

Da poética à linguagem religiosa em Paul Ricoeur

From poetry to religious language in Paul Ricoeur

Marcio de Lima Pacheco¹

Resumo

A poética permite uma atividade mimética e interpretativa que possibilita, por sua vez, um aprofundamento no conceito de *mimesis*, como imaginário que une a meditação entre o real e o leitor. Isso é, a dimensão essencialmente simbólica contida na linguagem religiosa, bíblica, permite designar a própria relação entre algo que não é linguagem (símbolo, que sempre dá a pensar) e o próprio exprimir a existência humana através dos textos sagrados. A linguagem tem um caráter de construtora da realidade e está intimamente ligada à existência humana. E se ela se liga à existência humana, logo pode expressar, através dos textos sagrados, uma esperança.

Palavras Chave: Ricoeur, Linguagem, Poética, Símbolo.

Abstract

The poetics allows a mimetic and interpretative activity that enables a deepening in the concept of *mimesis*, as imaginary that unites the meditation between the real and the reader. That is, the essentially symbolic dimension contained in biblical, religious language allows us to designate the very relation between something that is not language (a symbol that always gives thought) and expresses human existence through sacred texts. Language has a character of constructing reality and is closely linked to human existence. And if it is linked to human existence, it can soon express, through the sacred texts, a hope.

Keywords: Ricoeur, Language, Poetic, Symbol.

Introdução

O percurso que o pensador contemporâneo Paul Ricoeur (1903-2005) iniciou pelos símbolos do mal em *Philosophie de la volonté I. Le volontaire et L'involontaire*, e em seus posteriores estudos, nos dá um ponto de partida para uma reflexão sobre uma linguagem religiosa nos textos bíblicos.

¹ Doutor em Filosofia/metafísica pela Pontifícia Universidade Católica de São Paulo (PUC-SP), professor da Universidade Federal de Rondônia. Tradutor de Latim e Grego. E-mail: profpachecus@hotmail.com whatsapp +5511952831660

O símbolo tem um sentido que pode ser reapropriado por quem o interpreta. Além disso, na linguagem religiosa há elementos de realidade última que somente podem ser expressos pelos símbolos. Assim, a linguagem simbólica está além do que é apreendido pela razão ou por qualquer outra forma de interpretação. Pode-se mesmo dizer que o símbolo é a linguagem mais íntima do ser, conforme afirma Heidegger: “Trazer a linguagem, sempre novamente, este advento do ser que permanece e em seu permanecer espera pelo homem” (1973, p. 372). A linguagem tem um caráter de construtora da realidade e está intimamente ligada à existência humana. E, se ela se liga à existência humana, logo pode expressar, através dos textos sagrados, uma esperança.

Esse expressar a esperança se dá através dos textos e dos eventos da manifestação e proclamação, pois é “neste sentido que os símbolos estão ligados no interior do universo sagrado: os símbolos só veem à linguagem na medida em que os próprios elementos do mundo se tornam transparentes” (RICOEUR, 1973, p 73). Transparentes à medida que há um problema hermenêutico da linguagem dentro da tradição cristã, porque ele procede de uma manifestação e de uma proclamação na qual existe uma esperança no evento (que é tudo o que produz, de certa forma, uma mudança dentro da narrativa) da ressurreição e da consumação dos tempos com o advento do evento do reino de Reino de Deus que se aproxima do ser humano.

É dentro desta perspectiva que o objetivo deste artigo é traçar como, em Paul Ricoeur, a narração e a sua especificidade da linguagem religiosa permeia um acontecimento *in illo tempore* que dá ao homem uma orientação temporal que carrega um acontecimento passado para um futuro que, em certo sentido, é preenchido pela esperança, coroando esforço de ser, de existir do ser humano.

1 A bíblia como texto sagrado e a hermenêutica

O desejo humano de ser se faz através de um núcleo kerygmático da ética. O evento do kerygma, anúncio, nada mais é

que o testemunho que restitui ao ser humano a história do que se perdeu, ou seja, através da morte do justo, tudo está salvo (RICOEUR, 1999, p. 336).

É certo que o evento da palavra que se faz carne, um evento histórico, como é a encarnação, faz com que a espera nos acontecimentos escatológicos de uma nova palavra, torne-se o “pensamento implícito de toda a fenomenologia dos símbolos, que a princípio acentua a estrutura, depois sublinha a plenitude do símbolo para, enfim, saudar o poder revelador da palavra originária” (PEREIRA, 2004, p. 03).

A hermenêutica dos textos sagrados nos permite fazer um encontro entre a filosofia e a teologia, contudo preservando suas distinções. Implica, ademais, uma redefinição das relações de ambas, da qual Ricoeur é testemunho disso em seu itinerário filosófico (VANSINA, 1972, p. 603). Ele mesmo reconhece que, do ponto de vista teórico, caminhou sobre duas pernas e, por ser filósofo, não estava impedido de se dedicar às questões fronteiriças entre a filosofia e a teologia (RICOEUR, 1995, p. 190). Para ele, a relação entre a filosofia e a teologia é mais complexa diante da linguagem do que a tradição ocidental imaginou, pois a filosofia oferece, muitas vezes, respostas, mas, por vezes, é a fé teológica que a interroga (RICOEUR, 1999, p. 222). A filosofia não é somente crítica, mas da ordem da convicção. Por sua vez, a convicção religiosa tem uma dimensão de crítica interna ao pensamento.

Não podemos, mesmo diante das aproximações entre a filosofia e a teologia, esquecer a diferença entre um discurso que vive do dado da fé e que, por isto, proporciona uma *palavra* que regenera o mais profundo do ser; e um discurso que deixa em suspenso a nomeação de *Deus*. O modo diverso que assumem a filosofia e a teologia, na linguagem figurativa e na linguagem conceitual, tem equivalente prático nas relações entre a lógica de equivalência e a lógica do dom, entre o ético e o poético, entre fenomenologia e a manifestação/proclamação, entre a hermenêutica filosófica e a hermenêutica teológica. O certo é que as duas são ouvintes, a teologia é ouvinte da pregação cristã, a filosofia ouvinte de uma palavra anterior à própria reflexão, de

que esta depende, pois “admitir-se ouvinte é, logo de início, romper com o projeto caro a determinados filósofos – talvez a todo filósofo – de começar o discurso sem pressuposições” (RICOEUR, 1996, p. 281), pois todo discurso é um acontecimento e a leitura (de um texto, de uma obra) é um novo acontecimento de discurso que é a própria interpretação (RICOEUR, 1971, p. 6-7).

Dito isso, uma reflexão filosófica que pretenda iniciar sua reflexão do zero, que pretenda iniciar a partir de si, sem pressupostos, não é menos dependente que uma teologia que se encerra em uma palavra anterior que não lhe pertence. Contudo, uma filosofia que pretenda começar a partir das verdades que reflexiona, a partir de pontos de intersecções é uma filosofia hermenêutica, que não é tomada sem pressupostos, mas que parte para assumir todos os pressupostos. Assim, Ricœur mira a linguagem religiosa (GAGNEBIN, 2006, p. 177) para ser articulada no ambiente de confronto de interpretações.

Para Ricœur, apropriar-se de um texto é apropriar-se de uma variedade de mundos que a linguagem sugere e induz por meio de seu potencial de sentido. A inserção da linguagem religiosa na perspectiva poética possibilita descrever a realidade de um modo novo, ver os pontos de intersecções entre as hermenêuticas filosófica e bíblica. Possibilita, até mesmo, a mediação da linguagem e da escritura na construção de uma identidade religiosa que fundamenta a sua construção na interpretação de textos, como é o caso particular da linguagem religiosa.

2 O texto e sua coisa: A coisa do texto

Ricœur é fiel ao seu método. Para ele, o que deve ser interpretado na obra é o mundo do texto e não a intenção escondida do autor que vai buscar no *mundo da obra* o dado do texto, a *coisa do texto*.

Sobre a *coisa do texto* Ricœur nos diz que,

[...] a tese hermenêutica, diametralmente oposta à tese estruturalista – não ao método e às pesquisas estruturalistas – é

que a diferença entre a fala e a escrita não poderia abolir a função fundamental do discurso (o qual engloba estas duas variantes: oral e escrita) O discurso consiste em que alguém diz algo real para alguém sobre algo. Sobre algo: a inalienável função referencial do discurso. A escrita não a abole, mas a transforma. No discurso oral, interlocutores, face a face, podem a título último referenciar aquilo sobre o que falam juntos ao mundo limítrofe que lhes é comum. Apenas a escrita pode, ao dirigir-se a qualquer um que saiba ler, referir-se a um mundo que não está aí entre os interlocutores, a um mundo que é o mundo do texto e que, todavia, não está no texto. Eu o chamo, com Gadamer, a coisa do texto. A coisa do texto, eis objeto da hermenêutica. Ela não está nem atrás do texto como o autor presumido, nem dentro do texto como a sua estrutura, mas desdobrada diante dele. (RICOEUR, 1996, p. 185-186).

Através da escrita o texto é autônomo da intenção do autor e do leitor. O texto assume a configuração de uma obra com um estilo particular que depende de seu gênero literário. *O mundo do texto* depende daquele estilo e do gênero literário do texto, assim não se pode ressaltar o conteúdo do texto ignorando a forma literária. Como cada método hermenêutico porta um aspecto da realidade, assim cada forma literária porta uma diversa *coisa* do texto.

Dentro desta discussão, o que os textos bíblicos oferecem para a hermenêutica filosófica é “a interpretação de um texto que se completa na interpretação de si de um sujeito que doravante se compreende melhor, se compreende de outro modo, ou que começa mesmo a compreender-se” (RICOEUR, 1994, p. 155). Dessa forma, há uma apropriação da parte do leitor que vence a distância cultural, tornando próprio um sentido que antes era estranho:

Aquilo de que eu, finalmente, me aproprio é de uma proposta do mundo; [...]. A partir daí, compreender é compreender-se diante do texto. Não impor ao texto a sua própria capacidade finita de compreender, mas expor-se ao texto e receber dele um si mais vasto que seria a proposta da existência, respondendo da maneira mais apropriada à proposta do mundo. (RICOEUR, 1996, p. 186).

Os textos se referem a um mundo, que é o mundo (cultural, temporal, histórico) do texto. Esse, o objeto da hermenêutica. O mundo do texto “não está nem atrás do texto como o autor presumido nem dentro do texto como a sua estrutura, mas desdobrado diante dele” (RICOEUR, 1996, p. 1996).

Para Ricoeur (1996) o texto transcreve os signos da palavra. Ele é na verdade uma inscrição que tem a intenção de dizer. Ele se coloca no lugar da palavra. Assim, a escritura conserva o discurso e o transforma em uma forma disponível às demais gerações de forma permanente e sem alterações para a memória individual e coletiva. O tornar em grafos dos símbolos permite uma tradução analítica e diferenciada de todas as discrepâncias da linguagem. A partir do grafismo, da escritura, o mundo se abre a partir deste. O texto tem a mediação, ou seja, mediatiza o diálogo em seu mundo. Este mundo, podemos chamar, *imaginário*, pois está presente pelos escritos no lugar da palavra.

O mundo do texto pode ocultar o mundo em que cada um dos personagens vive, como também pode o enriquecer com sua dimensão significativa. Isso é o que permite dizer que: a compreensão de um texto elucidada a nossa situação existencial. Ou, se podemos dizer, amplifica e ratifica as referências que o texto abre ao mundo.

O mundo, então, corresponde à proposta da existência, pois mundo é o conjunto das referências abertas por todos os tipos de textos descritivos ou poéticos que podem ser lidos e interpretados. É, com efeito, às obras de ficção que devemos, em grande parte, a ampliação do nosso horizonte de existência (RICOEUR, 2012, p. 96-140).

Dessa forma, tem-se que o texto assume uma configuração de obra com um estilo particular dependente do gênero literário. Essa obra abre o mundo do texto a uma referência própria e, conseqüentemente, a natureza dessa referência é poética, implicando, assim, a suspensão da referência ordinária e descritiva, em vista de uma referência dupla e

redescripção da realidade, que revela a pertença do homem ao real por meio da ficção (RICOEUR, 2011, p. 176-178).

Em Ricoeur,

[...] o mundo do texto não é, portanto, o da linguagem cotidiana; neste sentido, ele constitui uma nova espécie de distanciamento que poderia dizer-se do real consigo mesmo. É a distanciamento que a ficção introduz na nossa apreensão da realidade. Já dissemos que uma narração, um conto, um poema não existe sem referente. Mas este referente está em ruptura com o da linguagem cotidiana; pela ficção, pela poesia, abrem-se novas possibilidades de ser-no-mundo, na realidade cotidiana; ficção e poesia visam o ser, já não sob a modalidade do ser-dado, mas sob a modalidade do poder-ser. Por isso mesmo, a realidade é metamorfoseada graças ao que poderíamos chamar as variações imaginativas que a literatura opera no real (RICOEUR, 1994, p. 114).

O mundo do texto, assim, depende tanto do estilo como do gênero literário em que ele foi formado, de modo que não se pode ressaltar o conteúdo do texto desconhecendo a sua forma literária. De forma específica, dentro da linguagem religiosa não se está diante de um discurso descritivo ou cronológico, mas diante de um discurso poético, no qual a obra é uma poética generativa e a confissão de fé articulada pela forma de um discurso que se exprime, pois “nomear Deus é, na melhor das hipóteses, uma atividade poética sem incidência sobre a descrição, isto é, sobre o conhecimento verdadeiro do mundo” (RICOEUR, 1996, p 186-187).

3 A nomeação de Deus na linguagem religiosa

A linguagem religiosa, enquanto é dita através da metáfora, é poética, pois fala sobre o desvelamento do ser no mundo. A poética mostra aquela modalidade do relacionamento do ser humano com o mundo. Uma relação que não se exaure na descrição do objeto, pois para Ricoeur “essa função referencial do discurso poético contém, [...], uma primeira aproximação do que pode significar a Revelação no sentido bíblico” (RICOEUR, 1996, p. 188).

A poesia revela, assim, uma verdade que não é aquela de adequação, sobreposta à verificação e à falsificação, mas uma verdade de manifestação da possibilidade do ser humano. Nomear Deus, então, para Ricœur, não é tanto fazer teologia ou um ato que o ser humano seja capaz de fazer, é, na verdade, a revelação de um mundo que podemos habitar, um mundo mostrado pelo texto. Para ele, a nomeação de Deus:

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

Se é dessa maneira, cabe-nos perguntar: que coisa torna os textos poéticos bíblicos em textos religiosos?

A Palavra de Deus, para Ricœur, é farta de problemas filo-teológicos e a nomeação de Deus é um deles, porém aqueles problemas refutam o discurso ontoteológico que tende a identificar o Ser, a existência e Deus de tal forma que desemboca na ilusão de tornar Deus o objeto supremo, ou o sujeito supremo, pois “escutar a pregação cristã, para o filósofo, é, primeiramente, e desfazer-se de todo saber ontoteológico, mesmo quando a palavra *Deus* nele figura. O amálgama entre Ser e Deus é sob o ponto de vista uma sedução sutil” (RICOEUR, 1996, p. 189).

A tendência de identificar o Ser com Deus é cessada pela ilusão de tomar Deus como objeto supremo, ou sujeito supremo. Essa dupla renúncia ao objeto e ao sujeito absoluto é o preço que se paga para entrar na linguagem radicalmente não especulativa e pré-filosófica da poesia. Por exemplo, pode-se notar que na *Bíblia* o nome de *Deus* é polifônico e dependente do tipo de discurso em que é inserido. Esse fato é devido a que a apropriação entre a forma e a confissão de fé é diversificada pela nominação de Deus. Ao analisar o discurso profético, o narrativo, o sapiencial se nota que cada um desses sublinha uma característica de Deus que pode ser colocada em relação àquela outra forma de discurso.

A narração dos relatos bíblicos é relevante, pois é “aí que Deus é nomeado” (RICOEUR, 1996, p. 190). Deus, portanto, é designado como terceira pessoa, como agente último dos eventos particulares. No discurso narrativo pode-se dizer que prevaleça uma teologia da história mais que em uma teologia da palavra, pois Deus se mostra na história.

O discurso profético, na linguagem religiosa, é impessoal, articulado pela palavra, pelo diálogo entre um Deus (Ele) e Tu (o ser humano) (RICOEUR, 2011, p. 145-152). É a palavra que articula, que faz reler os fatos e que se abre a uma inteligência mais profunda. Ricoeur nos diz que essa palavra não pode se articular em nenhum sistema, porque entre a segurança que é conferida pela narração dos eventos fundadores e a ameaça anunciada pelo profeta, não há nenhuma síntese racional, mas uma confissão dupla e plena que somente a esperança pode unir (RICOEUR, 2011, p 155).

O discurso prescritivo assinala um aspecto tanto educativo como ético, pois o próprio Deus é autor da lei. Ele não nega as precedentes qualificações de modo que a lei é dada para que se mantenha a aliança entre ele e o ser humano, conservando assim o evento fundador e libertador sob o anúncio do profeta. Desta forma, evita-se a heteronomia em prol de uma ética da perfeição que parte de Deus e para ele retorna, todavia, passando pela instituição, sem reduzir-se.

O discurso sapiencial é dirigido a cada homem para além do povo da aliança, neste caso é Israel. É uma situação limite em que o ser humano experimenta a sua grandeza e a sua miséria. A sabedoria busca os paralelismos colocados por Deus entre o *cosmos* e o *ethos*, entre a ordem do mundo e o agir, para encontrar uma harmonia e superar o sofrimento. Esse discurso unido aos outros encontra uma lógica presente no Livro de Jó (que nos ensina que devemos esperar mesmo *a despeito do* sofrimento), do justo sofredor. Essa lógica não encontra uma explicação na sabedoria para o sofrimento, mas somente em uma ação de fidelidade a Deus. O Deus da Sabedoria é um Deus pessoal que dá a sabedoria e que permanece imperscrutável.

Os hinos, ou melhor, os discursos em forma de hino, no qual os salmos se enquadram, mostram um Deus em segunda pessoa que é invocado na necessidade e glorificado na bonança (RICOEUR, 2011, p. 163-165). Nos hinos existe um sentimento que exprime algo em relação a Deus, já que o referente *Deus* exprime a circulação de sentido entre todas as formas de discursos em que Deus é nomeado (RICOEUR, 1996, p. 195). O referente *Deus* que é fundado na polifonia bíblica. Contudo, não é enclausurado nessa, mas a transcende. Ricœur nos diz que: “a dialética da nomeação de Deus é que Deus é designado ao mesmo tempo como Aquele que se comunica sob as mais diversas modalidades múltiplas [...] e Aquele que se reserva” (RICOEUR, 1996, p. 195), ou seja, onde ele se manifesta, mas, ao mesmo tempo, guarda para si seu maior segredo: a nomeação inominável.

No discurso religioso há também a presença de um processo qualificatório, que nada mais é que as expressões-limite. Para Ricœur, “a narrativa-parábola repousa na conjunção de uma *forma narrativa*, de um *processo metafórico* e de um ‘qualificador’ apropriado que assegure sua convergência com outras formas do discurso, que apontam todas para a expressão *Reino de Deus?*” (RICOEUR, 2006, p. 137).

A linguagem religiosa é uma metáfora-limite. Ou melhor, toda e qualquer abordagem dialética dessa linguagem se abre ao poder de redescrição. Por exemplo: cada parábola é uma *mimésis* da realidade em virtude do *mythos* e da *poiésis* que a opera. Assim, essa imitação da realidade é, no fundo, um redescrever legado ao gênero literário de que ela faz parte.

A parábola para Ricœur encerra em si um processo metafórico, como na narração, que consiste não em uma quebra semântica em nível da frase, mas em nível da *taxis*, da composição de uma obra. Essa quebra indica um referente diverso daquele aparente que ultrapassa a estrutura narrativa. Cada parábola é um elemento de extravagância que não se permite ler como uma narração comum, mas ultrapassa o sentido da narração em direção a um referente ulterior. Ricœur, assim, pensa que o aspecto que ultrapassa a estrutura narrativa seja a especificidade

da parábola como um tipo de discurso religioso (RICOEUR, 1996, 267-278).

Há, entretanto, uma tensão semântica que está entre a forma narrativa e o processo que impele a ir além dos limites da narração, criando uma incoerência narrativa. Esse processo é o processo metafórico deflagrado pela presença das expressões-limite. Ricoeur quer entender como esse processo se dá e investiga todo o *corpus* das parábolas e faz notar que esta forma um sistema próprio em torno da tensão entre uma situação de crise e a resposta a essa situação.

A análise do que é dito, feita no conjunto do Evangelho, contido na *Bíblia*, é a confirmação de que o extraordinário irrompe no ordinário e nos impulsiona a pensar o impensável. Sobre esta questão, Ricoeur ressalta:

[...] as primeiras coisas que podem nos impressionar é que as parábolas são narrativas radicalmente profanas. Não há deuses, nem demônios, nem anjos, nem milagres, nem tempo antes do tempo, como na narrativa da criação [...], mas, precisamente gente como nós [...], por um lado, as histórias são narrativas da normalidade, mas, por outro, é o Reino de Deus que se diz ser assim: o *extraordinário e como o ordinário* (RICOEUR, 2006, p. 206).

Ricoeur diz que “a tensão entre a forma parábola e a forma evangelho é inevitavelmente uma parte da significação da parábola, como narrativa e como metáfora” (RICOEUR, 2012, p. 192). Nisso vemos que há uma especificidade da linguagem religiosa que merece ser estudada diante da filosofia, ou melhor, por uma hermenêutica filosófica como aquela que diz de maneira única as narrações e fatos.

Através da análise linguística, a linguagem religiosa pode ser analisada. Ela examina as expressões recorrentes na palavra de *Deus*, similar ou, ainda, da hermenêutica filosófica que se volta à modalidade mais originária da linguagem de uma comunidade de fé, conseqüentemente, para as expressões com as quais os membros da comunidade interpretam, a título originário, a sua experiência para eles mesmos e para os outros (RICOEUR, 2010, 34).

Conclusão

Ricœur busca descrever e identificar, com o auxílio da hermenêutica filosófica, as formas do discurso pelo qual a fé da comunidade é expressa. O discurso da polissemia é uma condição da criatividade da linguagem. É graças à polissemia que a linguagem como estrutura e significado findos se abrem a significados infinitos. Deve-se lembrar que a polissemia nasce do jogo semiológico e do semântico. Ela se desenvolve no interior da frase dentro da obra literária. Mais ainda, na metáfora existe um uso criativo da polissemia, de modo que essa não venha reduzida, mas venha para construir (RICOEUR, 1973, p. 105). Pode-se dizer que esse uso da polissemia requer a suspensão da referência primária para abrir para uma referência secundária. Essa busca é um recuperar das expressões do tipo teológico-especulativas que surgem como conceptualizações da experiência de fé (RICOEUR, 1999, p. 264-281). Essas conceptualizações tornam-se depois uma racionalização gnóstica, pois perdem a sua raiz na forma de expressão da fé.

A fé da comunidade vem em forma de linguagem, organiza-se em um discurso no qual está uma *taxis* (disposição particular) que articular uma *heuresis* (descoberta) e uma *lexis* (expressão, a linguagem como língua). Deste modo, a fé se traduz em um discurso que está em um gênero literário, um estilo, uma mensagem.

As diversas formas de discurso manifestam significações e expressões diversas da fé, que dependem da forma de discurso operada. Esse manifestar é a abertura para um novo mundo, um mundo esquematizado.

O método hermenêutico de Ricœur não parte do objeto, mas de um comportamento estruturado – a experiência de fé na comunidade – que é expressa na linguagem e, assim, delimita um âmbito da realidade sob a qual possibilita a necessidade de indagar a linguagem religiosa, pois, “por um lado, o sagrado está ligado às suas significações primárias, literais, sensíveis: eis o que faz a sua opacidade; por outro lado, a significação literal

encontra-se ligada pelo sentido simbólico que nela reside: [...] o poder revelante do símbolo” (RICOEUR, 1950, p. 39).

Por fim, afirma-se que, em Ricoeur, o texto sagrado, especificamente o texto bíblico, é uma *janela aberta*, uma possibilidade tanto do processo ético de nomeação de Deus como também da abertura e da complexidade poética da construção do texto, neste caso o texto sagrado, como da relação do ser humano com este mesmo texto.

REFERÊNCIAS

GAGNEBIN, Jeanne Marie. *Lembrar escrever esquecer*. São Paulo: Editora 34, 2006.

HEIDEGGER, Martin. Conferências e escritos filosóficos. In: **Os Pensadores**. Trad. Ernildo Stein. São Paulo: Abril Cultural, 1973.

RICOEUR, Paul, CHAGEUX, Jean- Pierre. **La natura e la regola**: alla radici del pensiero. Milano: Raffaello Cortina Editore, 2010.

RICOEUR, Paul. Creativity in Language, Word, Polysemy, Metaphor. In: **Philosophy Today**, v. 12, n. 2, 1973.

_____. **Leituras 3**: nas fronteiras da filosofia. Trad. Nicolás Nyimi Campanário São Paulo: Loyola, 1996.

_____. **O conflito das interpretações: ensaios de hermenêutica I**. Porto: Rés Editora, 1999.

_____. **Escritos e Conferências 2**: hermenêutica. Trad. Lúcia Pereira de Souza. São Paulo: Loyola, 2011.

_____. **A hermenêutica bíblica**. Trad. Paulo Meneses, São Paulo: Loyola, 2006.

_____. Manifestation et proclamation. In: CASTELLI, E. **Il sacro**: studi e ricerche., n. 2 Padova, Arc. di filosofia, 1971.

_____. **Philosophie de la volonté I. Le volontaire et L'involontaire.**
Paris: Aubier/ Montaigne, 1950.

_____. **Do texto à ação:** ensaios de hermenêutica II. Trad. Alcino
Cartaxo e Maria José Sarabando. Porto: Rés Editora, 1994.

_____. **Tempo e Narrativa 1:** a intriga e a narrativa histórica. Trad.
Claudia Berliner. São Paulo: Martins Fontes, 2012.

PEREIRA, Miguel Baptista. Para uma filosofia do símbolo. In: **Revista
de Filosofia de Coimbra**, Portugal, n. 25, 2004, p. 3-30.

VANSINA, Frans D. La problématique épochale chez P. Ricoeur et
l'existentialisme. In: **Revue Philosophique de Louvain**, n. 70,
1972, p. 603-605.