos”. O mal, portanto, é o caos contra o qual o criador precisou lutar para dar ordem às coisas. Assim, no que tange ao ato da criação, é possível dizer que nele está implícito o ato da salvação: “a identificação do mal com o caos e a identificação da salvação com a criação constituem os dois traços fundamentais,” (RICŒUR, 1982, p. 325) neste momento inicial, de forma que os outros matizes representam corolários destes dois traços predominantes.

Tratam-se, provavelmente, dos mitos sumérios do segundo milênio, anteriores a esta era, que narram a vitória final da ordem sobre o caos. (Cf. RICŒUR, 1982, p. 329). O caos é anterior à ordem, logo, o princípio do mal é originário, e o mundo é

coexistente com a existência do divino (Cf. RICŒUR, 1982, p. 331). Essa conclusão se dá pela evidência de que a ordem sobrevém com a existência divina, e ao mesmo tempo, que o mal pré-existiu em forma de caos, mas foi destruído.

1.2.2. Mito trágico

Entre o mito da criação e o mito da queda, Ricœur coloca o mito trágico, por este ter alcançado desde o primeiro momento seu pleno desenrolar e manifestação na tragédia do homem. O mito trágico, que se manifesta pela tragédia e religião grega, tem como predominante certo tipo de determinismo, denominado de *moira*, capaz de empurrar os seres humanos a cumprirem inapelavelmente os desígnios dos deuses.

As tragédias, como o próprio termo sugere, querem abordar com profundidade os problemas da vida. É possível perceber que as tragédias buscam responder perguntas de fundo que visam saber o porquê do mal, e como viver em um mundo marcado pelo mal.

O mito trágico tem como objetivo descobrir a teologia de um ser culpado, que o é, sem ter feito nada para que o fosse. É a teologia trágica, na qual alguns deuses conduzem fatalmente os homens para a perdição. Nesta teologia trágica os deuses tentam, obcecaram e extraviam, para que os homens, por sua vez, se voltem contra eles. Acerca disso, diz Ricœur:

[...] apresenta o mesmo poder divino como princípio de sensatez e justiça e ao mesmo tempo, como poder extraviar ou obcecar o homem, então a figura ambígua tende ao trágico; dessa maneira a indistinção ou a identificação entre o divino e o diabólico vem constituir o tema implícito dessa teologia e dessa antropologia trágicas. (RICŒUR: 1982, p. 365).

Não se pode falar em culpa, nem em salvação, portanto, porque não existe uma sem a outra; e, de certa maneira, é a intervenção divina que atenta contra a debilidade humana. Justamente por isso que os princípios do bem e do mal possuem a mesma origem, a saber, originam-se com os deuses (Cf. RICŒUR: 1982, p. 365), e segue-se daí, que só se poderá falar em uma salvação trágica que consista em tirar benefício da força dos deuses.

A partir disso, duas conclusões são possíveis: em um primeiro momento a de que o mal é um mistério insondável; e a segunda é que o triunfo definitivo do bem sobre o mal não parece ser possível ao homem, sendo possível apenas aos deuses, e isso só é

possível em outro mundo, em um mundo diferente, que não é esse em que se vive. Aqui, neste mundo, só são possíveis vitórias parciais e, assim mesmo, só se dão através da intervenção dos deuses. Os seres humanos se mostram impotentes, tanto no que tange o compreender, quanto e, sobretudo, a superação do mal. Mas a última palavra não será do mal, assim como a primeira também não, pois esta depende apenas dos deuses.

1.2.3. Mito da queda

O mito da queda ou mito adâmico é considerado o mito antropológico por excelência, ou seja, um mito que relaciona o mal com o homem. Ao confessar os pecados, o homem confessa a autoria do próprio mal e, ao mesmo tempo, ser refém de uma constituição má que é mais original que todo ato individual.

Esse mito explora a ideia de arqueologia e escatologia do mal antropológico. Ao colocar as figuras de Adão e Eva no Paraíso e fazer com que Adão cedesse à tentação de Eva, que por sua vez também cedeu à tentação da Serpente, permite perceber que a condição originária era boa, e que o mal é uma contingência possibilitada por uma vontade livre que fora seduzida.

O mito da queda não pretende concentrar a origem do mal unicamente em um homem primordial, uma vez que introduz outros personagens como seus adversários: Eva e a Serpente, sendo que a Serpente se converte, posteriormente, na figura do Diabo. (Cf. RICŒUR: 1982, p. 385). Assim, evidencia-se a presença de dois tipos de mal: um mal já presente, com o qual o homem se depara e um mal a que o homem dá continuidade, através de um ato voluntário.

Portanto, o mito da queda proporciona uma dupla reflexão, a saber: a reflexão acerca de um mal que remete para a natureza do incomensurável, que tem como protagonista a Serpente, representando o “desde sempre já dado” do mal; e a reflexão explícita de que a emergência do mal no mundo é o resultado da liberdade humana. Assim, duas interpretações são passíveis no que tange ao mito da queda: além de descrever a co-presença do mal como dado – a Serpente –, também descreve o mal como uma possibilidade a ser aceita, destacando o caráter desafiador, de sedução, de tentação, mas também de autonomia, de escolha, de poder optar entre o bem e o mal. No que diz respeito à Serpente, diz Ricœur:

A serpente representa, no próprio coração do mito adâmico, a outra face do mal, que os outros mitos tentavam contar: o mal já aí, o mal anterior, o mal que atrai e seduz o homem. A serpente significa que o homem não começa o mal. Ele encontra-o. Para ele, começar, é continuar. Assim, para além da projeção da nossa própria cobiça, a serpente figura a tradição de um mal mais antigo que ele próprio. A serpente é o *Outro* do mal humano. (RICŒUR, 1990, p. 290).

Adão é o mais velho dos homens, contudo, a Serpente lhe é anterior. É necessário se ter claro que a mediação dos símbolos e dos mitos do mal tem por objetivo deixar evidente que a colocação do mal pelo homem serve para demonstrar o avesso do mal, isto é, um momento não colocado, figurado pela serpente, tal como se dissesse que o mal é anterior ao homem: ele já estava lá desde sempre (mito trágico). O mito da queda nos propicia pensar uma espécie de ser, de mal já aí, na figura da serpente.

1.2.4. Mito da alma desterrada

Completamente à margem dessa tríade mitológica, se encontra o mito solitário da alma desterrada, ou alma exilada, que está com sua atenção concentrada no destino da alma, que se encontra aqui como extraviada, uma vez que se supõe ter vindo de outros mundos. (Cf. RICŒUR: 1982, p. 326). Após a análise e compreensão dos mitos anteriores, é possível dizer que o mito da alma desterrada é o único que, concomitantemente, é um mito da ‘alma’ e um mito do ‘corpo’, corpo esse que é estranho a ela e mau por muitos conceitos.

É a mescla entre alma e corpo, o acontecimento que inaugurou a humanidade do homem e fez deste o lugar do esquecimento, o ponto em que fica enfraquecida a diferença original entre a alma e o corpo. (Cf. RICŒUR: 1982, p. 428). Diante disso, a questão que esse mito introduz é entender o dualismo antropológico entre corpo e alma; e ainda saber como esse exílio tomou a conotação de culpa. (Cf. RICŒUR: 1982, p. 427).

Assim, a possibilidade de salvação propiciada através da interpretação desse mito só é efetivada pela via do conhecimento, da gnose ou da ciência. Da mesma forma, a culpa resultará dessa impossibilidade². Desta forma, a culpa é tomada pelos cultos e

² Fundamentado no platonismo para o qual a ignorância é a causa da decadência no homem.

ritos, que por uma representação fictícia exercem uma ação que, por sua vez, os renova mediante a participação ativa nessa reprodução. (Cf. RICŒUR: 1982, p. 345).

Por fim, é necessário esclarecer que a linguagem simbólica, como se sabe, quer passar um *sentido* e não uma informação científica. É uma imagem, de certa forma antagônica, uma vez que comporta aspectos positivos e negativos, já que por um lado fala de uma ameaça constante, e por outro, destaca a liberdade humana frente ao que ameaça.

2 O símbolo pensado como unidade da obra ricœuriana³:

O símbolo dá que pensar; esta sentença que me encanta diz duas coisas: o símbolo dá; eu não ponho o sentido, é ele que dá o sentido, mas aquilo que ele dá, é “que pensar”, de que pensar. A partir da doação, a posição. A sentença sugere, portanto, ao mesmo tempo, que tudo está dito em enigma e, contudo, que é sempre preciso tudo começar e recomeçar na dimensão do pensar. É esta articulação do pensamento dado a ele próprio no reino dos símbolos e do pensamento ponente e pensante, que eu queria surpreender e compreender (RICŒUR: 1990, p. 283).

No momento em que se tem como hipótese que a obra de Paul Ricœur se estrutura a partir de três paradigmas, como quer Domenico Jervolino, surgem outras possibilidades interpretativas. Neste sentido, num artigo publicado na Revista Divus Thomas (nº. 112) no ano de 2009, ano do cinquentenário de publicação de *Le symbole donne à penser* (1959), Marco Salvioli apresenta a sua hipótese acerca da unidade da obra do filósofo.

Para Salvioli, ao mesmo tempo em que não se pode evitar a fascinação em pensar uma hipótese interpretativa acerca desta unidade, também, não se pode ser persuadido pelo fato de que a fenomenologia hermenêutica do símbolo constitui simplesmente e exclusivamente a primeira das três fases que, por exemplo, na síntese de Domenico Jervolino, é pontuada como o vetor do desenvolvimento da vasta obra ricœuriana.

³ Cabe esclarecer que, nesta etapa do estudo, em alguns momentos, optou-se por utilizar as citações de Ricœur a partir de seu comentador Marco Salvioli, mesmo que se tenha acesso as obras do próprio Ricœur, por que em alguns momentos se identificou, o que nos parece, alguns equívocos de interpretação e, até mesmo, de tradução da obra de Ricœur nos estudos desse autor. Portanto, nos pareceu mais prudente citá-lo a partir do próprio comentador, o que poderia, até mesmo, justificar algumas interpretações deste último.

De acordo com Salvioli (2009, p.14), “O símbolo representa mais o fundo permanente, embora não determinante nem último, do desenvolvimento de qualquer outro momento da filosofia da interpretação proposta por Ricœur...”⁴.

O texto de Salvioli traz-nos uma passagem retirada do texto *Introduzione a Ricoeur* (2003) em que Jervolino apresenta sua hipótese interpretativa acerca da unidade da obra de Ricœur:

Em primeiro lugar direi que como o paradigma do texto não elimina, mas complementa aquele do símbolo, para a introdução de um terceiro paradigma, que não contradiz os anteriores, mas completa-os. Acrescento que a progressão dos três paradigmas - símbolo, texto e tradução - parece-me obedecer à lógica do confronto com aspectos da linguagem, pressuposto anterior a toda hermenêutica, que são, por assim dizer, de grandeza crescente⁵ (JERVOLINO *apud* SALVIOLI: 2009, p. 14).

E, a este respeito, Salvioli acrescenta: “do nosso ponto de vista, o valor permanente do símbolo emerge como o fundo de entrelaçamento desses três paradigmas no curso da obra ricœuriana”⁶.

Ainda a fim de demonstrar uma possível objeção à sua hipótese, Salvioli cita uma passagem do próprio Ricœur, na qual o filósofo reconsiderando o desenvolvimento de sua própria proposta teórica em seu ensaio cujo título em italiano é *Dell'interpretazione* (1983), reserva à função de simples etapa ao momento simbólico:

A hermenêutica não pode mais ser definida simplesmente mediante a interpretação do símbolo. No entanto, tal definição não deve ser conservada como uma espécie de **etapa** entre o próprio reconhecimento geral da experiência linguística e a definição mais técnica da hermenêutica em termos da interpretação textual. Também, essa contribuiu para dissipar a ilusão de um conhecimento intuitivo de si mesmo, impondo-se a compreensão do grande desvio através do tesouro dos símbolos transmitidos através das culturas em que veio à existência juntamente com a palavra⁷. (RICŒUR *apud* SALVIOLI: 2009, p. 29).

⁴ “Il simbolo rappresenterebbe piuttosto lo sfondo permanente, benché non determinante né ultimativo, dello sviluppo di ogni altro momento della filosofia dell'interpretazione proposta da Ricoeur...” (SALVIOLI: 2009, p. 14).

⁵ “In primo luogo dirò che come il paradigma del testo non elimina ma integra quello del simbolo, così l'introduzione di un terzo paradigma non contraddice i precedenti ma li completa. Aggiungerò che la progressione dei tre paradigmi – simbolo, testo, traduzione – mi sembra obbedire alla logica di un confronto con aspetti del linguaggio, pressuposto prima di ogni ermeneutica, che sono per così dire di grandezza crescente.” (JERVOLINO *apud* SALVIOLI: 2009, p. 14).

⁶ “Dal nostro punto di vista, il valore permanente del simbolo emergerebbe come lo sfondo dell'intreccio di questi tre paradigmi nel corso dell'opera ricœuriana.” (SALVIOLI: 2009, p. 14).

⁷ “L'ermeneutica non può più essere definita semplicemente mediante l'interpretazione dei simboli. Pure, tale definizione deve essere conservata come una sorta di tappa tra il riconoscimento molto generale del carattere linguistico dell'esperienza e la definizione più tecnica dell'ermeneutica in termini d'interpretazione testuale. Inoltre, essa contribuisce a dissipare l'illusione di una conoscenza intuitiva

Para Salvioli, na passagem citada acima, Ricœur estaria falando sobre o desvio através das mediações que conduzem à mediação do si e, neste sentido, o autor deslocaria o símbolo colocando-o após o signo e, desta forma, favorecendo o momento estrutural a respeito de uma apresentação hereditária da própria hermenêutica, e acaba por reduzir o seu papel em função do paradigma do texto. Assim, a partir deste testemunho irrefutável o leitor poderia sentir-se autorizado a marginalizar o símbolo, no quadro de pensamento de Ricœur, isto é, a fase de *Finitude et culpabilité* (1960) (Cf. SALVIOLI: 2009, p. 14). E, Salvioli acrescenta que:

Esta consideração requer entender o que Ricœur disse, em sentido mais preciso, em nossa opinião. O que é para ser considerado como uma fase ultrapassada pelo paradigma do texto, para a compreensão da teoria da hermenêutica, é a produção específica sobre a linguagem da culpa, isto é, a análise hermenêutica dos símbolos, relacionada com o projeto de uma filosofia da vontade, e não o simbólico *tout court*. O valor permanente do símbolo não pode ser, de fato, posto de lado como evidência da opacidade do si, que exige o desvio pelas mediações culturais e, radicamento das culturas no mundo-da-vida, que demonstra o resultado da linguagem do mundo, e a transmissão desse radicamento com a transmissão mesma da linguagem. Em outras palavras, é a natureza simbólica da linguagem que protege a profundidade ontológica. Atestando o fato de que a linguagem pode voltar para o mundo, porque vem do mundo, objetivando-se então como signo e como texto, tornando-se possível, basicamente, algo como a referência do mundo e do signo e do texto. Em outras palavras, talvez seja o símbolo para e na consciência a legitimar toda a filosofia ricœuriana exigindo a superação da atitude filosófica moderna que se baseia, de Descartes a Husserl, na transparência do *Cogito*⁸. (SALVIOLI: 2009, p. 14-15).

Segundo Salvioli, se a tese de Jervolino está correta, apesar das críticas levantadas contra a imaturidade do paradigma da tradução, o surgimento deste paradigma relativiza mais a centralidade do texto a favor de uma compreensão maior da hermenêutica, que em sua opinião, é um elemento indispensável e não só uma etapa,

di sé, imponendo alla comprensione di sé la grande deviazione attraverso il tesoro dei simboli trasmessi attraverso le culture entro le quali siamo venuti all'esistenza e insieme alla parola." (RICŒUR apud SALVIOLI, 2009, p. 29). Grifo nosso.

⁸ "Proprio questa considerazione impone di comprendere quanto Ricoeur ha affermato in un senso, a nostro avviso, più preciso. Ciò che è da considerarsi come una tappa superata dal paradigma del testo, per la comprensione della teoria ermeneutica, è la specifica produzione sul linguaggio della colpa, ossia l'analisi ermeneutica dei simboli relativi al progetto di una filosofia della volontà e non il simbolico tout court. Il valore permanente del simbolo non si può, infatti, mettere da parte in quanto testimonia dell'opacità del sé, che richiede la deviazione attraverso le mediazioni culturali stesse, e il radicamento delle culture nel mondo-della-vida che testimonia dello scaturire del linguaggio dal mondo e della trasmissione di questo radicamento con la trasmissione stessa del linguaggio. In altre parole, è il carattere simbolico del linguaggio che ne salvaguarda lo spessore ontologico. Testimoniando del fatto che il linguaggio può rinviare al mondo perché viene dal mondo, oggettivandosi poi come segno e come testo, rende in fondo possibile qualcosa come il riferimento al mondo e del segno e del testo. In altre parole, è il darsi del simbolo alla e nella coscienza a legittimare l'intera filosofia ricœuriana richiedendo il superamento dell'atteggiamento filosofico tipicamente moderno che si fonda, da Descartes a Husserl, sulla trasparenza del Cogito." (SALVIOLI: 2009, p. 14-15).

embora valiosa, pelas razões acima mencionadas. Para ele, esta consideração depende, de fato, não apenas da fecunda correlação entre a interpretação e o símbolo, mas a partir da constatação de uma tensão no que diz respeito ao significado do momento simbólico da hermenêutica, estendido entre a sua manutenção e sua relativização (Cf. SALVIOLI: 2009, p. 15).

De acordo com Salvioli, Ricœur continua com o tema do símbolo e mais, justifica a sua conservação quanto à manutenção do valor filosófico da plenitude de significado e da relação com o ser e, de certa forma, tende a limitá-lo em sua elaboração hermenêutica que, provavelmente depois de sua relação cada vez mais próxima com Gadamer, concentra-se fortemente no texto. Mas o símbolo continua a aparecer constantemente em sua obra, pelo menos até a publicação de *Temps et récit* (1983-1985), onde a proposta ricœuriana em torno do chamado paradigma do texto é mais original (Cf. SALVIOLI: 2009, p. 15).

A este respeito, Salvioli acrescenta que:

Se a presença discreta do símbolo pode ser vista a serviço do enraizamento da metáfora e da poética na *Lebenswelt* – mantendo a referência ao que transcende a própria linguagem e precede a própria *reconfiguração* criativa que atrai a atenção de Ricœur naqueles anos, alcançando a semântica da ação –, o ressurgimento do tema da história e da memória e o aparecimento, mesmo tímido, do incipiente paradigma da tradução torna possível considerar a recuperação atualizadora do símbolo *com* e *sobre* o percurso testemunhado pela produção de Ricœur⁹. (SALVIOLI: 2009, p. 15).

Na análise de Salvioli o paradigma do texto faz sua primeira aparição em *Le conflit des interprétations* (1969), no texto *Le problème du double sens comme problème herméneutique et comme problème sémantique*. E ele acrescenta que, de acordo com a divisão sugerida por Jervolino, entre os paradigmas da hermenêutica, pode-se assumir este ensaio como o ponto de virada do paradigma do símbolo ao paradigma do texto.

Neste ensaio o simbolismo é essencialmente multiplicidade semântica; e é retomado em vários níveis com a interpretação da semântica lexical e da semântica

⁹ “Se la discreta presenza del simbolo è strategicamente da vedersi al servizio del radicamento della metafora e ella poetica nella *Lebenswelt* – conservando quel rimando a ciò che trascende il linguaggio stesso e precede la stessa operazione di rfigurazione creativa che catalizza l’attenzione del Ricoeur di quegli anni proteso alla semantica dell’azione –, il riemergere del tema della storia e della memoria e l’affacciarsi, pur timido, ell’incipiente paradigma della traduzione, rende forse possibile considerare la ripresa attualizzante del simbolo con e oltre il percorso testimoniato dalla produzione di Ricoeur.” (SALVIOLI: 2009, p. 15).

estrutural. Salvioli afirma que: “podemos dizer que a hermenêutica caracterizada pelo paradigma do texto confirma o perfil simbólico da reflexão ricœuriana que vem a pensar o *texto* não como superação, mas como outra dimensão do problema dos múltiplos sentidos que é próprio do simbólico”¹⁰. Ainda acerca do paradigma do texto, Salvioli (2009, p. 29) diz que:

A hermenêutica do texto é a hermenêutica do símbolo colocada em outro nível, em conexão com outra história e, convidada a explorar outras dimensões da linguagem, não menos importante, a diferença entre oralidade e escrita, mas o núcleo ricœuriano é o mesmo e está relacionado com o simbólico: abrindo o universo dos signos e tomada a linguagem do ser, atenção a transição entre o não-linguístico (realidade, experiência, existência) e a linguagem, poder revelador da linguagem que diz; e nota, a multiplicidade semântica¹¹.

Com a intenção de embasar sua hipótese, Salvioli cita as seguintes passagens de *Le conflit des interprétations*: “para o hermeneuta é o texto que tem um sentido múltiplo” e, acrescenta: “o único interesse filosófico do simbolismo é que ele revela, por meio da sua estrutura de duplo-sentido, a equivocidade do ser: ‘o ser se diz de múltiplos modos’” (RICŒUR, *apud* SALVIOLI: 2009, p. 29).

Dito isso, Salvioli (2009, p. 29) complementa:

A passagem entre os dois paradigmas é conduzida pela fidelidade à intuição inicial: é o simbolismo que informa a multiplicidade semântica e o texto é pensado a partir do símbolo, embora diga mais pelo símbolo. Ou seja, oferecendo mais argumentos, sobre a função do signo do que ao texto, no novo horizonte estruturalista e pós-estruturalista que lança a esfera semiológica à consciência e à história¹².

Por fim, a proposta de Salvioli (2009, p. 33) é a de “uma filosofia da tradução ciente da simbólica”.¹³ Para ele, o Ricœur da hermenêutica dos símbolos pretendia responder ao desafio lançado pela modernidade: um esvaziamento de sentido em torno

¹⁰ “Si può dire che l’ermeneutica caratterizzata dal paradigma del testo conferma il profilo simbolico della riflessione ricœuriana che viene a pensare il testo non come superamento, ma come dimensione ulteriore del problema del senso molteplice che è propria del simbolico.” (SALVIOLI: 2009, p. 29).

¹¹ “L’ermeneutica del testo è l’ermeneutica del simbolo collocata su di un altro piano, relativamente ad un’altra storia, e chiamata ad esplorare altre dimensioni del linguaggio, non da ultimo la differenza tra oralità e scrittura, ma il nucleo ricœuriano è il medesimo ed è correlato al simbolico: apertura dell’universo dei segni e presa del linguaggio sull’essere, attenzione al passaggio tra il non-linguistico (realtà, esperienza, esistenza) e il linguistico, potenza rivelatrice del linguaggio che dice e, appunto, la molteplicità semantica.” (SALVIOLI: 2009, p. 29).

¹² “È il simbolismo che dice la molteplicità semantica e il testo è pensato a partire dal simbolo, benché dica altro dal simbolo. Ossia offra più argomenti, in ordine alla funzione del segno rispetto al testo, nel nuovo orizzonte strutturalistico e post-strutturalistico che lancia la sfida semiologica alla coscienza e alla storia.” (SALVIOLI: 2009, p. 29).

¹³ “Una filosofia della traduzione consapevole della simbólica.” (SALVIOLI: 2009, p. 33)

das figuras tradicionais do Sagrado, um ateísmo religioso e de valores, que avança para a desertificação de sentido produzido pela crescente influência da técnica. Portanto, a tradução aparecia como o instrumento não privado da tonalidade secularmente apocalíptica, para a realização de uma escatologia horizontal e restrita, capaz de atrair em torno de si a esperança e o desejo de uma vida protegida e realizada. Neste sentido, Salvioli nos traz uma citação da obra ricœuriana:

É preciso compreender para crer: com efeito, nunca o intérprete se aproximará daquilo que diz o seu texto se não vive na *aura* do sentido interrogado. E, contudo, é apenas ao compreender que nós podemos crer, visto que o segundo imediato que nós procuramos, a segunda ingenuidade que nós esperamos, não nos são mais acessíveis noutra sítio senão numa hermenêutica; nós apenas podemos crer ao interpretar. É a modalidade “moderna” da crença nos símbolos; expressão da aflição da modernidade e remédio para essa aflição. [...] Assim, a hermenêutica, aquisição da “modernidade” é um dos modos pelos quais essa “modernidade” se supera enquanto esquecimento do Sagrado (RICŒUR *apud* SALVIOLI: 2009, p.33).

E, então Salvioli questiona-se: O que é hoje a hermenêutica simbólica, num contexto religioso renovado, marcada por um retorno da religião, ou melhor, das religiões?¹⁴ E, responde dizendo que ao reler o *Le symbole donne à penser*, cinquenta anos após a sua publicação é impossível que não se seja provocado, uma vez que se entende o valor permanente do símbolo e sua inesgotável dinâmica heurística, o desejo de propor contra os desafios dessa humanidade plural, da Babel linguística, cultural e religiosa, uma hermenêutica que desenvolva a capacidade do símbolo de mostrar que a unidade profunda e opaca que combina o *Anthropos* em relação a uma pluralidade indelével. Se a unidade pode ser encontrada, parece indicar o simbólico, é aquela do mundo-da-vida, em que surge a linguagem – e então o mundo vem intersubjetivamente constituído – a partir da fronteira entre o *bios* e o *logos*, em uma palavra, no confronto daquele horizonte pré-conceitual caracterizado desde a inesgotabilidade do sentido pluralmente original.

A hipótese interpretativa de Salvioli mostra que é possível despertar o simbólico dentro do paradigma da tradução, assim como, segundo ele, Ricœur teria feito com o paradigma do texto, cruzando metáfora, história e símbolo. A hermenêutica dos símbolos pode, no contexto do paradigma da tradução, exercer a função heurística e, ao mesmo tempo, permitir ao homem radicar-se no mundo-da-vida, enquanto experimenta

¹⁴ “Che ne è oggi dell’ermeneutica simbolica, in un rinnovato contesto religioso, segnato da um pur ambiguo ritorno della religione o meglio delle religioni?” (SALVIOLI: 2009, p.34).

a tarefa que ele chama de teologia implícita no conceito. Portanto, para Salvioli, hoje em dia, em continuidade com o último Ricœur, bem como desenvolveu Domenico Jervolino, é necessário deixar falar o símbolo no contexto fornecido pelo paradigma da tradução. (Cf. SALVIOLI, 2009, p. 34).

3. A filosofia de Paul Ricœur a partir de três paradigmas

Parece, de fato, que a tradução não só representa um trabalho intelectual, teórico ou prático, mas um problema ético (RICŒUR: 2004, p. 42).

No ano em que se comemora o centenário de nascimento de Paul Ricœur e que vimos sua obra ganhar amplitude no cenário mundial, é uma inquietação constante – entre aqueles que pensam e estudam a sua obra – pensar: qual seria a unidade da obra deste filósofo? O que teria levado Ricœur a desenvolver seus estudos sobre os mais variados temas e qual seria a ligação entre esses temas e suas obras? Estas questões e outras vêm a algum tempo motivando estudos e ensaios de importantes comentadores de Ricœur.

No que tange a esse tema, acerca de uma unidade para a filosofia de Paul Ricœur, é praticamente impossível não mencionar os estudos desenvolvidos por Jervolino, nessa busca incessante por uma unidade. Neste sentido, começaremos apresentando a tese de Domenico Jervolino, que já escreveu importantes obras acerca da filosofia de Paul Ricœur e que também dedicou algumas linhas dessas obras para tratar do tema, a saber: a unidade da filosofia de Paul Ricœur.

Na sua tese apresentada nos anos oitenta, em seu primeiro livro sobre Ricœur, *Il cogito e l'ermeneutica, La questione del soggetto in Ricoeur* de 1984, Jervolino diz que a unidade da obra ricœuriana se assenta na questão do sujeito, que fora o tema central da modernidade filosófica, contudo, o sujeito ricœuriano é entendido pelo autor como corporeidade viva e plural, como um esforço e desejo de ser, que se obtém através da reflexão e da *práxis* de uma vida inteira (Cf. JERVOLINO: 2004, p. 660).

De acordo com Jervolino (2003, p. 51), nas décadas de 70 e 80 ocorre a ampliação e o enriquecimento da concepção da hermenêutica de Ricœur. Esta passa de uma fase na qual o símbolo é assumido como modelo privilegiado para outra, na qual se torna central a noção de texto, definido como discurso fixado na escrita, e, dentro do

universo textual, a análise dos textos metafóricos e narrativos, que são o tema de duas grandes obras: *La métaphore vive* (1975) e *Temps et récit* (três volumes, 1983-1985). Sobre isso, Jervolino diz: “Essa distinção de fases se situa igualmente na continuidade de um projeto que atravessa toda a obra de Ricœur e que se pode sintetizar com o título “programático” e “investigador” de fenomenologia hermenêutica [...]”. (JERVOLINO: 2003, p. 51).

Segundo Jervolino (2003, p. 51), este projeto ricœuriano é sustentado por uma dupla convicção, a saber:

Por um lado, aquilo que a hermenêutica de Heidegger e de Gadamer pôs em crise não é a fenomenologia enquanto tal, mas somente a sua autointerpretação idealista, de modo que “a fenomenologia continua sendo o pressuposto insuperável da hermenêutica”; por outro lado, “a fenomenologia não pode levar a termo o seu programa de *constituição* sem constituir-se como *interpretação* da vida do ego”.

É o próprio Ricœur, sob a ótica de Jervolino, quem age com a ampliação de perspectiva da sua hermenêutica, sugerindo de certa forma, uma periodização do seu trabalho em seu ensaio e, posteriormente, na coletânea *Du texte à l'action* de 1986, que traz como subtítulo *Essais d'herméneutique II*, fazendo referência ao *Le conflit des interprétations – Essais d'herméneutique*, que fora publicado em 1969. Neste sentido, Jervolino destaca a passagem do *Du texte à l'action*, na qual Ricœur reafirma as raízes reflexivas e fenomenológicas as quais pertence: “[...] Gostaria de caracterizar a tradição filosófica de que me reclamo, por meio de três traços: ela está na linha de uma filosofia *reflexiva*; permanece na esfera de influência da fenomenologia husserliana; deseja ser uma variante hermenêutica desta fenomenologia”. (RICŒUR: 1990, p.36).

Em um texto mais recente, *La question de l'unité de l'oeuvre de Ricoeur à la lumière de ses derniers développements* de 2004, Jervolino afirma que sob um olhar retrospectivo ao itinerário filosófico de Ricœur, há a tentação de se reconhecer uma lógica de desenvolvimento em espiral, o que justificaria encontrar nas suas obras tardias a sua pesquisa sobre a vontade, que inspirou seus trabalhos de juventude. Para Jervolino, o movimento é em espiral e, não circular, porque há o enriquecimento após um longo desvio através da linguagem e da textualidade. Em sua obra *Introduzione a Ricoeur* de 2003, Jervolino havia apontado:

Dizemos movimento em espiral e não retorno circular às origens, pois entre o princípio e o fim não coincidência e sim enriquecimento, após longa viagem através do universo da linguagem e

da textualidade. O próprio Ricoeur o sugere com o título *Du texte à l'action*, do segundo volume dos ensaios de hermenêutica de 1986 (JERVOLINO: 2003, p. 77).

Ao considerarem-se os apontamentos de Jervolino, é necessário reconhecer que não há como admitir uma continuidade linear que liga a filosofia da vontade à hermenêutica e, posteriormente, à sua nova filosofia da vontade ou da ação.

Neste texto *Introduzione a Ricoeur* “O fenômeno, graças ao poder revelador da linguagem, nos permite compreender os vários aspectos do homem que age e sofre” (JERVOLINO: 2004, p. 661).

Neste sentido, ainda acerca da filosofia de Ricoeur e a linguagem, Jervolino (2004, p. 663) acrescenta:

A filosofia de Ricoeur é mais que uma “filosofia da linguagem”, é uma “filosofia através da linguagem”, isto é, que através do fenômeno da linguagem em toda a sua riqueza, não esquece que é por meio da linguagem que falamos sobre algo, e que a linguagem não deve ser - senão por uma abstração deliberada e consciente – um sistema fechado em si mesmo, sem referência ao mundo e aos interlocutores do discurso: esta consideração se aplica mesmo em relação ao último trabalho, como a dialética entre memória e história está sempre ligada à dialética entre o discurso oral e discurso escrito e, portanto, o duplo trabalho de escrita e leitura.

A partir dessas considerações acerca da obra ricœuriana, Jervolino (2004, p. 663) apresenta a tese:

Minha hipótese de trabalho é que pudéssemos encontrar nesta travessia da linguagem a sucessão, ao mesmo tempo, histórica (na ordem de descoberta) e teórica (numa certa ordem hermenêutica) de três paradigmas: símbolo, texto, tradução, que seriam uma espécie de bússola para se orientar durante essa longa viagem. A referência aos dois primeiros paradigmas é explícita no autor nas duas etapas de seu itinerário: hermenêutica dos símbolos, hermenêutica do texto.

Neste sentido, esta tese acerca da unidade da obra de Paul Ricoeur consistiria em pensar a obra ricœuriana a partir de três paradigmas, sendo que um paradigma não se sobrepõe ao outro, mas ambos se complementam. Com o objetivo de comprovar sua hipótese de trabalho, Jervolino menciona que os dois primeiros paradigmas estariam explicitamente referenciados na obra de Ricoeur, quando este divide seu trabalho em hermenêutica dos símbolos e hermenêutica do texto. O novo nesta tese apresentada por Jervolino, segundo ele próprio, seria a indicação da tradução como o terceiro paradigma e a tentativa de articular, de forma sistemática, esses três paradigmas.

O paradigma do texto não elimina, mas, ao contrário, complementa paradigma dos símbolos. A introdução do terceiro paradigma, ou seja, o da tradução, não contradiz

os anteriores, mas os integra. Acerca disso, Jervolino (2004, p. 664) diz: “A progressão dos paradigmas (símbolo, texto e tradução) baseia-se numa lógica de confrontação com certos aspectos, provavelmente, da progressividade da linguagem que é a primeira pressuposição de toda a hermenêutica”. E, neste sentido, nos coloca Jervolino (2011, p. 29):

Em primeiro lugar, direi que o paradigma do texto não elimina, mas complementa aquele do símbolo, para a introdução de um terceiro paradigma, que não contradiz os anteriores, mas completa-os. Acrescento ainda que a progressão dos três paradigmas - símbolo, texto e tradução – parece obedecer à lógica do confronto com aspectos da linguagem, em primeiro lugar, pré-requisito antes de qualquer hermenêutica, que são, por assim dizer, de tamanho crescente.

Portanto, o que são esses três paradigmas?

O **paradigma do símbolo**, ou seja, “a manifestação do duplo ou múltiplo sentido”, está relacionado ao conceito de expressão que existe desde o nível do signo linguístico, o que de certa forma, introduz imediatamente a dialética entre a univocidade e a pluralidade do signo, uma vez que numa linguagem totalmente unívoca não haveria espaço para o equívoco e, nem mesmo, para interpretar (Cf. JERVOLINO, 2004, p. 664). Nessa primeira fase, podemos citar as seguintes obras de Ricœur: *Finitude et culpabilité* (1960), *De L'interprétation - Essai sur Freud* (1965) e *Le conflit des interprétations* (1969), cujo papel central é destinado à noção de símbolo como expressão do sentido dúplice” e define o conceito de interpretação em função da noção de símbolo (Cf. JERVOLINO, 2003, p.41-42). E, ainda, de acordo com Ricœur (1965, p. 18):

Acreditamos que o símbolo é uma expressão linguística de duplo sentido que exige uma interpretação, a interpretação um trabalho de compreensão que visa decifrar os símbolos. A discussão crítica focará sobre o direito de procurar o critério semântico do símbolo na estrutura intencional do duplo sentido e sobre o direito de manter esta estrutura pelo objeto privilegiado da interpretação¹⁵.

O **paradigma do texto**, “discurso fixado pela escrita”, está situado ao nível do discurso. O discurso abre caminho para a problemática da comunicação que não

¹⁵ “Selon nous le symbole est une expression linguistique à double sens qui requiert une interprétation, l'interprétation un travail de compréhension qui vise à déchiffrer les symboles. La discussion critique portera sur le droit de chercher le critère sémantique du symbole dans la structure intentionnelle du double sens et sur le droit de tenir cette structure pour l'objet privilégié de l'interprétation. C'est bien ce qui est en question dans notre décision de delimitier l'un par l'autre le champ du symbole et celui de l'interprétation.” (RICŒUR: 1965, p. 18).

podemos considerar do ponto de vista filosófico como um fato apenas do indivíduo, mas que inclui um enigma, ou seja, aqui encontramos o problema filosófico e fenomenológico da intersubjetividade. Comunicar através do texto compreende a definição entre parênteses do psíquico vivido pelo autor e pelo leitor, um exercício quase ascético das dialéticas de participação e de distanciamento, de apropriação e de desapropriação (Cf. JERVOLINO: 2004, p. 664). Nesta fase podemos citar as seguintes obras de Ricœur: *La métaphore vive* (1975), *Temps et récit* (I,II e III, 1983-1985) e *Du texte à l'action* (1986).

E, o terceiro paradigma, ou seja, **o paradigma da tradução**, parte do caráter enigmático e dramático da comunicação, introduzindo a entidade nova e mais vasta do signo linguístico ou da frase: ou seja, as línguas em sua diversidade histórica. É justamente essa diversidade das línguas que permite expandir a perspectiva não somente para a tradução em seu sentido estrito (entre língua e língua), mas também em seu sentido mais largo: nós dizemos, com razão, diante dos exemplos mais graves e mais intratáveis de incompreensão ou de conflito: “nós falamos duas línguas diferentes”, ainda que, do ponto de vista linguístico, nós falamos a mesma língua. Com a diversidade das línguas, portanto, está a diversidade humana sob todas as suas formas, que se introduz em nossa reflexão. Neste sentido, até mesmo a diversidade de línguas torna-se paradigmática (Cf. JERVOLINO: 2004, p. 664).

Na tradução, lidamos com os problemas da identidade e da alteridade. Nesta última fase de sua obra Ricœur nos traz a aproximação entre o trabalho da tradução (que pressupõe a multiplicidade das línguas, mas é também modelo de toda a comunicação inter-humana) ao trabalho da memória e ao do luto, no sentido freudiano da palavra “trabalho” (Cf. JERVOLINO: 2003, p. 71). Portanto, para Jervolino, o paradigma da tradução, nos possibilita ir além do texto e da fascinação da textualidade, sem abandonar o domínio da linguagem. Acerca disso, diz Ricœur (2004, p. 21): “Hospitalidade da língua então, onde o prazer de habitar a língua de outro do outro é compensada pelo prazer de receber em sua casa, em sua própria casa, a palavra do estrangeiro”.

Neste sentido, na tradução trabalhamos com o próprio e o estrangeiro, o si e o outro, o outro que nós encontramos em nós e que não se reduz à alteridade do outro homem. Para Jervolino (2003, p. 71), o conceito de hospitalidade linguística,

apresentado por Ricœur em *le paradigme de la traduction* (1998) e, que se torna modelo para qualquer espécie de hospitalidade, sublinha o valor ético do paradigma da tradução em vista de um novo universalismo que respeita as diferenças. De acordo com Ricœur:

Parece, de fato, que a tradução não só representa um trabalho intelectual, teórico ou prático, mas um problema ético. Levar o leitor para o autor, levar o autor ao leitor, correndo o risco de servir e trair a dois mestres, se está praticando o que eu gosto de chamar de a *hospitalidade linguística*. É o que a torna um modelo para as outras formas de hospitalidade que eu vejo relacionadas: crenças, religiões, elas não são como línguas estranhas umas as outras, com seu léxico, a sua gramática, a sua retórica, o seu estilo, que temos que *aprender* a penetrar? E hospitalidade eucarística não é assumir os mesmos riscos de tradução-traição, mas assim com a mesma renúncia de tradução perfeita?¹⁶ (RICŒUR: 2004, p. 42).

É o próprio Ricœur que declara ter alcançado em *Soi-même comme un autre* (1990) uma recapitulação do essencial da sua produção até aquele momento e, logo em seguida, tem-se a publicação de: *Lectures* (três volumes, 1991-1994); *Le juste* (1995); *La nature et la règle* (1998); *Penser la Bible* (1998) e, no ano 2000 temos uma nova grande obra: *La mémoire, l'histoire, l'oubli*, precedida de *Le juste 2* em 2001 e, por fim, *Parcours de la reconnaissance* (2004).

Neste sentido, acredita-se que o próprio autor evidencia a ideia de inacabamento da sua obra, de que cada livro deixaria um problema em aberto, que daria origem ao seu próximo estudo. E, ainda, independente das interpretações e das tentativas – em nossa opinião - equivocadas de tentar totalizar a obra de Paul Ricœur, parece-nos evidente que tanto Jervolino quanto Salvioli reconhecem a importância que ocupa o símbolo na obra ricœuriana.

Considerações finais:

No presente estudo optou-se por abordar inicialmente a concepção de símbolo, de acordo com Paul Ricœur, bem como analisar os símbolos do mal, a fim de demonstrar a importância dessa discussão para o próprio autor, que dedicou várias obras

¹⁶ “Il me semble, en effet, que la traduction ne pose pas seulement un travail intellectuel, théorique ou pratique, mais un problème éthique. Amener le lecteur à l'auteur, amener l'auteur au lecteur, au risque de servir et de trahir deux maîtres, c'est pratiquer ce que j'aime appeler l'hospitalité langagière. C'est elle qui fait modèle pour d'autres formes d'hospitalité que je lui vois apparentée: les confessions, les religions, ne sont-elles pas comme des langues étrangères les unes aux autres, avec leur lexique, leur grammaire, leur rhétorique, leur stylistique, qu'il faut apprendre afin de les pénétrer?” (RICŒUR: 2004, p. 42).

a tratar deste tema, seja de forma direta ou indireta, o que nos autoriza a afirmar que a problemática do símbolo perpassa toda a obra de Ricœur.

Num segundo momento, tratou-se acerca da tese de Marco Salvioli, que confere grande importância à problemática do símbolo na obra de Ricœur e, sugere que, este seja o ‘fio condutor’ da obra do filósofo, ou seja, o que daria unidade a toda a obra.

Em seguida, apresentou-se a tese de Domenico Jevolino, que defende a ideia de que a obra ricœuriana está assentada sob três paradigmas, como se demonstrou, a saber: o paradigma do símbolo, o paradigma do texto e, por fim, o paradigma da tradução, e que estes se complementariam um ao outro.

Parece-nos que o próprio Ricœur não queria a ‘totalização’ da sua obra, pois, acreditava que cada livro deixava um problema em aberto para um próximo estudo e, assim, podemos dizer que a sua obra se estrutura num movimento espiralado.

Referências bibliográficas:

- CADORIN, Severino. **O mal, interpretação de Paul Ricoeur**. Rio de Janeiro-Brasil: Sotese, 2001.
- COSTA, Celso P. **O conceito de mal em Paul Ricoeur**. (Dissertação apresentada no Curso de Pós-graduação em Filosofia da UFSM), Santa Maria - Brasil: UFSM, 2008.
- FRANCO, Sérgio de G. **hermenêutica e psicanálise na obra de Paul Ricoeur**. São Paulo: Loyola, 1995.
- JERVOLINO, D. La question de l'unité de l'oeuvre de Ricoeur à la lumière de ses derniers développements . Le paradigme de la traduction, *In: Archives de Philosophie*, 2004/4 Tome 67, p. 659-668.
- _____. **Introdução a Ricoeur**. Trad. José Bortolini. São Paulo - Brasil: Paulus, 2011.
- _____. **Introduzione a Ricoeur**. Brescia - Itália: Editrice Morcelliana, 2003.
- RICOEUR, PAUL. **Finitud y culpabilidad: el hombre labil y la simbolica del mal**. Madrid-Itália: Taurus Ediciones, 1982.
- _____. **O mal. Um desafio à filosofia e à teologia**. Trad. Maria da Piedade Eça de Almeida. São Paulo-Brasil: Papyrus, 1988.
- _____. **O conflito das interpretações: ensaios de hermenêutica**. Trad.: M. F. Sá Correia. Porto-Portugal: Editora Rés,1990.
- _____. **O si-mesmo como um outro**. Trad.: Lucy Moreira César. São Paulo - Brasil: Papyrus, 1991.
- _____. **Sur la traduction**. Paris- França: Bayard, 2004.
- SALVIOLI, Marco. **Il simbolo nella fenomenologia ermeneutica di Paul Ricoeur. Una proposta di ripensamento nel paradigma della traduzione**, *in Divus Thomas* 112, 2(2009), pp. 13-64.
- SUMARES, Manuel. **O sujeito e a cultura na filosofia de Paul Ricoeur**. Lisboa - Portugal: Escher, 1989.
- VILLAVERDE, Marcelino A. **Paul Ricoeur. A força da razão compartilhada**. Porto-Portugal: Instituto Piaget, 2003.