

Senra Ribeiro, Flavio Augusto

Aproximações a Ricoeur face ao senso religioso contemporâneo

V Jornadas Diálogos: Literatura, Estética y Teología, 2013
Facultad de Filosofía y Letras - UCA

Este documento está disponible en la Biblioteca Digital de la Universidad Católica Argentina, repositorio institucional desarrollado por la Biblioteca Central "San Benito Abad". Su objetivo es difundir y preservar la producción intelectual de la Institución.

La Biblioteca posee la autorización del autor para su divulgación en línea.

Cómo citar el documento:

Senra Ribeiro, Flavio Augusto. "Aproximações a Ricoeur face ao senso religioso contemporâneo" [en línea]. Jornadas Diálogos : Literatura, Estética y Teología. La libertad del Espíritu, V, 17-19 septiembre 2013. Universidad Católica Argentina. Facultad de Filosofía y Letras, Buenos Aires. Disponible en:
<http://bibliotecadigital.uca.edu.ar/repositorio/ponencias/aproximacoes-ricoeur-face-senso-religioso.pdf> [Fecha de consulta:]

Panel: Paul Ricoeur y la libertad creadora del Espíritu

Quarta-feira, 18/09/2013, 11h30.

Aproximações a Ricoeur face ao senso religioso contemporâneo

Ementa:

O objetivo do trabalho é apresentar alguns aspectos que constituem a cultura contemporânea, sem proceder a julgamentos. Particularmente, trata-se de abordar a crise dos fundamentos metafísicos herdada da modernidade, a pluralidade de sentidos estabelecida por essa ruptura dos paradigmas hegemônicos da tradição ocidental, a emergência de uma espiritualidade não institucionalizada, laica e pós-religional. Estes itens serão abordados como selos epocais, marcas da cultura que chamamos contemporânea. Com base nessa perspectiva de leitura de nossa época chamarei ao debate o pensamento de Paul Ricoeur como proposição de uma visão não redutiva do sagrado face ao senso religioso contemporâneo.

INTRODUÇÃO

Neste painel sobre Ricoeur e a liberdade do espírito a presente palestra nesta mesa propõe apresentar alguns aspectos constitutivos da cultura contemporânea. Particularmente, sobre o senso religioso contemporâneo aqui se procura mencionar o interesse pela situação em que os problemas religiosos são evidenciados na atualidade, sobretudo a partir da perspectiva da crise instaurada na e pela tradição cultural ocidental. Frente à contemporaneidade, não é objetivo aqui proceder a uma avaliação sobre os fundamentos, pressupostos ou desdobramentos dessa cultura. Entre tantos aspectos a serem destacados, particularmente se pretende focar a atenção em três eixos sobre os quais se orienta a abordagem que aqui se desenvolve, a saber: 1) a crise dos fundamentos metafísicos que se desenvolve na esteira da modernidade; 2) a pluralidade de sentidos que decorre da ruptura dos paradigmas hegemônicos da tradição ocidental e 3) a emergência de uma espiritualidade não institucionalizada, laica e pós-religional. Frente a este cenário, sobre o qual de nenhum modo se tem a pretensão de abarcar a totalidade do problema, mas ser apenas um recorte circunstanciado, coloca-se o desafio que a todos nós cabe refletir sobre a situação cultural em que nos encontramos. Criar a despeito dos imensos desafios que a consciência da época e sua historicidade, também a consciência do real intangível é a tarefa que toca à humanidade reconhecer como o seu desafio mais elevado. Quando o senso religioso se vê impulsionado e desafiado pelas condições postas pela

contemporaneidade ficam evidenciadas a projeção da diversidade de manifestações religiosas, o enfraquecimento dos discursos articuladores do sentido, a alteração dos modos de expressão simbólica e a disseminação das crenças como realidade constitutiva do fenômeno de secularização.

Cada um dos eixos acima mencionados podem bem ser compreendidos como um selo epocal, uma marca daquilo que pretende-se nomear como cultura contemporânea, particularmente sobre o modo como se pensa o senso religioso segundo esta particular condição de crise. Como os que atravessamos sua própria época e a ela direcionamos uma palavra compreensiva, torna-se evidente que não se tem outro caminho que adotar uma abordagem perspectivística acerca da questão. Neste contexto, este ensaio de aproximação assume claramente sua limitação e o caráter de provisoriedade do pensar a realidade, não sendo, portanto, mais que um lance do olhar, uma mirada, olhar interessado, atento, pausado, crítico e, ao mesmo tempo, terno sobre a questão que envolve senso religioso e contemporaneidade.

Os eixos acima descritos estão atravessados pela lógica do niilismo. Niilismo tornou-se a senha e o sinal de uma época, a época contemporânea como uma cultura, um modo de ser e pensar-se a si mesmo e os outros. Dissolução, decadência e catástrofe são as condições pouco favoráveis que tem de enfrentar o pensar sobre o niilismo. A cultura Ocidental, como sugeria Nietzsche, se encontra às voltas com este hóspede indesejado.

Contudo, niilismo é o que se descobre como o que é, o necessário, o inevitável. Neste sentido, não cabe mover-se a favor ou contra o niilismo, mas, contudo, mover-se nele, sendo esta a condição indispensável do criar, do pensar, do valorar. Em suas origens o pensamento defrontou-se com o problema do nada, com a questão da relatividade, da fluidez e do caráter transitório. Ali já estava presente o problema mais grave. A tradição optou por enfrentá-lo optando pelo caminho da identidade, frente à afirmação da diferença. Esta opção caracteriza a posição hegemônica frente ao problema do niilismo. Ela foi o sentido imposto, uma orientação da razão e sentimentos para o eterno, para o imutável, para o uno frente ao eterno mutável e múltiplo do real. Uma opção para a qual não esboçamos ingratidão ou revolta. É compreensível o ganho dessa escolha. Contudo, ela não foi capaz de assegurar o que não há como ser assegurado. Escapa sempre à razão e aos sentidos redutivos face ao real a força indomável do devir. Não foi possível ocultar ou corrigir, embora não tenha sido pequeno o esforço empreendido pela cultura hegemônica do Ocidente esse movimento. E assim chega-se à nossa época.

O terrível de uma época é reconhecer os seus desafios. O niilismo se apresenta como o

tema, o lugar e a condição para qualquer atitude humana frente a si mesma e ao mundo então *assumido* segundo esses caracteres. Destaque-se aqui o termo assumido, pois não se trata de uma descoberta, como sinalizado acima. Trata-se de um tema de grande relevância filosófico-cultural, um tema que alude a um modo de compreender a natureza e a história no horizonte da crise da modernidade em seu afã de destituir a transcendência e propor aquela autonomia que Kant (1974) indicara em sua reflexão sobre a Ilustração. Ao evitar qualquer julgamento, a perspectiva desta reflexão pensa o niilismo como a condição do estar contingenciado, marcado pela falibilidade, limitação e processo, ou seja, pelo devir. Tal condição, rechaçada pela tradição hegemônica do Ocidente em sua moral, religião e filosofia, é não menos que a pedra de toque do problema radical do mundo, percebido no seu horizonte de mutabilidade e, portanto, não poderia ser de outro modo, ser reconhecido como problema radical de todo fazer humano.

Contudo, atendo-se ao niilismo como crise da tradição hegemônica, desde Jacobi (1995), em sua carta dirigida a Fichte em 1799, entende-se de que modo o sujeito da Ilustração está condenado a ser niilista dada sua pretensão de ser o criador de si mesmo, logo, ser Deus e, porquanto, puro nada. O niilismo presente na crítica ao Idealismo Alemão, aquela crítica elaborada por Jacobi, se revela como pura negação de Deus e afirmação do sujeito. Serrano Marín (2005) recorda que o termo niilismo apresenta um parentesco estreito com o Deus cristão, um Deus que tornou possível o nada ao ser autor da criação a partir do nada. Também está aparentado o niilismo com o Deus ausente que, ao ausentar-se deixa o nada em seu lugar. Recordando-se a tradição russa, em modo singular a Dostoiévski, sobejamente conhecido em sua formulação “se não há Deus tudo é permitido”. Em sua presença ou em sua ausência, destaca Marín, o problema de Deus e do niilismo se entrelaçam no cenário do Ocidente.

Em síntese provisória do que se está esboçando nessa reflexão, niilismo como condição evoca esses momentos: a fuga da consciência da mutualidade a favor da permanência no mundo verdadeiro, a crise dessa posição metafísica, a alternativa pela racionalidade e, igualmente, a alternativa pela transcendência. Enfim, por niilismo temos de reconhecer esta tomada crescente de consciência de que o mundo e a cultura estão tocados pela mutabilidade, tanto da exterioridade percebida quanto de seus fundamentos pensados (arquitetados) pela tradição. Reconhecido em sua radical condição, negado, esvaziado, impossibilitado pelo pessimismo ou afirmado como condição de criação, o niilismo há de ser pensado como condição do mundo, da mundaneidade do mundo e da historicidade e facticidade da cultura. Portanto, frente ao niilismo não cabe valoração que o tome como negatividade ou positividade. O niilismo é uma condição. Positividade ou negatividade

são os modos segundo os quais a existência se manifesta em face desse dado da contingência. Ou seja, como alternativa ao nada e como dissolução da alternativa, a questão do niilismo se impõe. Portanto, cabe tomar essa realidade como condição.

Niilismo não como uma mera redução da transcendência à imanência, do espiritual ao material, mas niilismo como a condição de todas as coisas, fenômenos e acontecimentos em seu clamor por contínuo ultrapassamento. A lógica do niilismo recusa as noções de progresso, finalidade ou acabamento, mas acolhe a efemeridade dos arranjos, encontros e desencontros, o que torna, portanto, a vida em condições de ser afirmada ou negada. Talvez este seja o sentido de fundamento desfundado que caracteriza uma época consciente de seu niilismo caracterizador.

Seja como crise dos discursos fundadores, tanto dos mitos quanto das ideologias, pensamento sobre o fim da história ou impossibilidade de legitimação do fundamento, seja ainda como pensamento enfraquecido ou como excitação dos sentidos, aparece em toda claridade nesse processo o projeto fracassado da razão que sustenta o niilismo enquanto crise.

SENSO RELIGIOSO E CONTEMPORANEIDADE

A cultura ocidental contemporânea vive uma situação bastante complexa no que diz respeito à questão religiosa. Com a suspeita filosófica e científica à religião, particularmente aquela desenvolvida a partir do final do século XIX, chegou-se a pensar um homem liberto do religioso. Contudo, não obstante o desenvolvimento científico-tecnológico, não obstante os presságios positivistas que apontavam para o desaparecimento da religião, essa dimensão religiosa mantém-se profundamente enraizada nas mais diversas culturas, particularmente porque senso religioso não se limita à religião instituída, sua metafísica ou moral. É fato que não mais vivemos sob a hegemonia da matriz cristã experimentada pela cultura europeia até finais do século XIX. Aquela hegemonia mantém-se presente através de um senso religioso que orienta sem dúvida amplamente o Ocidente. Também permanece, em uma versão secularizada, como fonte de grande parte do arcabouço moral e cultural de nossas sociedades. Sua hegemonia se vê, contudo, claramente compartilhada com as dimensões que, como o explicitou Weber (1974), conquistaram sua autonomia. Assim o discurso e práticas religiosas se vêm confrontadas com a política, a economia, a vida intelectual, artística ou cultural.

Atualmente, os ocidentais convivem cada vez mais, não apenas com uma multiplicidade de expressões no âmbito do próprio cristianismo (histórico, pentecostal ou neopentecostal). Convivem também com expressões que a consciência da liberdade religiosa traz à tona, tais como sabedorias orientais, religiões de matrizes indígenas e africanas, espiritismo, sem falar no ressurgimento de cultos pré-cristãos. Neste cenário resta espaço ainda para experiências não-religiosas, ateias e sincréticas. Essa é uma realidade que, sendo propriamente contemporânea, está marcada pela multiplicidade, diversidade e pluralismo.

Os discursos religiosos hegemônicos estruturaram a cultura ocidental no que diz respeito aos seus fundamentos morais e éticos, bem como os princípios normativos que regulam as relações interpessoais e institucionais. Tais discursos se construíram sobre a base da reação metafísica à pluralidade e à diferença. Esses discursos entram em crise ou perdem efetividade no momento em que as sociedades ocidentais rompem os limites de sua cultura local e se entrelaçam numa rede social ampliada, que vem a configurar as sociedades do mundo globalizado. Nas sociedades globalizadas a diferença antes distante torna-se agora próxima. Essa proximidade exige a elaboração de novos discursos que contemplem a nova realidade. Nenhum discurso consegue mais sobrepor-se aos demais. Desse modo, o mundo globalizado se apresenta como um mundo plural com discursos específicos para as distintas realidades. Assim os discursos hegemônicos perdem sua efetividade não mais compatível com a diversidade pluralidade das visões de mundo que constituem a sociedade atual. Se outrora a estabilidade se conquistava com um pensamento dogmático, a situação que emerge da consciência do niilismo como condição solicita um pensamento que seja capaz de acolher o local, o temporal, o contraditório, o concreto movente, o pessoal. A condição do niilismo solicita um pensamento capaz de pensar múltiplas significações e não apenas o ser, a razão, o cogito ou o sentido ordenador e simplificador do real.

A consciência da diversidade nas culturas ocidentais vem acompanhada de algo que pode ser afirmado como crise de fundamento. Isso remonta tanto à crise da metafísica dualista que estruturou a saída pelo niilismo do mundo verdadeiro (inteligível) frente ao mundo aparente (sensível) e a sua conseqüente teologia/filosofia dualista desenvolvida na cristandade medieval. Além disso, observem-se os desdobramentos havidos no pensamento filosófico e científico modernos. Contudo, o enfraquecimento da visão dualista afeta o cenário religioso, mas também as concepções morais. Em parte, essa realidade fez parecer que o futuro pertenceria ao ateísmo, concomitante ao lento desaparecimento da religião. Não obstante, a ruptura dos fundamentos firmes e da

estrutura de poder que os sustentava fez liberar uma multiplicidade de fragmentos que em muitas circunstâncias multiplicaram essa mesma concepção de mundo dualista. É neste contexto que se pode interrogar se a ruptura com os fundamentos metafísicos se opera em nossas sociedades. Mais ainda, cabe perguntar se existe uma clara ruptura com a herança dos velhos mundos metafísicos e seus anunciadores de um além-mundo religioso ou ideológico, teológico ou científico. Lança-se aqui uma suspeita sobre a suspeita e o perguntar pelo fundamento do fundamento.

Diante de questionamentos tão graves para nosso tempo, nem tanto ao fim da religião, nem tanto à ingenuidade face às novas condições do ser religioso, permanece a pergunta pelo lugar do simbólico e sua acolhida para além dos limites do idealismo ou da metafísica dualista. É preciso buscar compreender a relação, o envolvimento, a gênese, os conflitos e os debates intrínsecos e extrínsecos entre contemporaneidade e senso religioso no horizonte de alguns pensadores sobre a religião. É neste sentido que vem à reflexão, a modo de uma aproximação, a colaboração do pensamento de Paul Ricoeur.

APROXIMAÇÃO A PAUL RICOEUR

O pensamento de Ricoeur já foi acolhido como um dos mais importantes de nossa época. Isso o atesta sua vasta obra, como o leque de estudos que a ela se reporta. Destaco ao menos três aproximações que antevejo necessárias: aproximação pela antropologia filosófica, aproximação pela questão do pensamento sobre o fundamento, aproximação pela questão do método de estudo das ciências da religião a respeito do senso religioso contemporâneo. Trata-se aqui de ensaiar uma reflexão sobre algumas características que marcam o senso religioso contemporâneo a partir da crise dos fundamentos metafísicos, da pluralidade de sentidos em consequência da ruptura e fragmentação dos paradigmas hegemônicos da tradição ocidental. Particularmente, o senso religioso contemporâneo conta com a emergência de experiências religiosas e espiritualidades não vinculadas a instituições, caracterizando-se como espiritualidades laicas e pós-religiosas. Estas últimas marcadas não pelo esvaziamento da dimensão simbólica, mas pelo distanciamento da versão institucionalizada, entendida aqui esta versão institucionalizada para além de um ordenamento burocrático de um corpo de funcionários do religioso, mas também de seu discurso racionalizado. Como visto acima, aqueles selos epocais marcam a cultura que chamamos contemporânea, para a compreensão da qual se faz necessária uma hermenêutica orientada pela análise e, sobretudo, pela criação dos novos sentidos

que hoje são demandados.

Em boa medida, o interesse particular por Ricoeur deve-se à sua aproximação, comum ao nosso trabalho de investigação, àqueles que o pensador francês denominou de “mestres da suspeita”. Com Ricoeur, mais do que suspeitar do passado ou do futuro, cada sujeito já se coloca na condição de autocriticável, um ponto de partida necessário, mas não absoluto nem passível de absolutização. Como destaca Eduardo Gross,

A suspeita é necessária para a destruição da falsa consciência e para o reconhecimento da submissão da consciência ao princípio da realidade ou da objetividade. Por outro lado, o fato de a compreensão não chegar a ser total permite sempre um espaço para o possível, o que está além da compreensão imediata. Nas palavras do próprio Ricoeur: "É para além da 'destruição' que se coloca o problema de saber o que ainda significam pensamento, razão e mesmo fé." (GROSS, 1999, p. 37).

Neste contexto, Ricoeur assume um caráter relevante por sua fenomenologia relativa a um estudo não redutivo acerca do religioso e da questão da metafísica. Seu pensamento não se descuida da racionalidade, mas se libera das ilusões do cogito e dos sentidos. Concordando com Gross (1999), pode-se realçar o horizonte filosófico de Ricoeur que parte da crítica tanto ao racionalismo quanto ao romantismo, pretendendo construir tanto uma crítica à centralidade dada ao *cogito* quanto aquela dada ao sentimento. “Sua pretensão é mostrar como as formas argumentativas, lógicas e racionais de discurso não conseguem esgotar a representação do real”. (GROSS, 1999, p. 46). Nesta abordagem as construções objetivadas pelo ser humano são a mediação necessária e condição para o auto-conhecimento humano, o que revela no pensador francês, a influência do pensamento alemão sobre a fenomenologia.

Semelhante apontamento se encontra no texto *Paul Ricoeur: filósofo do sentido*, no qual Hilton Japiassu destaca o objetivo do filósofo em formular uma “teoria da interpretação do ser” (Japiassu, 2008, p. 7). Para tanto, a fenomenologia se apresentou como decisiva. O filósofo do sentido rompeu com o idealismo, e, colocando em suspensão os dogmas dessa filosofia, inclusive aqueles atinentes à religião, descortina as possibilidades de uma hermenêutica do sentido e da projeção dos mundos. Ricoeur é o filósofo que acolhe a finitude, assume a negatividade e a miséria.

Quanto ao estudo das religiões, nota-se que o mesmo está marcado, desde a segunda metade do século XIX, pelo debate quanto ao método. A virada fenomenológica questionou os limites da ciência da religião nascente quanto a certo positivismo

evolucionista presente nesta disciplina. O estudo da religião chegou a limitar o seu objeto a um fato empírico, alerta Rui Josgrilberg (2010). Consoante aquele cenário anteriormente descrito sobre a hegemonia da metafísica dualista no pensamento do Ocidente, o mesmo exerceu forte influência sobre a questão da religião. Portanto, antes mesmo da emergência dos estudos sobre religião, teólogos e filósofos se destacavam pela abordagem da religião segundo os caracteres da tradição metafísica clássica de matriz platônico-aristotélica. Em ambos os casos, não se fazia jus ao propriamente religioso. Afinal, religião envolve mais que o fatural, envolve principalmente uma complexa rede de sentido. Portanto, faz-se necessário, para além do fatural, compreender da dinâmica religiosa a sua produção simbólica em perspectiva plural. Fundado na teoria da interpretação de Ricoeur, Josgrilberg (2010), destaca a importância, neste quadro teórico, os limites de uma ciência meramente fatural e empírica. Realça que, as ciências da religião, como as demais ciências humanas são ciências da interpretação, implicam uma atitude hermenêutica. Para o professor da UMESp, “A religião e sua produção de sentido (procedimentos litúrgicos, textos, arte, movimentos interpretativos etc.) são, por si, uma provocação à interpretação.” (JOSGRILBERG, 2010, p. 11).

Retomando o estudo de Gross, para quem a linguagem é o objeto preferencial da obra de Ricoeur, destaca-se que no autor francês manifesta-se tanto a valorização da língua enquanto estrutura, quanto da fala enquanto uso. Isso remete o professor a compreender a valorização, em Ricoeur, tanto dos elementos da tradição, quanto do cotidiano das comunidades humanas, privilegiando a relação fala e escrita, destaca Gross. Esse estudo da religião enquanto estudo da fala em suas objetivações concretas faz com que o desafio das ciências da religião face ao estudo do fenômeno religioso, marcado pelo selo da cultura contemporânea, evidencie os signos e símbolos de aparente incongruência. Quanto ao papel que exerce o estudo de Ricoeur sobre a metáfora, recorreremos novamente a Eduardo Gross.

A metáfora seria a junção de palavras em princípio dissonantes com o objetivo de haver uma construção de um novo sentido no momento da interpretação. Assim, a compreensão da linguagem metafórica pressupõe dois momentos distintos: primeiro, a compreensão do sentido objetivo das palavras e a conseqüente percepção de sua incongruência lógica; em seguida, a atividade criativa que visa a doação de sentido ao que objetivamente não tem um sentido claramente expresso. Assim, a linguagem metafórica só existe à medida que é interpretada. A linguagem metafórica fica, então, caracterizada como linguagem simbólica. (GROSS, 1999, p. 41).

De parte deste ensaio de aproximação, considerando o cenário do senso religioso contemporâneo marcado pela fragmentação dos sentidos, perda dos fundamentos e

desinstitucionalização das espiritualidades, destacamos segundo o professor Gross, a intenção de Ricoeur em

buscar os elementos poéticos presentes em mitos e símbolos religiosos no sentido de permitir que estes se apresentem como configurações significativas reveladoras das possibilidades inerentes ao real, mas ao mesmo tempo incapazes de serem expressas em termos não-figurativos. (GROSS, 1999, p. 45-46).

A crise outrora mencionada não é a crise da imaginação ou do simbólico. Propriamente, trata-se de uma crise das cadeias impostas ao imaginário pelo pensamento de recusa do caráter metafórico da linguagem, tornando ente a imaginação, formalizando como dado o indizível e como palavra o que apenas cabe no silêncio. Em Ricoeur supera-se a percepção da realidade como o meramente visto e dito. Trata-se de um pensamento aberto ao conflito, ao poético, ao injustificável como parte do mundo e da humanidade da criatura. Em Ricoeur, portanto, o mundo do ser é oferta que se acolhe como símbolo e, neste sentido, aberto à criação. Trata-se de uma hermenêutica criadora de sentidos nem sempre ditos da existência.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Superar a filosofia do sujeito através de uma abordagem interdisciplinar, procurando enfrentar, nas linhas e entrelinhas dos discursos humanos parece ser a tarefa do filósofo que tão bem soube encarnar Paul Ricoeur. Buscar uma unidade de sentido na multiplicidade das formas e expressões, superando os cânones do dogma petrificador daquela filosofia do sujeito, implica, na leitura que ora atrevidamente se ensaia como uma aproximação. Pensar o niilismo como condição insuperável, na qual cabe, portanto, pensar todos os problemas que nos aparecem, incluída a questão do senso religioso, se pode fazer acolhendo o pensamento como discurso, como metáfora, renunciando à metafísica simplificadora. Esta talvez seja a condição para manter a criatividade humana aberta à pluralidade.

REFERÊNCIAS:

FAFIÁN, Manuel Maceiras. Dios em la filosofía de Paul Ricoeur. In: FRAIJÓ, Manuel (org.). *Filosofía de la religión*. Estudios y textos. 4ª Ed. Madrid: Trotta, 2010. p. 677-700.

GROSS, Eduardo. Hermenêutica e Religião a partir de Paul Ricoeur. *Numen*. Revista de estudos e pesquisa da religião, Juiz de Fora, v.2, n.1, p. 33-49, jul./dez. 1999.

JACOBI, Friedrich Henrich. Carta a Fichte sobre el nihilismo. In: *Anales del Seminario de Historia de la Filosofía*, Madrid, Servicio de Publicaciones UCM, n. 12, p. 235-263, 1995.

JOSGRILBERG, Rui de Souza. Ciências da Religião e/ou Teologia: uma questão epistemológica. *Revista Caminhando*, São Bernardo do Campo, v.6, n. 1 [8], p.7-17, jan./jun. 2010.

KANT, Imanuel. Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung? [WA]. In.: *Akademie-Textausgabe*, Bd. 08. Berlin: de Gruyter, 1968; Anmerkungen, Berlin/New York: de Gruyter, 1977. Tradução de Raimundo Vier e Floriano de Sousa Fernandes In: *Textos seletos*. Petrópolis: Vozes, 1974.

RICOEUR, Paul. *Hermenêutica e ideologias*. Petrópolis: Vozes, 2008. (Coletânea de artigos e conferências sob organização de Hilton Japiassu).

RICOEUR, Paul. *O conflito das interpretações*. Ensaio de hermenêutica. Porto: Res, 1988.

RICOEUR, Paul. *Da interpretação*. Ensaio sobre Freud. Rio de Janeiro: Imago, 1977.

MARÍN, Vicente Serrano. *Nihilismo y modernidad*. Dialéctica de la antiilustración. Madrid: Plaza y Valdés Editores, 2005.

WEBER, Max. Rejeições religiosas do mundo e suas direções. In. *Ensaio de Sociologia e outros escritos*. Cap. XIII. São Paulo: Ed. Abril, 1974. p. 240-270.