

**Pontifícia Universidade Católica de São Paulo
PUC-SP**

Matheus Bonifácio de Souza Saldanha

**Narrativas bíblicas como um caminho para um entendimento
pós-metafísico de Deus à luz da hermenêutica de Paul Ricoeur**

Mestrado em Teologia

**SÃO PAULO
2021**



PUC-SP

PONTIFÍCIA UNIVERSIDADE CATÓLICA DE SÃO PAULO
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO *STRICTO SENSU*
MESTRADO EM TEOLOGIA

Matheus Bonifácio de Souza Saldanha

Narrativas bíblicas como um caminho para um entendimento pós-metafísico de Deus à luz da hermenêutica de Paul Ricoeur

Dissertação apresentada à Banca Examinadora da Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, como exigência parcial para a obtenção do título de Mestre em Teologia, sob a orientação do Prof. Dr. Donizete José Xavier.

SÃO PAULO

2021

Banca Examinadora

DEDICATÓRIA

Dedico este trabalho ao Deus inominável e misterioso que, ao mesmo tempo, se fez, se faz e será conhecido pelos homens, por todas as eras, como o Deus de Abraão, Isaque e Jacó; o Eu Sou; o Deus de Israel e Pai de nosso Senhor Jesus Cristo. Dedico também este trabalho aos teólogos e filósofos de outrora que se debruçaram sobre o mistério Deus em busca de entendimento e sabedoria e que, por seus esforços, construíram a estrada que possibilitou este trabalho.

AGRADECIMENTOS

Agradeço a Deus pelas bênçãos e pela vida que Ele me concede a cada dia, com a qual pude iniciar e concluir este trabalho.

Agradeço a minha família, sem os quais, dificilmente chegaria até aqui e concluiria esta etapa tão importante de minha jornada acadêmica.

Agradeço a ADVENIAT pelas bolsas que recebi durante o programa de mestrado. Sem dúvida, foram bênçãos de Deus durante minha jornada acadêmica.

Agradeço grandemente a PUC-SP por ter me aberto as portas para o meu desenvolvimento acadêmico e por terem acreditado em meu potencial para o desenvolvimento deste trabalho. Em especial, agradeço ao professor Matthias Grenzer, o qual tive o primeiro contato dentro da instituição e que atenciosamente me recebeu e me forneceu as primeiras orientações com relação ao programa e, não menos importante, mas de fundamental importância para a conclusão deste trabalho, agradeço ao professor Donizete Xavier, meu orientador e amigo durante minha jornada até aqui. Sem sua orientação e apoio, este trabalho não teria sido possível. Obrigado pelas oportunidades de crescimento que o senhor me proporcionou. Agradeço também ao professor Antônio Manzatto pela leitura previa e orientações fornecidas para a conclusão deste trabalho. Sou muito grato e peço a Deus que Ele abençoe grandemente a vida de todos vocês.

Agradeço também pela vida e obra de Paul Ricoeur, sem o qual a jornada teológica e filosófica empreendida aqui também não seria possível. O impacto de sua obra continua e continuará a contribuir ricamente para todos aqueles que buscam conhecimento acerca do Deus narrado pelas Escrituras.

RESUMO

Este trabalho se propõe a apresentar, a luz da hermenêutica bíblica e filosófica de Paul Ricoeur, como a narração bíblica nos aponta um caminho para um entendimento pós-metafísico de Deus. Ricoeur entende que a Bíblia não foi escrita por uma linguagem especulativa, mas sim por uma linguagem literária que fala sobre Deus; a Bíblia, não discorre abstratamente sobre Deus, ela narra os feitos de Deus na história humana. Ricoeur se dirige aos textos bíblicos como campo da mediação e da decifração da ação de um Deus que se deixa narrar nas Escrituras sagradas. O Deus bíblico é, portanto, um Deus narrado. Assim, torna-se relevante pensar e, também, elaborar uma compreensão das manifestações de Deus narradas nos documentos fundadores da fé cristã que levem em consideração aspectos espaço-temporais, não de forma puramente conceitual, mas fenomênica, na relevância da própria história que experimentamos. Para isso, faremos uso primariamente das ideias do pensador francês, por meio de obras que nos explicitem sua compressão hermenêutica, a qual terá um importante papel na compreensão daquele que é, para Ricoeur, o principal texto das Escrituras sagradas que nos revela o Deus de Israel, ou seja, a teofania de Êxodo 3. Em conjunto com outros intérpretes da filosofia ricoeuriana e autores, buscaremos cumprir nosso objetivo, o qual se caracteriza como que a busca por um pensar Deus que esteja fundamentado na narração bíblica sobre esse Deus. Contudo, mesmo tendo em vista a dimensão de tal tarefa, acreditamos que no desenvolvimento deste trabalho, será possível perceber que a natureza das narrativas bíblicas nos oferecem perspectivas epistemológicas e ontológicas intrigantes para a interpretação da realidade de Deus, contudo, sem a pretensão de reduzir a dimensão do mistério divino.

Palavras-chave: Paul Ricoeur; Hermenêutica; Metafísica; Narrativas Bíblicas; Ontoteologia.

ABSTRACT

This work aims to present, in the light of Paul Ricoeur's biblical and philosophical hermeneutics, how the biblical narration points us to a path towards a post-metaphysical understanding of God. Ricoeur understands that the Bible was not written in a speculative language, but in a literary language that speaks about God; the Bible does not talk about God abstractly, it narrates the deeds of God in human history. Ricoeur addresses biblical texts as a field of mediation and deciphering the action of a God who allows himself to be narrated in the Holy Scriptures. The biblical God is, therefore, a narrated God. Thus, it becomes relevant to think and, also, to elaborate an understanding of the manifestations of God narrated in the founding documents of the Christian faith that take into account space-time aspects, not in a purely conceptual way, but phenomenal, in the relevance of the very history that we experience. For this, we will make use primarily of the ideas of the French thinker, through works that explain his hermeneutic compression, which will have an important role in the understanding of what is, for Ricoeur, the main text of the Sacred Scriptures that reveals to us the God of Israel, that is, the theophany of Exodus 3. Together with other interpreters of Ricoeurian philosophy and authors, we will seek to fulfill our objective, which is characterized as the search for a thinking God that is based on the biblical narration about this God. However, even considering the dimension of this task, we believe that in the development of this work, it will be possible to perceive that the nature of biblical narratives offers intriguing epistemological and ontological perspectives for the interpretation of the reality of God, however, without the intention of reducing the dimension of the divine mystery.

Keywords: Paul Ricoeur; Hermeneutics; Metaphysics; Biblical Narratives; Ontotheology.

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	9
A pessoa: Paul Ricoeur	13
CAPÍTULO 1 – A HERMENÊUTICA DE PAUL RICOEUR	16
1.1. Hermenêutica e Ricoeur	16
1.1.1. Texto, ação e história	18
1.1.2. A questão central da hermenêutica: Interpretação	22
1.2. Heidegger, Gadamer e Ricoeur: Uma ontologia da compreensão	26
1.2.1. Ricoeur e a fenomenologia de Martin Heidegger	27
1.2.2. Ricoeur e a hermenêutica do <i>DASEIN</i>	29
1.2.3. Ricoeur e a importância da hermenêutica de Gadamer	31
1.2.4. Ricoeur e Gadamer: A importância da tradição	33
1.3. Entre epistemologia e ontologia: epistemologia	36
1.4. Entre epistemologia e ontologia: ontologia	38
CAPÍTULO 2 – A HERMENÊUTICA BÍBLICA DE PAUL RICOEUR	42
2.1. Hermenêutica e revelação em Ricoeur	42
2.2. A interpretação ricoeriana de Êxodo 3,13-15	49
2.2.1. A nomeação do Deus inefável	52
2.2.2. Nomeação de Deus como atividade poética	58
2.3. Verdade e a categoria do testemunho	62
2.4. O <i>tecer da intriga</i> na narração bíblica	65
2.4.1. Mimesis e intriga: mediadoras de mundos	69

2.5. Compreender-se diante de Deus e de sua revelação	72
2.6. Metáfora e metafísica em Ricoeur	74
CAPÍTULO 3 – EM DIREÇÃO A UM ENTENDIMENTO PÓS-METAFÍSICO DE DEUS À LUZ DA HERMENÊUTICA DE RICOEUR	86
3.1. A derrocada do pensamento metafísico sobre Deus	86
3.1.1. Hermenêutica metafísica: impacto e consequências para a teologia	91
3.1.2. A crítica ricoeuriana a ontoteologia	96
3.1.3. Paul Ricoeur e a hermenêutica bíblica: caminho para um entendimento pós-metafísico de Deus	102
3.1.4. Processo metafórico na hermenêutica bíblica de Ricoeur	104
CONSIDERAÇÕES FINAIS	110
REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS	114
Obras de Paul Ricoeur	114
Outras Obras	114

INTRODUÇÃO

Este trabalho nasceu como fruto de uma inquietude diante das transformações filosóficas provenientes de pensadores que, desde Nietzsche, perceberam na metafísica, um campo conceitual problemático para o pensamento filosófico no que se refere a Deus e, conseqüentemente, para a teologia, a qual tem em Deus o cerne fundamental. A filosofia metafísica, não possui mais uma hegemonia teológica, como foi outrora, para nos dizer quem Deus é.

Na verdade, nunca ouve, de fato, essa hegemonia, já que o fenômeno da manifestação divina, como pode ser encontrado no contexto bíblico e em suas diversas narrativas e como bem apontado por Ricoeur, escapa e transcende a inteligibilidade do ser humano que a recebe. O ser humano não pode obter controle sobre Deus. Deus se manifesta e traz consigo a possibilidade humana de investigar tal manifestação, mas nunca de forma a torná-lo um objeto da ciência. Por isso, nos perguntamos por um caminho que fosse diferente ao da metafísica.

Esse caminho não poderia ser outro se não pensarmos as manifestações de Deus, levando seriamente em conta as narrativas bíblicas, que nos apontam tais fenômenos, os quais não nos aparecem de forma puramente conceitual, mas na relevância de sua própria concretude narrativa.

É nosso objetivo analisar como as narrativas bíblicas, a luz da hermenêutica fenomenológica de Paul Ricoeur, podem servir de substrato para a sistematização teológica. Em especial, no âmbito do estudo mais próprio da Teologia, ou seja, o estudo ou reflexão sobre Deus.

A pequena existência no Brasil, de artigos, dissertações e teses a respeito da contribuição de Ricoeur e sua hermenêutica bíblica e filosófica para a teologia, em especial, no que se refere a problemática ontoteológica, sugere a urgência de pesquisas que possam preencher esse relativo vazio bibliográfico. Este trabalho, portanto, surgiu da necessidade de acrescentar subsídios a essa questão.

Em nosso estudo das obras de Ricoeur, nos fundamentaremos em algumas obras específicas. São elas: *Escritos e conferências 2: hermenêutica*

(2011), *A hermenêutica bíblica* (2006), *O conflito das interpretações: ensaios de hermenêutica* (1988)¹, *A metáfora viva* (2000) e *Do texto à ação: ensaios de hermenêutica II* (1986). A gama das obras de Ricoeur é, de fato, extensa e de suma importância para o labor filosófico. Contudo, as referidas obras expõem de forma clara a maneira como Ricoeur entende o papel da hermenêutica bíblica e filosófica, as quais são o caminho que buscaremos percorrer neste trabalho.

Contudo, o recorte epistêmico que escolhemos usar não nos limitará de forma alguma a recorrermos a outras obras de Ricoeur quando estas forem úteis para o nosso empreendimento. Obras como o texto clássico *Entre filosofia e teologia II: nomear Deus* (1977), são de grande importância para nossa reflexão de como Deus pode ser compreendido no âmbito das Escrituras.

A extensão do trabalho de Ricoeur, entretanto, não se limita apenas ao campo filosófico. Suas obras alcançam os mais diversos campos do saber como por exemplo o direito, a política, a linguagem, a teologia e, obviamente a filosofia. Nosso interesse será restrito aos campos da teologia e da filosofia, pois, a influência da filosofia na atividade interpretativa da teologia ao longo dos séculos é marcante. Não apenas isso, essa influência se mostra problemática, visto que Deus no âmbito da teologia cristã foi interpretado como o conceito filosófico do ser, entificado no Absoluto filosófico aristotélico do primeiro motor imóvel.

Por isso, escolhemos a via ricoeuriana da hermenêutica filosófica, já que “a linguagem religiosa sempre esteve exposta a uma outra linguagem, a da filosofia, que é a linguagem conceitual por excelência. [...]. O cristianismo tirou do helenismo suas formas de argumentação e até sua semântica fundamental” (RICOEUR, 2006, p. 209).

¹ As contribuições de Ricoeur para a tradição hermenêutica são desenvolvidas em “duas obras principais: *Le conflit des interprétations: Essais d’herméneutique I* (1969) [O conflito das interpretações: Ensaios de hermenêutica I], obra que está sobre o influxo da hermenêutica dos símbolos, da crítica ao estruturalismo e da interpretação de Freud. E *Du texte à l’action: Essais d’herméneutique II* (1986) [Do texto à ação: Ensaios de hermenêutica II], obra que sofre o influxo da filosofia analítica” (LAUXEN, 2015, p. 13). Justamente por dedicar espaço ao impacto que os pensamentos de Freud, Nietzsche e Heidegger tiveram sobre a metafísica, escolhemos dar especial atenção neste trabalho a obra *O conflito das interpretações*, a qual será de suma importante para nosso último capítulo.

Em conjunto com outros pensadores e intérpretes de Ricoeur como Jean Grondim, José Manuel Morgado Heleno, Donizete José Xavier, Constança Marcondes Cezar, François-Xavier Amherdt e outros, procuraremos cumprir nosso objetivo, o qual se caracteriza pela busca por um pensar Deus que esteja estruturado sobre as narrativas constituintes do pensamento judaico-cristão, levando em conta as Escrituras Sagradas como principal fonte conceitual para este empreendimento.

Mesmo tendo em vista a dimensão de tal tarefa, ou seja, a proposta de um caminho não metafísico para a teologia, acreditamos que no desenvolvimento deste projeto, será possível perceber que as narrativas bíblicas nos oferecem uma perspectiva epistemológica intrigante para a interpretação da realidade de Deus, sem a pretensão de reduzir a dimensão do mistério divino.

A questão de Deus no pensamento contemporâneo se deve à própria história e crise da metafísica². Pensar o Deus revelado nas Escrituras e confessado pela fé cristã é hoje um desafio que se coloca diante de todo teólogo. Este desafio surge da problemática imposta por correntes de pensamento que veem um distanciamento crescente entre o mundo tecnicamente moldado e a mensagem de um Deus criador e mantenedor deste mesmo mundo.

Faz-se necessário, então, buscarmos compreender os elementos característicos de tal processo, um processo de *esmorecimento*³ com relação à

² Sobre a crise da metafísica e os problemas referentes à sua interpretação teológica, pontuamos de forma breve neste capítulo algumas considerações. É no terceiro e último capítulo deste trabalho que discutiremos e apresentaremos de forma mais detida algumas considerações importantes e o ponto de vista ricoeuriano acerca deste tema.

³ Peter Sloterdijk usa a expressão vinculada a uma expressão advinda da obra do compositor alemão Richard Wagner (1813 – 1883), *crepúsculo dos deuses*, a qual resgata o dia escatológico dos mitos escandinavos, o *Ragnarök*. Sloterdijk escreve que “a palavra “crepúsculo” indica corretamente que Deus e os deuses não morrem, mas esmorecem, seja porque uma luz mais clara os ofusca, seja porque um escurecimento os torna invisíveis” (SLOTERDIJK, 2019, p. 21). Em outro momento, o filósofo alemão escreve acerca das consequências desse esmorecimento no contexto contemporâneo: “O fenômeno do “crepúsculo dos deuses”, portanto, pouco tem a ver com os destinos transcendentais no nível dos deuses. Ele diz respeito exclusivamente à relação entre as inteligências criativas e o mundo. Se quiséssemos continuar a usar o conceito do destino, este diria respeito ao fato de que as culturas mais altas são submetidas ao efeito retroativo de sua criatividade. Quanto mais avança nelas o

ideia de Deus em nosso tempo. Do ponto de vista formal indaga-se: que caminhos se abrem diante de nós para podermos repensar, e com isso, encontramos relevância e comunhão com Deus no presente século?

Pensar Deus está em paralelo direto com a questão hermenêutica, já que Deus também se fez manifesto por meio de textos das Escrituras sagradas (AT e NT). Em face disso, desponta, então, em meio às transformações do século XX, um dos grandes hermeneutas da contemporaneidade, o filósofo francês Paul Ricoeur (1913 – 2005). As contribuições de Ricoeur no campo da exegese bíblica foram reconhecidos pelo documento da Pontifícia Comissão Bíblica: *A interpretação da Bíblia na Igreja*. O documento apresenta sua relevância como segue:

Do pensamento hermenêutico de Ricoeur retém-se primeiramente o relevo dado à função de distanciação como condição necessária a uma justa apropriação do texto. Uma primeira distância existe entre o texto e seu autor, pois, uma vez produzido, o texto adquire uma certa autonomia em relação a seu autor; ele começa uma carreira de sentidos. Uma outra distância existe entre o texto e seus leitores sucessivos; estes devem respeitar o mundo do texto em sua alteridade. Os métodos de análise literária e histórica são assim necessários à interpretação. No entanto, o sentido de um texto só pode ser dado plenamente se ele é atualizado na vida de leitores que se apropriam dele. A partir da própria situação, os leitores são chamados a realçar significados novos, na linha do sentido fundamental indicado pelo texto. O conhecimento bíblico não deve se fixar só na linguagem; ele procura atingir a realidade da qual fala o texto. A linguagem religiosa da Bíblia é uma linguagem simbólica que “faz pensar”, uma linguagem da qual não se cessa de descobrir as riquezas de sentido, uma linguagem que visa uma realidade transcendente e que, ao mesmo tempo, desperta a pessoa humana à dimensão profunda de seu ser (PONTIFÍCIA COMISSÃO BÍBLICA, 1993, p. 34).

A relação entre Ricoeur e a teologia deve ser compreendida no contexto de suas leituras do texto bíblico. A forma como o pensamento ricoeuriano nos direciona, bem como a relevância do texto bíblico para a reflexão cristã, pode ser entendida, por exemplo, em paralelo com a própria compreensão do Concílio Vaticano II. A esse respeito, argumenta-se que “as Sagradas

acúmulo dos efeitos artificiais – e quanto mais esses efeitos são submetidos à lei da intensificação própria (na terminologia cibernética: ao *feedback* positivo) – maior é a intensidade com que a cultura lança sombra sobre a natureza e maior é a irrefreabilidade do esmorecimento do lado divino” (SLOTERDIJK, 2019, p. 24).

Escrituras são a fonte e a “alma” da teologia, toda boa “audição” e toda interpretação dos textos bíblicos são também um real caminho para o “*intellectus fidei*” (DE MORI, 2014, p. 48). Dito isto, entende-se que seja relevante entendermos a pessoa Paul Ricoeur.

A pessoa: Paul Ricoeur

Ricoeur nasceu em Valence, interior da França, no ano de 1913. Sua vida foi marcada profundamente pelas duas grandes Guerras Mundiais, as quais, de modo trágico, podem ser sentidas em sua trajetória intelectual, religiosa, social e política (RICOEUR, 1995). Os pais de Ricoeur terão seus últimos dias vividos no contexto da Primeira Guerra Mundial. Sua mãe morrerá pouco tempo depois de seu nascimento e seu pai, desaparece na batalha de Marne, em setembro de 1915, ou seja, quando ele tinha apenas dois anos de idade.

Passa então a ser criado por sua irmã Alice e por seus avós paternos de tradição protestante. Na juventude, Ricoeur, mais uma vez, vivencia a experiência da morte e do luto, sua irmã morre aos 21 anos de idade, vítima de tuberculose. A partir de então, Ricoeur passa a experimentar toda profundidade da ausência e solidão que passam a acompanhá-lo. Diante de tal condição, o filósofo encontra o caminho em direção ao sentido. Aprendeu “a não estar sozinho, porque tem por companheiros os livros. Estes não substituem o lugar do outro, mas, pelo contrário, levam-no a abrir-se e a preocupar-se com seu semelhante” (XAVIER, 2019, p. 21).

Mesmo diante do sofrimento, Ricoeur carrega consigo as marcas daqueles que amava. Indício claro de tal característica é o hábito que, adquirido através dos ensinamentos de sua avó, levará por toda a vida: a constante leitura dos textos bíblicos. Tal aspecto nos permite compreender sua proximidade com a tradição cristã e suas interpretações. Por isso, Ricoeur dará um importante destaque à interpretação bíblica em sua hermenêutica e reflexões posteriores. Aos 20 anos de idade, licencia-se em filosofia pela universidade de Rennes.

Na década de 30, alcança o título de Mestre em Filosofia pela Universidade de Paris. Tal período foi marcado por fortes encontros e

transformações na caminhada intelectual de Ricoeur. Militou ativamente em meio ao cristianismo social, fundando a revista *Être*; manteve encontros com o filósofo Gabriel Marcel; teve o seu primeiro contato com as obras de Karl Jaspers e Edmund Husserl; bem como serviu o exercício militar tardio em 1936.

Contudo, em 1940, um ano após o início da Segunda Guerra, enquanto atuava em um regimento de bretão de Saint-Malo, Ricoeur é preso por alemães. Passará os próximos cinco anos em cativeiro. Porém, em seu primeiro ano como prisioneiro, descobre a oportunidade de ensinar filosofia àqueles que compartilhavam o cárcere. Entre os anos de 1947 e 1950, o pensador inicia nova atividade militante no âmbito da fé cristã, desta vez, impulsionada pelas teses de Emmanuel Mounier.

Ricoeur reconhecerá nas ideias de Mounier o lugar onde aprendeu a articular aspectos da fé cristã com suas convicções políticas. Após a segunda guerra mundial, passa a trabalhar como professor na Universidade de Estrasburgo e em 1950, alcança o nível de Doutor em Filosofia, pela Universidade de Sorbonne. Publica o primeiro de três volumes da obra *Filosofia da vontade*, tendo a obra *A simbólica do mal*, como um de seus complementos (XAVIER, 2019), os quais foram publicados em 1960.

Em 1955, Ricoeur tem um dos encontros mais significativos de seu percurso no âmbito do pensamento, principalmente em se tratando de seus diálogos com a hermenêutica e a fenomenologia. Tal encontro se deu em Cerisy, França, com a pessoa de Martin Heidegger. Posteriormente, outro encontro marcará profundamente o pensamento de Ricoeur, trata-se do seu diálogo com Gadamer, em Heidelberg, na Alemanha.

Vale ressaltar o impacto e distinção existente entre os pensamentos de Ricoeur, Heidegger e Gadamer. O impacto de tais pensadores para a hermenêutica contemporânea está na forma como estes entendem a história da filosofia. Entretanto, no que se refere a esta história, “aquilo que distingue Ricoeur dos dois filósofos alemães é o modo como se refere ao caráter religioso e histórico da tradição”⁴.

⁴ “[...], se Heidegger e Gadamer privilegiam a tradição grega, Ricoeur acaba por privilegiar a tradição judaico-cristã” (HELENO, 2001, p. 275).

No final dos anos 50, o filósofo francês migra para os Estados Unidos, tornando-se professor da Universidade de Chicago até 1992, trabalhando também em outras instituições e em parceria com vários grupos de pesquisas, onde insistia na necessidade de se pensar uma filosofia que se expressa no horizonte da linguagem. Em 1967 recebe o título *doutor honoris causa* em companhia de Claude Lévi-Strauss. Publica em 1969 *O conflito das interpretações*, e em 75, a clássica obra *A metáfora viva*. Desde este tempo até os primeiros anos da década de 80, Ricoeur lecionou em várias universidades ao redor do mundo como professor convidado.

Em 1983, lança sua *Magnum opus*, a obra *Tempo e narrativa*, dividida em três volumes, tendo sido o terceiro volume publicado apenas em 1985. Tal obra, se destaca como o ponto mais alto da reflexão filosófica de Ricoeur, tendo como foco a questão relativa às aporias do tempo, suas implicações no âmbito da narratividade histórica, ficcional e a possibilidade de um tempo entre a perspectiva cosmológica e fenomenológica.

Entre o fim dos anos 80 e começo dos anos 90 (mais especificamente entre 1986 e 1993), Ricoeur publica mais algumas obras, dentre elas, *Do texto à ação* e *Leituras 1, 2 e 3*. No início dos anos 2000, duas obras concluem o percurso filosófico de Ricoeur: *A memória, a história e o esquecimento* (2000); *Percurso do reconhecimento* (2004).

Em 2003 o Papa João Paulo II homenageia Ricoeur com o prêmio internacional “Paulo VI”. O prêmio equivalente a 100.000 euros é doado, a pedido do próprio Ricoeur, à Fundação John Bost, a qual atende cerca de mil pessoas em situação de carência (deficientes físicos, mentais, idosos e pessoas marginalizadas socialmente) (XAVIER, 2019, p. 23). Em 2004, ganhou o prêmio John W. Kluge. Trata-se de um prestigiado prêmio no campo das ciências humanas. Ricoeur foi agraciado ainda com cerca de 30 títulos *honoris causa* por várias universidades ao redor do mundo.

Em 21 de maio de 2005, aos 92 anos, Ricoeur morre em Paris. Contudo, a importância e a densidade intelectual deste grande pensador ainda vivem, como testemunho de que a sua vida foi marcada pela busca de sentido. Sentido que se encontra em profundo paralelo com a fé cristã e as Escrituras que a definem (XAVIER, 2019, p. 21 – 23).

CAPÍTULO 1

A HERMENÊUTICA DE PAUL RICOEUR

Hermenêutica é a essência do trabalho de Ricoeur. Interpretar a realidade foi o caminho escolhido pelo filósofo para compreender o próprio sentido da vida em seus múltiplos aspectos. Ricoeur se percebia como cristão. Porém, que professara um cristianismo capaz de dialogar francamente com a filosofia. Para ele, somente uma hermenêutica mediada semanticamente é capaz de dar sentido à existência humana. A qual permitia ao homem acender a esfera de uma autêntica ontologia. Neste capítulo, vamos nos deter mais detalhadamente a forma como a hermenêutica se dá no âmbito do pensamento ricoeuriano. A qual, por sua importância, tem impactado aspectos filosóficos e teológicos fundamentais no âmbito do pensamento ocidental.

1.1. Hermenêutica e Ricoeur

Entende-se por hermenêutica, a arte ou ciência da interpretação. Assumia-se como o conjunto fundamental capaz de fornecer as regras de uma interpretação coerente ao texto, manifestando com isso uma natureza de predominância técnico normativa. Por estar vinculada de forma “auxiliar”⁵ a outras ciências no que se refere à interpretação de textos e símbolos, a hermenêutica, desde a renascença, dividiu-se em três grandes ramos de análise: hermenêutica teológica, hermenêutica filosófica e hermenêutica jurídica.

Contudo, a perspectiva filosófica da atividade hermenêutica é bem mais recente. “No sentido mais restrito e usual, ela designa a posição filosófica de Hans-Georg Gadamer e, eventualmente, também a de Paul Ricoeur” (GRONDIN, 2003, p. 24). A hermenêutica ricoeuriana é caracterizada pela busca de sentido. Tal tarefa é vista como sendo de natureza singular no âmbito da hermenêutica filosófica contemporânea, pois tal atividade é apresentada

⁵ “Ela [hermenêutica] desfrutava de uma existência externamente em grande parte invisível, como “disciplina auxiliar” no âmbito daqueles ramos estabelecidos da ciência, os quais se ocupavam explicitamente com a interpretação de textos ou de sinais” (GRONDIN, 2003, p. 23).

pelo próprio Ricoeur como a busca por um sentido mais rico, mais elevado e mais espiritual (RICOEUR, 1995) que se encontra nas estruturas que compõem nossa linguagem; manifestada por meio de palavras, símbolos e textos.

Pode-se assinalar três sentidos da palavra *hermenêutica* na obra de Ricoeur: a hermenêutica dos símbolos, a hermenêutica do texto, a hermenêutica da ação [...]. Esses três sentidos da palavra indicam três etapas do pensamento do filósofo: a do *primeiro Ricoeur*, cujo ponto de partida é a meditação fenomenológica e cujo eixo da inquietação reflexiva é o questionamento a respeito do voluntário e do involuntário, a meditação sobre as questões metafísicas sobre a verdade e a liberdade, a descrição da condição humana (CESAR, 2002, p. 43).

A primeira etapa do pensamento ricoeuriano é de grande importância neste trabalho. Uma hermenêutica dos símbolos invariavelmente irá dialogar com uma interpretação metafísica da realidade e, conseqüentemente, com a própria forma como interpretamos os símbolos constitutivos do pensamento cristão ocidental, já que, ao longo deste trabalho, iremos perceber progressivamente como a metafísica estruturou o solo conceitual sobre Deus.

“A hermenêutica dos símbolos trata de reencontrar o núcleo de toda hermenêutica: a arquitetura do sentido, a linguagem de duplo sentido, cujo papel é *desvelar/velar*” (CESAR, 2002, p. 44). Desta forma, a hermenêutica é concebida dentro do debate filosófico que permeou o pensamento de filósofos como Heidegger e Gadamer, os quais viam na hermenêutica o caminho para uma ontologia da compreensão, pois buscar compreender a realidade é o estado no qual o ser humano está configurado em sua existência. “[...] a verdade não é mais questão de método (Dilthey), mas de desvelamento do ser, por um ser cuja essência é a existência, entendida como tarefa de decifração do ser” (CESAR, 2002, p. 44).

Ricoeur então irá buscar na dimensão mítica o lugar onde a universalidade do homem, sua história e o mistério de sua existência são desvelados de forma a orientar o ser humano em sua jornada neste mundo. Neste empreendimento, Ricoeur dará especial atenção as narrativas advindas do pensamento judaico-cristão, ou seja, as narrativas bíblicas. O filósofo de Valence percebia que existe uma progressiva perda da dimensão mítica no mundo. “O espaço e o tempo do mito não são mais recuperáveis, porque nosso mundo vive uma radical *demitização*; de outro lado, pode-se tentar reconquistar

a dimensão mítica, uma *desmitologização*, reconhecendo o poder de desvelamento do ser que os mitos possuem” (CESAR, 2002, p. 44).

A hermenêutica filosófica de Ricoeur nos diz que uma compreensão dos símbolos é, para o ser humano, “um momento da compreensão de si mesmo; ao nível da existência, faz nascer uma nova imagem do homem e desencadeia uma superação da modernidade” (CESAR, 2002, p. 45). Importante é que “toda compreensão é hermenêutica; que buscar o sentido é decifrar uma linguagem; que é preciso superar o conflito das interpretações, a fim de que o homem possa chegar a se compreender” (CESAR, 2002, p. 45).

A segunda etapa do pensamento de Ricoeur é caracterizada pelo trabalho hermenêutico a respeito de textos (CESAR, 2002, p. 46). Para o filósofo, um texto é todo e qualquer discurso corporificado pela escrita. Por isso, sua hermenêutica dará primazia a autonomia ao texto (XAVIER, 2019). Segue-se então uma exegese (como consequência da própria atividade interpretativa), “que procura uma significação textual capaz de romper com a significação psicológica de seu autor” (RICOEUR, 1976, p. 43 apud XAVIER, 2019, p. 135). Dessa forma, Ricoeur é contrário à ideia de uma intenção última do autor sobre o texto e que a tarefa do hermeneuta é resgatar esse sentido. O filósofo francês nos direciona a pensarmos o texto em sua condição de fenômeno que abre caminho em direção a mundos possíveis.

Tais mundos vêm à luz no contato do texto com o intérprete. “O filósofo vai da *coisa do texto* ao mundo do texto, realizando esse percurso como um prolongamento do *ser-no-mundo* heideggeriano” (XAVIER, 2019, p. 136). Em tal estrutura, o mundo do texto é realçado justamente para assumir que não é um sujeito que fala, mas, é o texto por si mesmo que deve ser evidenciado na atividade exegético-hermenêutica. Contudo, para que o texto se faça realmente relevante no âmbito da relação leitor – texto, Ricoeur nos direciona a observar e considerarmos três elementos fundamentais para a apropriação de tal fenômeno: O texto, a ação e a história.

1.1.1. *Texto, ação e história*

Daniel Frey, intérprete de Ricoeur, entende que na perspectiva do pensador francês, hermenêutica “é em primeiro lugar um método filosófico que

ele procura articular com outros” (FREY, 2011, p. 7). Através desse método, portanto, seria possível para o sujeito interpretar os signos de sua existência, os quais também passam pela compreensão dos textos, inserindo o pensamento invariavelmente em uma teoria da interpretação destes textos. Tal relação será colocada pelo pensador em uma dialética entre o compreender e o explicar (RICOEUR, 2011).

É importante lembrar que a noção de “texto”, surge como um dos “locais” em que esta dialética se manifestaria, sendo que, temos na teoria da ação e da história, outros locais onde ela também se manifesta. Para Ricoeur, uma teoria da ação deve buscar alcançar a questão pela qual as ciências da ação (elencadas como a observação comportamental da psicologia e a sociologia de Talcott Parsons e Alain Touraine) não se ocuparam. Uma teoria da ação seria

como um texto que se oferece à leitura, a várias leituras, e que a dialética entre explicação e compreensão implicada na leitura e na interpretação de um texto nos convida igualmente a buscar na interpretação das ações dos homens uma alternativa semelhante entre compreender e explicar (RICOEUR, 1988, p. 25, tradução nossa).

Ação⁶ e História como elementos teóricos importantes para a estrutura hermenêutica, aparecem na investigação ricoeuriana como pertencentes ao problema hermenêutico ligado à natureza dos símbolos e como estes estão relacionados à compreensão de expressões “com duplo sentido, quando um sentido segundo tiver que ser desenvolvido a partir de um sentido primeiro” (RICOEUR, 2011, p. 20). Ou seja, é necessário que seja levado em consideração, na conjuntura de nosso tempo, uma hermenêutica que respeite o enigmático dos símbolos, promovendo e formando sentido responsável, o qual é a marca de um pensar autônomo.

⁶ Para Heleno, “deve-se, em primeiro lugar, salientar que se o discurso se fixa pela escrita, a ação torna-se objeto das ciências quando é capaz de se objetivar. Como? A ação começa por ter a estrutura “de um ato locucionário”, isto é, “tem um conteúdo proposicional susceptível de ser identificado e reidentificado como sendo o mesmo”. No entanto, o que a ação fixa é, para além do seu conteúdo proposicional, a sua força ilocucionária. É isso que permite a Ricoeur falar em autonomização da ação – exatamente como há uma autonomia do texto –, o que significa que esta se pode desligar do seu agente ao possuir uma dimensão social. Ora, é nesta autonomização que reside a sua importância, pois é capaz de ultrapassar a situação inicial. Tal como o texto, que escapa às suas referências ostensivas, a ação humana só pode ser uma obra em aberto, disponível às interpretações possíveis” (HELENO, 2001, p. 190, tradução nossa).

Ricoeur entende que tal autonomia de pensamento só é possível quando, diante do caráter simbólico das narrativas fundantes, a ação interpretativa encontra o ponto de convergência entre a compreensão do símbolo ou texto e o momento em que a apreensão de tais elementos podem ser formulada em forma explicativa.

Por narrativas fundantes, entendemos aqui que seu sentido está lado a lado com o sentido dado por Ricoeur ao termo mito. O filósofo entende mito como:

Não uma falsa explicação através de imagens e fábulas, mas uma narrativa tradicional sobre acontecimentos que tiveram lugar na origem dos tempos, destinada a fundar a ação ritual dos homens dos dias de hoje e, [...] a instituir todas as formas de ação e de pensamento através das quais o homem se compreende a si mesmo no seu mundo (RICOEUR, 2013, p. 21).

Em paralelo, estariam a compreensão de tais narrativas e o processo de explicá-las.

[...] o momento de compreensão caracteriza-se por uma apreensão intuitiva e global do que é abordado nesse campo, por uma antecipação de sentido que roça a adivinhação, por um engajamento do sujeito conhecedor. [...]. O momento da explicação, por outro lado, é marcado pela predominância da análise, da subordinação do caso particular a regras, leis ou estruturas, pelo distanciamento do objetivo de estudo em relação a um sujeito não implicado (RICOEUR, 2011, p. 24).

Contudo, Ricoeur nos aponta que

o importante, [...], é não separar a compreensão da explicação e vice-versa, como fazem, de um lado, os descendentes da hermenêutica romântica e, de outro, os herdeiros do positivismo. Em minha opinião, a interpretação consiste precisamente na alternância de fases de compreensão com fases de explicação, ao longo de um único “arco hermenêutico” (RICOEUR, 2011, p. 24).

Quanto ao papel da ação e da história como teorias de importância considerável para a dialética explicar/compreender, o pensador nos aponta que a questão é sabermos como a linguagem que fala de movimento, causa e acontecimento, se relaciona a termos como intenção, motivo e fim.⁷ Entender tal relação, portanto, eliminaria a dicotomia existente entre aquilo que Ricoeur denominou de jogos de linguagem.

⁷ Ricoeur recorre ao trabalho de G. H. von Wright, *Explanation and Understanding*, Cornell University Press, 1971.

A teoria da história, por sua vez, é o elemento que permite a coesa análise histórica entre a compreensão de uma trama de acontecimentos em sequência única e sua explicação no que se refere aos componentes gerais. Ricoeur nos aponta que “toda narrativa explica-se por si mesma, no sentido de que, contar o que aconteceu já é explicar porque isso aconteceu” (RICOEUR, 1994, p. 221).

A menor história tem incorporadas generalizações, teóricas, causais e classificatórias. Contudo, existe aqui um paradoxo, pois, ao mesmo tempo que uma narrativa se explica a si mesma no próprio ato da narração, nenhuma narrativa histórica tem em si a sua explicação. É necessário que exista uma explicação para a narrativa histórica que reescreva e dê sentido aos elementos narrados. “Toda a narrativa seleciona entre os acontecimentos aqueles que parecem significativos ou importantes para a história que se conta” (RICOEUR, 1996, p. 6).

Tal necessidade se vê atrelada, novamente, à ação, à necessidade de um agente que dê sentido à história narrada. Por isso, Ricoeur escreve que “o grande historiador é aquele que consegue tornar aceitável uma nova maneira de seguir a história” (RICOEUR, 1994, p. 222). E é justamente este tornar aceitável que nos manifesta o elemento da explicação, o qual está conectado com a compreensão e à ação daquele que inicia a atividade interpretativa. “Seguir uma história, com efeito, é compreender as ações, os pensamentos e os sentimentos sucessivos enquanto apresentam uma direção particular” (RICOEUR, 1994, p. 215).

Podemos perceber o cerne da atividade hermenêutica. Mais do que o desvendamento de símbolos e caracteres, o hermeneuta busca pelo sentido. Ora, sentido não se encontra separado dos pensamentos que o concebem ou mesmo dos sentimentos que os motivaram.

Por isso, Ricoeur resume os elementos que constituem a atividade interpretativa na seguinte frase: “Explicar mais é compreender melhor” (RICOEUR, 2011, p. 26), pois é na ação narrativa, na junção de seus elementos para o surgimento de uma explicação que o pensamento encontra compreensão de mundo, interpretação de sua realidade por meio do texto.

1.1.2. A questão central da hermenêutica: interpretação

A questão da interpretação é problemática para Ricoeur, partindo de duas perspectivas. A primeira, referente ao campo de aplicação e a segunda à especificidade epistemológica da própria interpretação. Ricoeur nos posiciona diante destes dois pontos da seguinte forma: “Quanto ao primeiro ponto, direi que existe um problema da interpretação porque existem textos cuja autonomia cria dificuldades específicas” (RICOEUR, 2011, p. 69).

A autonomia do texto em relação a uma intenção do autor gera dificuldades para a hermenêutica contemporânea, já que esta parte da concepção de que textos possuem singularidade, são entidades autônomas em relação a seus autores no que se refere à busca por sentido por meio da atividade hermenêutica.

Segundo Ricoeur, tais dificuldades podem ser revolvidas no âmbito do discurso oral, no âmbito do diálogo ou conversação. Porém, com os textos escritos não ocorre assim, pois a relação existente no escrever/ler não possui a fluidez e características específicas existentes na relação falar/escutar da comunicação oral.

No segundo ponto, percebemos que a interpretação se faz problemática no campo epistêmico como conceito oposto a explicação das coisas. Ricoeur coloca a questão nos seguintes termos:

Segundo essa tradição, a interpretação tem conotações subjetivas específicas, como a implicação do leitor no processo de compreensão e a reciprocidade entre a interpretação do texto e a interpretação de si mesmo. Essa reciprocidade é conhecida como “círculo hermenêutico”; ela implica uma oposição acentuada ao tipo de objetividade e de não implicação que supostamente caracteriza a explicação científica das coisas (RICOEUR, 2011, p. 70).

Em sua análise do problema central da atividade interpretativa, o filósofo francês irá propor um campo comum onde tal análise pode ser efetuada, levando-se em consideração a desproporção existente entre as entidades referidas. Por isso, o discurso servirá como terreno comum para tal empreendimento.

Para encontrar o terreno comum onde o problema da interpretação nos alcança, deveremos considerar também que este terreno deve ser comum a

uma teoria do texto e da metáfora, pois o problema da interpretação é um problema de sentido. Por isso, recorrendo-se a Aristóteles, percebe-se que “sobre a palavra [...] existe um “emprego metafórico” ou “uma significação não literal”; a palavra é sempre portadora da “significação emergente” conferida por alguns contextos específicos” (RICOEUR, 2011, p. 71).

Ricoeur apontará tal condição existente na palavra como obra em miniatura. Se é verdadeiro que o texto se manifesta em sua completude na característica metafórica que emerge das palavras no contato do intérprete com a obra, então, devemos supor que a obra e suas palavras, pertencem à categoria do discurso na fluidez dos sentidos que emergem das palavras de determinada obra, de determinado texto.

Caracteriza-se aqui a natureza fenomênica do discurso, pois, caracterizando-se como acontecimento, abriga em si mesmo todo o conjunto de elementos que possibilitam a materialização de determinado discurso em texto. Ao mesmo tempo, manifesta o paradoxo de que, nas palavras elementares de qualquer texto, abriga-se sua *metáfora*, aquilo que escapa e que se encontra no âmbito da polissemia. Nas palavras de Ricoeur:

Antes de tudo, todo discurso se produz como um acontecimento: como tal, ele é a contrapartida da linguagem compreendida como língua, código ou sistema; como acontecimento, tem uma existência fugidia: aparece e desaparece. Mas, ao mesmo tempo – é aí que reside o paradoxo –, ele pode ser identificado e novamente identificado como o mesmo: esse mesmo que denominamos, num sentido mais amplo, sua significação. Todo discurso é feito como acontecimento, mas é entendido como significação (RICOEUR, 2011, p.72).

Ricoeur, partindo da teoria da metáfora de Monroe Beardsley, indica aquilo que no âmbito metafórico pode ser identificado como absurdo lógico. Tal elemento é responsável por criar a condição na qual o intérprete precisa escolher entre “preservar a significação literal [...] e, portanto, concluir com o absurdo da frase inteira, ou atribuir uma nova significação [...], de forma que a frase tenha sentido como um todo” (RICOEUR, 2011, p. 79).

Por isso, graças ao absurdo lógico como manifestação da natureza metafórica das palavras, e também graças à ação do intérprete em sua relação com o texto, e da história como elemento fundamental para se observar e legitimar os sentidos textuais narrados, o texto, em sua complexidade e

paradoxo, não se limita a um conjunto de sinais escritos, mas é uma obra, uma totalidade singular, pois, “como totalidade, a obra literária não se reduz a uma sequência de frases inteligíveis cada uma por si mesma; é uma arquitetura de temas e de propósitos que pode ser construída de diversas maneiras” (RICOEUR, 2011, p. 82). Desta forma, o texto manifesta uma interessante característica, a de totalidade singular, o que lhe confere singularidade. “Como a noção de totalidade singular dá a entender, o texto é uma espécie de indivíduo, como um animal ou uma obra de arte” (RICOEUR, 2011, p. 82).

E quanto a interpretação? É só quando a natureza fugidia da metáfora assume a forma de obra é que podemos analisar mais completamente o problema hermenêutico central. Para Ricoeur, a linguagem escrita fala de coisas, acontecimentos, estados de coisas, porém apenas são evocados pelas palavras, mas não estão em um lugar. Ainda assim, obras literárias estão falando de algo, estão evocando algo.

Tais palavras evocam um mundo manifesto pela própria obra. Assim, quando o ser humano que interpreta entra em contato com a obra, passa a possuir um mundo da obra. Como escreveu Ricoeur: “interpretar é explicitar o tipo de ser-no-mundo manifestado *diante* do texto” (RICOEUR, 1990, p. 56). Seguindo a perspectiva heideggeriana da condição do *Dasein* em sua existência, Ricoeur assumirá fenomenologicamente que

de fato, o que deve ser interpretado, num texto, é uma proposição de mundo, de um mundo tal como posso habitá-lo para nele projetar um de meus possíveis mais próximos. É o que chamo de o mundo do texto, o mundo próprio a este texto único (RICOEUR, 1990, p.56).

O mundo da obra, desloca o intérprete daquilo que Ricoeur denomina de tradição romântica da hermenêutica⁸. Tal tradição, enquanto vigente no pensamento ocidental, teria impossibilitado a análise da obra literária em sua singularidade. A condição da hermenêutica contemporânea, assume, desde Gadamer e seu conceito de fusão de horizontes (*Horizontverschmelzung*), que “além de minha situação como leitor, além da situação do autor, eu me ofereço ao modo possível de estar no mundo que o texto abre e descobre para mim” (RICOEUR, 2011, p. 85).

⁸ “Nesta tradição a ênfase era dada à aptidão do ouvinte ou do leitor para se transportar para a vida espiritual de outro orador ou escritor” (RICOEUR, 2011, p. 85).

Já que o texto abre um mundo por meio de minha relação com ele, devemos considerar que, em meio à nossa época marcada profundamente pelo empirismo lógico e tecnocientífico, assumir uma hermenêutica que se fundamenta nos ritos estabelecidos para se estipular a verificabilidade técnica de determinada interpretação, limita a compreensão não apenas do texto, mas, de si mesmo.

O que define a hermenêutica, pelo menos em relação aos outros níveis estratégicos que vamos considerar, é primeiro que todo o comprimento das sequências com que opera e a que chamo textos. É, primeiro que tudo, na exegese dos textos bíblicos, depois profanos, que a ideia de uma hermenêutica, concebida como ciência das regras da exegese, se constituiu; aqui a noção de texto tem um sentido preciso e limitado; Dilthey, no seu grande artigo, *Die Entstehung der Hermeneutik*, dizia: “Chamamos exegese ou interpretação a certa arte de compreender as manifestações vitais fixadas de um modo durável”; ou ainda: “A arte de compreender gravita à volta da interpretação dos testemunhos humanos conservados pela escrita; ou ainda: “Chamamos exegese, interpretação, à arte de compreender as manifestações escritas da vida”. Ora o texto comporta, para além de um certo comprimento, em relação às sequências mínimas com as quais o linguista gostaria de trabalhar, a organização interna duma obra, um *Zusammenhang*, uma conexão interna; a primeira aquisição da hermenêutica moderna foi colocar como regra proceder do todo para a parte e para os pormenores, tratar, por exemplo, uma perícopes bíblica como um encadeamento, ou, para empregar a linguagem de Schleiermacher, como a relação entre uma forma interior e uma forma exterior. [...]. Ora, a própria possibilidade de hermenêuticas divergentes e rivais [...] está ligada a uma condição fundamental que, na minha opinião, caracteriza em bloco o nível estratégico das hermenêuticas. É esta condição fundamental que nos vai reter aqui; ela consiste no fato de a simbólica ser um meio de expressão para uma realidade extralinguística. Isto é capital para a confrontação ulterior; antecipando sobre uma expressão que apenas adquirirá precisamente o seu sentido num outro nível estratégico, direi: em hermenêutica não há clausura do universo dos signos. Quando a linguística se move no recinto de um universo autossuficiente e nunca encontra senão relações intra-significativas, relações de interpretação mútua entre signos, para empregar o vocabulário de Charles Sanders Peirce, a hermenêutica está sob o regime de abertura do universo dos signos (RICOEUR, 1988, p. 65, 66, tradução nossa).

Helena (2001) confirma essa perspectiva quando escreve que a autonomia do texto nos dá uma nova maneira de tratarmos os discursos e textos, contribuindo para a libertação das estruturas interpretativas advindas

das ciências naturais. Para Ricoeur, a hermenêutica está vinculada com modos de libertação, que possibilitem modos de ser libertos do poder que, aparentemente, o intérprete possa ter sobre o texto interpretado.

A hermenêutica ricoeuriana nos leva a perceber que, o problema da interpretação é o problema de uma época, e que, tem como consequência uma compreensão débil do indivíduo em relação à sua situação presente (RICOEUR, 1990, p. 54 – 57). Compreender-se diante do mundo que a obra literária nos possibilita é contrário a qualquer forma de projeção individual, no sentido de impor sobre a obra qualquer tipo de crença ou preconceito.

O conceito ricoeuriano de mundo do texto não advém de um caráter puramente técnico. Tal condição nos faz lembrar os conceitos de experiência fática da vida⁹ e mundos da vida, introduzidos por Heidegger em sua obra *Fenomenologia da vida religiosa*. Heidegger será, junto a Gadamer, base de reflexão e discussão para o pensamento e obras de Ricoeur. Juntos, darão sustentação à hermenêutica contemporânea.

1.2. Heidegger, Gadamer e Ricoeur: uma ontologia da compreensão

A influência de Heidegger e Gadamer pode ser percebida ao longo das análises filosóficas e teológicas de Ricoeur. O próprio fato do filósofo francês ter optado pelo caminho da fenomenologia é uma demonstração da influência

⁹ É interessante percebermos que, tanto no conceito ricoeuriano de mundo do texto como no conceito heideggeriano de experiência fática da vida, o elemento do confronto daquele que experimenta ou do intérprete com a obra ou mesmo com sua própria experiência viva é fator de proximidade entre estes pensadores. O aspecto não técnico, não sistemático da experiência que surge do intérprete e o caminho que se abre diante de si e para a compreensão de si é marca registrada daquele que, em sua atividade de compreensão da realidade, percebe na experiência viva o caminho para a tomada de conhecimento (o qual parece estar vinculado também com a atividade interpretativa do hermeneuta). A experiência fática da vida é, segundo o jovem Heidegger, o que “torna possível nela mesma o caminho para a filosofia, uma vez que nela se realiza também a virada [*Umwendung*] que conduz à filosofia. [...] A experiência da vida é mais do que a mera experiência de tomada de conhecimento. Ela significa a plena colocação ativa e passiva do homem no mundo: vemos a experiência fática da vida apenas segundo a direção do comportamento que experimenta. Assim, definimos o que é experimentado – o vivido – enquanto “mundo”, não como “objeto”. “Mundo” [*Welt*] é algo no qual se pode *viver* (num objeto não é possível viver)” (HEIDEGGER, 2014, p. 15, 16). É possível perceber o caráter fenomênico e existencial para o aspecto fenomenológico na percepção da relação do indivíduo com as coisas.

alemã na formação de Ricoeur. As perspectivas filosóficas de Heidegger e Gadamer também irão ser de grande importância para a própria teologia contemporânea. Analisaremos um pouco mais detidamente a forma como Ricoeur dialoga com a filosofia heideggeriana e gadameriana.

1.2.1. Ricoeur e a fenomenologia de Martin Heidegger

Paul Ricoeur segue o caminho da fenomenologia heideggeriana pelo fato de que, tanto para um quanto para outro, a hermenêutica está fundamentada em uma experiência ontológica, um fundamento que permite a razão experimentar facetas do espírito e com isso edificar aquilo que, na visão heideggeriana de Ricoeur, são as ciências do espírito. “A hermenêutica não é uma reflexão sobre as ciências do espírito, mas uma explicitação do solo ontológico sobre o qual essas ciências podem edificar-se” (RICOEUR, 1990, p. 31). Hermenêutica é base para o pensamento em sua percepção da realidade, do mundo e de si mesmo, legitimando a atividade interpretativa daquele que pergunta pelo sentido do ser.

Neste sentido, a questão da compreensão se mostra como categoria excelente, vinculada à temporalidade do indivíduo, introduzindo a questão da interpretação em sua relação com a história; registro da atividade interpretativa do ser humano sobre seu mundo em relação ao tempo. Compreensão é condição ontológica para um *poder-ser*. Originado, no caso da produção literária como campo de interesse das investigações de Ricoeur, na revelação de uma possibilidade existencial indicada textualmente (RICOEUR, 1990). Nesta possibilidade de ser, vemos o aspecto ontológico, atividade interpretativa na compreensão do pensamento heideggeriano por Ricoeur. “Por consequente, é somente [...] na tríade situação-compreensão-interpretação, que surge o momento ontológico que interessa ao exegeta” (RICOEUR, 1990, p. 33).

Esse momento é o momento em que o intérprete percebe o fundamento ontológico da própria atividade interpretativa. Momento esse que aconteceria constantemente em nossa experiência viva, mas que, para Ricoeur, interessou o aspecto textual. A hermenêutica dá ao ser humano o caminho para percebermos o aspecto epistêmico dela, o qual direcionaria o pensamento a

também percebermos a situação em que as ciências do espírito se encontram; o cerne do conflito epistemologia e a ontologia.

A estrutura de pensamento heideggeriano de caráter hermenêutico só pode ser entendida e assumida se o aspecto da compreensão for evidenciado na tríade situação-compreensão-interpretação. “É que a compreensão é modo de ser privilegiado do *Dasein*”¹⁰ (HELENO, 2001). A interpretação de algo enquanto algo está fundamentada na pressuposição de um determinado objeto. Tais pressupostos marcariam a presença da estrutura prévia da compreensão de algo.¹¹

¹⁰ O ser humano é interpretado por Heidegger como *ser-aí*. Este *ser-aí* está em sua condição existencial e espacial circunscrito em sua experiência do mundo. Por isso, o *ser-aí* ou *Dasein* é identificado como *ser-no mundo*. “Que se constitui essencialmente pelo ser-no-mundo é sempre em si mesmo o “pré” de sua *pre-sença*. Segundo o significado corrente da palavra, o “pre” da *pré-sença* remete ao “aqui” e “lá”. O “aqui” de um “eu-aqui” sempre se compreende a partir de um “lá” à mão, no sentido de ser que se dis-tancia e se direciona numa ocupação. A espacialidade existencial da *pré-sença* que lhe determina o “lugar” já está fundada no ser-no-mundo. O lá é a determinação daquilo que vem ao encontro dentro do *mundo*. [...]. A expressão “pre” refere-se a essa abertura essencial. Através dela, esse ente (a *pré-sença*) está junto ao pre-sente do mundo e se faz *pré-sença* para si mesmo” (HEIDEGGER, 2005, p. 186). É interessante que Heidegger não deixa de evidenciar o papel da compreensão na estrutura existencial do *Dasein* como intérprete desse mundo. “Mundo pertence ao seu próprio ser como ser-no-mundo. [...]. A compreensão enquanto poder-ser está inteiramente impregnada de possibilidade. O traslado para uma dessas possibilidades fundamentais da compreensão não deixa de lado as demais. O *traslado inerente à compreensão é uma modificação existencial do projeto como um todo porque a compreensão sempre diz respeito a toda a abertura da pré-sença como ser-no-mundo*. Na compreensão de mundo, o ser-em também é sempre compreendido. Compreensão da existência como tal é sempre compreensão de mundo” (idem, p. 202).

¹¹ Heidegger escreve que interpretação nada mais é que as possibilidades advindas pela compreensão. “Na compreensão, a *pré-sença* projeta seu *ser para possibilidades*, constitutivo da compreensão, é um poder-ser que repercute sobre a *pre-sença* as possibilidades enquanto aberturas. O projetar da compreensão possui a possibilidade própria de se elaborar em formas. Chamamos de *interpretação* essa elaboração. Nela, a compreensão se apropria do que compreende. Na interpretação, a compreensão se torna ela mesma e não outra coisa. A interpretação se funda existencialmente na compreensão e não vice-versa. Interpretar não é tomar conhecimento de que se compreendeu, mas elaborar as possibilidades projetadas na compreensão” (HEIDEGGER, 2005, p. 204). O elemento de pressuposição da realidade no âmbito da atividade interpretativa é assumida por Heidegger, sendo elemento fundamental da hermenêutica heideggeriana. “A interpretação de algo como algo se funda, essencialmente numa posição prévia, visão prévia e concepção prévia. A interpretação nunca é apreensão de um dado preliminar, isenta de pressuposições. Se a concreção da interpretação, no sentido da interpretação textual exata, se compraz em se basear nisso que “está” no texto, aquilo que, de imediato, apresenta como estando no texto nada mais é do que a opinião prévia, indiscutida e supostamente evidente, do

Tal perspectiva hermenêutica pode ser caracterizada como uma destruição da tradição hermenêutica. Desta forma, a percepção da condição prévia da interpretação é sempre uma pré-compreensão das coisas, mostraria ao *Dasein* que sua atividade hermenêutica é sempre temporal, diferentemente da perspectiva clássica que via o ser sempre como atemporal. A experiência da vida fática como fonte da ação interpretativa é sempre constituída temporalmente, o que legitimaria a importância da história na estrutura hermenêutica.

1.2.2. Ricoeur e a hermenêutica do DASEIN

Para Heidegger, interpretação e a compreensão que dela advém, fazem parte ou estão inseridas no âmbito da interpretação do *Dasein*¹² e sua busca pelo sentido do ser. “O ente que pergunta e que se move “sempre e já” numa pré-compreensão do ser é o *Dasein*” (HELENO, 2001, p. 361). Contudo, toda compreensão do sentido do ser só é possível temporalmente. Esta característica só é pelo fato de que o ser e o existente são no tempo. O tempo é o “horizonte de toda compreensão e interpretação do ser” (HEIDEGGER, 2005, p. 45).

Heidegger, abre caminho com sua fenomenologia a uma hermenêutica do *Dasein*, já que tal hermenêutica é que dá ao ser humano a condição de possibilidade de qualquer investigação ontológica. Porém, aquilo que pode ser interpretado não está alicerçado em uma relação cartesiana, no sentido sujeito-objeto, antes, a configuração é de um modo de *ser-no-mundo* próprio do ente humano. Mundo, no pensamento de Heidegger, é onde o *Dasein* vive e

intérprete. Em todo princípio de interpretação, ela se apresenta como sendo aquilo que a interpretação, ela se apresenta como sendo aquilo que a interpretação necessariamente já “põe”, ou seja, que é preliminarmente dado na posição prévia, visão prévia e concepção prévia” (idem, p. 207).

¹² “Ao demarcar-se do paradigma cartesiano que norteava a filosofia de Husserl, Heidegger pretende radicalizar a fenomenologia, vendo-a não tanto como uma descrição dos fenômenos que são dados a consciência (*Bewusstsein*), mas sim como uma *possibilidade* que tem de partir da atitude natural da vida fática” (HELENO, 2001, p. 360, 361, tradução nossa). O elemento da possibilidade que surge da atitude natural do *Dasein*, ou seja, atitude interpretativa do mundo, coloca a filosofia em caminho contrário a uma atitude idealista ou mesmo cientificista na busca pelo sentido do ser.

experiência a natureza factual da vida. Por isso, o *Dasein* está em uma condição de abertura para as coisas que estão ao seu redor.

Contudo, tal condição de abertura é problemática na medida em que, enquanto as coisas estão disponíveis, o quem do *Dasein*, ou seja, a experiência ontológica do *ser-si-mesmo*, do ser que revela o ente humano é ocultada da experiência mundana do *Dasein*. O estado de abertura do ente humano é o estado que nos leva, enquanto existindo com outros, a interpretarmos o mundo, enquanto, junto a eles, nos interrogamos sobre quem somos. Ricoeur escreve nos seguintes termos sobre a hermenêutica do *Dasein*:

Ela não se interessa, de início, pelo menos diretamente, pela justificação da especificidade das ciências do espírito. Seu questionamento é ontológico: nós que nos questionamos sobre o ser, que tipo de ser nós somos? Desde a introdução de *Sein und Zeit* [1927], fica clara a radicalização não epistemológica da questão. Se o questionamento inicial é sobre o ser que somos – o *Dasein*, é porque é de fato o lugar certo para essa questão fundamental. O analítico do *Dasein* aparece no começo apenas a título “preparatório”. A questão do sentido – questão hermenêutica por excelência – é a do sentido do ser. Assim, uma questão de origem aristotélica suplanta uma questão de origem kantiana. Segunda linha de ruptura: a questão da compreensão – implícita na questão do sentido do ser – ela própria não é uma questão epistemológica, pelo menos a título primário. Compreender é um traço distintivo do ser que nós somos, uma propriedade do *Dasein* enquanto ser no mundo. A interpretação é apenas o desenvolvimento da compreensão, na medida em que compreender alguma coisa *como* alguma coisa já e interpretá-la (RICOEUR, 2011, p. 95, 96).

Aqui temos o motivo pelo qual Ricoeur não cessa de dialogar com Heidegger, pois é na análise do *Dasein* que o filósofo francês encontrará tudo aquilo que diz respeito a uma hermenêutica do *si-mesmo*, tarefa que Ricoeur trabalhará em sua obra *Soi-même comme un autre (O si mesmo como um outro)*. Contudo, Ricoeur ressalta que, graças à característica apofática da compreensão das coisas, confere-se ao *Dasein* uma capacidade singular, “aquela de projetar as possibilidades que lhe habitam, e, concomitantemente, de se orientar em situações que o configuram como ser-no-mundo” (XAVIER, 2019, p. 133). A tarefa do intérprete é a de reconquistar a condição de

habitante do mundo no qual podem ser efetuadas compreensão e interpretação.

Para isso, é necessário que o *Dasein* perceba que este habitar é uma realidade que transcende os condicionamentos locais ou geográficos e que alcança o horizonte do próprio fenômeno. Tal horizonte fenomênico possibilita um mundo habitável. Ricoeur confere ao texto a percepção fenomenológica heideggeriana, assumindo a ideia de que “compreender um texto [...] não é descobrir um sentido inerte que nele estaria contido, mas revelar a possibilidade de ser indicada pelo texto” (XAVIER, 2019, p. 133).

Mesmo estando tão próximo e dialogando continuamente com as obras de Heidegger, existe separação e diferença, entre o projeto filosófico de Ricoeur e a hermenêutica heideggeriana. O conceito de interpretação apresentado por Heidegger é visto como problemático para Ricoeur no sentido de que daria proeminência à *pré*-compreensão das coisas em lugar da compreensão que advém da relação do indivíduo com os textos. Sendo assim, a hermenêutica heideggeriana estaria alicerçada no aspecto *pré*, no princípio de antecipação que situa o *Dasein* em sua condição existencial¹³. “A estrutura do ato de interpretar constrói-se [...] como *pré*-interpretação, manifestando efetivamente o objeto compreendido” (XAVIER, 2019, p. 133).

1.2.3. Ricoeur e a importância da hermenêutica de Gadamer

Ricoeur nos aponta que o foco do projeto filosófico de Gadamer é “reavivar o debate das ciências do espírito¹⁴ a partir da ontologia

¹³ “O que Heidegger problematizava, quando desmascarava os seus pressupostos metafísicos, era, no fundo, a ideia de um tal ponto de Arquimedes. A ideia de um último fundamento atemporal derivaria, afinal, de uma fuga do homem ante sua própria temporalidade. A concepção de que existe uma verdade absoluta, brotaria, pois, de uma repressão ou esquecimento da própria temporalidade. Em vez de perseguir o fantasma de um último fundamento, Heidegger recomendava estabelecermo-nos radicalmente ao nível da finitude, elaborando a própria estrutura preconceituosa como estrutura positiva e ontológica da compreensão, para percebermos as nossas próprias possibilidades, a partir da nossa situação existencial. Dessa forma, Heidegger recuperou o questionamento epistemológico do historicismo” (GRONDIN, 2003, p. 180).

¹⁴ Acerca das ciências do espírito, Gadamer escreve: “as ciências do espírito fazem parte, estritamente, do saber ético. São “ciências morais”. Seu objetivo é o homem e o que este sabe de si mesmo. Este, porém, se sabe a si mesmo como ser que atua, e o

heideggeriana” (RICOEUR, 1990, p. 37). Ou seja, a questão do fundamento ontológico que permite a atividade hermenêutica do ser humano é resgatada por Gadamer através daquilo que pode ser identificado nas três esferas em que a experiência hermenêutica se divide: estética, histórica e linguagem

na esfera estética, a experiência de ser apreendido pelo objeto precede e torna possível o exercício crítico do juízo, cuja teoria fora feita por Kant no capítulo intitulado “Juízo de gosto”. Na esfera histórica, a consciência de ser carregado por tradições que me precedem é o que torna possível todo exercício de uma metodologia histórica no nível das ciências humanas e sociais. Enfim, na esfera da linguagem, que de certa forma atravessa as duas precedentes, a co-pertença às coisas ditas pelas grandes vozes dos criadores de discurso, precede e torna possível todo tratamento científico da linguagem, como um instrumento disponível, e toda pretensão de se dominar, por técnicas objetivas, as estruturas do texto de nossa cultura (RICOEUR, 1990, p. 38).

Com isso, Ricoeur expõe que uma única tese conecta as três partes de *Verdade e método*. A filosofia de Gadamer percorre o caminho que conectam hermenêuticas regionais em direção a um núcleo hermenêutico geral, e, a relação existente entre epistemologia das ciências do espírito e a ontologia. A relação entre ontologia e epistemologia na obra de Gadamer é focada por Ricoeur em sua obra *Interpretação e ideologias*, alcançando, desta forma, o conceito de verdade, advindo por meio da hermenêutica heideggeriana. “O próprio título da obra confronta o conceito Heideggeriano de verdade com o conceito diltheyniano de método” (RICOEUR, 1990, p. 38).

Ao retomar a questão referente às ciências do espírito, Gadamer realça que, a ideia de um conhecimento universal é insustentável, apontando com isso o questionamento referente ao próprio historicismo.¹⁵ “A controvérsia com

saber que, deste modo, tem de si mesmo não pretende comprovar o que é. Aquele que atua lida, antes, com coisas que nem sempre são como são, pois, que podem também ser diferentes. Nelas descobre em que ponto pode intervir sua situação. Seu saber deve orientar seu fazer” (GADAMER, 1997, p. 468).

¹⁵ Com relação a questão do historicismo na estrutura filosófica da obra *Verdade e Método*: “Gadamer argumenta contra a ideia, defendida pelo historicismo e pelo positivismo, de que as ciências do espírito deveriam elaborar os seus próprios métodos, para poderem gozar do status de ciências. Pois esta esperança era o gancho, em torno do qual giravam todos os esforços metodológicos de Dilthey, de Droysen e do neokantismo. Gadamer questiona fundamentalmente esse ponto de partida e interroga, se a busca de métodos, os quais de forma exclusiva garantissem validade universal, estaria realmente em seu lugar nas ciências do espírito” (GRONDIN, 2003, p. 181).

o historicismo, abordada apenas marginalmente por Heidegger, tornou-se, para Gadamer, a tarefa principal” (GRONDIN, 2003, p. 181).

Verdade e método efetua sua crítica diretamente à concepção de que a análise metodológica seria o caminho para a verdade e cientificidade no âmbito das ciências do espírito. A proposta gadameriana nos aponta que a cientificidade das ciências do espírito pode ser compreendida por meio do conceito de formação cultural, mais do que por meio da ideia de ciência moderna (GADAMER, 1997, p. 15). Tal compreensão seria possível graças à tradição humanística confessada no início da obra (GADAMER, 1997, p. 39 – 47). Existiria em tal tradição os conceitos capazes de dar legitimidade à pretensão cognitiva das ciências do espírito.

Contudo, tais ciências teriam caído sob o regime do pensamento metodológico da cientificidade moderna, o que manifesta o domínio do método na contemporaneidade em detrimento da tradição humanística. Gadamer então, busca a reconquista da especificidade hermenêutica das ciências do espírito. Para tal reconquista ser efetuada com sucesso, o filósofo alemão busca na questão do historicismo, a resolução de tal problema. “A aporia básica situa-se na circunstância de que o historicismo, apesar de todo o reconhecimento da historicidade universal do saber humano, tem, não obstante, como objetivo um saber absoluto da História” (GRONDIN, 2003, p. 185).

O ponto chave do pensamento gadameriano em *Verdade e método* é justamente o paradoxo em que se encontra a questão da história diante da possibilidade hermenêutica, ou seja, da mesma forma que a história possibilita uma riqueza de espectros interpretativos da realidade, ela também “atua muito seguidamente de modo encobridor, e por isso, com demasiada frequência se afirmam princípios de interpretação que obstruem o acesso às coisas ou às fontes” (GRONDIN, 2003, p. 189).

1.2.4. Ricoeur e Gadamer: a importância da tradição

A hermenêutica de Ricoeur tem sua conexão com a hermenêutica de Gadamer no contraste com a ontologia heideggeriana. Enquanto Heidegger privilegia a busca pelo sentido do ser, Gadamer se aproximará do pensamento

de Ricoeur através da importância que dá a tradição, “ênfatizando o diálogo incessante que poderemos manter com os que nos precederam. É neste sentido que a hermenêutica pode ser caracterizada como um *deixar falar* o que permanece alienado e inscrito nos textos” (HELENO, 2001, p. 380).

Contudo, existem diferenças significativas entre o pensamento de Gadamer e Ricoeur. Um destes pontos de divergência é a questão da linguagem. Gadamer liga a hermenêutica à filosofia da linguagem, manifestado através de sua tese, que o ser que pode ser compreendido é linguagem (HELENO, 2001), no entanto, também expõe que concepções acerca da linguagem que focam nos aspectos sintáticos e semânticos, ou seja, instrumentalistas, não conseguem alcançar o caráter distinto que advém de uma percepção fenomenológica da linguagem, o que é identificado como “a unidade íntima entre as palavras e as coisas” (GADAMER, 1997, p. 585).

Gadamer nos revela no prefácio de *Verdade e método* que o sentido de sua investigação não é, em todo caso, o de dar uma teoria geral da interpretação, mas, “procurar o comum de todas as maneiras de compreender e mostrar que a compreensão jamais é um comportamento subjetivo frente a um “objeto” dado, mas frente a história efetiva, e isto significa, pertence ao ser daquilo que é compreendido” (GADAMER, 1997, p. 18, 19).

Desta forma, percebemos que assim como Ricoeur, Gadamer buscou se mover para além de perspectivas objetivistas ou subjetivistas acerca da compreensão das coisas. Por existirem inúmeros textos que a preocupação de Gadamer se instala na linguagem como solo que possibilita qualquer compreensão. Por isso, o pensador dará a linguagem um status universal, pois é a linguagem que precede e possibilita a compreensão e interpretação da realidade. A condição do ser humano como *ser-no-mundo* é essencialmente a de um ser que fala (HELENO, 2001).

Ricoeur partilha com Gadamer sua ideia acerca do pertencimento que temos ao devir histórico. Tal percepção fortalece o conceito de tradição e a proximidade que a hermenêutica de Ricoeur tem com este conceito, principalmente quando o pensador fala acerca de uma hermenêutica bíblica alicerçada no conceito de comunidade. Contudo, tal conceito não foi trabalhado

de maneira tão clara por Gadamer, pois não se vê assumir em seu trabalho uma perspectiva crítica da história.

Heidegger se aventurou por estabelecer uma desconstrução da tradição metafísica, conseqüentemente, da história do ser no pensamento ocidental. Contudo, Gadamer não enfrenta a questão crítica em sua profundidade pelo fato de que a experiência hermenêutica é dissuasiva em possibilitar o reconhecimento da própria crítica em sua totalidade.

Como compreender a “coisa do texto” sem esta instância crítica? E como compreendê-la sem a contribuição da “análise estrutural” que é capaz de “[revelar] a semântica profunda de um texto”? Esta via da “objetivação” do texto não foi, segundo Ricoeur, tomada em consideração por Gadamer com a profundidade que merecia (HELENO, 2001, p. 393, tradução e acréscimo nosso).

Por isso, Ricoeur apontará a necessidade de uma crítica das ideologias, pois “não há compreensão de si que não se defronte com uma crítica das “falsas ilusões do sujeito” (HELENO, 2001, p. 393, tradução nossa). Por isso, a necessidade de um distanciamento histórico, pois tal distanciamento permite ao intérprete uma visão crítica mais apurada e consciente da ação que se exerce sobre nós no ato hermenêutico; afinal de contas, somos sempre situados na história. É necessário que a compreensão seja analisada no âmbito da dimensão histórica do ser humano, em sua temporalidade, em seu devir. Por isso, a importância que Ricoeur dá a Gadamer quando este aponta a tradição como aspecto significativo em sua hermenêutica.

O papel da tradição é impedir que os textos que se inscrevem em nossa herança cultural se tornem meros conjuntos de signos a serem decodificados e passíveis de serem manipulados. Por esse motivo a linguagem será o elemento que impossibilitaria a manipulação, pois, a relação com o mundo mediada pelo diálogo (que se configura como partilha do mundo pela linguagem), enraíza a compreensão no cerne da experiência humana. Contudo, Ricoeur pergunta: “quando a mediação pela linguagem se converte em mediação pelo texto?” (RICOEUR, 1990, p. 42), a resposta a tal questão está, para Ricoeur, na coisa do texto, elemento que não pertence nem ao autor e nem ao leitor, e que se mostra por meio da escrita.

Ricoeur escreve que: “a escrita torna o texto autônomo relativamente à intenção do autor. [...] Em contrapartida,

nessa autonomia do texto já está contida a possibilidade de aquilo que Gadamer chama de a “coisa” do texto ser subtraída ao horizonte intencional [...] de seu autor. [...]. Em suma, o texto deve poder, tanto do ponto de vista sociológico quanto do psicológico, descontextualizar-se de maneira a deixar-se recontextualizar numa nova situação: é o que justamente faz o ato de ler” (RICOEUR, 1990, p. 53).

1.3. Entre epistemologia e ontologia: epistemologia

Tanto a hermenêutica heideggeriana quanto a perspectiva de Gadamer, nos foram importantes para fundamentar o ponto onde tais pensamentos convergem no âmbito da reflexão de Ricoeur a respeito da natureza hermenêutica.

Por meio do pensamento de Wilhelm Dilthey, Ricoeur aponta que a hermenêutica seria “uma modalidade de teoria do conhecimento” (RICOEUR, 1990, p. 23). Neste sentido, a explicação e a compreensão de algo, estaria sob a égide de metodologias. A hermenêutica, vista como epistemologia, foi problematizada tanto por Heidegger quanto por Gadamer, pois, olhando o ato de interpretar como um modo de se alcançar conhecimento das coisas, ou seja, como modelo epistemológico, estaríamos ainda reféns de aspectos superficiais que não nos possibilitariam alcançar as condições ontológicas que do ato interpretativo.

A hermenêutica, vista a partir de seu status ontológico, não aponta um método como o caminho para a compreensão das coisas, mas que, como hermeneuta, o ser humano está num modo de ser que possibilita a compreensão das coisas por meio do próprio ato de compreender. “[...] ao invés de nos perguntarmos como sabemos, perguntaremos qual o modo de ser desse ser que só existe compreendendo” (RICOEUR, 1990, p. 30).

Em tal condição existencial do ser humano, Ricoeur nos indica que existe uma oposição, como mostrou Dilthey, entre explicar e compreender, pois, mesmo que a “compreensão” de algo possa ser manifestada por sua explicação possível, o que ocorre de fato é uma dicotomia entre explicação e compreensão que se instaura no âmbito de um problema metodológico, o qual, esconderia um conflito epistemológico, no que se refere às ciências da natureza, ao mesmo tempo que um conflito ontológico, no que se refere às

ciências do espírito. Diante da forte posição entre explicação e compreensão no pensamento de Dilthey, Ricoeur propõe uma correlação. Para ele, explicar e compreender são momentos relativos de um processo complexo que denominamos interpretação (RICOEUR, 1986).

Ocorre que, no ato de interpretar, inicia-se um processo de interpenetração em que cada um dos elementos se mescla e se conecta ao outro. Tal perspectiva pode ser vista como uma superação da dicotomia diltheyana e um forte subsídio para que a unidade da linguagem humana possa ser afirmada, principalmente levando em consideração a conexão entre discurso falado e discurso escrito; dando, em última instância, sentido ao texto.

O texto obtém sua forma graças a um processo circular. Esse processo tem como pressuposto a ideia de que os componentes de determinado texto são partes de um todo, o qual perpassa o discurso oral, a escrita e evoca seu inacabamento e transcendência em relação ao autor, quando, no ato da leitura, o texto abre possibilidades não fixadas pela escrita.

Contudo, se deve partir da explicação de determinado texto para que se possa compreendê-lo. A precedência da explicação em relação à compreensão evidencia a dizibilidade do texto, à sua intencionalidade, a autonomia do texto em sua relação com o leitor e intérprete e ao mundo que se abre. Explicação evidencia o produto da relação texto/leitor/intérprete, o que nos aponta também à condição literária e estrutural de determinado texto.

Desta forma, os textos se configuram como horizontes de sentidos múltiplos, sendo os símbolos e metáforas exemplos de sentidos potenciais. A explicação, então, se insere na compreensão, concebida como combinação de signos que possibilitam os sentidos múltiplos, estabelecendo a compreensão como ato indivisível, inseparável do ato explicativo, o qual em si, invoca a compreensão.

Ricoeur busca uma superação de pensar a compreensão e, conseqüentemente, o ato interpretativo que possibilita a compreensão como mera ramificação ou estrutura epistemológica. Ricoeur entende que o compreender é um acontecimento existencial vinculado com a forma como os textos e obras literárias nos afetam. O mundo do texto advém também graças a uma espécie de semântica do texto.

É necessário buscar a compreensão, não de algo que esteja oculto ou por trás do texto, mas sim, aquilo que é manifesto, exposto diante do texto (RICOEUR, 1986). Ricoeur está preocupado com a maneira como nos deixamos afetar pelo sentido que advém do texto. Só assim, poderemos alcançar um estado de relação profunda com a obra e dela receber sua referencialidade (XAVIER, 2019, p. 112).

1.4. Entre epistemologia e ontologia: ontologia

Tanto quanto a questão epistemológica, a ontologia tem papel importantíssimo no pensamento de Ricoeur, pois, vê na questão do ser¹⁶ um caminho melhor para se pensar a natureza da hermenêutica. Sendo assim, o filósofo de Valence empreende sua busca pelo ser em sua condição de transcendência, ou seja, de um *eu* que se lança em relação com o mundo que lhe cerca.

Por causa de tal busca e preocupação, Ricoeur vê a tarefa filosófica como sendo essencialmente hermenêutica. A reflexão é puramente hermenêutica. Quando se pensa ou se discursa acerca do ser, esse ser já se apresenta interpretado. Sendo assim, a interpretação não pode ser ou ter uma única e universal perspectiva. Ela sempre será múltipla, pois, a individualidade de cada ser humano possibilita a variedade de interpretações do ser.

¹⁶ A complexidade vinculada a pergunta pelo ser se faz patente por Ricoeur quando escreve: “Desde Aristóteles, passando pelos neoplatônicos, pelos medievais árabes e cristãos, até Kant, Hegel, Renouvier, Hamelin, o ordenamento das *Categorias* permanece a obra-prima sempre recomeçada do discurso especulativo. Mas o tratado das *Categorias* não põe a questão do encadeamento das significações do ser senão porque a *Metafísica* põe a questão que rompe tanto com o discurso poético como com o discurso ordinário: o que é o ser? A exterioridade dessa questão em relação a todos os jogos de linguagem é total. Eis por que, quando o filósofo depara com o paradoxo de que “o ser se diz de muitos modos”, e quando, para subtrair da disseminação as múltiplas significações do ser, ele estabelece entre elas uma relação de remissão a um termo primeiro que não é nem a univocidade de um gênero nem a equivocidade do puro acaso de uma simples palavra, a plurivocidade que ele traz assim ao discurso filosófico é de outra ordem que não o sentido múltiplo produzido pela enunciação metafórica. É uma plurivocidade da mesma ordem da própria questão que abriu o campo especulativo” (RICOEUR, 2000, p. 395, 396). É em tal condição especulativa que o ser será posteriormente, no âmbito da história da filosofia, com Deus; aquilo que será denominado como ontoteologia.

Contudo, o pensamento está vinculado com a linguagem. Pensamos por meio de signos e símbolos. Formamos palavras e discursos sobre a realidade por meio de tal estrutura. Por isso, a ontologia passa invariavelmente pela linguagem, desta forma, o simbólico se mostra como elemento inerente à compreensão do sujeito e do mundo no âmbito da linguagem. O simbolismo e sua possibilidade poética é, segundo Ricoeur, um modo de ser. A poética¹⁷ é o elemento que aponta o caráter transcendental da compreensão do ser no âmbito da linguagem, possuindo dessa forma, significação ontológica.

Mesmo tendo proeminência na reflexão hermenêutica de Ricoeur, a compreensão do ser é considerada pelo próprio pensador como tarefa inacabada, pois existem interpretações múltiplas do ser (RICOEUR, 2000, p. 395), como também as narrações, símbolos e mitos pelos quais a questão do ser se inseriu no seio da história.

Ricoeur não se restringe com isso ao estudo apenas da metáfora e da narrativa como fontes de sentido a questão do ser, ele também verá um terreno fértil nas investigações dos textos bíblicos e suas diversas formas de discurso. Ricoeur apontará que os estudos puramente semânticos na busca do sentido das palavras não são suficientes para alcançarmos as possibilidades de sentido oferecidas pelos discursos bíblicos.

Para compreendermos o sentido do ser mediado pelas Escrituras, devemos perceber que, nas nomações de Deus, e em relação com tais

¹⁷ Sobre entendimento da linguagem poética em Ricoeur, François-Xavier Amherdt escreveu: “Como toda linguagem poética, a linguagem religiosa provoca uma refiguração do real. As *expressões-limite* que fazem sua característica suscitam uma forma de ruptura na concepção costumeira da existência que sacode o leitor em seu projeto de fazer de sua vida um todo coerente. Elas levam a uma reorientação pela desorientação por causa da radicalidade que veiculam. Assim, às expressões-limite do discurso bíblico correspondem experiências-limite (ver Jaspers) que tocam, ao mesmo tempo, “a preocupação última da existência em sua verticalidade (ver Barth) e em seu paradoxo (ver Kierkegaard) como à espessura toda da experiência humana comum. A linguagem religiosa funciona então à maneira de um modelo de desvelamento que revela os aspectos insuspeitados da realidade, abre para a dimensão transcendente da existência humana e provoca a um agir renovado. (AMHERDT, 2006, p. 41, *itálico nosso*). Sobre a explicação do conceito *expressão-limite* em Ricoeur e como elas se configuram no contexto bíblico, Amherdt escreve: “Ricoeur, chama expressões-limite, que por uma lógica absurda impelem as formas do discurso ordinário ou descritivo a seu limite [...]. Da mesma forma que um qualificador como *ex nihilo* suscita uma superação do modelo explicativo “criação”, assim as expressões-limite fazem romper o quadro habitual da linguagem nos modelos de redescrição da realidade (AMHERDT, 2006, p. 40).

textos, surgem perspectivas ontológicas novas, uma “ontologia do agir” e, também, uma “ontologia da liberdade”, as quais compreendem o sujeito como existencialmente livre e atuante no mundo.

Mesmo o paralelo entre o *si* e o *ser*, ou seja, sujeito e sua compreensão ou percepção do ser, não nos dá meios de investigar o ser mesmo. A linguagem é o labirinto no qual o sentido do ser se perde e se transforma ao longo da história ocidental. “O que está em questão é o modo pelo qual os próprios termos se referem uns aos outros” (RICOEUR, 2000, p. 414).

Em uma tentativa de buscar compreensão para além do simbolismo poético, surge a analogia¹⁸. Sua condição se define pelo discurso especulativo, por isso, Ricoeur vê os postulados analógicos como pseudociências. Desta forma, existe uma descontinuidade entre o discurso poético e especulativo. Razão pela qual, Ricoeur se importa com a simbólica e a metáfora, pois é apenas percorrendo esse caminho que o pensamento pode escapar da pura especulação. “Mas este passo para além da analogia somente é possível porque a analogia foi um passo para além da metáfora” (RICOEUR, 2000, p. 416).

No âmbito da reflexão teológica e, também, filosófica, a questão de Deus será por diversas vezes objeto de profunda atenção e preocupação de pensadores que, buscando um caminho de compreensão e interpretação do ser¹⁹, identificaram-no com a ideia de Deus. Ricoeur observou em tal raciocínio

¹⁸ Entendida como unidade universal, indivisível e transcendental a multiplicidade do mundo, o ser passa a ser possível de racionalização através do recurso da analogia. Contudo, tal uniformidade do ser é criticada por Ricoeur quando aponta que: “É esse trabalho de pensamento, mais que seus resultados, sem dúvida sedutores, que importa aqui. O lógico e o filosófico contemporâneos podem ter razão ao declarar que a tentativa fracassa e que a teoria da analogia é, no conjunto, uma pseudociência. Pode-se mesmo afirmar que esse caráter de pseudociência se estende a seu uso teológico, e que este, por seu turno, repercute na estrutura transcendental inicial, encerrando a ontoteologia em um círculo vicioso. O importante, para mim, não está nisso. Meu propósito expresso é mostrar como, entrando no campo da problemática do ser, a analogia a um só tempo contribui com sua conceitualidade própria e recebe a qualificação transcendental do campo ao qual é aplicada. Na medida em que, com efeito, é qualificado pelo domínio no qual intervém com sua articulação própria, o conceito de analogia recebe uma função transcendental e, no mesmo lance, jamais é reconduzido à poesia, mas preserva em relação a está o desvio inicial engendrado pela questão: o que é o ser?” (RICOEUR, 2000, p. 412).

¹⁹ Luciano Rosset escreve acerca do ser que “no latim, ser se diz *esse* e em grego *eînai*, seu particípio presente é, em latim, *ens* e em grego, *on*. Em metafísica, o ser é o

a existência de uma relação, por vezes confusa, entre analogia e metáfora. Sobre este tema nos deteremos em nosso próximo capítulo.

A questão se situa no âmbito da busca por uma teoria que pudesse relacionar a realidade em toda sua diversidade com a ideia de um princípio criador absoluto, porém, sem comprometer a distinção existente entre tal princípio e pluralidade existente no mundo criado. “Invocar um discurso comum a Deus e às criaturas seria arruinar a transcendência divina; assumir uma incomunicabilidade total das significações de um plano ao outro seria, em compensação, condenar-se ao agnosticismo mais completo” (RICOEUR, 2000, p. 418).

As reflexões de Ricoeur o levaram não só a se perguntar pela condição existencial do ser humano, mas também pelo conceito teológico último; preocupação máxima da teologia cristã, Deus. Quem é esse Deus confessado e lido por meio das Escrituras Sagradas? Qual o sentido da palavra Deus para o presente tempo, o qual é caracteristicamente marcado pela dúvida e pela suspeita? Tais questões nos direcionaram a hermenêutica bíblica de Ricoeur e ao sentido encontrado por ele nas narrativas bíblicas acerca de Deus, com as quais nos ocuparemos no próximo capítulo.

elemento principal do ente, aquilo sem o qual o ente nada seria, isto é, não possuiria, por exemplo, forma, tamanho, peso, cor ou qualquer realidade, pois estaria na categoria do não-ser e nem existiria. O ser não é uma realidade física, mas metafísica. Não posso, ao tocar um ente, exclamar: “toquei o ser”, pois o que toquei foi uma manifestação da existência do ser. O ser está no ente, mas não é o ente, não é uma realidade material, mas faz tal realidade existir, ser alguma coisa” (ROSSET, 2012, p. 23).

CAPÍTULO 2

A HERMENÊUTICA BÍBLICA DE PAUL RICOEUR

O interesse de Ricoeur em estudar os textos bíblicos surge, primariamente, por conta de seu poder de posicionar o homem diante de algo que pode dar sentido a sua vida. Como citado por Amherdt: “Ricoeur dedicou-se a estudar os textos bíblicos de feição narrativa, legislativa, profética, sapiencial, apocalíptica e mítica em que o homem põe a nu sua finitude, choca-se com o mistério do mal, encontra a Transcendência e gera esperança” (AMHERDT, 2006, p. 21).

Mesmo diante do interesse do filósofo francês nas Escrituras bíblicas, é possível perceber em suas obras o fio condutor de toda sua hermenêutica, mesmo quando o filósofo se propõe a fazer interpretação bíblica: a relação entre hermenêutica filosófica e hermenêutica bíblica.

A reflexão ricoeuriana, embora permanecendo intrinsecamente filosófica e protegendo sua independência fica constantemente, em nome mesmo da exigência filosófica, aberta ao apelo de uma palavra transcendente que guie e magnetize a palavra humana. De lado a lado, seu pensamento está atravessado pela questão religiosa e, muito particularmente, pela dimensão da revelação que emana das Escrituras bíblicas, de que ele se diz ouvinte (AMHERDT, 2006, p. 26).

2.1. Hermenêutica e revelação em Ricoeur

Antes de analisarmos especificamente o trabalho efetuado por Ricoeur no âmbito da hermenêutica bíblica, nos deteremos acerca dos aspectos referentes à ideia de revelação e sua relação com a hermenêutica ricoeuriana.

Se aceita, de forma majoritária no universo teológico, que os textos que compõe a Bíblia Sagrada foram inspirados por Deus. Sem entrar nos pormenores acerca das definições do conceito de revelação/inspiração, a ideia proveniente dos principais círculos teológicos é que a mensagem contida nas Escrituras não advém puramente do pensamento humano, mas de Deus²⁰.

²⁰ Cf. 2 Timóteo 3,16-17; 2 Pedro 1,20-21. Acerca da relação revelação/inspiração dos textos bíblicos e seus diversos modelos, cf. (CANALE, 2011, p. 107-199). Mesmo diante da pluralidade de teorias acerca do processo revelacional, é de entendimento e confissão da igreja cristã que o conteúdo das Escrituras Sagradas, a Bíblia, advém da

A categoria revelação, e em especial, a categoria revelação oriunda dos textos bíblicos está intrinsecamente vinculada a ideia de manifestação histórica. Deus se revelando no âmbito da história humana. “É nessa história que Deus se deixa nomear, uma vez que a sua nomeação se vincula à sua revelação” (XAVIER, 2021, p. 157). Por isso, a nomeação de Deus nos textos bíblicos possuirá caráter polifônico.²¹

Ricoeur, procura enfatizar o conceito de mundo do texto como elemento fundamental até mesmo no que se refere à ideia de revelação bíblica. Para o pensador, a Bíblia é revelada na medida em que revela um modo de ser possível diante da própria existência e história do sujeito que se coloca em relação com as Escrituras (RICOEUR, 1986, p. 126, 127). Por isso, a reflexão ricoeuriana da revelação terá como objetivo um *retorno* à origem do discurso teológico, o qual estaria vinculado às variedades de discurso pelas quais a fé de Israel e depois, da Igreja primitiva se manifestavam.

A própria noção de origem deve libertar-se do que seria uma obsessão, bem desmantelada pelos psicanalistas; deve ser dissociada de um começo que poderíamos tentar datar. [...].

vontade e palavra manifesta de Deus. A Constituição dogmática *Dei Verbum* sobre a revelação divina, no capítulo III, afirma como crença: “As coisas reveladas por Deus, contidas e manifestadas na Sagrada Escritura, foram escritas por inspiração do Espírito Santo. Com efeito, a igreja, segundo a fé apostólica, considera como santos e canônicos os livros inteiros do Antigo e do Novo Testamento com todas as suas partes, porque, escritos por inspiração do Espírito Santo (cfr. Jo. 20,31; 2 Tim. 3,16; 2 Ped. 1,19-21; 3,15-16), têm Deus por autor, e como tais foram confiados à própria Igreja. Todavia, para escrever os livros sagrados, Deus escolheu e serviu-se de homens na posse das suas faculdades e capacidades, para que, agindo Ele neles e por eles, pusessem por escrito, como verdadeiros autores, tudo aquilo e só aquilo que Ele queria. E assim, como tudo quanto afirmam os autores inspirados ou hagiógrafos deve ser tido como afirmado pelo Espírito Santo, por isso mesmo se deve acreditar que os livros da Escritura ensinam com certeza, fielmente e sem erro a verdade que Deus, para nossa salvação, quis que fosse consignada nas sagradas Letras. Por isso, “toda a Escritura é divinamente inspirada e útil para ensinar, para corrigir, para instruir na justiça: para que o homem de Deus seja perfeito, experimentado em todas as obras boas” (Tim. 3, 7-17 gr.). (DEI VERBUM, 1965, p. 11).

²¹ “A ideia de uma revelação polifônica de Deus é uma marca de Ricoeur, cuja incidência transborda o domínio estritamente fechado do conceito de revelação. A diversidade de discurso desenha-se como uma rica e fecunda “intertextualidade que resulta da contaminação de um gênero pelo outro” (RICOEUR, 2008, p. 193). Dessa forma, a profecia, a narração, a prescrição, a sabedoria e os hinos, todos esses discursos enquanto formas originárias da linguagem expressam de alguma forma a condescendência de Deus, o que significa dizer que Deus entra na história dos homens assumindo-a como sua e transformando-a em história de salvação. Por outro lado, porque essa história é textualizada e narrada, o texto se torna o lugar onde Deus atua como seu personagem” (XAVIER, 2021, p. 155, 156).

Encontramo-nos inevitavelmente presos nas antinomias kantianas. A origem, segundo penso, não funciona como um primeiro, primeiro de uma série como um começo de que poderíamos datar, mas como aquilo que está sempre já lá no seio de uma palavra atual. Trata-se, portanto, de um anterior que é mais da ordem do fundamental que do cronológico: Moisés precede-nos no tempo. Mas o próprio Moisés é precedido não só por tradições (que efetivamente podemos referir aos Mesopotâmios), por todos os códigos milenares – na época de Moisés já existem dois mil anos pelo menos de especulações e de meditações –, mas sobretudo por uma anterioridade que não está na ordem cronológica do precedente temporal. [...]. Esta fuga para trás numa leitura às avessas é absolutamente surpreendente. É como uma retirada da origem à procura de um começo consignado: chegamos assim à magnífica narração sacerdotal da criação, que inicia simultaneamente a escrita e a leitura para uma gênese canônica (RICOEUR, 1995, p. 201, tradução nossa).

Neste sentido, o retorno de Ricoeur tem a ver com um retorno a uma origem narrada que serve de fundamento para toda a sequência de interpretações e tradições que surgem cronologicamente no seio de uma comunidade de fé. “Ousaria dizer então que a Bíblia é revelada na medida em que o ser-novo de que se trata é *revelado* diante do mundo, de toda a realidade, inclusive minha existência e minha história” (RICOEUR, 1986, p. 126-127). Tal condição seria a saída de um conceito monolítico de revelação e de um conseqüente dogmatismo²² para uma experiência de fé mais original.

²² “Por conceito opaco entendo a amalgama familiar a certo ensinamento tradicional entre três níveis de linguagem: o nível da confissão de fé em que a *Lex credendi* não é separada da *Lex orandi*; o nível da dogmática eclesial, que é aquele em que uma comunidade histórica interpreta para si mesma e para os outros a inteligência da fé que especifica sua tradição; finalmente, o corpo das doutrinas impostas pelo magistério como regra de ortodoxia. A amalgama que deploro e combato é sempre feita a partir do terceiro nível: por isso não é somente opaca, mas autoritária, pois é nesse nível que se exerce o magistério eclesiástico e que ele coloca a marca de sua autoridade em matéria de fé. Assim, a regra daquilo em que devemos acreditar contamina, na ordem descendente, os outros níveis que percorremos na ordem ascendente. A doutrina de uma comunidade praticante perde o sentido do caráter histórico de suas interpretações e se coloca sob a tutela dos enunciados petrificados do magistério. Por sua vez, a confissão de fé perde a plasticidade e a fluidez da pregação viva e identifica-se com os enunciados dogmáticos de uma tradição e com o discurso teológico de uma escola cujo magistério impõe as categorias mestras” (RICOEUR, 2011, p. 146, 147). É preciso entender que Ricoeur apresenta seus pontos de vista acerca do dogmatismo magisterial partindo de sua própria base de fé, ou seja, uma fé que, outrora, se percebia e se compreendia como protestante, a qual, historicamente militou contra a elaboração de dogmas e enunciados de fé que não viessem da relação individual com as Escrituras. Contudo, também é possível

Ricoeur reconhece a força da ideia existente de que a revelação bíblica é entendida, pela teologia cristã, como sendo de dupla autoria. Tal concepção, com exceção de círculos caracterizados como *fundamentalistas*, é a percepção vivente no que se refere à reflexão teológica, sendo que, a ideia de uma revelação/inspiração que se caracterize por meio de uma forma de ditado, de inspiração verbal, foi abandonada pelos principais círculos teológicos.

Uma concepção de revelação bíblica que leve em consideração não apenas o aspecto divino, sobrenatural do conteúdo, mensagem, que advém das escrituras, mas também, a ação e liberdade humana na produção e transmissão de determinada mensagem sagrada, dialoga com a polissemia dos discursos bíblicos e, conseqüentemente, com a própria liberdade humana em sua relação de fé com tais textos.

Ricoeur diferirá dois modos ou funções pelas quais a revelação bíblica pode ser compreendida e analisada; função *revelante* e função ou discurso *poético*. Por função *revelante*, entende-se a capacidade da revelação bíblica de propor, projetar um mundo. É nesse sentido que os discursos bíblicos seriam *revelantes*, ou, reveladores de mundos e possibilidades. A função poética, também seria relevante. Contudo, é um modo revelacional que está vinculado aos textos e gêneros literários.

Ricoeur fala da “manifestação do mundo pelo texto e pela escritura” (RICOEUR, 2011, p. 174). Ou seja, a própria natureza literária da bíblia manifesta sua função revelante e poética, pois nos apontam uma compreensão de verdade que só pode ser apreendido por meio de sua própria manifestação. “Aqui, verdade já não quer dizer verificação, mas manifestação, isto é, permitir a existência do que se percebe. [...]. É nesse sentido de manifestação que a linguagem, na função poética, é a sede de uma revelação” (RICOEUR, 2011, p. 178). Tais funções *revelacionais* estão intrinsecamente vinculadas a história; aquilo que aparece deve aparecer e ser possível de ser percebido historicamente.

perceber historicamente, que a própria tradição protestante não escapou da formulação de seus próprios dogmas.

Dentre todos os discursos bíblicos²³, Ricoeur da primazia ao gênero narrativo, característico do “Pentateuco, evangelhos sinóticos e do Atos dos Apóstolos” (RICOEUR, 2011, p. 151). A narrativa precederia o próprio discurso profético, o qual é “aquele que se declara sendo pronunciado *em nome de...* [...]”. O profeta se anuncia não falando em seu nome, mas em nome de outro” (RICOEUR, 2011, p. 149). A primazia narrativa advém de sua relação com a história e da voz que é dada a historicidade dos eventos por meio de seu próprio surgimento no horizonte da história²⁴.

A importância da narrativa é que ela direciona nosso olhar para os eventos, os acontecimentos narrados. O foco é retirado do narrador e se volta completamente a coisa contada. “Assim, dentro da própria história Javé é designado na terceira pessoa como o *actante* último [...], ou seja, um dos personagens significados pela própria narrativa e intervindo entre os outros actantes dos feitos” (RICOEUR, 2011, p. 152). Ou seja, os eventos apontam os aspectos importantes da própria mensagem revelada nas Escrituras sagradas. Por isso, Ricoeur irá nos apontar que a nomeação de Deus (e conseqüentemente, a compreensão que surge deste Deus por meio de sua nomeação) é, na história, sempre uma nomeação narrativa.

Desta forma, a narrativa é vista por Ricoeur como uma ruptura de pensamento com a metafísica grega, tendo conseqüências diretas a ideia de Deus na teologia e, conseqüentemente, para a hermenêutica bíblica. O ponto é que, a interpretação de Deus pelo homem ocorreria fenomenicamente, na história do próprio homem. Diferente de uma interpretação metafísica, no qual, Deus é a ideia, um princípio, o *ser-em-si* (Tillich)²⁵, mas uma figura histórica agindo historicamente²⁶.

²³ Ricoeur divide os discursos bíblicos nas seguintes categorias: profético, narrativo, prescritivo, o discurso de sabedoria e os hinos (RICOEUR, 2011, p. 146-170).

²⁴ Ricoeur escreve: “Pode-se dizer que o narrador não existe: Os acontecimentos se apresentam como se tivessem acontecido à medida que surgem no horizonte da história. Ninguém fala; parece que os fatos falam por si mesmos” (RICOEUR, 2011, p. 151).

²⁵ Em sua *Teologia Sistemática*, Paul Tillich escreve que Deus deve ser identificado como o *ser-em-si*. Sobre tal definição, Tillich argumenta que: “O ser de Deus é o ser-em-si. O ser de Deus não pode ser compreendido como a existência de um ser ao lado de outros ou acima de outros. Se Deus é um ser, ele está sujeito às categorias da finitude, especialmente ao espaço e à substância. Mesmo que ele seja chamado o “ser supremo” no sentido de o “mais perfeito” e o “mais poderoso” ser, tal situação muda.

O Deus das Escrituras é o Deus que deixa sua marca na história antes mesmo de estar no âmbito da linguagem e poder tornar-se palavra falada, a qual é disseminada pela narração. Deus é o ponto fundamental da narrativa bíblica pelo fato de ser comunicado através do acontecimento narrado.

O narrador, por sua vez, pode ser considerado, por analogia, falar em nome de... Então o narrador é profeta; por ele também o espírito fala. Mas essa absorção da narração no profeta pode anular o traço específico da confissão narrativa: seu alvo para a marca de Deus no acontecimento (RICOEUR, 2011, p. 154).

Em se tratando de uma teologia da história onde Deus é um agente ativo, Von Rad aponta que “A fé de Israel está inteiramente baseada numa teologia da história, tem consequências de que seus fundamentos são os fatos da história e de que os acontecimentos nos quais vê a mão de Javé é que a modelam e a transformam” (VON RAD, 2006, p. 108). Tal perspectiva é interessante pelo fato de que, a compreensão de Ricoeur acerca do discurso de sabedoria dialoga com a concepção de um Deus que age e ao mesmo tempo, se oculta no transcorrer da história²⁷.

Desta forma, Ricoeur reitera sua convicção de que a ideia de Deus que se manifesta nas Escrituras hebraicas não deve ser confundida com a ideia de Deus advinda do pensamento metafísico. Na verdade, deve ser entendida

Quando aplicamos a Deus, os superlativos se convertem em diminutivos. Eles o colocam ao nível de outros seres, ao mesmo tempo em que o elevam por cima de todos eles. Muitos teólogos que usaram o termo “ser supremo” entendiam melhor. Na verdade, eles descreveram o supremo como o absoluto, como aquilo que está num nível qualitativamente diferente do nível de qualquer ser – mesmo do ser supremo. Toda vez que poder e sentido incondicionais são atribuídos ao ser supremo, ele deixa de ser *um* ser e se torna o ser-em-si. [...]. O “poder de ser” é outra forma de expressar a mesma coisa numa frase circunscrita. [...]. Afirmar a existência de Deus ou negá-la é ateísmo. Deus é o ser-em-si, não *um* ser” (TILLICH, 1984, p. 199, 200). Tal pensamento caracteriza Deus como absoluto; fundamento do ser, pois, não estaria sujeito a estrutura do ser por ser a própria estrutura. Por isso, Deus só pode ser atingido cognitivamente por meio das categorias que concebemos acerca do ser-em-si. Tal perspectiva ainda evoca traços fundamentais da metafísica grega, os quais retiram do Deus manifesto nas narrativas bíblicas, seu aspecto pessoal e histórico, tão caro para os profetas de outrora.

²⁶ Paul Ricoeur, palestrando em Bruxelas, aponta que “seria fácil pensar que a primeira linha de ruptura com o mundo grego foi o elemento narrativo. A força da narração é designar Deus não como uma ideia, um princípio, um ideal, ou como uma figura espacial do cosmo, mas como uma figura histórica, agindo historicamente” (Cf. RICOEUR, 1977, p. 210).

²⁷ Ricoeur apontou que “a sabedoria [de Israel] encontra um Deus escondido que usa como máscara o curso anônimo e desumano das coisas” (RICOEUR, 2011, p. 164, acréscimo nosso).

como uma “teologia homogênea na estrutura da história, ou seja, uma teologia em forma de história da salvação. Mas essa teologia não se transforma em sistema” (RICOEUR, 2011, p. 166). Talvez, compreender tal sistema como sistema teológico nos aponte de forma ainda mais clara a influência da própria filosofia grega clássica na formulação e desenvolvimento da teologia ocidental. A semelhança da própria filosofia, a teologia apresentou suas razões como sistema conceitual (a exemplo da obra *Summa teológica*)²⁸.

Acerca do Deus revelado nas Escrituras não se pode atribuir conceito que o abarque em um saber. Nenhum dos tipos de discursos presentes nas Escrituras permite que a revelação se deixe dominar sistematicamente. Assim, o Deus das narrativas bíblicas é o Deus que se revela historicamente ao homem; ao mesmo tempo é Deus “escondido e a quem pertencem às coisas escondidas” (RICOEUR, 2011, p. 168). Por isso mesmo, Ricoeur escreveu que para que um filósofo escute a pregação cristã acerca de Deus, é necessário o despojar-se de todo conhecimento ontoteológico.

Desta forma, confessar o Deus revelado nas Escrituras é admitir a necessidade de se romper com qualquer categoria ontológica que circunscreva esse Deus no âmbito dos pensamentos e palavras humanas. Nas narrativas bíblicas, Deus é aquele que dirige os rumos do destino humano sem que possamos compreender seus caminhos. Tal concepção não pode ser separada da ideia de revelação. O Deus revelado é o Deus que se oculta. Para o pensador francês, o episódio da sarça ardente, relatado em Êxodo tem fundamental significação, pois é aqui que a tradição precisamente denominou como sendo o momento da revelação do *nome*²⁹ divino.

²⁸ Como escreveu Frei Carlos Josaphat: “Intelectualmente, ela emerge da junção do sentido da lógica e do mistério, embrenhando-se em explicar cada domínio segundo o grau de racionalidade que lhe convém. [...]. O paradigma da *Suma de Teologia* comporta a opção por um modelo de saber conceptual, constituindo-se em uma imensa rede de raciocínios e argumentos, sem se estender no que constitui a função hermenêutica, voltada a fundar e a tecer a interpretação fiel e rigorosa da Escritura ou das fontes da tradição cristã” (JOSAPHAT, 2012, p. 64).

²⁹ Tryggve N. D. Mettinger apresenta de forma clara como a cultura do antigo oriente médio, de origem semítica, entendia o sentido da nomeação de algo, sejam pessoas, coisas etc. Ele escreve: “No mundo conceitual dos antigos semitas, nome e realidade caminhavam juntos. [...] nome e existência são a mesma realidade” (METTINGER, 2008, p. 28). Sobre a experiência relativa à nomeação divina, Mettinger aponta que:

2.2. A interpretação ricoeriana de Êxodo 3,13-15

A narrativa de Êxodo, onde Moisés tem um encontro com o Deus de Israel na região do Monte Horeb, possui significado nuclear, não apenas para a fé judaica e cristã, mas também para o próprio conceito de revelação trabalhado por Ricoeur. “No famoso texto de Êxodo 3,14a, “Eu sou o que sou”, a fórmula que desvela o nome de Deus tanto preserva seu incógnito quanto o revela” (AMHERDT, 2006, p. 47).

O filósofo nos aponta que a tradição foi muito precisa ao apontar o encontro de Deus com Moisés na sarça ardente como o episódio da revelação do *nome* divino. O interessante é que tal nome é entendido pela tradição como *inominável*. Não só Deus se mostra *ocultando-se*, como, ao mesmo tempo, revela a inapreensível qualidade de seu ser.

Compreendendo que, na compreensão judaica antiga, nome e existência estavam em forte paralelo, já que algo sem nome era desprovido de existência, ter conhecimento de Deus por meio de seu nome é, de certa forma, ter poder sobre ele; na medida em que a coisa nomeada e invocada por meio de seu nome estaria disponível. Na medida que o nome de Deus é em seu paradoxo *inominável*, a realidade divina nunca estará à mercê no homem, sendo abarcada e dominada pela linguagem.

“Mas primeiro convém lembrar que Deus é um Deus escondido, e o ser divino, cujo contato, com os mortais é narrado no Antigo Testamento, continua sendo Deus e sua santidade inexplicável. Por isso que o Antigo Testamento descreve sempre os mesmos efeitos após as teofanias: adoração e temor a Deus. Qualquer pessoa que busque o contato com Deus tem de estar preparado para respeitar o anonimato divino. Definitivamente, nosso problema é a tensão que existe entre o que é finito por natureza e o Infinito; é importante reconhecer que existem limites à razão e à linguagem humana, e lembrar o que Gregório, um Pai da Igreja, dizia: Tratar de conhecer ao Deus escondido estudando seu nome é como tentar conter o oceano na palma da mão” (idem., p. 34). Contudo, ainda sobre a compreensão hebraica dos nomes e estes, com relação a Deus, ele escreve: “É, porém, inoldável que existem na Bíblia situações em que o nome de Deus aparece carregado de implicações profundas: não devemos desconsiderar que Ex 3,13-15 é uma tentativa de explorar os segredos do nome de YHWH, e, também, não deixa de ser coincidência que o nome de Deus empregado no relato da vocação de Isaias é, precisamente, Tsebaot (Is, 6). Não podemos, também, nos esquecer que com as palavras acontece o mesmo que com as pessoas: a infância condiciona o resto da vida. O mesmo acontece com os nomes divinos, posto que o ambiente em que foram empregados pela primeira vez determinou o caráter desses *teônimos* para sempre” (METTINGER, 2008, p. 36).

Ricoeur deixa claro que entende o peso da interpretação balizada pela tradição³⁰ em que o *Ehyéh Asher ehyéh*³¹ foi posto como declaração ontológica. Contudo, perceber o Deus da revelação bíblica vinculado estritamente ao verbo ser, é perder de vista o próprio sentido do episódio de Êxodo 3,13-15.

Este episódio é reconhecido como a “revelação do nome divino”. Contudo, é um nome inominável. Nas culturas antigas, conhecer o nome de determinado deus era ter poder sobre ele, ao ponto de incitá-lo (a) a cumprir a vontade daquele que invocava o nome de poder. Com o Deus de Israel ocorre um processo diferente. O nome revelado a Moisés é o da entidade que o ser humano não pode realmente nomear. Tal nome escapa a própria linguagem em sua amplitude de sentido. Ricoeur entende ainda que o nome “lahweh” só foi pronunciado por causa do momento em que os israelitas se encontravam, ou seja, por causa da condição de escravidão a qual estavam submetidos, Deus se revela como aquele que é e que pode libertá-los da opressão.

Juntamente com a proclamação da fórmula “EU SOU...”, Deus aponta a Moisés que o nome pelo qual seria conhecido de geração em geração não seria aquele que posteriormente viria a ser conhecido como tetragrama sagrado (YHWH), mas seria o nome que resgata a experiência fundadora do próprio povo de Israel na experiência vivida pelos patriarcas Abraão, Isaque e Jacó³². Ao contrário do que pode ser pensado da tradução “Eu sou Aquele que

³⁰ “Para Ricoeur, o pensamento grego – a cultura helenística, da qual a carreira filosófica é herdeira – não se opõe, necessariamente, à leitura compreensiva da Bíblia a qual Ricoeur almeja. No caso, a oposição está com a *teologia confessional*, i.e., os desvios interpretativos acumulados pelas grandes tradições históricas do judaísmo e do cristianismo” (SOUZA, 2013, p. 60).

³¹ Algumas interessantes traduções possíveis de *Ehyéh Asher ehyéh* (Ex 3, 14 a) são: “Eu sou quem que é” (*Segond Révisée*, dita *Colombe*), “Eu sou aquele que é” (*Osty/Trinquet*), “Eu sou aquele que é” (*Bíblia de Jerusalém*), “Eu sou aquele que serei” (*Tradução ecumênica da Bíblia*), “Eu sou aquele que será” (*Nouvelle Bible Segond*). Independente da tradução, o interessante é perceber a proximidade que todas estas traduções têm com o verbo “ser”. O desafio de desvincular Deus ao verbo ser é posto por Ricoeur ao intérprete e filósofo quando escreve que “Escutar a pregação cristã, para o filósofo, é inicialmente despojar-se de todo conhecimento ontoteológico. Mesmo e principalmente quando a palavra ‘Deus’ é citada. A amalgama entre Ser e Deus é, neste aspecto, a sedução mais sutil” (RICOEUR, 2011, p. 169).

³² “Disse também Deus a Moisés: “Diga aos israelitas: O Senhor, o Deus dos seus antepassados, o Deus de Abraão, o Deus de Isaque, o Deus e Jacó, enviou-me a

será” como a abertura para a elaboração de uma ontologia divina por meio dos atos divinos narrados futuramente, Ricoeur indica que tal possibilidade de tradução continua a proteger o segredo do nome divino justamente por ser uma possibilidade entre outras que, na verdade, demonstram a incapacidade humana de desvendar o mistério Deus por meio da linguagem. Por isso, o Nome inominável só pode ser visto e entendido no âmbito da hermenêutica ricoeuriana como uma *expressão-limite*.

Como expressão-limite, a nomeação do Deus de Israel se revela de múltiplas formas. “Diferentemente de Tomás de Aquino, que buscou comprovar a existência de Deus, para Ricoeur a categoria “Deus” pertence à um título primordial, um nível de discurso que é originário em relação a enunciados especulativos” (SOUZA, 2013, p. 62).

Desta forma, a narrativa bíblica preserva o paradoxo do nome inominável por meio da materialização da escrita, permitindo a experiência religiosa mediada pelas Escrituras. A beleza da revelação de Deus por meio de um nome inapreensível é a celebração da linguagem por meio da comunicação de uma palavra que, para Ricoeur, tem mais peso e poder que a palavra ser. Deus é mais significativo para o filósofo por se tornar possível, presente, diante da profundidade de tal conceito. Isso, só se faz possível pela própria forma como este Deus se revelou e chega até nós: por meio dos textos.

Diante de tamanho dinamismo existente na questão referente ao nome divino, Ricoeur nos aponta que sua própria experiência religiosa, mediada pela significação da revelação do nome divino é efetiva em sua vida por uma escolha feita continuamente por ele (SOUZA, 2013, p. 68). Tal escolha é o que moveu o filósofo francês a perguntar: O que é, afinal de contas, ser um cristão? Ora, “Um cristão: alguém que professa a adesão primordial à vida, palavras e morte de Jesus” (SOUZA, 2013, p. 68). Tal afirmação traz em si o peso de uma tradição alicerçada justamente no evento fundador da revelação de Deus a Moisés e posterior libertação do povo de Israel do cativeiro egípcio. Consequentemente, aceitar as palavras de Jesus Cristo e seu martírio é ao mesmo tempo abraçar todo o peso de um mundo que se abre diante do

vocês. Esse é o meu nome para sempre, nome pelo qual serei lembrado de geração em geração” (Êxodo 3,15).

intérprete ao se deparar com o Deus de Jesus Cristo, revelado não apenas pela gama de narrativas bíblicas sobre seus encontros com os homens, mas, fundamentalmente, por seu nome³³.

Somos movidos a reflexão por causa do nome de Deus. Movidos ao ponto de percebermos a possibilidade de uma teologia fundamentada inteiramente sobre o mistério da revelação de Deus e a profundidade de seu nome. O Deus inominável é o Deus capaz de uma relação com um homem capaz de receber (ainda que não compreenda em plenitude) a manifestação divina. “É neste âmbito que acontece uma teologia do nome divino em Paul Ricoeur, sobretudo uma teologia narrativa que transmite um modo de ser, uma coragem de ser, através de um nome carregado por uma tradição que transmite metáforas e mitos que ajudam a viver” (SOUZA, 2013, p. 68).

2.2.1. A nomeação do Deus inefável

Ao falar de narração bíblica e nomeação divina no pensamento de Ricoeur, se faz necessário analisarmos a forma como o filósofo entende e se relaciona com o Deus que biblicamente se manifesta. Vimos como o pensador entende a revelação dos textos bíblicos. Contudo, Ricoeur parte de um interessante pressuposto para refletir sobre a relação entre filosofia e teologia, no que se refere ao pensamento sobre Deus.

O pressuposto norteador de Ricoeur está alicerçado no conceito da escuta. Admitir ser um ouvinte atento da Palavra é o que permite Ricoeur romper com o projeto filosófico que é determinar um estado prévio

³³ A indagação de Ricoeur sobre o que constitui o *ser* cristão pode ser entendida em paralelo com o ponto de vista do filósofo sobre o *ser* religioso. Obviamente, o contexto ou lugar de fala do filósofo francês é o cristianismo. Porém, parece que existe um mecanismo comum entre outras formas de fé onde a palavra, a escrita e a leitura de textos sagrados são elementos fundamentais na construção religiosa das comunidades de fé. Ricoeur escreve: “O que me parece constitutivo do religioso é, portanto, o fato de dar crédito a uma palavra, segundo um certo código, nos limites de um certo cânone. Propria de bom grado, para desenvolver este ponto, a ideia de uma série de “círculos” hermenêuticos: conheço esta palavra porque está escrita, e está escrita porque é recebida e lida; e esta leitura é aceita por uma comunidade que, por isso, aceita ser decifrada pelos seus textos fundadores; ora, é esta comunidade que os lê. Portanto, de certa maneira, ser um sujeito religioso é aceitar entrar ou ter já entrado nesta grande circulação entre uma palavra fundadora, textos mediadores e tradições de interpretação” (RICOEUR, 1995, p. 198, tradução nossa).

(pressuposição) para a razão legitimar sistemas de pensamento. “Ora, é sob uma certa pressuposição que me mantenho na posição de ouvinte da pregação cristã” (RICOEUR, 1996, p. 181).

Porém, existe um paradoxo claro neste ponto do pensamento de Ricoeur, pois, para que exista a escuta atenta da Palavra, é necessário o rompimento com pressupostos filosóficos acerca desta Palavra. Ao mesmo tempo, o próprio Ricoeur parte de um pressuposto, ou seja, se colocar como ouvinte. Ricoeur era consciente de tal conflito e percebia o círculo hermenêutico referente ao processo de crer e compreender e vice-versa. Por isso entendia que evitar tal círculo era desnecessário, pois, o que importa é que, por meio da escuta atenta da Palavra através da pregação cristã, o texto deve ser transferido para a vida, a qual se ligaria a fé em sua dinâmica e movimento de inteligibilidade ³⁴.

Esta condição é o que evidencia a importância do texto bíblico para a fé cristã no que se refere ao conhecimento de Deus. O Deus bíblico só pode ser conhecido nominalmente justamente pelo fato de que Deus já se manifesta por meio das escrituras nomeado³⁵. Para o ouvinte o processo de crer e compreender é facilitado, pois, a pressuposição da escuta permite a

³⁴ Como escreveu Anselmo de Cantuária: “Não me atrevo, Senhor, a penetrar na tua altura [profundidade], porque não lhe comparo, de modo nenhum, a minha inteligência. Mas desejo reconhecer um pouco a tua Verdade, que o meu coração crê e ama. Na verdade, não procuro antes compreender para crer, mas creio para compreender. Pois também creio nisto: “*se não acreditar, não compreenderei*” (ANSELMO, 2008, p. 11).

³⁵ O teólogo Geraldo De Mori escreve em seu artigo *Paul Ricoeur e a Teologia* que: “Na narração, diz ele [Ricoeur], Deus é mencionado em terceira pessoa como o Atuante supremo de uma grande gesta, como a saída do Egito; na profecia ele é anunciado como aquele em nome de quem o profeta fala, na primeira pessoa; no salmo e no hino ele é invocado na segunda pessoa. [...]. Segundo o filósofo francês, os diferentes modos de discurso e de escritura dão a ver um rosto múltiplo de Deus, que é designado por eles de maneira polifônica: nas narrativas, sobretudo as do Êxodo, ele é nomeado na terceira pessoa, como o Atuante supremo de uma gesta salvífica pontuada por eventos fundadores; nos textos legislativos, ele aparece como o “Eu” que está na fonte de uma injunção e requer do “tu” humano a palavra de obediência; na profecia, onde ele é um Deus que advém como a voz de um “Eu” transcendente, que duplica a voz do “eu” do profeta, cuja palavra afronta a ameaça do fim da história e aponta a esperança de sua reconstrução; na sabedoria e nos outros escritos, onde ele é designado como o sentido universal, dissimulado detrás do fluxo anônimo do cosmos e da história em seu aparente absurdo, abrindo Israel às outras culturas; no hino, em que ele é o Deus contestado pelo ser humano, que o invoca e o celebra, como o “Tu” que reclama, eleva a súplica e louva” (DE MORI, 2014, p. 52, 53, *acréscimo nosso*).

preferência dos textos sagrados no que se refere a Deus. Nas palavras do próprio Ricoeur, “nomear Deus já ocorreu nos textos que a pressuposição de minha escuta preferiu” (RICOEUR, 1996, p. 182). Isso, mediado pela fé daquele que se propõe a ouvir.

É interessante percebermos a importância da fé para entendermos o próprio cerne da hermenêutica. Ao alcançarmos a fé como zona limite de qualquer pressuposição, passamos a compreender que a fé é “o limite de toda hermenêutica, porque ele é a origem de toda interpretação” (ibidem). Assim, compreende-se a fé como experiência viva; distinta de qualquer outra, justamente por dar primazia aos textos em relação à vida. Ou seja, através da fé bíblica, a vida pode ser esclarecida, educada, instruída.

A fé como fonte da interpretação é, conseqüentemente, fonte da escuta da pregação cristã. Tal modo de pregação da Palavra é também uma forma de linguagem. Porém, articula-se por meio da experiência de fé que advém da relação do indivíduo com os textos sagrados. Tal experiência e linguagem podem ser entendidas tanto em seu sentido cognitivo, prático ou emocional. Por isso mesmo, a compreensão de Deus é formada na complexidade e rede de textos das comunidades de fé que nos precederam.

A nomenclatura de Deus nas expressões originárias da fé não é simples, mas múltipla. Ou antes, ela não é monocórdica, mas polifônica. As expressões originárias da fé são formas complexas de discurso 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. 190).

Ricoeur escreveu que “a nomenclatura de Deus é assim primeiramente uma nomenclatura narrativa” (RICOEUR, 1996, p. 191). Isso ocorre pelo fato de que as narrativas do Antigo Testamento se estabelecem no seio da tradição histórica de Israel (onde o texto fundante da revelação nominal de Deus se encontra; o livro de Êxodo). A tradição hebraica nomeia Deus no interior de um drama histórico, contado como narrativa de libertação. Tal narrativa está conectada a própria comunidade que interpreta o drama de sua própria tradição. “São os próprios acontecimentos que nomeiam Deus” (ibidem).

Como apontado por Amherdt: “as formas narrativa, profética, prescritiva, sapiencial e hínica. Esses gêneros não são simples quadros retóricos que

abrigariam uma mensagem oculta a ser extraída. Ao contrário, cada forma do discurso corresponde um estilo próprio de confissão de fé” (AMHERDT, 2006, p. 36). Recebemos destas confissões toda sua carga cognitiva e emocional oriunda das comunidades que se encontraram com o Deus revelado pelas Escrituras.

Na hermenêutica ricoeuriana, fica claro que o nomear Deus é um momento de confissão. Uma confissão de fé que se expressa de forma narrativa. “É na “coisa” contada que Deus é nomeado” (RICOEUR, 1996, p. 191). Consequentemente, somos direcionados novamente para a concepção ricoeuriana acerca do acontecimento revelacional. A narrativa nos direciona para a história como marca da revelação divina. “Deus está na história antes de estar na palavra. A palavra é segunda, na medida em que confessa o traço de Deus no acontecimento” (ibidem).

Pela importância de percebermos o traço distintivo da revelação de Deus como revelação na história, Ricoeur nos mostra que compreender isso lança luz sobre a nossa própria condição humana, em especial, sobre a condição humana diante do sofrimento. Nos textos sapiências, por exemplo, a revelação divina, assim como na forma narrativa, manifesta o Deus que se revela e ao mesmo tempo se oculta através do enigma do sofrimento em sua condição de sentido e não-sentido. Aqui, a nomenclatura de Deus é menos personalista do que em outras formas discursivas³⁶; Deus é aquele que é procurado como fonte de sentido em meio ao enigma da existência, “seja enfrentando à incompreensibilidade de Deus, até mesmo a seu silêncio e à sua ausência [...]”. No limite, o discurso de Sabedoria encontra um Deus oculto que utiliza como máscara o curso anônimo e inumano das coisas” (RICOEUR, 1996, p. 194).

Por isso, a palavra “Deus” não pode ser compreendida por meio de qualquer conceito filosófico. Mesmo a teologia medieval altamente filosófica ou mesmo a fenomenologia contemporânea de herança heideggeriana não podem abarcar sua profundidade.

A palavra “Deus” diz mais que a palavra “Ser” porque ela pressupõe o contexto inteiro das narrativas, das profecias, das

³⁶ “Deus é nomeado diversamente na narração que O conta, na profecia que fala Seu nome, na prescrição que O designa como fonte do imperativo, [...], no hino que O invoca na segunda pessoa” (RICOEUR, 1996, p. 194).

leis, dos escritos de Sabedoria, dos salmos etc. O referente “Deus” é assim visado pela convergência de todos esses discursos parciais. Ele exprime a circulação de sentido entre todas as formas de discurso em que Deus é nomeado. O referente “Deus” não é apenas o indicador do pertencimento mútuo das formas originárias do discurso da fé, ele também é o seu inacabamento. Ele é a sua visada comum e o que escapa a cada uma delas (RICOEUR, 1996, p. 195).

Tal importância dada aos textos nos leva à pergunta sobre sua natureza dentro da perspectiva ricoeuriana no âmbito da hermenêutica bíblica. Um texto é visto como parte de uma cadeia comunicativa. Um processo de transformação acontece quando uma determinada experiência de vida é transportada a linguagem. Posteriormente torna-se discurso, narrativa; após isso o discurso pode se diferenciar em fala ou, materializar-se por meio da escrita. Consequentemente, por meio da pregação cristã da Palavra, a escrita retorna ao âmbito da fala. “Um texto é, sob esse ponto de vista, como uma partitura musical que pede para ser executada” (RICOEUR, 1996, p. 184).

Apenas a escrita tem o potencial de abrir ao intérprete um mundo que não é o dele; o mundo do texto. Contudo, o mundo do texto não está no texto, pois tal mundo se desdobra diante daquele que se propõe a interpretar. Eis aí o objeto da hermenêutica. Com os textos bíblicos, não aconteceria de modo diferente. O Deus revelado pelas Escrituras deve ser, segundo Ricoeur, encontrado ao lado do mundo do texto, como um traço do mundo bíblico.

Deve ficar claro que a “coisa” ou “mundo” do texto é uma categoria fundamental tanto para a hermenêutica filosófica quanto para a hermenêutica bíblica³⁷. No caso da hermenêutica bíblica, o mundo do texto promove um distanciamento do leitor em relação a sua própria realidade, proporcionando a este um enriquecimento do mundo habitual por meio do *Kerigma* (proclamação) feita no passado.

Justamente pelo fato de que os textos das Escrituras nomeiam Deus e, Jesus Cristo, como plenitude da revelação divina é que o ato da revelação

³⁷ É necessário apontar aqui a diferença entre hermenêutica filosófica e hermenêutica bíblica. Amherdt aponta que “a hermenêutica filosófica e a hermenêutica bíblica confessante distinguem-se por sua atitude de leitura: à atitude crítica da leitura livre dos textos filosóficos opõe-se à atitude crente da leitura “querigmática” que confessa sua dependência para com uma palavra anterior cuja autoridade é reconhecida pela comunidade em que se situa” (AMHERDT, 2006, p. 62).

nominal funciona como horizonte que não pode ser esgotado pelo discurso humano, pois, “o texto das Escrituras manifesta as possibilidades de ser-no-mundo e ser-no-tempo como as mais essenciais do homem, é porque projeta no diante do leitor o mundo novo, o ser novo, o novo nascimento, o Reino de Deus de que fala a Revelação” (AMHERDT, 2006, p. 47).

Por sua capacidade de refigurar a vida, a experiência do fenômeno revelacional é por natureza polifônica. É o próprio mistério da revelação e sua inefabilidade que produzem multiformes confissões de fé no Deus narrado através das Escrituras. As múltiplas falas bíblicas acerca de Deus não são vistas por Ricoeur como um compêndio conceitual fechado em que o intérprete deve desvendar para obter conceitos abstratos. A polifonia do nome de Deus é na realidade vista como uma *poética geral* alicerçada no paradoxo da intriga, pelo qual a nomeação de Deus acontece “através da interação feita de conflitos e de complementaridade, entre as diversas formas do discurso bíblico” (AMHERDT, 2006, p. 37).

O mundo bíblico é “amplo”. É certo que Deus não está só nos claros episódios onde sua presença é manifesta (narrativas do Êxodo ou mesmo das revelações proféticas), como também está nas nuances do testemunho bíblico. Contudo, mesmo confessando a fé como pressuposto fundamental para a escuta da pregação cristã, Ricoeur vê a necessidade de uma espécie de ateísmo em nossa época. “A espécie de ateísmo que tenho em vista é o de Nietzsche e de Freud” (RICOEUR, 1988, p. 431). Como pode ser possível e compatível tal afirmação com a fé cristã?

É justamente a compreensão de tal *ateísmo* que proporcionaria ao intérprete contemporâneo encontrar o Deus das Escrituras em meio a uma época marcada pelo *niilismo*, vinculado ao anúncio nietzschiano da *morte de deus*. Esta morte pode conduzir-nos ao Deus que me “entregaria aos perigos de uma vida digna de ser chamada humana. Não é este Deus o crucificado, o Deus cuja fraqueza apenas, diz Bonhöffer, pode ajudar-me?” (RICOEUR, 1988, p. 448). “A fé bíblica, diz ele, representa Deus, o Deus dos profetas e o Deus da Trindade cristã, como um pai; o ateísmo nos ensina a renunciar à imagem do pai. Superada como ídolo, a imagem do pai pode ser reencontrada como símbolo” (DE MORI, 2014, p. 52 apud RICOEUR, 1988, p. 455, 456). Dá-se

aqui a necessidade de se compreender a nomeação divina como atividade poética, a qual conduziria o intérprete a resignação de uma vida poética. “Tal é, creio, a significação religiosa do ateísmo. É preciso que um ídolo morra para que comece a falar um símbolo do ser” (RICOEUR, 1988, p. 456).

2.2.2. Nomeação de Deus como atividade poética

Antes de partirmos para a análise da nomeação de Deus como atividade poética, devemos nos perguntar em que constitui tal atividade. Qual o papel da poética no que se refere as narrações divinas e a revelação do nome divino? Bem, poética e metáfora estão intimamente vinculadas neste processo da nomeação do nome divino pois servem como mediadoras das narrativas onde o nomear acontece.

Ricoeur escreveu que a poesia “é a suspensão da função descritiva” (RICOEUR, 2011, p. 176). Era convicção do filósofo que, na linguagem poética, existe um retorno a uma ordem de coisas que antecede o cartesianismo, caracterizado pela separação entre o sujeito pensante e os objetos. “Para mim, a função poética do discurso ordenou-se na emergência do fundo da inclusão sobre as ruínas do discurso descritivo. [...]. Com ela, efetivamente, não dizemos o que são as coisas, mas como as vemos” (RICOEUR, 2011, p. 177).

O caráter poético ou mesmo metafórico de uma narrativa chama a atenção para necessidade ou demanda de interpretação que ecoa de sua própria estrutura. Tal necessidade é o mesmo que a *produtividade* de um determinado relato (o qual foi chamado por Aristóteles assertivamente de *poiésis*). O poético então mimetiza, metaforicamente (por meio de mitos, parábolas, poemas etc.) a realidade com o intuito de “redescrever” a existência humana por meio da ação interpretativa do hermeneuta.

A revelação de Deus por meio de sua nomeação é, para Ricoeur, na melhor das hipóteses “atividade poética” (RICOEUR, 1996, p. 186). Isso por que, o caráter poético que caracteriza os modos de discurso das Escrituras, impõe um limite as tentativas descritivas ou mesmo teóricas acerca de conceitos que possam advir do texto. A poética bíblica parece apontar a percepção do intérprete em direção a expressões subjetivas daqueles que recorreram à poética como forma de expressar suas experiências de fé.

Com isso, a poética revela-se como ferramenta para a compreensão do Deus revelado, já que, ao suspender a função descritiva, a poesia nos aponta “nossas maneiras múltiplas de pertencer ao mundo” (ibidem. p. 187). Consequentemente, não podemos compreender as descrições de Deus na poética bíblica como sendo descrições empíricas deste Deus, mas, a manifestação de uma experiência de fé.

Ricoeur também destaca que a função emocional existente na linguagem poética não é simplesmente subjetividade. Precisamente, são os sentimentos expressos que também nos apontam o Deus manifesto no texto. O que Ricoeur chama de *emoções*, no âmbito da linguagem poética, os modos pelos quais nos relacionamos com o mundo. Tais modos não se esgotam na simples atividade descritiva das coisas. “Já as emoções básicas como medo, a ira, a alegria, a tristeza, exprimem maneiras de aparecer das coisas tanto quanto maneiras de nos comportar em relação a estas” (RICOEUR, 1996, p. 188).

A questão que se desdobra é então a questão relativa à verdade. Manter o pensamento preso a uma ideia de verdade que esteja intrinsecamente vinculada à relação sujeito-objeto, nos afasta de perceber a multiplicidade de forma que a verdade pode se manifestar. Não perceber isso é ratificar “de maneira não crítica um certo conceito de verdade, definido pela adequação a um real de objetos e submetidos ao critério da verificação e da falsificação empírica” (ibidem, p. 188).

A poesia questiona essencialmente tais conceitos. A poesia rompe com qualquer forma de discurso descritivo de natureza empirista, possibilitando à abertura do pensamento a forma de percepção que não buscam a conceitualização do mundo e do real³⁸. Poesia então é oposição a formas de

³⁸ Sobre a poesia e seu escape de formas técnicas de pensamento, a contribuição de Martin Heidegger é interessante neste aspecto. Em seu texto *A questão da técnica (Die Frage nach der Technik)*, Heidegger aponta a relação entre técnica e poesia e, consequentemente, a forma que, tanto poesia como técnica nos permitem interpretar o mundo. Claro que, os devidos limites devem ser considerados, pois, a poética hebraica difere da poesia, como compreendida pelos antigos gregos. Contudo, a forma como recebemos o sentido de poesia está mais próximo do pensamento grego que do hebraico. Heidegger escreve: “Outrora, não somente a técnica levava o nome de τέχνη. Outrora τέχνη era também chamado aquele desabrigar que produz a verdade no brilho do que aparece. Outrora, o produzir do verdadeiro no belo também era

pensar tecnicamente o real. No que se refere à fé, o Deus que se revela jamais poderá ser, essencialmente, interpretado por categorias ou ferramentas de análise (modelos, sistemas etc.). A fé e a religião que derivam de uma ruptura com tais estruturas podem ser entendida como sendo de *segunda ordem*, pois, em nosso mundo, desde os tempos ditos modernos, “o discurso de função descritiva usurpou a primeira ordem na vida cotidiana, substituído, sob esse ponto de vista, pela ciência” (ibidem, p. 187).

Interessante à forma como o pensamento de Ricoeur e de Heidegger se aproximam e dialogam e vários momentos do percurso intelectual e na análise do próprio Ricoeur. Novamente, sobre revelação, o filósofo francês aponta que “revelar é descobrir o que até então permanecia oculto” (RICOEUR, 1996, p. 188). Tal perspectiva se aproxima, não só de Heidegger como da forma, apontada pelo filósofo alemão, como os gregos entendiam a natureza da poesia e, por proximidade, a revelação. O discurso poético é para Ricoeur, em uma primeira aproximação, o ponto onde o sentido de revelação bíblica mais se torna elemento referencial.

Revelação e poesia³⁹, além de promoverem um escape do discurso de função descritiva sobre o real, nos indica uma perspectiva que ilumina o

chamado de τέχνη. A ποιήσις das belas artes também era chamada de τέχνη. [...]. As artes não decorriam do artístico. As obras de arte não eram fruídas esteticamente. A arte não era um setor da produção cultural. O que era a arte? Era talvez arte somente por breves tempos, mas superiores? Por que ela carregava o simples nome τέχνη? Porque ela era um desabrigar que levava e punha à luz e, por isso, pertencia à ποιήσις. Este nome assumiu, por fim, aquele desabrigar enquanto nome próprio, que perpassa toda a arte do belo, a poesia <Poesie>, o poético <Dichterische>. [...]. O poético leva o verdadeiro ao brilho do que Platão no “Fedro” denomina τὸ ἐκφανέστατον, aquilo que mais puramente vem à-frente-brilhando <Hervorscheinende>. O poético perpassa essencializando toda arte, todo desabrigar do que é essencial para dentro do belo” (HEIDEGGER, 2007, p. 395).

³⁹ Sobre a relação entre verdade e poesia, Heidegger aponta que: “A *poiesis* é a fala inaugurante do desvelamento do sendo. A respectiva linguagem é o acontecimento daquele narrar inaugural no qual historicamente surge para um povo seu Mundo e a Terra se guarda como a fechada” (HEIDEGGER, 2010, p. 189). Interessante a perspectiva heideggeriana até mesmo pelo fato de que, também para Ricoeur a “função referencial do discurso poético contem aos meus olhos uma primeira aproximação do que pode significar a Revelação no sentido bíblico” (RICOEUR, 1996, p. 188). Ou seja, a poesia abre diante do intérprete um mundo, o mundo bíblico dos profetas e da revelação de YHWH, tanto para as primeiras comunidades e seus intérpretes como para o hermeneuta contemporâneo. O mundo bíblico é revelado assim pela poesia, pois “a própria linguagem é *poiesis* em sentido essencial. Mas porque a linguagem é aquele acontecimento no qual, cada vez, o sendo como sendo

sentido originário de verdade, como percebeu Heidegger ao analisar o conceito como ἀλήθεια (*aletheia*)⁴⁰, ou seja, verdade como manifestação. Contudo, o pensamento ocidental se distancia de tal compreensão, abraçando o conceito de *veritas* para se referir à verdade. Tal conceito define verdade não como um deixar vir à luz, como a manifestação, mas como “a exatidão da representação” (HEIDEGGER, 2007, p. 380). Ricoeur nos chama a perceber que

“revelação”, [...] designa a emergência de um conceito de verdade diverso da verdade-adequação, regrada pelos critérios de verificação e de falsificação: um conceito de verdade-manifestação, no sentido de deixar ser o que se mostra. O que se mostra é cada vez a proposição de um mundo, de um mundo tal que eu possa projetar meus possíveis mais próximos (RICOEUR, 1996, p. 188).

Verdade, pensada desta forma nos aproxima muito do conceito de *testemunho*, como trabalhado por Ricoeur. “O recurso ao testemunho intervém na filosofia da reflexão no momento em que esta renuncia à pretensão da consciência a se constituir ela mesma” (RICOEUR, 2011, p. 187). Por meio do testemunho, a tarefa hermenêutica não estaria refém a uma intenção do autor, escondida atrás do texto, mas, começaria justamente na própria exibição do testemunho narrado no texto.

se abre pela primeira vez para o ser humano, por isso é a poesia, a *poiesis* em sentido mais restrito, a mais restrito, a mais originária *poiesis*, ou seja, porque é a poesia primordial, mas a poesia apropria-se na linguagem, porque esta conserva a essência originária da *poiesis*” (HEIDEGGER, 2010, p. 189). Neste sentido, podemos entender revelação, linguagem e poesia como parte de um tripé sustentador da verdade, pois, por meio da linguagem, a poesia ou o discurso poético manifestam a verdade como mais pura manifestação, no sentido de simplesmente permitir ou deixar ser.

⁴⁰ “Verdade significa essência do verdadeiro. Nós a pensamos a partir da lembrança da palavra dos gregos *Aletheia* significa o desvelamento do sendo. [...] a história velada da filosofia grega consiste, desde o seu começo, no fato de que ela não permanece conforme a essência da verdade que brilha na palavra *aletheia* [...]. A essência da verdade como *aletheia* permanece impensada no pensamento dos gregos e com maior razão na filosofia posterior. O desvelamento é para o pensamento o mais velado na existência grega, mas, ao mesmo tempo, desde cedo, o determinante do que se presentifica em toda presença” (HEIDEGGER, 2010, p. 127). Contudo, pelo próprio ocultamento do sentido mais profundo de *aletheia*, o conhecimento das coisas acaba por cair em um modo de verdade onde tal verdade estaria na adequação de proposições a coisa sob referência. Logo, o conceito acabou por se tornar submetido a correções de proposições que indiquem a verdade da coisa, ou seja, ao método, de forma que, metodicamente, a certeza acerca da natureza das coisas seja garantida metodologicamente. Instaura-se então o embrião das ciências modernas e seu “poder” de verificabilidade da real.

2.3. Verdade e a categoria do testemunho

Em Ricoeur, a categoria *testemunho* pode ser entendido como um manifesto a abdicação da consciência. Em sua *Hermenêutica da ideia de revelação*, o filósofo identificará três conceitos que são os promovedores da necessidade de se pensar na categoria de testemunho. São eles: o *Cogito*, o *pertencimento* e o *distanciamento*. Tais conceitos preparatórios, nas palavras de Ricoeur, servem para promover “num plano puramente epistemológico e até mesmo metodológico, a abdicação da consciência de pretender constituir em si mesma e a partir de si mesma toda significação” (RICOEUR, 2011, p. 185).

Testemunho propõe uma dialética entre acontecimento, sentido e tempo. Tal dialética nos aponta que o sentido não é algo dependente da mente pensante do sujeito, mas está no evento, no acontecimento testemunhado. Por isso, o testemunho narrado é em si mesmo carregado de sentido. “Para a declaração de fé hebraica, o acontecimento e seu sentido coincidem imediatamente. Hegel denomina esse momento o da religião absoluta ou revelada (manifesta)” (RICOEUR, 2011, p. 189).

A importância da categoria testemunho para uma reflexão hermenêutica acerca do Deus revelado na Escrituras é que tal categoria é constituída por dois movimentos fundamentais: exegese de si mesmo e exegese dos signos exteriores.

Por exegese de si mesmo, compreende-se como um despojamento. Tal despojamento é parte essencial para o processo reflexivo. Qualquer reflexão profunda sobre as coisas requer um certo nível de despojamento. Despojar-se é um ato ético e especulativo, o qual leva o intérprete à renúncia das ordens estabelecidas dos objetos empíricos que o entendimento coloca diante de nós, mas também, e mais importante que os anteriores, dos *objetos* transcendentais que a metafísica estabelece como base para a infalibilidade do pensamento.

O despojamento é o que permite ao intérprete o encontro com os símbolos exteriores, quase como migalhas em uma trilha, os quais possibilitam formulação de uma renovada forma de interpretação. Contudo, a exegese dos signos exteriores (elementos históricos, linguísticos) é dificultada pela própria história interpretativa de tais signos. A própria atividade interpretativa oculta ao

longo do tempo o sentido original de tais signos ou símbolos. “Apenas o testemunho cada vez mais singular confere a sanção da realidade a ideias, maneiras de ser, que o símbolo evoca e revela como nossos possíveis mais próximos” (RICOEUR, 2011, p. 188).

O ponto chave na categoria de testemunho é que este evoca a interpretação por meio do diálogo entre aquele que testemunha e as coisas vistas e vividas. O elemento da fé se encaixa perfeitamente no cerne da categoria de testemunho e sua relação com a verdade. Para ser efetivo testemunho, a fé como pressuposto fundamental deve estar presente. O testemunho nunca está em nível empírico. Fé é fundamental para sua apreensão.⁴¹

Contudo, o testemunho, efetivamente procede das coisas vividas. Ricoeur nos aponta que ser testemunha é ter presenciado determinado acontecimento e assim poder comprovar o que viu. Por outro lado, o testemunho pode se libertar das coisas testemunhadas que, ao ser transmitido, revela traços e qualidades de uma pessoa, de uma obra, de intenções aparentes que nos apontam para a presença de entidades não aparentes em meio a determinado evento testemunhado.

Tais traços e qualidades seriam os símbolos ou signos da presença de Deus no que se refere a narrativa bíblica. A narração bíblica não seria apenas a história dos patriarcas ou mesmo do povo de Israel, mas, do Deus que permeia vidas e que também se manifesta por meio delas.

Vidas e testemunhos permeados pela presença de Deus produzem mártires. O mártir nada mais é do que uma vida que passa a ser, existencialmente, prova por excelência de um determinado acontecimento testemunhado, mensagem ou crença. Entretanto, o martírio não é necessariamente um argumento para a verdade acerca de determinado acontecimento, mensagem ou crença. Para Ricoeur, martírio é manifestação

⁴¹ “Na vertente histórica, ou como Ricoeur denomina o sentido quase empírico do testemunho, chama a atenção para tal característica do testemunho, uma vez que ele designa antes de tudo a ação de testemunhar, que, por sua vez, está determinada pela narrativa do acontecimento. O testemunho na perspectiva empírico-histórica é narração do visto e ouvido por uma testemunha e, concomitantemente, provoca o ato de crer ou não na realidade dos acontecimentos contados pela testemunha” (XAVIER, 2021, p. 200).

de uma *situação-limite*. Antes de qualquer coisa, alguém se torna mártir porque é, antes de tudo, testemunha.

A exegese de si mesmo, em outras palavras, a tarefa de nos conhecermos nos aponta que os acontecimentos moldam quem somos. O acaso é transformado em destino e percebemos que o acontecimento é mestre de todos. Ele molda não só as vidas individuais como comunitárias das quais derivam nossas raízes socioculturais, os quais abrangem os *acontecimentos fundadores*. Estes, são eventos que perduram e formam a história. Passados de geração em geração os *acontecimentos fundadores* são, em si, *acontecimentos-signos*.

É na compreensão de si mesmo como pertencendo a uma história formada por signos exteriores a nós que continuamente experimentamos o poder de tais acontecimentos hoje. Consequentemente nos tornamos testemunhas contemporâneas de tais acontecimentos, manifestando, até mesmo sem percebermos, a verdade em seu traço mais natural. Verdade como manifestação.

O testemunho transforma a consciência em colocá-la em contato com uma afirmação original, um evento fundador. Citando J. Nabert, Ricoeur escreve: “Para a apreensão do divino, dizia em *O desejo de Deus*, o despojamento essencial para a experiência mística e a ligação do divino a uma manifestação histórica são complementares” (RICOEUR, 2011, p. 193).

O Deus da revelação bíblica está na história e sua revelação nunca está separada desta. A experiência de Deus nunca é etérea e puramente transcendental. O divino se inscreve na história por meio do testemunho e o testemunho dá a consciência um aporte conceitual tão fértil que é impossível a ela extrair todas as possibilidades de sentido. Por isso mesmo, a relação de Deus nas Escrituras só poderia ser polifônica e polissêmica.

Os testemunhos escriturísticos se dirigem a nossa consciência e nos direcionam a obediência. Obediência ao apelo não obrigatório do texto em sua poética, que move nossa mente a encontrar na revelação o *locus* onde passamos a nos compreender. Para Ricoeur, a hermenêutica está na intersecção do poético e do especulativo.

Ela é um modo de articulação destas categorias que nos possibilita enxergar a verdade manifestada por aqueles que testemunharam o Deus de Israel. Ricoeur escreveu que “foi contando narrativas consideradas testemunhos dos acontecimentos fundadores de sua própria história que o Israel bíblico se tornou comunidade histórica digna desse nome” (XAVIER, 2021, p. 200, 201 *apud* RICOEUR, 1985, p. 445).

Existe um alargamento que tende ao infinito entre nossa compreensão de Deus e o conteúdo revelado. Foge a pura especulação de caráter ontológico e, também, a rigidez da palavra escrita. Por isso, e talvez de forma mais original, o testemunho, entendido como verdade, não tem como propósito nos mover a uma apreensão ontológica de Deus, mas nos levar a perceber que o mais importante é o caráter de adesão ao chamado divino. Estamos prontos a escutar? Somos, efetivamente capazes de comunhão? Em meio a tais perguntas, a fé como pressuposto fundamental é, efetivamente, o ponto chave que nos move a um encontro com o Deus revelado nas Escrituras⁴².

2.4. O tecer da intriga na narração bíblica

A interpretação ricoeuriana da revelação divina, como apresentada em Êxodo 3, abre espaço para pensarmos como o nome divino se faz “inteligível” e sua relação com categorias como a poesia e a verdade, como manifestação de uma experiência existencial do sujeito; caracterizada por Ricoeur como testemunho.

Outro conceito, porém, abre espaço para continuarmos a pensar a revelação bíblica de Deus e seu impacto para o pensamento contemporâneo no que se refere a própria condição na qual o pensar se encontra, ou seja, no processo de saída do que um dia foi a categoria fundamental para a interpretação da realidade; metafísica. Mais especificamente, metafísica teológica.

⁴² “O nome divino carrega metáforas que configura tradições, das mais variadas, e formas de expressão, das mais diversas. O auge desta interpretação está na poética que promove a compreensão do mundo diante do texto. A prática de vivência da fé do nome divino é transferida do texto para a vida” (SOUZA, 2013, p. 69).

Ricoeur vê o elemento da intriga, ou melhor, o *tecer da intriga* como fator de suma importância no estabelecimento da narrativa como horizonte de “novidade” ao pensamento. A narrativa não é importante apenas para uma compreensão bíblica, escriturística acerca de Deus, pois delimita o espaço conceitual de onde compreendemos Deus, mas também possibilita a valorização de duas categorias que antes eram pensadas de forma problemática no que se refere a interpretação do real: história e tempo.

A narrativa é constituída de começo, meio e fim. Temos então o primeiro indício de uma narrativa, a qual é marcada pelo tempo. Além do tempo temos também a presença do sujeito e da intriga. Estando presentes estes três elementos (tempo, sujeito e intriga), então, estamos diante de uma leitura de gênero narrativo. A narrativa textual pode ser entendida como materialidade linguística ou, uma instância de discurso. Para Ricoeur, o texto é uma unidade linguística que permite a mediação entre as intrigas do mundo vivido quanto do mundo narrado. O leitor é coprodutor do texto. Contudo é a intriga que estabelece a mediação interpretativa. A narrativa não é apenas uma relação de causa e efeito, mas também, o produto da interação do leitor no meio da intriga, produzindo sentidos.

Com efeito, somente pela mediação da leitura é que a obra literária obtém a significância completa, que estaria para a ficção assim como a representância está para a história. Por que essa mediação da leitura? [...]. Sem dúvida, ao adotarmos assim, como em *A metáfora viva*, a tese de que a obra literária se transcende na direção de um mundo, subtraímos o texto literário ao fechamento que lhe impõe – legitimamente, aliás – a análise de suas estruturas imanentes. Pudemos dizer, nessa ocasião, que o *mundo* do texto assinalava a *abertura* do texto para o que está “fora” dele, para o seu “outro”, na medida em que o mundo do texto constitui relativamente à estrutura “interna” do texto uma intenção absolutamente original. Mas temos de confessar que, considerando à parte da leitura, o mundo do texto continua sendo uma transcendência na imanência. Seu estatuto ontológico permanece em suspenso: em excesso relativamente à estrutura, à espera de leitura. Só na leitura o dinamismo de configuração encerra o seu percurso (RICOEUR, 1997, p. 275).

O leitor interfere na produção de sentido do texto. Não existe um fim da narrativa. O fim de qualquer narrativa é uma escolha feita pelo leitor em meio a vários sentidos possíveis que a narrativa pode proporcionar. Junto da leitura, o tempo aparece como elemento central da narração. Sem temporalidade

humana, sem a constituição temporal de nossa existência, não haveria história e conseqüentemente não haveria narração ou qualquer forma de testemunho. “Para o autor [Ricoeur], o tempo e a tessitura da intriga são os elementos centrais em toda narrativa” (SILVA, 2019, p. 157).

A intriga proporciona lógica a narrativa, sem impor enquadres rígidos como parâmetros de interpretação e análise, pois, a ideia é que o sentido narrativo é construído na relação do texto com o leitor como forma de interpretação da realidade. Por isso, todo ato de narrar uma história é uma explicitação da experiência humana. Ricoeur chega a apontar a necessidade de uma teologia narrativa. Tal teologia teria seu horizonte conceitual estritamente ancorado nas narrações bíblicas. O filósofo apresenta os alicerces de tal teologia como se segue:

Primeiro, o discurso teológico, por conceitual que possa e deva ser, só pode elaborar o horizonte de significação implícito às narrações e símbolos constitutivos das tradições judaica e cristã. Segundo, se o discurso teológico não consiste em extrair generalidades sem substância das narrações relatadas pelas Escrituras, *deve destacar a inteligibilidade imanente as narrativas contadas*, a partir de nossas próprias histórias e narrativas individuais e comunitárias. Finalmente, em contraste com uma teologia existencial que exalta o instante da decisão, uma teologia narrativa leva em conta a longa duração de uma história de muitos milênios, tal como está concentrada nos dois Testamentos (RICOEUR, 2006, p.285, 286, grifo nosso).

A inteligibilidade das narrações está justamente em seu aspecto temporal. “O tempo torna-se tempo humano na medida em que é articulado de um modo narrativo, e que a narrativa atinge seu pleno significado quando se torna uma condição da existência temporal” (RICOEUR, 1994, p. 85). Na história, ou seja, no âmbito do testemunho narrado, a *arte de tecer a intriga* é entendido como “o ato configuracional da narração” (RICOEUR, 2006, p. 288).

A importância da intriga para a compreensão da estrutura narrativa nos move a buscar respostas pelo que é e como se dá sua tessitura. O filósofo francês nos aponta que “encontramos na *arte de tecer a intriga* o paradigma de todos os estratagemas literários empregados pelos narradores de maneira a obter uma narrativa inteligível de uma série de acontecimentos [...], de modo a fazer que esses eventos [...] entrem na narrativa” (ibidem).

A intriga permite que circunstâncias, agentes, interações, causas e efeitos, interajam e formem um conjunto coeso, permitindo a narrativa compor uma visão ontológica do tempo. Desde seus estudos em Agostinho, Ricoeur percebeu a aporia na qual a questão do tempo estava envolvida⁴³. Contudo, é na tessitura da intriga que o passado pode ser compreendido e conectado ao presente, dando autenticidade e esperança tanto para o presente quanto para o futuro. “Esse ato consiste em agrupar as peripécias⁴⁴ da narrativa e criar a configuração de uma sucessão” (ibidem).

Os episódios bíblicos, separados da grande narrativa bíblica⁴⁵, oferecem características e sentidos próprios, até certos pontos únicos, quando comparados a outras narrativas. Porém, a intriga, em sua ação de constante renovação e atualização do que é narrado, faz com que a grande narrativa bíblica seja entendida por Ricoeur como *narrativa englobante*. Tal narrativa é, por mais que seja vista como um cânon fechado, sempre aberta e inacabada. Isso permite que a vivacidade da narração bíblica fale ao homem contemporâneo. Por seu inacabamento as Escrituras dialogam com a contemporaneidade, por meio da relação sempre atualizada do intérprete com as narrativas bíblicas.

⁴³ “Mas se é verdade que falamos do tempo de modo sensato e em termos positivos (será, foi, é), a impotência para explicar o *como* desse uso nasce precisamente desta certeza. O dizer do tempo resiste certamente ao argumento cético, mas a própria linguagem é posta em questão pela separação entre o “que” e o “como”. Conhecemos de cor o grito de Agostinho no limiar de sua meditação: “o que é afinal o tempo? Se ninguém me pergunta, sei; se alguém pergunta e quero explicar, não sei mais” [...]. Assim o paradoxo ontológico opõe não somente a linguagem ao argumento cético, mas a linguagem a si mesma: como conciliar a positividade dos verbos “ter passado”, “advir”, “ser” e a negatividade dos advérbios “não... mais”, “ainda não...”, “nem sempre”? A questão é pois circunscrita: *como* o tempo pode ser, se o passado não é mais, se o futuro não é ainda e se o presente nem sempre é?” (RICOEUR, 1994, p. 22, 23).

⁴⁴ *Peripécias* da narrativa ou episódios narrados que, aparentemente, podem não ter conexão em determinado “esquema” narrativo.

⁴⁵ Chamo aqui de grande narrativa bíblica a sucessão de eventos que nos direcionam desde o Gênesis até o Apocalipse. Não quero aqui me aproximar das críticas feitas por Ricoeur ao que ele chama de “esquema cristão” (Cf. RICOEUR, 2006, p. 286). Contudo, deve-se evidenciar o paradoxo de que, por mais que o esquema cristão, entendido por Ricoeur como história universal ininterrupta e trans histórica seja visto como problemático, existe sim uma conexão e sucessão nos eventos narrados na Escrituras que dependem de episódios anteriormente narradas nestes mesmos textos. Acredito que chamar a totalidade bíblica de *grande narrativa* pode ser entendido mais como o que Ricoeur compreende como *narrativa englobante e metanarrativa*.

A intriga é a “mediadora por excelência entre o mundo que precede a narrativa e o que vem após a colocação em circulação da narrativa” (SILVA, 2019, p. 158), ou seja, a intriga faz a conexão inteligível entre o mundo exposto no texto e a realidade do intérprete. Por meio desta mediação, o intérprete pode, por meio de sua fé, trazer a luz novos insights, novas compreensões do Deus revelado pelas narrativas bíblicas.

Ricoeur coloca em paralelo tanto o conceito de narrativa englobante quanto o conceito de *metanarrativa*, o qual ele traz de Ritschl. A metanarrativa aqui coincide com o que não pode ser contado, com o indizível, insondável. Tal elemento é o que qualifica o inacabamento e condição de abertura da narrativa. Na narrativa bíblica, a inefabilidade de Deus é o fator de abertura por excelência; “a inefabilidade do Nome é o mesmo que o caráter inesgotável da metanarrativa” (RICOEUR, 2006, p. 293).

2.4.1. *Mímesis e intriga: mediadoras de mundos*

Apresentamos anteriormente a relação existente entre o tecer a intriga no âmbito da narrativa. Deve-se ter em mente que a intriga é uma ação que se manifesta em conjunto com a própria composição da narração. Intriga é um fenômeno narrativo; não é característico apenas das narrativas bíblicas.

Entendemos que o tecer a intriga é mediação. É a ação responsável pela mediação entre o mundo do texto e o mundo do leitor. Porém, Ricoeur aponta que não a intriga não é a única mediadora entre o mundo do texto e o mundo do intérprete. Podemos até compreender melhor a intriga quando entendemos que a intriga propicia a coesão interna das múltiplas narrativas bíblicas.

Outra categoria, porém, faz mediação inteligível entre o testemunho narrativo e o intérprete, a *mímesis*. Qual a natureza de tal elemento? Qual sua relação com a tessitura da intriga? *Mímesis* tem como tradução *imitação*, *representação*. Contudo, o importante para Ricoeur não é saber que mimetizar é imitar, mas é “entender [...] o processo ativo [...], entender a imitação ou representação no seu sentido dinâmico de produzir a representação” (RICOEUR, 1994, p. 58).

Em *Tempo e narrativa*, o filósofo de Valence aponta três estágios da mimesis. O primeiro é mimesis I. Neste estágio, o filósofo aponta como central aquilo que “se sabe”, aquilo que “precede a composição poética” (RICOEUR, 1994, p. 77). Ou seja, aquilo que nos é a priori, nossa pré-compreensão do mundo. O segundo estágio da mimesis está configurado de forma a nos oferecer uma história que concatena nossas ações no mundo de forma a nos dar um sentido cronológico da realidade. Por exemplo, tanto a narrativa cristã da história, como também a narrativa científica da história nos oferece um sentido temporal para existência humana, que depende de um ponto de origem no passado, o qual dá sentido para a progressão da história em direção ao futuro.

O *círculo mimético* se encerra no terceiro estágio da mimesis. Somente quando a trama de sentido oriunda dos estágios anteriores alcança o mundo do leitor e o impacta é que o círculo se fecha. Só assim a história narrada tem poder para produzir *mundos possíveis* para o leitor ou o ouvinte. Por fim, mimesis, “marca a intersecção entre o mundo do texto e o mundo do ouvinte ou do leitor. A intersecção, pois, do mundo configurado pelo poema e do mundo no qual a ação efetiva exhibe-se e exhibe sua temporalidade específica” (RICOEUR, 1994, p. 110).

Mimesis portanto é ação. O ato de representar. Trazer a tragédia da vida para o âmbito da arte é poesia e isso, um ato de imitação. O fator de inteligibilidade no âmbito da imitação/representação é a intriga. A intriga dá inteligibilidade a obra. Porém, não é algum tipo de lógica, dado que a intriga “trata de uma inteligibilidade apropriada ao campo da práxis e não da *théoria*, vizinha, pois, da *phronésis*, que é a inteligência da ação” (RICOEUR, 1994, p. 68).

O ponto é que a imitação/representação, entendida como mimesis, é uma atividade que visa a produção ou disposição de fatos por meio da tessitura da intriga. É de fato uma atividade mediadora. Contudo, não devemos entender tal mediação por meio de uma metafísica, como se a imitação/representação fosse algum tipo de participação.⁴⁶

⁴⁶ Como no conceito platônico onde as coisas imitam as ideias e as obras de arte imitam as coisas, nossa percepção das coisas estaria sempre captando o processo de

Para Ricoeur, o fundamento da *mímesis* encontra-se puramente no fazer humano. A intriga é a mediação humana de componentes do real que se abrigam, muitas vezes, em uma dimensão inalcançável pela linguagem, como no caso da revelação do Nome de Deus revelado em Êxodo 3. O Deus de Israel é inefável. Intrigantemente, este Deus se revela de modo a ser composta uma narrativa de sua revelação e de seu nome. “Compor a intriga já é fazer surgir o inteligível do acidental, o universal do singular, o necessário ou o verossímil do episódio” (RICOEUR, 1994, p. 70).

Intriga e *mímesis* são mediações de mundo com vistas a verdade. A questão hermenêutica é a questão da verdade. Podemos alcançá-la? Ou apenas ter vislumbres dela por meio de suas manifestações, representações, intrigas? É percebendo e interpretando as múltiplas codificações da realidade que nos cerca que conseguimos construir sistemas de sentido para o mundo. “Olhando as imagens aprendemos a conhecer e concluímos o que cada coisa é” (RICOEUR, 1994, p. 71).

Existe aqui por meio destas formas de mediação um excedente de sentido que precisa ser apontado. Tal excedente é o que concatena *mímesis* e intriga a metáfora como representação poética capaz de projetar sentido sobre o mundo no qual a metáfora se refere. Intriga e *mímesis* nos apontam que a metáfora como redescrição poética do real tem o poder, assim como outras formas de discurso ditos “positivos” (o discurso cotidiano ou científico, por exemplo) de nos comunicar verdade; a qual também se manifesta por meio de nossas representações, como a obra de arte (a qual inclui textos).

imitação/representação sem nunca alcançar a realidade imutável, correspondente as ideias. No *Timeu*, Timeu responde a Sócrates acerca da fonte de todas as coisas: “Na minha opinião, temos primeiro que distinguir o seguinte: o que é aquilo que é sempre e não devém, e o que é aquilo que devém, sem nunca ser? Um pode ser apreendido pelo pensamento com o auxílio da razão, pois é imutável. Ao invés, o segundo é objeto da opinião acompanhada da irracionalidade dos sentidos e, porque devém e se corrompe, não pode ser nunca. Ora, tudo aquilo que devém é inevitável que devesse por alguma causa, pois é impossível que alguma coisa devesse sem o contributo duma causa. Deste modo, o demiurgo põe os olhos no que é imutável e que utiliza como arquétipo, quando dá a forma e as propriedades ao que cria (PLATÃO, 2011, p. 93, 94, tradução nossa). No *Timeu*, as Ideias são os “arquétipos”; os quais serviriam de modelo inteligível de racionalidade para a criação. Por isso, a atividade humana seria uma “continuidade imitativa” da criação, sem nunca, porém, alcançar a plenitude imutável das Ideias por ser a realidade humana circunscrita ao devir.

Como obra *inacabada*, ou seja, sempre aberta, capaz de sempre nos fornecer novas perspectivas e sentidos, a narrativa bíblica nos comunica tanto seu caráter poético, intrigante, quanto transcendental e relevante para comunicar verdade ao homem contemporâneo por meio da metáfora. Por meio dela a vida é reinterpretada através de seu status poético. A relação entre narrativa, mimesis, intriga e metáfora e suas capacidades de refiguração foram descritas por François Xavier Amherdt nos seguintes termos:

O que se perfila na teoria narrativa aparece ainda mais nitidamente no processo metafórico: a intriga narrativa imita a realidade das ações humanas (o que Aristóteles chama de *mimesis*). A história reconstrói o passado como a ficção reinventa o mundo. Tanto uma como a outra, por um jogo de referências cruzadas (ora mais “reais”, ora mais “fictícias”), contribuem juntamente a refigurar a temporalidade, no seio da qual se desenvolve a ação dos homens (AMHERDT, 2006, p. 34).

A atividade interpretativa deve aplicar-se a trazer a luz o sentido que possibilita a intersecção entre o mundo do texto e o mundo do leitor. Neste sentido, hermenêutica é também atualização. Atualizar o texto para a realidade humana hodierna. Por isso mesmo e percebendo a importância do pensamento de Ricoeur acerca do poder refiguracional da narração metafórica, a Pontifícia Comissão Bíblica pontuou que “A linguagem religiosa da Bíblia é uma linguagem simbólica que “faz pensar”, uma linguagem [...] que visa uma realidade transcendente e que, ao mesmo tempo, desperta a pessoa humana à dimensão profunda de seu ser (PONTIFÍCIA COMISSÃO BÍBLICA, 1993, p. 34).

2.5. Compreender-se diante de deus e de sua revelação

Para Ricoeur, o cerne da hermenêutica da condição humana era a questão do sujeito pensante. Seu desejo de ser e esforço em existir constituem o problema do sujeito que medita sobre sua própria vida, fazendo com que a questão seja inserida como central para a filosofia reflexiva.

Buscar compreender-se é um exercício apontado pelo filósofo de Valence em termos analíticos e metodológicos. Poderíamos então nos perguntar pelo próprio sentido de “compreensão”. Existe na filosofia ricoeuriana uma relação direta entre interpretação e compreensão no âmbito da

hermenêutica do texto. Esqueçamos a tradição cartesiana do *cogito*. Nossa ideia sobre compreensão tem que estar vinculado ao recebimento de “um *si* mais vasto da apreensão das proposições do mundo que são objeto verdadeiro da interpretação (RICOEUR, 1986, p. 130).

Apreender pode ser entendido em sentido ricoeuriano como apropriação. Assim, o mundo do texto só pode se estabelecer como rico de sentido para o leitor que se apropria de suas proposições. Ricoeur dá aqui valor inestimável a leitura. Qualquer um que saiba ler está imbuído de poder para transformar sua própria realidade por meio do acesso as potencialidades que a leitura e o decorrente contato com o mundo do texto podem oferecer. No ato da leitura, o leitor “configura-se como um leitor *potentialis* (XAVIER, 2019, p. 68). Possuidor de sentidos apropriados do mundo aberto pelo texto.

Por apropriação, eu entendo isto: a interpretação de um texto completa-se na interpretação de si num sujeito que doravante se compreende melhor, se compreende de outro modo, ou que começa mesmo a compreender-se (RICOEUR, 1986, p. 170, tradução nossa).

Estamos falando do acontecimento que ocorre em minha relação com os textos. Mas e quando este acontecimento é configurado com base na experiência do sagrado e do santo que advêm ao leitor quando se depara com o Deus das Escrituras? Podemos nos apropriar do Deus inefável como nos apropriamos de palavras ou ideais? “O conceito de apropriação na perspectiva ricoeuriana está fecundado de sentido, dos valores que o próprio texto estabelece” (XAVIER, 2019, p. 68). Por isso, a experiência de Deus por meio do texto e a compreensão de si advinda de tal experiência são estabelecidos pelos valores comunicados pelos textos que comunicam este Deus.

Pelos diversos discursos bíblicos, o intérprete se vê munido de uma gama de leituras de sua própria condição humana no presente. Apreende tais leituras das antigas narrativas onde Deus e outros personagens narrados pelas Escrituras se veem envoltos em dilemas existenciais tão humanos quanto nossos próprios dilemas e questionamentos cotidianos acerca da vida, do que fazer, como fazer, para onde ir, como viver. “O que saberíamos nós do amor e do ódio, dos sentimentos éticos e, em geral, de tudo aquilo que nós chamamos de *si*, se isso não tivesse sido trazido à linguagem e articulado pela literatura?” (RICOEUR, 1986, p. 123, tradução nossa).

A pergunta de Ricoeur também serve para o ponto em questão, ou seja, o Deus revelado pelos textos bíblicos. Como seria nossa experiência de Deus se ela não tivesse como mediadora a articulação literária? Obviamente não temos aqui os recursos para responder tal pergunta, visto que o fenômeno da presença, assim como narrado pelos evangelhos no que se refere a experiência dos apóstolos com Jesus Cristo não pode ser sentida. Contudo, sabemos do Deus de Israel e de seus grandes feitos através da literatura bíblica. Isso de modo nenhum faz menos eficiente ou transformador o contato com o Deus revelado pela narração bíblica. “A linguagem é o horizonte semântico da experiência. Daí a compreensão da linguagem como lugar da manifestação de Deus” (CAVALEIRO, 2019, p. 217).

Deus se diz poeticamente e em *poièsis* liberta o seu povo. O ato libertador de Deus não foi, portanto, uma mera ilusão senão uma realidade vivenciada capaz de irradiar, por meio da palavra resgatadora e bela de Deus, todos os elementos religiosos e poéticos desta ação, que contém a manifestação pessoal do ato de amor-libertador que poeticamente podemos nomear (CAVALEIRO, 2019, p. 218).

Compreender-se diante de Deus vem de mãos dadas com sua nomeação. O sentido da nomeação divina nas Escrituras especifica e inscreve o religioso na vida do intérprete. Dá sentido a experiência religiosa que faz nascer um sentido estruturante para a vida. Foi possível perceber aqui a importância da hermenêutica ricoeuriana para a teologia contemporânea, a qual busca meios de pensar a fé sem estar inteiramente submetida as amarras do pensamento metafísico acerca de Deus.

2.6. Metáfora e metafísica em Ricoeur

No fim do primeiro capítulo foi apontado de forma breve a importância da metáfora no pensamento de Ricoeur. Agora, de forma mais detida, vamos ver a importância da metáfora na construção de um pensar renovado, em relação a tradição metafísica, abrindo-nos espaço para pensar a questão ontoteológica, a qual daremos atenção especial no próximo capítulo.

A principal obra de Ricoeur a respeito da metáfora é *A metáfora viva*. Na verdade, ao tratar do papel da metáfora, Ricoeur entende que existe vida no âmbito dos sentidos que a metáfora, por sua própria natureza, possibilita. Na

obra, “o que interessa a nosso filósofo é pois o valor de verdade "do enunciado metafórico, enquanto poder de 'redescrever' a realidade" (CESAR, 2002, p. 47).

Esse poder de redescrever o real “é uma extensão da denotação pela transferência de noções a novos objetos, que resistem a essa transferência” (RICOEUR, 2006, p. 177). Ou seja, “uma pintura pode ser chamada cinzenta literalmente e triste metaforicamente. A metáfora não é outra coisa do que a aplicação de um atributo familiar a um novo objeto, que primeiro resiste, depois cede à sua aplicação” (RICOEUR, 2006, p. 177).

Através da reflexão proporcionada pelas obras de Aristóteles, em especial, aquilo que o filósofo grego fala sobre a *mímesis*, o mito e a metafísica, Ricoeur nos mostra a metáfora como “uma "estratégia do discurso que, preservando e desenvolvendo o poder criador da linguagem, preserva e desenvolve o poder heurístico desdobrado pela ficção” (CESAR, 2002, p. 47). Com isso, “esse discurso desvela uma certa verdade, a verdade metafórica: a metáfora "despoja o discurso de sua função de descrição direta", para "aceder ao nível mítico, onde sua função de descoberta é liberada" (CESAR, 2002, p. 47).

Entre ficção e redescrição do real por meio da atividade metafórica, “concluimos que o “lugar” da metáfora, seu lugar mais íntimo e mais último, não é nem o nome, nem a frase, nem mesmo o discurso, mas a cópula do verbo ser” (RICOEUR, 2000, p. 14). Ou seja, o status ontológico da metáfora é evidente para Ricoeur. Através dela a realidade pode haver uma redescrição da realidade. A possibilidade de uma nova ontologia por meio da metáfora nos leva a própria questão da verdade. Já trabalhamos este conceito anteriormente em sua relação com a categoria do testemunho.

Agora, faz-se necessário esclarecer o tipo de filosofia implícita na metáfora e como está se liga ao ser. Por isso, vamos dar ênfase ao oitavo estudo de Ricoeur acerca da metáfora em sua obra *A metáfora viva*. É aqui que encontraremos suporte para entendermos a relação entre a metáfora e uma “teologia do ser”, ou seja, ontoteologia.

Ricoeur entende que não existe nenhuma passagem direta entre a semântica metafórica e a doutrina transcendental da *Analogia Entis*. Marca da estrutura original da metafísica ocidental. Onde então metáfora e uma teologia

do ser se conectam? Ricoeur levanta a questão da seguinte forma: “será a conjunção entre filosofia e teologia em um discurso misto que cria as condições de uma confusão entre a analogia e a metáfora, [...]?” (RICOEUR, 2000, p. 393).

Para isso, precisamos ir ao início de uma filosofia do ser. Encontraremos em Aristóteles esse início. Ricoeur começa sua investigação por meio do termo grego *ousía*, o qual seria o primeiro e subsequente definidor de toda a sequência de termos que, ao longo do tempo, foram essencialmente vinculados com a pergunta fundamental pelo sentido do que é o ser. O filósofo então aponta que

pouco importa, para o momento, que esses outros termos sejam o termo primeiro em uma relação que se possa, legitimamente ou não, chamar analogia; o importante é identificar, entre as múltiplas significações do ser, uma filiação que, sem proceder da divisão de um gênero em espécies, constitui, no entanto, uma ordem. Essa ordem é uma ordem de categorias, na medida em que é a condição de possibilidade da extensão ordenada do campo de atribuição. A polissemia regulada do ser ordena a polissemia aparentemente desordenada da função predicativa como tal. Da mesma maneira que as categorias diferentes da substância são “predicáveis” da substância e, assim, ampliam o sentido primeiro do ser, da mesma maneira, para cada ser dado, a esfera de predicabilidade apresenta a mesma estrutura concêntrica de afastamento a partir de um centro “substancial”, e de crescimento de sentido por acréscimo de determinações. Esse processo regulado não tem ponto em comum com a metáfora, mesmo analógica. [...]. Portanto, a filosofia não deve nem metaforizar nem poetizar, mesmo quando trate de significações equivocadas do ser (RICOEUR, 2000, p. 396).

Portanto, não existe na estrutura semântica da própria palavra ser algo que a aproxime de um sentido metafórico que possibilite uma metáfora filosófica do ser. A morfologia aristotélica edifica-se em dois sentidos opostos e que se cruzam: A oposição entre o particular e o geral, do concreto ao abstrato e o realismo em contraste com o conceitualismo.

Contudo, desde os medievais, uma fusão de sentidos passa a existir no que se refere as categorias empregadas para se falar do ser. Elas foram reenviadas a significação de um termo primeiro, lido pelos medievais “no crivo da analogia do ser” (RICOEUR, 2000, p. 400). O problema que surge é uma ausência de unidade genérica para a categoria *ousía* na ciência aristotélica,

impossibilitando o suporte a outras categorias que possam advir da reflexão a respeito do ser proposta por Aristóteles. “O discurso do ser, desde então, designa o lugar de uma investigação interminável. A ontologia continua sendo a “ciência procurada” (RICOEUR, 2000, p. 405).

A procura se depara com a aporia. Ricoeur, recorrendo a Pierre Aubenque, intérprete de Aristóteles, nos explica que a ausência de unidade genérica faz surgir um limite da lógico para a questão do ser, pois ao visar uma ciência primeira do ser, da qual todas as outras coisas e formas de ciência dependeriam em razão de seu absolutismo, uma ontologia de tradição metafísica mostra seu específico fracasso (RICOEUR, 2000, p. 405).

A aporia da doutrina do ser só pode então ter suas profundas raízes fincadas em terreno diferente da semântica metafórica. Para Aubenque, o problema estaria na fusão de sentidos de uma teologia de raízes platônicas na busca pelo sentido do ser.

Pode-se ir mais longe ainda, caso se queiram compreender as razões internas pelas quais a analogia se impôs como solução para a aporia central do discurso ontológico. Se é verdade, como o sustenta Aubenque, que é de fora que esse discurso recebe sua “perspectiva”, seu “ideal”, seu “programa”, a saber, da teologia herdada do platonismo, torna-se maior ainda a urgência, para a ontologia, de responder a essa solicitação externa com seus recursos próprios (RICOEUR, 2000, p. 406).

Contudo, Ricoeur no aponta algo interessante. Entende-se no pensamento metafísico que o movimento é impossível para Deus. Entendido como entificação do ser, seu estado absoluto de indivisibilidade e variação não permite qualquer tipo de atribuição. Porém, o próprio fato de existir diversidade de significações do ser impossibilita uma manifestação no âmbito da linguagem de um absolutismo semântico que manifeste o Uno. “Em síntese, o movimento faz que a ontologia não seja uma teologia, mas uma dialética da cisão e da finitude. [...]. Mas, se essa é a última palavra, como falar de uma interferência da ontologia e da teologia?” (RICOEUR, 2000, p. 409). Tentar encontrar a resposta por esta via já é um empreendimento fracassado.

Ricoeur nos lembra por meio de Aubenque a pretensão metafísica de uma unidade absoluta para a realidade está condenada a uma dispersão irremediável de sentidos. “É a determinação do movimento que, por mediação da palavra filosófica, divide o ser contra si mesmo segundo uma pluralidade de

sentido, cuja unidade permanece, não obstante, indefinidamente procurada” (RICOEUR, 2000, p. 409).

Essa pluralidade de sentido pode ser encontrada na própria palavra *ousía*. Ela é “uma das raras palavras que Aristóteles emprega simultaneamente para falar das realidades sublunares e da realidade divina sem que nada indique que esta comunidade de denominação seja apenas metafórica ou analógica” (RICOEUR, 2000, p. 409).

Como então a analogia passa a fazer parte do discurso metafísico no que se refere a uma teologia do ser? Ricoeur nos mostra que a própria obra *Metafísica* de Aristóteles introduz esse problema. Aristóteles escreveu que

se indagamos sobre os princípios e os elementos das substâncias, das relações e das quantidades, e se são idênticos ou diferentes, é claro que, tendo eles múltiplos significados, não são idênticos, mas diferentes. A não ser que se entenda serem idênticos para todas as coisas nos seguintes sentidos: num sentido, analogicamente, como: matéria, forma, privação e causas motoras; e depois também no sentido de que as causas das substâncias são causas de tudo, porque se eliminarmos a substância, eliminamos também todo o resto; e, finalmente, também no sentido de que o que é Primeiro e plenamente em ato é Causa e tudo (ARISTÓTELES, 2002, p. 557).

Ricoeur entende que em Aristóteles existe a manifestação de uma aporia na doutrina da analogia. Para ele “ela designa antes de tudo o trabalho de pensamento pelo qual o discurso humano, demasiado humano, da ontologia procura responder à solicitação de *outro* discurso, que só pode ser um não-discurso” (RICOEUR, 2000, p. 411). O filósofo também entende, por meio da leitura de Aubenque que “o discurso humano deve proceder [...], como se todas as coisas pudessem ser reconduzidas às primeiras entre elas, isto é, às essências, e à primeira das essências, como a seu princípio” (RICOEUR, 2000, p. 410).

O filósofo de Valence nos diz que mais do que os resultados de uma estrutura de pensamento metafísico é o próprio trabalho de pensamento que nos deve interessar. O lógico e o filosófico podem até ter razão ao apregoarem a teoria analógica como pseudociência. E até mesmo estenderem a teologia o fracasso dessa forma de pensamento, já que é na teologia onde o caráter analógico da metafísica alcançou seu *status* ontoteológico. Contudo, onde

deveria reinar a metáfora, a analogia metafísica impera, fazendo com que a metáfora e a poesia se enfraqueçam no âmbito do próprio estudo teológico⁴⁷.

Fica evidente em nosso tempo que: “É porque a “investigação” de uma ligação não-genérica do ser permanece uma tarefa para o pensamento, mesmo após o fracasso de Aristóteles, que o problema do “fio condutor” continuará a ser apresentado até na filosofia moderna” (RICOEUR, 2000, p. 415).

A analogia surge da ambição de envolver em uma única doutrina a relação horizontal de todas as coisas com o ser, ou seja, a condição do ser existente como existindo e o ser em sua relação vertical, ou seja, o ser como princípio absoluto, definidor e causador de toda existência. Tal ambição é em si o projeto ontoteológico.

A vantagem de tal estrutura de pensamento para a teologia é que, ao inserir o conceito proporção (*proportio* e *proportionalitas*), a teologia, principalmente a teologia tomista, subordinara o ser à causalidade, entendido como ato no âmbito da teoria analógica. Porém, para que a relação de proporcionalidade tivesse sucesso, a própria causalidade deveria ser pensada analogicamente.

“Se a causalidade fosse única, ela só geraria o mesmo; se fosse puramente equívoca, o efeito cessaria de ser semelhante a seu agente. A causa mais heterogênea deve permanecer como causa análoga” (RICOEUR, 2000, p. 427). Desta forma, analogia é transferida do plano da significação para o plano da eficiência. Tal estrutura de pensamento ocultaria a diversidade de significações do ser que poderiam ser pensadas. Uma delas, a dimensão metafórica.

A analogia, em sua tentativa totalizadora de um conceito unificador, recusaria qualquer compromisso com o discurso poético. Tal recusa nos apontaria a assinalada diferença entre a metáfora e a analogia. Neste ponto, Ricoeur vê o traço distintivo que marca a teoria analógica, sua proximidade

⁴⁷ Ricoeur escreveu que: “Na medida em que, com efeito, é qualificado pelo domínio no qual intervém com sua articulação própria, o conceito de analogia recebe uma função transcendental e, no mesmo lance, jamais é reconduzido à poesia, mas preserva em relação a esta o desvio inicial engendrado pela questão: o que é o ser? [...] essa vontade de desvio de modo algum é enfraquecida pelo uso teológico da analogia: a rejeição da metáfora entre as analogias impropria será testemunha disto” (RICOEUR, 2000, p. 412).

com o discurso especulativo. Como escape do discurso especulativo no âmbito do que é mais próprio no discurso teológico, ou seja, o discurso sobre Deus, Ricoeur aponta o recurso metafórico como veículo de escape.

Ricoeur a metafísica enquanto “consciência que acredita “justificar-se-a-si-mesma”, “fundar-se-por-último” e, assim, ter-se como “inteiramente responsável por si” (RICOEUR, 2000, p. 432). É a separação efetuada pelo pensamento metafísico entre o sensível e o não-sensível, onde percebemos seu traço fundamental e que confere ao pensamento ocidental a sustentação para seus próprios traços fundamentais. Porém, com os filósofos da suspeita, a começar por Nietzsche, um duro golpe foi efetuado contra o pensamento metafísico. Neste conflito de interpretações, uma nova ontologia deve ser destacada em detrimento da clássica ontoteologia.

É interessante nos lembrarmos de que a crítica efetuada a metafísica, principalmente no âmbito do pensamento de Heidegger, não tem como objetivo uma *destruição* da metafísica, mas propor “uma nova forma de fazer metafísica” (MARTINI, 2014, p. 211). Pensar a questão da crise metafísica e, conseqüentemente, a crise da interpretação ontoteológica, é pensar a possibilidade de articular metáforas que não se colocam com a pretensão de abarcar o não-dito, o invisível da realidade. Tal condição caracteriza o *status* da luta entre pensamento representativo e pensamento meditativo e que, possibilitam a produção do que Ricoeur identifica como a “verdadeira metáfora”, originada “no próprio lugar em que se recusa a metáfora no sentido metafísico” (RICOEUR, 2000, p. 438).

A verdadeira metáfora está em paralelo com a verdadeira poesia, marcada pelo conceito ricoeuriano de *A metáfora viva*. O conceito abre caminho para um pensamento pós-metafísico⁴⁸. Ricoeur vai recorrer a

⁴⁸ Neste aspecto, é interessante a análise feita pela Prof.^a Rosa Maria Filippozzi Martini acerca da relação entre Ricoeur e o termo metafísica. Ela escreve que: “Ricoeur mantém um cuidadoso afastamento do termo metafísica, preferindo falar de uma ontologia que se desenvolve por meio de uma fenomenologia hermenêutica e que, com um constante questionamento das tradições, pretende desvelar a totalidade da experiência do ser humano no mundo, enquanto saber da totalidade que, ao se presentificar no círculo hermenêutico, implicitamente retorna à questão da relação entre ser e ente, colocando de diversas formas históricas a questão da metafísica. Ricoeur (2000), em *La mémoire, l'histoire, l'oublie*, refere-se aos parágrafos 45 e 46 de Ser e Tempo de Heidegger, que tratam do poder ser total do *Dasein* e do próprio

Aristóteles em seus estudos acerca da natureza da metáfora, onde perceberá que, segundo o Estagirita a metáfora possui um aspecto poético que a condiciona, ao contrário da retórica, a retratar a realidade de forma a não estar presa a necessidade de representações que transportem a razão ao campo da comprovação lógica ou mesmo do convencimento.

A metáfora se dá em uma ordem já constituída por gêneros e espécies. Contudo, ela não está presa, limitada por tais imagens. “A metáfora traz uma informação porque ela redescreve a realidade; criar boas metáforas é perceber o semelhante. A dinâmica da metáfora, portanto, é transgredir uma ordem categorial pela qual ela mesma é criada” (MARTINI, 2014, p. 217).

Existe autonomia na metáfora. Na gênese metafórica percebe-se movimento, uma transformação que ocorre na palavra e que atinge a linguagem em sua constituição. A exemplo da vida orgânica que se transforma, adapta e possibilita novas condições de vida, assim ocorre a metáfora em sua condição original. Longe de sua mais recente proximidade como a analogia na ontoteologia⁴⁹, a metáfora se aproxima da vida.

Dasein como ser finito e para a morte, como problemática da totalidade e como estrutura do Cuidado (Sorge) que oportuniza o poder ser face à finitude e à morte. [...]. Stein (2011), em *Pensar e errar*, coloca que o ser humano precisa ser descrito enquanto abertura, como ser no mundo, como abertura na qual o ser acontece. É neste horizonte que tudo se dá e tudo pode ser compreendido. [...]. Mesmo que o conceito de metafísica tenha ficado ligado ao da ciência e do esquecimento do ser, o problema da relação entre ser e ente sempre será colocado em termos de uma outra possibilidade de fazer metafísica. O próprio Ricoeur (2000) em *La mémoire, L'histoire, L'oubli*, liga a compreensão da historicidade do ser humano às concepções heideggerianas, nas quais a compreensão do ser só pode se dar como tempo. Sendo o ser humano um ser finito e mortal o que lhe resta é ser cuidado, é pensar sua existência na dimensão da pergunta pela sua própria inserção como ente na dimensão do ser. Ora, o que Ricoeur desenvolve em suas reflexões, principalmente como identidade narrativa e historicidade, não deixa de ser uma metafísica, sem nomeá-la como tal, mas desenvolvendo uma reflexão de caráter ontológico e hermenêutico. Diante de todas essas observações, é interessante a observação de Rohden com relação às reservas de Ricoeur, que afirma uma ontologia aberta, *in fieri*, enquanto o próprio Ricoeur, na verdade, poderia sustentar e justificar uma metafísica narrativa” (MARTINI, 2014, p. 215-216).

⁴⁹ “Ricoeur toma como ponto de partida a doutrina aristotélica da unidade analógica das significações múltiplas dos seres, antecessora da doutrina medieval da analogia do ser, acentuando que não faz uma passagem direta entre o funcionamento semântico da enunciação metafórica e a doutrina transcendental da analogia. A doutrina tomista da analogia do ser se torna um excelente contraexemplo para o tema da descontinuidade entre as formas de discurso. Se é possível, portanto, demonstrar a diferença entre o discurso ontoteológico e a metafísica, que englobam tanto o discurso

A argúcia da crítica ricoeuriana ganha adeptos a partir do título. Metáfora e vida são a mesma palavra, pois as duas compreendem extensões, alimentadas por autonomia. Em discurso direto e em linguagem própria, o material da epífora liga-se ao potencial criativo do poema e depende da intuição, responsável pela percepção do ícone. A explosão criativa, produto claramente atribuído ao imaginário realiza o objetivo da metáfora, mostra sua essência por meio da epífora (BRAGA, 2010, p. 25).

A finitude da vida humana dá ao ser humano a possibilidade de pensar e fazer a pergunta pelo ser e, conseqüentemente, pelo sentido de nossa existência. Podemos também pensar com a palavra; por meio da linguagem transcender nossa cotidianidade e buscar, a partir do poético, “ultrapassar o umbral que nos possibilita pensar e dizer o sentido do ser” (MARTINI, 2014, p. 223). Este umbral, esta porta que nos levaria a uma nova forma de interpretação e compreensão é o que Ricoeur denominou de *metáfora viva*. Como condição de *A metáfora viva*, a polissemia do conceito ser não é esgotada, mas preservada.

Contudo, para Ricoeur não devemos desprezar tão rapidamente o sentido analógico. A metáfora cruza a analogia, fazendo com que se constituam em modalidades *mistas* de discurso, acumulativas em seus efeitos de sentido. O problema se manifesta quando a analogia se coloca como definidora da realidade divina e a metáfora é colocada ao nível das criaturas, incapaz de alcançar o transcendente.

A questão da metáfora é abordada frontalmente na Suma teológica (I a, q. 13, art. 6) a pretexto da questão: “Os mesmos nomes devem ser atribuídos prioritariamente à criatura em vez de a Deus?” A resposta distingue duas ordens de prioridade, uma prioridade segundo a própria coisa, que parte do que é primeiro em si, isto é, Deus, e uma prioridade segundo a significação, que parte do que é mais conhecido, isto é, as criaturas. A analogia propriamente dita se regula sobre o primeiro tipo de prioridade; a metáfora, sobre o segundo: “Todos os nomes atribuídos por metáfora pertencem prioritariamente às criaturas, pois, aplicados a Deus, esses nomes não significam senão uma semelhança com está ou com aquela criatura” (RICOEUR, 2000, p. 429).

teológico como o discurso especulativo, abre-se a possibilidade para um livre exame das figuras de intersecção que pressupõe a diferença entre os modos de discurso, especialmente entre discurso especulativo e discurso poético. [...] a metafísica discute a questão do ser de uma forma que rompe com o discurso poético como também com o discurso da linguagem ordinária” (MARTINI, 2014, p. 218 – 219).

Diferente a imposição analógica, a metáfora “com efeito, repousa sobre a “similitude da proporção”, sua estrutura é a mesma no discurso poético e no discurso bíblico” (RICOEUR, 2000, p. 429). Os exemplos são vários. Quando Deus é chamado de “leão”, “homem de guerra” ou mesmo “pai”, a significação advém do empréstimo de sentido. Na poesia e linguagem bíblicas não existe nenhuma forma de corte entre um discurso que regula o que se diz sobre Deus e outro que especificamente fala da realidade das criaturas.

Deus é entendido e dito da forma como a linguagem daquele que expressa o encontro com Deus o alcança. Sem reduzir a amplitude de significação, mas elevando esse sentido a uma realidade plena e viva do encontro com o divino. “O termo não circunscreve nada, mas deixa a coisa significada “como não-compreendida [...] e em excesso em relação à significação do nome [...]”. Por esse excesso de significação, os predicados atribuídos a Deus guardam seu poder de significação, sem introduzir qualquer distinção em Deus” (RICOEUR, 2000, p. 431).

A alegoria se harmoniza com a distinção metafísica de uma realidade dual. Ricoeur então evoca a necessidade de se pensar uma ontologia diferente da metafísica do sensível e do não-sensível, a qual “pode responder ao objetivo semântico de metáforas autenticamente poéticas” (RICOEUR, 2000, p. 436).

Para exemplificar o que Ricoeur chama de metáforas autenticamente poéticas, o filósofo recorre a Heidegger e sua utilização de uma palavra de Hölderlin que indica a frase, em alemão, *die Blume des Mundes* (a flor da boca). Heidegger recorre e acolhe essa expressão como significativa pelo fato de que o próprio pensador designou modos de dizer como modos de boca, idiomas, ou, *Mundarten*. Porém, o filósofo alemão nos adverte de que, enquanto não compreendermos o papel da metáfora, estaremos presos a metafísica.

A verdadeira metáfora não é a “teoria erudita” da metáfora, mas a própria enunciação que o crítico reduziu à simples metáfora, a saber: “O pensamento olha escutando e escuta olhando”. Falando assim, Heidegger produz um desvio em relação à linguagem ordinária, identificada com o pensamento pela representação; [...]. Não é esse desvio o da verdadeira metáfora? (RICOEUR, 2000, p. 436, 437).

Esse desvio de linguagem é o que possibilita a ocorrência daquilo que “faz remontar a palavra desde a sua origem”, que “faz aparecer o mundo”. Ora, não é isto que faz *A metáfora viva?*” (RICOEUR, 2000, p. 438). Para Ricoeur, confessar o status subversivo da *metáfora viva*. Mais subversiva do que a própria desconstrução heideggeriana, pois, *A metáfora viva* tem o poder de nos dizer que o metafórico só existe nas fronteiras da metafísica (MARTINI, 2014, p. 222).

Isso ocorre porque falar sobre o sentido metafórico também é andar de mãos dadas com a história da metafísica, pois, a história da metafísica é a história do esquecimento do ser. Por isso, desde Aristóteles, a busca pelo sentido do ser ainda continua. Ricoeur, juntamente com Heidegger, nos ensinam que “o homem é desde sempre ser no mundo entre as coisas; então, não tem sentido falar em um ver e ouvir sensíveis que depois se tornam inteligíveis. Portanto, [...], só tem sentido em falar em metafórico nas fronteiras da metafísica” (MARTINI, 2014, p. 222).

Por isso, “o que percebemos com o *meta-fórico* no *meta-físico* é esse esforço de compreender e perguntar pelo sentido do ser, mesmo sabendo que o preenchimento da separação ontológica só pode se dar metaforicamente, no sentido do jogo entre velamento e desvelamento” (MARTINI, 2014, p. 222). Nossa finitude nos permite pensar por meio das palavras. Sem linguagem não existe pensamento sobre a realidade e sua natureza. Graças a tal condição existencial

podemos nos arrancar de nossa cotidianidade com a linguagem e buscar a autenticidade de um dizer que, a partir do poético, tenta ultrapassar o umbral que nos possibilita pensar e dizer o sentido do ser. Este umbral Ricoeur chama de metáfora viva, pois, seguindo a advertência de Heidegger, para enunciá-la o homem precisa jogar-se contra todos os limites das diferentes formas de linguagem para tentar atingir, a partir da ausência da metafísica, uma outra forma de compreender e dizer um existir humano que ainda tenta dizer o ser e pensar a diferença ontológica (MARTINI, 2014, p. 223).

Nosso próximo passo é abordar a forma como Ricoeur enxerga a ontoteologia. Como o filósofo de Valence entende a crise da metafísica? Quais as reservas de sentido que ainda podem existir após as críticas de Nietzsche, Freud, Heidegger e outros ao coração da filosofia ocidental? Podemos, de antemão afirmar que Ricoeur nos aponta luz no fim do túnel. Para a teologia,

muito mais! Ricoeur nos chama para a necessidade de visitar ou mesmo resgatar uma compreensão bíblica sobre Deus. Uma compreensão mediada pelo texto e pela metáfora.

CAPÍTULO 3

EM DIREÇÃO A UM ENTENDIMENTO PÓS-METAFÍSICO DE DEUS À LUZ DA HERMENÊUTICA DE RICOEUR

Foi analisado anteriormente como Ricoeur compreende Deus no âmbito de sua hermenêutica bíblica. Também foi apontado como o filósofo interpreta a relação entre metáfora e metafísica, tendo impactos diretos no âmbito filosófico. Agora, acompanharemos o percurso feito pela metafísica no âmbito do pensamento ocidental e como esta estrutura de pensamento não apenas moldou a filosofia como influenciou diretamente a teologia e sua interpretação do Deus revelado pelas Escrituras bíblicas.

3.1. A derrocada do pensamento metafísico sobre Deus

É no século XX onde a “morte de Deus” é anunciada. Começando com Friedrich Nietzsche, ainda no século XIX, a desconstrução do pensamento ocidental começa a tomar corpo e, quase que como uma antevisão do que viria, Nietzsche escreve: “Deus morreu! Deus continua morto! E fomos nós que o matamos!” (NIETZSCHE, 2006, p. 129). A declaração do filósofo alemão ganha força ainda maior ao afirmar que esse “deicídio” foi causado pelas nossas mãos. Mãos essas que, se podemos assim dizer, poderiam muito bem representar o alcance, ação e progresso do pensamento ocidental.

Esse alcance e progresso do pensamento ocidental poderão ser visto de forma ainda mais clara no século XX, onde outra “morte de Deus” será anunciada, agora, no âmbito textual. Jacques Derrida irá trabalhar o conceito de “desconstrução” a qual possui como proposta colocar a razão dentro de seus verdadeiros limites no que se refere à interpretação da realidade. “A realidade é um texto a ser interpretado, mediado pela linguagem, história, cultura e tradição” (VANHOZER, 2005, p. 25). Ora, se a realidade é um texto, qual a interpretação correta? Existe algum princípio absoluto a que possamos recorrer no que se refere ao entendimento pleno das coisas e do mundo? Bem, para o filósofo argelino não.

O pensador irá trabalhar sobre a crença de que toda a história da filosofia ocidental é uma mentira, um “blefe” muito bem construído e que os filósofos (e por que não os teólogos) não possuem maior acesso a verdade do que aqueles que não foram “iniciados” nos caminhos do pensar. Sendo assim, qualquer fundamento estabelecido até então pelo pensamento ocidental que legitime um caminho a verdade (seja sendo denominado como Deus, Verdade ou Razão) não tem sentido. Vanhoozer escreve:

O motivo por trás da estratégia de Derrida de desfazer nasce de seu temor em relação aos recursos ilegítimos à autoridade e aos exercícios de poder. A crença de que alguém possa ter chegado ao único e correto Significado (ou Deus, ou “Verdade”) fornece uma desculpa maravilhosa para condenar aqueles de quem se discorda, considerando-os ou “tolos”, ou “heréticos”. Derrida contesta a pretensão do filósofo e do exegeta de ter chegado a uma visão fixa e correta das coisas. Isso vale quer a coisa em questão seja um texto, um evento ou o mundo como um todo. Não se deve confiar nem nos Sacerdotes, que supostamente falam por Deus, nem nos Filósofos, que supostamente falam pela Razão; essa reivindicação “logocêntrica” de falar de uma perspectiva privilegiada (e.g., a Razão, a Palavra de Deus) é um blefe que precisa ser exposto, ou melhor, “desconstruído” (VANHOOZER, 2005, p. 27).

O processo de desconstrução efetuado por Derrida segue na mesma direção que o anúncio feito por Nietzsche da “morte de Deus”. Negando qualquer autoridade (Autor) que estabeleça uma verdade absoluta e final para o texto (e para a realidade), Derrida, dentro do âmbito da teologia, começa a ser visto por muitos como um dos proponentes daquilo que podemos chamar de ateísmo filosófico.

Entretanto, Vanhoozer, citando a obra *The Trespass of the Sign: Deconstruction, Theology and Philosophy* de Kevin Hart, comenta que “o interlocutor natural da desconstrução não é o ateísmo, mas, sim, uma teologia negativa, pois o que Derrida desconstrói não é a teologia em si, mas apenas versões metafísicas que procuram pensar Deus como um “ser” supremo” (VANHOOZER, 2005, p. 59).

Vanhoozer também irá constatar que “A desconstrução nesse caso aparece não como uma afirmação de ateísmo ou como uma versão de teísmo, mas como uma estratégia para uma teologia pós-moderna e pós-metafísica” (VANHOOZER, 2005, p. 59).

Duas palavras são aqui de suma importância para a continuidade de nossa discussão. Estas são “ser” e “metafísica”. Falar da “morte de Deus” dentro da filosofia e teologia cristã ocidental está intimamente vinculado com estas duas palavras (questões) no percurso do pensamento. Entre os pensadores ocidentais, um se destaca como sendo aquele que desenvolveu uma metódica “destruição” da metafísica.

Martin Heidegger, através de sua abordagem fenomenológica, buscou retornar a fonte, retornar ao momento originário dos fenômenos para, desta forma, se deparar com a verdade, o significado do fenômeno. Sendo assim, Heidegger irá buscar o significado originário da metafísica, a qual, para ele, é o fundamento ou a própria natureza da filosofia ocidental desde os pré-socráticos chegando até os tempos ditos modernos.

De acordo com Heidegger, o ponto central da metafísica sempre foi à questão do ser. Esta questão se manifestou ao longo dos séculos através da pergunta: “o que as coisas são?” (THOMSON, 2000, p. 300). Este “o que” é o vetor pelo qual o ser é sempre determinado pelo pensamento. Neste sentido, “a realidade que cai sob o processo cognitivo é sempre uma realidade determinada. [...] Trata-se de um procedimento típico do pensamento metafísico” (PENZO, 2012, p. 304). Este processo cognitivo a qual fala Penzo é justamente a tarefa exercida pela metafísica de definir a realidade, responder à pergunta sobre o ser das coisas, ou seja, o que as coisas são?

O castelo construído pela metafísica irá se estabelecer sobre dois fundamentos os quais Heidegger irá chamar de ontoteológicos. Ontologia por que todas as coisas serão niveladas em nível ôntico. Teologia por que, após o nivelamento, a pergunta se direciona ao Ser Supremo, o qual legitima o nivelamento do ser de todas as coisas, dando a pergunta o que as coisas são? seu último e absoluto significado. A metafísica é por definição ontoteologia.

Richard Kearney, afirma que “o questionamento autêntico do ser, aquilo que Heidegger chama de ontologia fundamental em *Ser e tempo*, apenas pode resultar de uma destruição (Überwindung) da ontologia” (XAVIER, 2021, p. 178). Em sua trajetória filosófica, Heidegger compreendeu e demonstrou a fortemente influenciada da ontoteologia sobre a teologia cristã. O teólogo deve estar consciente e se empenhar para “não confundir o teológico que vem da

tradição ontoteológica ocidental com o teológico que vem da tradição judaico-cristã” (XAVIER, 2021, p. 178).

[...] a meta-física é trans-empírica, enquanto para entender o ente que se apresenta em nossa experiência, ela ultrapassa o campo da realidade material e sensível para a esfera do imaterial e puramente inteligível, distinção já proposta por Platão com a introdução da noção de *idea* e *ousia*, distinção assumida a seu modo também por Aristóteles e por toda a tradição filosófica do Ocidente” (MAC DOWELL, 2016, p. 325).

Nesse ponto aloca-se a questão de Deus no âmbito filosófico.

O ponto principal de Heidegger é que a metafísica pensa teologicamente quando pensa na totalidade das entidades como tal [...] no que diz respeito à entidade suprema [...]. Desde o início da metafísica ocidental, essa “entidade suprema” foi concebida como a base última do ser das entidades (embora, em uma ampla variedade e de maneiras diferentes). Heidegger sustenta, assim, que a metafísica é a teologia sempre que determina a entidade suprema como uma “entidade fundadora”, seja como um “motor imóvel” ou “causa auto-causada” (isto é, uma “causa sui”, que Heidegger caracteriza como “O conceito metafísico de Deus”), ou se este “fundamento supremo” é concebido, como em Aristóteles, como uma “causa primeira” (THOMSON, 2005, p. 15, tradução nossa).

Esse ponto para Heidegger é o que torna a metafísica problemática, pois existe aqui uma entificação do ser, o qual será interpretado na idade média cristã como o Deus único, porém tomará outras formas discursivas ao longo da modernidade. Entretanto, esse raciocínio comprometeria, segundo o pensador, o aspecto ontológico, pois, Deus pensado como ente supremo seria a expressão mais radical do princípio de razão suficiente, ou seja, como afirma Mac Dowell,

trata-se da pretensão da razão de dar uma explicação absoluta da realidade no seu todo. Deus se torna então algo exigido pela razão humana, [...]. Enquanto resposta à pergunta da razão ele se torna subordinado a seu desejo de verdade, concebido nos limites do pensar representativo (MAC DOWELL, 2016, p. 333).

Com isso, o mistério divino se esvai e perde seu sentido. No âmbito da abstração filosófica, Deus é um instrumental da racionalidade para que esta tenha sua legitimidade garantida. Diante da natureza ontoteológica da metafísica, nos deparamos com a questão de Deus. Deus se torna aqui, apenas um conceito necessário para que as categorias lógicas do pensamento humano possam funcionar. Sobre isso, Giorgio Penzo escreve:

No curso desse pensamento, vê-se unida ao ser como presença a dimensão grega de causalidade, na qual mais tarde é inscrita a concepção bíblica de criação. Donde o ser como ato puro, sumo ente, perfeição absoluta e verdade suprema, a que se dá o nome de Deus. Em seguida, com o triunfo da metafísica subjetiva, os atributos que eram dados ao criador passam ao eu puro, como fonte última do conhecer. Assim, o sumo ente, definido anteriormente como Deus e depois como eu puro, cai sempre no âmbito do pensamento que representa e, portanto, sob o poder das categorias lógicas (PENZO, 2012, p. 304).

Diante da pergunta sobre o “o que” das coisas, Deus se torna a causa das causas. Heidegger escreve:

No limite, pode-se dizer: Deus existe somente à medida que o princípio de razão é válido [...] Todo efeito exige, contudo (segundo o princípio de razão) uma causa. Ora, a causa primeira é Deus. Assim o princípio de razão é válido porque Deus existe. Mas Deus somente existe porque o princípio de razão suficiente é válido. A curva se fecha e ‘o pensamento transforma-se num círculo’ (HEIDEGGER, 2000, p. 13).

Mais interessante ainda é percebermos que o Deus advindo do pensamento metafísico “o Deus causa-sui, não é o Deus vivo” (LEITE, 2012, p. 39). Podemos entender com isso que o anúncio da “morte de Deus” feito por Nietzsche, Derrida e legitimado por Heidegger é “um “abandono da filosofia” enquanto metafísica, ou, mais precisamente, o abandono do Deus pensado metafisicamente” (LEITE, 2012, p. 39).

Sob o regime da metafísica, “fica claro que Deus não advém mais no regime, por exemplo, da revelação bíblica, ele é a razão da razão, a *summa ratio* que presta contas à calculabilidade universal” (CAPELLE, 1998, p. 63 apud LEITE, 2012, p. 68). Diante de tal constatação sobre a natureza da metafísica e do Deus que dela advém, Heidegger escreve:

Esta é a causa como causa-sui. Assim soa o nome adequado para o Deus na filosofia. A este Deus não pode o homem nem rezar, nem sacrificar. Diante da causa-sui, não pode o homem nem cair de joelhos por temor, nem pode diante deste Deus, tocar música e dançar (HEIDEGGER, 1971, p. 88).

Ao nos confrontarmos com a natureza do Deus criado pelo pensamento metafísico, é possível percebermos que uma nova maneira de compreendermos a revelação acerca da Pessoa divina é necessária em tempos ditos modernos. A teologia deve buscar ou mesmo reencontrar o lugar

onde a problemática a respeito da pessoa de Deus possa ser discutida e desenvolvida fora das amarras da metafísica.

3.1.1. *Hermenêutica metafísica: impacto e consequências para a teologia*

Para a teologia cristã, de forma ampla, as ideias de Tomás de Aquino exerceram tamanha influência que ditaram os rumos do desenvolvimento teológico posterior. No que se refere a sistematização de uma forma de pensar Deus ontoteológica, Tomás de Aquino é seu grande proponente, apesar de também termos em teólogos como João Duns Scotus um lugar de fala de onde o discurso ontoteológico será ouvido.

Tomás de Aquino escreveu que Deus é a primeira causa incausada e por ser a primeira causa, não pode existir algo de que Deus dependa para sua existência, sendo que “Deus não possui essência que não seja o seu ser” (AQUINO, 1990, XXII.1) e, por não haver nada em Deus que não seja o seu ser, logo, “Deus é por si mesmo necessariamente ser. [...] Deus é seu ser.” (AQUINO, 1990, XXII.2). “Ao contrário da criatura, nele não há distinção entre essência e existência. Sua essência, para falar nesses termos, identifica-se com seu próprio ser infinito, enquanto ato puro de ser” (MAC DOWELL, 2016, p. 341).

[...], em termos gerais, para Tomás, Deus pode ser conhecido de algum modo analogamente, a partir das outras perfeições do ente finito, assim também não há dúvida que a subsistência do *Ipsum esse* é, por ele, entendida por analogia com a existência dos entes criados. De fato, Tomás não hesita em chamar Deus de *primum ens* (89 vezes)⁵⁰, enquanto ato puro de ser, sem qualquer limite, causa de todo ente finito (MAC DOWELL, 2016, p. 341).

Em um primeiro momento, parece que Tomás de Aquino apenas busca evidenciar que não existe nada que se compare ou que esteja acima ou pela qual Deus dependa. Entretanto, o Deus como causa primeira, deve ser o *ser-em-si* (TILLICH, 1984) e como ser, não pode haver nele qualquer experiência

⁵⁰ Dado fornecido pelo Index Thomisticum de Roberto Busa, cf. BERNOT, Eduardo; ALARCON, Enrique. *Corpus Thomisticum*, <<http://www.corpusthomisticum.org>>. Cf. (MAC DOWELL, 2016, p. 341).

associada ao movimento, temporalidade ou espacialidade⁵¹. Os elementos que constituem a própria existência, Deus está além destes, fundamentando-os. Ele é o puro conceito do ser e nada mais.

Desde os tempos dos antigos pensadores gregos, o conceito de um Deus absoluto sempre esteve associado a ideia de imutabilidade. Tal ideia sempre esteve vinculada a ausência de qualquer forma de movimento ou variação em tal entidade. Com isso, a ideia de uma temporalidade, ou seja, a experiência de uma existência dinâmica ao longo do tempo (a qual pode ser entendida como progredindo do passado para o presente e para o futuro) foi terminantemente rejeitada pelos antigos filósofos no que se refere a compreensão de Deus.

Feldmeier, citando Plutarco escreve que: “Deus [...] como resumo de existência verdadeira, é atemporal (ἄχρονος) e incorruptível e imperecível (ἄφθαρτος) nesta eternidade, definida como atemporalidade” (FELDMEIER, 2015, p. 417). Cria-se aqui uma dualidade a respeito da realidade. A realidade temporal é marcada pela transitoriedade de tudo o que existe nela, conseqüentemente, todas as coisas caminham neste estado para a sua inevitável dissolução e destruição (φθορά).

A realidade marcada pela atemporalidade divina é o local onde o Deus interpretado segundo as categorias metafísicas pode estar. Na verdade, ele é (como escreveu Plutarco) o *resumo da existência verdadeira*, a qual possui sua influência na realidade presa ao tempo. Entretanto, sua influência nada mais é que a ação temporal de uma realidade que está além do tempo. Está é a marca distintiva de uma divindade imaculada do relacionamento com o mundo e de qualquer coisa circunscrita à precariedade do tempo.

Entender Deus metafisicamente possui como consequência direta a construção de uma imagem divina que não admite sua plena manifestação no domínio da realidade humana a qual é profundamente marcada pelo aspecto temporal e, espacial. Narrativas bíblicas, como por exemplo, as que retratam as teofanias ou manifestações de Deus no mundo, deverão ser consideradas em

⁵¹ Sobre os aspectos apresentados por Tomás de Aquino em sua *Suma contra os Gentios* acerca da imaterialidade, atemporalidade, incorporeidade, condição de ser e sumo ente de Deus, ver os capítulos XV, XVII, XVIII, XX, XXI e XXII.

última instância alegorias ou mesmo mitologia, retirando delas a validade de uma descrição ontológica sobre a pessoa divina. A metafísica tem a capacidade de criar caminhos metodológicos para se interpretar Deus e o texto bíblico que se tornam problemáticos.

Vários relatos das Escrituras nos indicam que Deus e os homens mantiveram comunhão em um contexto espaço-temporal, ou pelo menos, Deus pode ser percebido desta forma pelos seres humanos (Ex. 3; 6; 25,8; 33,7-23; Js. 5,12-15, etc.). Esta capacidade (até onde sabemos) só é possível a coisas que possam experimentar uma realidade espaço-temporal, diferindo em muito da interpretação metafísica de que Deus é o puro ser atemporal.

“O tempo ocorre simultaneamente com o objeto do qual ele é uma qualidade ou característica” (CANALE, 2011, p. 223). Outra palavra que reflete de forma ainda mais precisa a ideia de que o tempo acontece simultaneamente com as coisas é “coocorrer”, ou seja, o tempo manifesta-se juntamente com as coisas existentes.

Diante disso, o teólogo afirma que temporalidade não é a marca de uma existência inferior à existência atemporal, inacessível a nós e que define por sua perfeição nossa própria realidade; ela é na verdade a qualidade das coisas de participarem “de um fluxo de tempo envolvendo o passado, o presente e o futuro” (CANALE, 2011, p. 225). Um Deus interpretado desta forma não é um Deus inferior ou mesmo transitório, mas sim, um Deus que, por sua perfeição, age e participa diretamente do fluxo histórico.

O fato de não percebermos Deus de forma concreta como percebemos qualquer outra pessoa ou coisa em nosso mundo não é pelo fato de que Deus não tenha capacidades espaciais que o impossibilite de se manifestar ou mesmo por causa de uma natureza divina desvinculada de qualquer atributo espaço-temporal, como requer a metafísica.

Como manifestações visíveis e audíveis da presença de Deus no tempo e no espaço, as teofanias firmam a revelação no solo histórico, temporal e espacial da cognição humana. [...]. O fato de Deus ser capaz de aparecer e falar revela que não há nada em seu ser que o impeça de se tornar visível aos seres humanos. [...], de acordo com as Escrituras, a invisibilidade divina não é determinada pelo ser de Deus, ou seja, por sua natureza ontológica; em outras palavras, Deus é invisível não porque a divindade está, em essência, além da visão humana,

mas porque Ele terminantemente abomina o pecado (CANALE, 2011, p. 310, 311).

Adotar uma pressuposição metodológica pós-metafísica no estudo sobre Deus conduz o pesquisador a considerar um Deus que tem seus atos e natureza identificados no campo espaço-temporal da realidade e, ainda sim, em uma escala incomensurável e misteriosa em todos os seus detalhes para o ser humano. É necessário admitir que

a temporalidade humana finita nunca poderá alcançar ou mesmo imaginar a temporalidade infinita de Deus. Embora distintos na essência, o ser e o tempo de Deus não são tão diferentes dos seres e do tempo criados a ponto de tornar impossível a comunicação entre Deus e a humanidade (CANALE, 2011, p. 226).⁵²

Outro aspecto afetado pela interpretação metafísica da divindade é o aspecto revelacional em si, o qual serve de fundamento tanto para a compressão do próprio texto bíblico como também para o desenvolvimento de um ensino ou doutrina sobre Deus. Se Deus não pode se manifestar de forma direta ao ser humano, a própria transmissão da mensagem divina é comprometida e o encontro com a divindade se torna inexistente. “Se o encontro estiver ausente, como na teologia neo-ortodoxa, a Escritura não é entendida como revelação. A palavra de Deus é esvaziada de revelação

⁵² Sobre a temporalidade divina, Paul Tillich, em sua *Teologia Sistemática* escreve que “a vida divina inclui a temporalidade, mas não está sujeita a ela. A eternidade divina inclui o tempo e o transcende. O tempo da vida divina não é determinado pelo elemento negativo do tempo criatural mas pelo presente; não pelo “nunca-mais” nem pelo “ainda-não” de nosso tempo. Nosso tempo, o tempo que é determinado pelo não-ser [morte, não existência], é o tempo da existência. (TILLICH, 1984, p. 216). “O conceito de eternidade deve ser protegido contra dois equívocos. Eternidade não é nem ausência de tempo, nem tempo sem fim. O sentido de *olam* em hebraico e de *aiones* em grego não indica ausência de tempo; significa isto sim, o poder de abarcar todos os períodos do tempo. Já que o tempo é criado no fundamento da vida divina. Deus está essencialmente relacionado com ele” (TILLICH, 1984, p. 230). Pode-se dizer que exista uma proximidade, ou que, possa se fazer um paralelo entre o que Canale (2011, p. 213) expressa quando escreve que “o tempo ocorre simultaneamente com o objeto do qual ele é uma qualidade ou característica”, e o que Tillich expressa quando escreve que o tempo é *criado no fundamento da vida divina*, pois, o que está sendo evidenciado não é a natureza do tempo, mas, a relação de Deus com este. O tempo é *criado, tecido*, em Deus por que Deus vive e, como vivente, experimenta os modos de tempo, nem que seja por meio da memória e da antecipação de eventos no espaço-tempo. Tillich escreve: “Não é adequado identificar simultaneidade com eternidade. Simultaneidade apagaria os diferentes modos do tempo; mas o tempo sem modos é ausência de tempos. [...] Se chamamos Deus de Deus vivo, afirmamos que ele inclui temporalidade e com isso uma relação com os modos do tempo” (TILLICH, 1984, p. 230).

porque o mundo de Deus é esvaziado [da presença] de Deus” (GULLEY, 2011, p. 168, tradução nossa).

Esta ausência pode ser entendida como a impossibilidade do Deus metafísico de transmitir conhecimento ao homem em uma sequência de eventos. A interpretação filosófica impossibilita a presença de Deus no espaço-tempo vivenciado pelo ser humano. Utilizada como base para a teologia, a filosofia metafísica gera aquilo que Moltmann define como ateísmo. O interessante da argumentação do teólogo alemão é que este ateísmo é do tipo que, ao olhar para o mundo, não enxerga nada de Deus. Sua ausência se faz presente.

Isso é um resultado de uma doutrina acerca de Deus, a qual tira sua presença do mundo e invalida as Escrituras como manifestação de seus atos na história. A metafísica realiza aquilo que o “ateu teme além de todos os tormentos: a indiferença de Deus e sua retirada definitiva do mundo do homem” (MOLTMANN, 1975, p. 310, tradução nossa).

Albert Camus, olhando para esta condição de “ateísmo” ou ausência de Deus, a denominou de “rebelião metafísica” (CAMUS, 1951, p. 28, § 37 apud MOLTMANN, 1975, p. 310, tradução nossa). Esta rebelião segue os passos de Dostoiévski em sua novela *Demônios*; Nesta obra, o autor efetua uma pesada crítica a um Deus pensado metafisicamente. Moltmann, utilizando-se desta crítica, nos apresenta a imagem fria de uma divindade alheia a sua criação e impassível diante das angústias do homem.

Um Deus que não pode sofrer é mais infeliz do que qualquer homem. Pois um Deus incapaz de sofrer é um ser indolente. Não lhe afetam o sofrimento ou a injustiça. Na falta de afeto, nada pode afetá-lo, nada pode comovê-lo. Ele não pode chorar, pois não possui lágrimas. Aquele que não pode sofrer também não pode amar. Ou seja, é um ser egoísta. O Deus de Aristóteles não pode amar [...]. O "motor-inamovível" é um "amante egoísta". É o fundamento do amor (*eros*) e de todas as coisas em relação a ele (*causa prima*) e, ao mesmo tempo, a razão de si mesmo (*causa sui*), de modo que é o amante apaixonado por si mesmo; um narcisista em potência metafísica: *Deus incurvatus in se* (MOLTMANN, 1975, p. 311-312, tradução nossa).

Para a Teologia, a gravidade de se pensar Deus por meio das categorias metafísicas é que “Deus não advém mais no regime, por exemplo, da revelação bíblica, ele é a razão da razão, a *summa ratio*” (CAPELLE, 1998, p.

63 apud LEITE, 2012, p. 68). Para a teologia, é essencial que o texto bíblico seja tomado como fundamento da Revelação divina e base conceitual para se desenvolver um pensamento acerca de Deus que seja coerente com as Escrituras Sagradas.

3.1.2. *A crítica ricoeuriana a ontoteologia*

A linguagem parece sempre buscar a estrada do conceito. As respostas do porque isso acontece podem ser encontradas no âmbito da cultura ocidental. Os reflexos do percurso conceitual da linguagem podem ser sentidos (como apontado de forma breve anteriormente) na teologia cristã.

No ocidente, a linguagem religiosa e teológica sempre esteve refém da linguagem filosófica que é conceitual por natureza. Contingencialmente, a cultura judaico-cristã surge nas fronteiras do mundo greco-romano e da cultura helênica. Graças a filosofia grega, utilizada como forma metódica de se pensar sobre a realidade, fornece como herança histórico-cultural, a mesma forma metódica de pensamento a igreja cristã em suas investigações e elucubrações teológicas.

Ricoeur nos lembra que “a Igreja cristã foi incapaz de elaborar um discurso teológico sem a ajuda da conceptualidade grega. O cristianismo tirou do helenismo suas formas de argumentação e até sua semântica fundamental” (RICOEUR, 2006, p. 209). Termos de suma importância para o pensamento cristão como redenção, vida eterna e outros, receberam sua significação não da cultura judaica, a qual predomina no contexto bíblico, mas de problemáticas que permeavam o interesse filosófico e cultural dos primeiros séculos da era cristã, como por exemplo a ideia de eternidade na espiritualidade neoplatônica (RICOEUR, 2006).

Contudo, tal contingência histórica é o que nos possibilita perceber o próprio destino da linguagem enquanto oriunda de uma comunidade. Se um determinado vocabulário religioso só se compreende no interior de uma comunidade de interpretação, de acordo com uma tradição de interpretação, é também verdade que não existe tradição de interpretação que não seja divulgada por meio de alguma concepção filosófica (RICOEUR, 2006). Por isso, a concepção de Deus que a igreja cristã passa a sistematizar em sua

teologia a partir do medievo, chega e se torna no contexto cultural do ocidente, sempre significando a forma de se pensar Deus no âmbito da filosofia grega.

A palavra “Deus”, que nos textos bíblicos recebe sua significação da convergência de muitos modos de discurso (narrativas e profecias, textos legislativos e literatura sapiencial, provérbios e hinos) – enquanto simultaneamente ponto de interseção e horizonte que escapa a cada uma dessas formas - , teve que ser absorvida no espaço conceitual para ser reinterpretada em termos do Absoluto filosófico, como o primeiro motor, causa primeira, o *actus essendi*, o ser perfeito etc. Daí vem que nosso conceito de Deus pertence a uma ontologia na qual continua a organizar a constelação inteira das palavras chaves da semântica teológica, mas no interior de um quadro de significações prescritas pela metafísica (RICOEUR, 2006, p. 209).

A ontoteologia sofreu golpes mortais na modernidade. Desde a metacrítica marxista ao niilismo nietzschiano. “É agora com uma conceptualidade anti-ontológica que a teologia deve haver-se” (RICOEUR, 2006, p. 210). Porém, o filósofo nos lembra algo de suma importância. Assim como a ontoteologia definiu os rumos passados no que se refere aos significados da linguagem teológica, qualquer caminho que tomemos hoje ainda apresentará a mesma estrutura formal que qualquer outra tentativa passada de interpretação do real. É sempre em função de uma problemática exterior que a teologia deve interpretar seus próprios significantes” (RICOEUR, 2006, p. 210), os quais são sempre determinados culturalmente e filosoficamente.

Por isso, na obra *O conflito das interpretações*, Ricoeur dedicará espaço para situar seu lugar de fala em meio a uma crítica da religião oriunda de um ateísmo de característica nietzschiana, originado da própria crise conceitual da metafísica, e sua própria confissão de fé, como um cristão que percebe e busca compreender o horizonte de uma fé para uma “idade pós-religiosa” (RICOEUR, 1988, p. 430).

O interessante é que Ricoeur coloca o termo lado a lado com os termos religião, ateísmo e fé para falar de uma idade que podemos chamar de pós-metafísica. Para o filósofo existe uma reserva de sentido no termo ateísmo que nos direciona a sua significação religiosa. Por significação religiosa do ateísmo, entende-se que “o ateísmo não esgota a sua significação na negação e destruição da religião, mas que liberta o horizonte para alguma coisa diferente,

[...], uma fé pós-religiosa” (RICOEUR, 1988, p. 430). Ricoeur continua: “A palavra “ateísmo” foi colocada em posição intermediária, ao mesmo tempo como um golpe e como um laço entre a religião e a fé; ele olha para trás, para aquilo que nega, e para frente, para aquilo que abre” (RICOEUR, 1988, p. 430).

O tipo de ateísmo de natureza nietzschiana do qual fala Ricoeur não é apenas a constatação de uma forma de raciocínio bem elaborado contra a religião. O ponto é que tal ateísmo não é pura militância ou revolta contra o sistema teológico do cristianismo, mas, é a materialização de um processo histórico. O filósofo francês entende que, para pensadores como Nietzsche, a dimensão cultural da existência humana à qual pertence a religião, possui uma significação que não se mostra ao crente.

Uma natureza oculta que se mostra por meio das máscaras das formas da religião. Uma “dissimulação específica que subtrai a sua origem real à investigação da consciência” (RICOEUR, 1988, p. 432). Apenas o olhar desconfiado da crítica pode ter acesso a ilusão de tal dissimulação, pois, “a ilusão é, ela própria, uma função cultural, que, pressupõe que as significações públicas da nossa consciência mascaram as significações reais” (RICOEUR, 1988, p. 432).

De acordo com Ricoeur, Nietzsche vê na ideia de ideal um “lugar” que se mostra ao homem como superior à sua própria realidade e vontade. Por ideal, podemos tomar como supremo exemplo a própria concepção platônica do mundo das ideias, posteriormente absorvida no cristianismo e transfigurada na imagem atemporal do paraíso, morada de Deus.

Mas esse “lugar” não é “nada”. [...]. Este lugar-nada é aquilo que a metafísica tradicional descreveu como o inteligível, como o bem absoluto, como a origem transcendente e invisível dos valores; mas, porque este lugar está vazio enquanto ideal, a destruição da metafísica deve tomar na nossa época a forma de niilismo (RICOEUR, 1988, p. 433).

O niilismo é a plenificação do pensamento metafísico. A história da filosofia ocidental mostra na contemporaneidade a verdadeira face de seu projeto. Nihilismo não deve ser entendido como uma criação advinda da mente de Nietzsche. Tão pouco, a concepção do “nada” não é um fruto do niilismo. Devemos sempre nos lembrar de que “o niilismo é o processo histórico de que

Nietzsche é a testemunha, e o niilismo em si mesmo é apenas a manifestação histórica do nada que pertence à origem ilusória” (RICOEUR, 1988, p. 433).

“O niilismo é a alma da metafísica” (RICOEUR, 1988, p. 433). Essa é a definição mais poderosa sobre a real natureza da metafísica e da ontoteologia como seu ápice. A metafísica, além de conceber um Deus impessoal como referencial absoluto para a realidade⁵³, impõe um desprezo a sentidos, a materialidade e a temporalidade da existência humana e do mundo. O cristianismo acaba por ser comprometido conceitualmente quando adotou a metafísica como sua linguagem conceitual, acabando por ser “visado por esta hermenêutica redutora na medida em que se limita a ser “um platonismo para o povo” (RICOEUR, 1988, p. 433).

Está estabelecido aqui o tipo de ateísmo que Ricoeur entende como sendo próprio de nosso tempo. De natureza bem mais profunda e ampla do que qualquer tipo de militância antirreligiosa. Aqui é onde esta forma de ateísmo se conecta a religião e a fé. “Todos conhecem a palavra famosa do insensato em a *Gaia Ciência*: “Deus está morto”. Mas a questão é saber primeiro qual Deus está morto” (RICOEUR, 1988, p. 434). Ricoeur responde à questão de forma clara e direta:

Qual deus está morto? Podemos agora responder: o Deus da metafísica e também o da teologia, na medida em que a teologia repousa sobre a metafísica da causa primeira, do ser necessário, do primeiro motor, concebido como a origem dos valores e como o bem absoluto; digamos que é o deus da ontoteologia, para empregar a palavra inventada por Heidegger (RICOEUR, 1988, p. 435).

O quadro pintado nos apresenta, assim como apresentou para Ricoeur, um estado de coisas onde nada está decidido. Contudo, um caminho está

⁵³ “Pode-se admitir que Aristóteles não concebia o Primeiro Motor como um Ser Pessoal (e, certamente, a atribuição de uma personalidade antropomórfica estaria muito longe de suas concepções), mas como o Primeiro Motor é Inteligência ou Pensamento Puro, segue-se disso que é pessoal no sentido filosófico. [...]. À parte de que, se o Deus de Aristóteles está totalmente centrado em si mesmo, como parece certo de que o concebia, então não convém supor que os homens possam pôr-se em comunicação pessoal com ele. Aristóteles afirma expressamente na *Magna Moral* que se equivocam os que pensam que se pode travar amizade com Deus, porque: a) Deus não poderia nos amar, e b) em nenhum caso poder-se-ia dizer que pudéssemos amá-lo. [...]. O Deus aristotélico é Causa eficiente tão só por ser Causa final. Ele nem mesmo conhece este mundo, e não traçou nenhum plano divino para o Universo” (ROSSET, 2012, p. 79, 80).

fechado em nosso tempo, ou seja, o de uma ontoteologia, criadora de um Deus concebido como impositor de formas e mandamentos que representam apenas sua vontade e nada mais. Por ser o princípio absoluto, sua autoridade é também absoluta sobre a realidade humana sem levar em consideração a individualidade e autonomia dos homens.

Essa concepção de Deus seria apenas um instrumento que dissimula o “ressentimento de uma vontade particular, a vontade dos fracos” (RICOEUR, 1988, p. 435). Uma vida religiosa que transmite uma forma de moralidade que se resume a simples submissão a mandamentos é uma vida danosa e estranha, tendo como fim a morte. A verdadeira religião, pelo contrário, deve conduzir o indivíduo a vida (RICOEUR, 1988, p. 436).

Agora, o filósofo francês nos chama a explorar a via aberta. Está via é plena de incertezas e perigos. Ricoeur nos avisa que essa via de uma nova religiosidade e de uma nova fé por meio do ateísmo é difícil de ser percorrida muito longe e muito depressa pelo filósofo. O motivo é que o filósofo é aquele que está circunscrito a própria história da filosofia. Pensar Deus no contexto filosófico é estar diante do abismo, já que Deus, pensado filosoficamente, foi duramente criticado.

O filósofo não é este pregador profético, e isto por várias razões. Em primeiro lugar porque ele pertence a um tempo de *secura* e de sede no qual o cristianismo, enquanto instituição cultural, permanece ainda “um platonismo para o povo”, [...]. Em segundo lugar, o processo do niilismo não atingiu o seu termo, talvez nem mesmo o seu cume: o trabalho de luto aplicado aos deuses mortos ainda não terminou e é neste tempo intermédio que o filósofo pensa (RICOEUR, 1988, p. 437).

“O filósofo está longe de estar em estado de designar uma fala que merecesse verdadeiramente o nome de fala de Deus” (RICOEUR, 1988, p. 439). O mais apto a anunciar uma forma pós-metafísica de compreender Deus não é o filósofo, mas um pregador, imbuído de um discurso profético, possuidor da mesma força e a liberdade do Zaratustra de Nietzsche, “seria capaz, ao mesmo tempo, de fazer um retorno radical à origem da fé judaica e cristã, e de fazer desse retorno um acontecimento do nosso tempo; esta pregação seria ao mesmo tempo originária e pós-religiosa” (RICOEUR, 1988, p. 437).

O filósofo não é e não pode anunciar a religião viva. Quando muito ele é o que Kierkegaard nomeou de “poeta do religioso”. Ricoeur entende, por meio do filósofo dinamarquês, que uma pregação profética em nossos dias “atualizaria para hoje a mensagem do Êxodo, anterior a toda a lei: “Eu sou o Senhor teu Deus que te retirei do país do Egito, da casa da escravatura” (RICOEUR, 1988, p. 437). Sua mensagem seria de libertação. Pregaria a cruz e a ressurreição de Jesus Cristo como o começo de uma nova vida para os homens.

Esta mensagem profética anuncia o tipo de fé que, segundo Ricoeur, merece sobreviver à crítica a metafísica. Uma fé herdeira da fé trágica de Jó, diante dos amigos que pronunciavam discursos piedosos fundamentados na crença em uma teologia da retribuição. Vale lembrar que no último capítulo do livro de Jó, Deus repreende os amigos do patriarca pela pretensão deles de definir a natureza divina e apresentá-la de forma retributiva.⁵⁴

Seria uma fé que avançaria nas trevas, numa nova “noite do entendimento” – para tomar a linguagem dos místicos – perante um Deus que não teria os atributos “da providência”, de um Deus que não me protegeria, mas que me entregaria aos perigos de uma vida digna de ser chamada humana. Não é este Deus o crucificado, o Deus cuja fraqueza apenas, diz Bonhöffer, pode ajudar-me? Aquilo que significa noite para o desejo tanto como para o temor, noite para a nostalgia de um pai que protege. Para além desta noite, e apenas para além dela, poderia ser recuperada a significação verdadeira do Deus da consolação, do Deus da ressurreição, do *Pantocrator* bizantino e romano (RICOEUR, 1988, p. 448, 449).

O profeta contemporâneo imaginado por Ricoeur pensa entre a época marcada pelo niilismo e o tempo de uma fé purificada. Contudo, a tarefa deste profeta não é a reconciliar os tempos, mas, partindo de uma ruptura radical, anunciar uma hermenêutica que restitui o Kerigma.

⁵⁴ “Depois que o Senhor disse essas palavras a Jó, disse também a Elifaz, de Temã: “Estou indignado com você e com os seus dois amigos, pois vocês não falaram o que é certo a meu respeito, como fez meu servo Jó. Vão agora até meu servo Jó, levem sete novilhos e sete carneiros, e com eles apresentem holocaustos em favor de vocês mesmos. Meu servo Jó orará por vocês; eu aceitarei a oração dele e não farei a vocês o que merecem pela loucura que cometeram. Vocês não falaram o que é certo a meu respeito, como fez meu servo Jó”. Então Elifaz, de Temã, Bildade, de Suá, e Zofar, de Naamate, fizeram o que o Senhor lhes ordenara; e o Senhor aceitou a oração de Jó” – Jó 42,7-9.

O Deus da revelação bíblica é de uma ordem estranha ao ser humano. Nenhuma filosofia tem o poder de nos revelar a verdade por traz das proporções manifestas entre Deus e o homem. “Onde estavas quando fundei a terra? Fala, se o teu saber é esclarecido!” [...]. Resta o desdobramento do todo na plenitude da fala. Resta apenas a possibilidade de uma aceitação que seria o primeiro grau da consolação” (RICOEUR, 1988, p. 450).

3.1.3. Paul Ricoeur e a hermenêutica bíblica: caminho para um entendimento pós-metafísico de Deus

Ricoeur, recolhendo o melhor daqueles que defendiam o pensamento crítico e os favoráveis a empreitada desconstrutiva, se torna um “mestre da tradição hermenêutica” (ARÉVALO, 2011, p. 81). A questão é que, desde a gênese da filosofia grega, o homem passa a não se situar em relação a Deus. A filosofia (metafísica) se torna filosofia divina. A reflexão filosófica também pode ser entendida como a compreensão humana sobre seu lugar no mundo e sua condição de existência.

Contudo, Eduardo Arévalo escreve acerca da maneira pela qual As Escrituras têm esse poder de fundamentar o pensamento reflexivo, levando o intérprete de seus textos a um encontro com Deus, o qual se coloca ao alcance da razão por meio das histórias narradas, permitindo assim que tanto o sujeito como as comunidades informadas pelas Escrituras responda a esse Deus já informado e nomeado por elas.

[...], nomear Deus passa pelo canal das escrituras bíblicas. É por elas que a experiência religiosa acede não somente à expressão, à articulação linguística, mas a essas configurações específicas de discurso delimitadas com mais ou menos precisão pelo cânon bíblico, judeu e, logo, cristão. Ainda que experiência, a fé bíblica é instruída – no sentido de formada, esclarecida, educada – na rede de textos que a pregação reconduz cada vez a palavra viva. Essa pressuposição, não somente linguística, mas textual da fé bíblica, precede tudo o que poderia ser dito ulteriormente sobre a relação entre livro e espelho. O si, informados pelas Escrituras, poderá ser, como se dirá, um si que responde, porque, de certa maneira, os textos precedem a vida. Se eu posso nomear Deus, por imperfeito que isso seja, é porque os textos que foram pregados já o nomearam (RICOEUR, 2008, p. 52 *apud* ARÉVALO, 2011, p. 85).

Essa inteligibilidade a qual escreve Ricoeur possui um caráter histórico essencial. É justamente a temporalidade vivenciada por nós e o fluxo narrativo dos eventos, os quais incluem as ações e teofanias divinas que possibilitam uma compreensão de Deus que escape a pura especulação metafísica.

Uma teologia que esteja realmente preocupada com a inteligibilidade acerca da revelação que Deus outorgou de si a humanidade, deve encontrar seu *locus* no âmbito da historicidade e materialidade intrínsecas a constituição humana. Sendo assim, as narrativas bíblicas nos oferecem uma epistemologia própria, a qual possui uma capacidade única de nos ensinar e transmitir significados.

Diante disso, Ricoeur também nos lembra de que as narrativas, pertencendo ao âmbito humano, nos mostram que o Deus revelado por elas não pode ser contido por suas categorias. O caráter insondável, misterioso e transcendente do Deus de Israel permanece, sem, com tudo, ser relegado ao domínio conceitual do homem. A natureza da narrativa se mostra é ao mesmo tempo reveladora e dissimulativa.

Os elementos manifestos na história elaboram o não dito. Com isso, para a teologia, o mistério de Deus permanece preservado, enquanto suas características relevadas nos comunicam em verdade acerca de quem ele é, também nos direcionam para sua transcendência.

Para mostrar o poder conceitual existente nas diversas formas narrativas e gêneros discursivos das Escrituras, usemos como exemplo o que Ricoeur aponta sobre as parábolas do Novo Testamento. Existem três traços que definem as parábolas: “conjunção de uma *forma narrativa*, de um *processo metafórico* e de um “qualificador” apropriado que assegure sua convergência com outras formas do discurso” (RICOEUR, 2006, p. 137).

O que Ricoeur chama de qualificador, está presente em cada modo de discurso bíblico. Os qualificadores são símbolos que requerem interpretação “capaz de fazer dele uma parte do “sentido” da parábola, do provérbio ou do dito proclamatório. É o “indicador” que *aponta para além* da estrutura, para além mesmo da dimensão metafórica, e que requer um fator correspondente de *radicalidade* na “redescrição” da realidade humana” (RICOEUR, 2006, p. 137).

Podemos entender que a palavra Deus, como apresentada nas Escrituras se configura como um qualificador sempre necessitado de interpretação. A gama sempre aberta de possibilidade de compreensão nos aponta o incógnito do Deus de Israel. Contudo, cada um de seus nomes e o contexto narrativo onde são pronunciados, caracteriza uma compreensão possível desse mesmo Deus. A tarefa hermenêutica é pode então ser definida como a apresentação de uma “espécie de “mundo” projetado por um certo tipo de texto” (RICOEUR, 2006, p. 137).

Tal definição encontra sua realização na decifração das experiências-limite da vida humana, “tanto das experiências extremas de criação e alegria, como das experiências trágicas chamadas experiências-limite por Karl Jaspers: o sofrimento, a morte, a luta, a culpabilidade” (RICOEUR, 2006, p. 137).

3.1.4. *Processo metafórico na hermenêutica bíblica de Ricoeur*

Para Ricoeur, processo metafórico é o elo intermediário entre “uma explicação formal baseada nos traços estruturais da forma narrativa, e a interpretação existencial baseada no funcionamento das “expressões-limite” (RICOEUR, 2006, p. 168). O filósofo entende que para uma teoria da metáfora no contexto dos discursos bíblicos, deve-se afirmar duas coisas: “a metáfora é mais do que uma figura de estilo, mas contém uma *inovação semântica*; que a metáfora inclui uma dimensão denotativa ou referencial, a saber, o poder de *redefinir a realidade*” (RICOEUR, 2006, p. 168).

A semântica moderna da metáfora não nos limita a utilização metafórica das palavras, mas, nos diz que a metáfora depende de uma semântica da frase antes de uma semântica da palavra. Esta estratégia nos possibilita perceber que a interpretação metafórica transforma o enunciado e suas palavras, exigindo de nós uma interpretação que faça sentido, onde uma interpretação literal não faz.

O poder da metáfora está no fato de que ela comporta uma informação nova. “Com efeito, por meio de um “erro de categoria”, de novos campos semânticos nascem aproximações inéditas. Resumindo, a metáfora diz algo de novo sobre a realidade” (RICOEUR, 2006, p. 172). Compreendemos então que metáfora e realidade se interconectam na medida que “o que um enunciado diz

é imanente a ele – é seu arranjo interno. Aquilo de que trata é extralinguístico. É real na medida em que é expresso pela linguagem: é o que é dito sobre o mundo” (RICOEUR, 2006, p. 173).

O que é dito sobre o mundo passa pelo campo da ficção e da redescrição. Quando vinculada a uma narrativa de ficção, por exemplo, a metáfora apresenta uma função heurística, capaz de “romper uma descrição anterior inadequada para traçar um caminho para uma nova descrição mais adequada” (RICOEUR, 2006, p. 184). Desta forma, a metáfora desenvolve o poder de ligar a ficção e a redescrição do real, tendo como forte exemplo desse tipo de mecanismo ocorrendo nas parábolas.

O processo metafórico é ainda o que proporciona a conexão entre o conceito de metáfora, a intriga e a narrativa.

Os sinais de metaforicidade dados por uma única narrativa, se é que os há, não devem encontrar-se em outro lugar que não na *intriga* (no sentido de *Via*), no desafio que a intriga apresenta para os principais personagens e na resposta dada por esses personagens à situação de *crise*. A abordagem dramática, melhor do que a abordagem puramente formalista do estruturalismo, fornece uma base apropriada para o processo *metafórico* (RICOEUR, 2006, p. 185).

Assim se configuram os indícios da metáfora na estrutura narrativa, sendo que a intriga é a estrutura mesma da narrativa. “Se o Reino de Deus não é como alguma coisa, não é o homem que... a mulher que... o levedo que... a pérola que... mas o Reino é como o que acontece na história” (RICOEUR, 2006, p. 186). Em outros termos, é a intriga a portadora do processo metafórico. Sendo estrutura da narrativa, é a própria narrativa a portadora do processo metafórico. Daniel Frey escreveu que:

nomear Deus através da metáfora é, para os autores bíblicos, tentar dizer o que ele é por meio do que ele não é; tente, portanto, dizer Deus além do que se diz dele e assim, se quiser, nomeie-o sem nunca afirmar dizer: ele é uma fortaleza, o Leão que rugir, da mesma forma que Cristo é a Porta ou o Noivo . O realista, é claro, não contestará a existência de metáforas no discurso bíblico. Está claro que o discurso bíblico não despreza as figuras retóricas, como evidencia esta magnífica hipérbole que fecha o Evangelho de João: “Jesus fez ainda muitas outras coisas; se as escrevermos detalhadamente, não creio que nem mesmo o mundo poderia conter os livros que se iria escrever”(Jn 21,25) (FREY, 2011, p. 58, tradução nossa).

De forma ainda mais precisa, é o processo metafórico presente na narrativa que a tornam trágica, cômica, fantástica, dramática. Desta forma, qualquer aproximação existencial que poderia ser preconizada da própria narrativa deve estar enraizada no próprio processo metafórico, o qual nos comunica por meio do texto narrativo que “a existência pode ser “perdida” ou “ganha” (RICOEUR, 2006, p. 186). A existência deve ser redescrita em função dos movimentos da própria intriga.

O processo metafórico é a chave para uma compreensão de Deus por meio das narrativas das Escrituras que se caracterize como pós-metafísica. Por que? Por que a metáfora “abre” o discurso para o exterior, a saber, para o infinito da interpretação” (RICOEUR, 2006, p. 187). As parábolas, por exemplo, emanam essa tensão. Elas possuem uma forma que as circunscreve interpretativamente e um processo que rompe com suas fronteiras narrativas, apontando para o intérprete um além.

Ricoeur escreveu que “Dominique Crossan (XIV) tem razão em dizer que a *redação* do evangelho implica um *deslocamento de intencionalidade*: “Jesus proclamou Deus em parábola, mas a Igreja primitiva proclamou Jesus como a parábola de Deus” (RICOEUR, 2006, p. 191). Isso por que o filósofo francês entende que é possível falar do evangelho de Jesus Cristo como “projeto de uma humanidade libertada” (RICOEUR, 2006, p. 207). Neste sentido, a linguagem religiosa das narrativas bíblicas sobre Deus pode ser compreendida como extrema.

Esse extremismo caracteriza a adequação de expressões-limite às experiências-limite, fazendo com que a linguagem religiosa, bem como a linguagem poética, seja capaz de redescrever a experiência humana. Citando Olegário Caderdal, Donizete Xavier escreveu que “a metáfora não tem por função adornar a linguagem, ela não se reduz a um mero estado figurativo e estético da linguagem” (XAVIER, 2021, p. 130). Neste contexto, a metáfora:

1. Contém uma denotação de referência, permitindo falar de uma verdade metafórica; 2. Descortina uma nova possibilidade da existência; 3. Se contrapõe a uma mera função retórica (XAVIER, 2021, p. 130).

Aplicando o processo metafórico no âmbito da linguagem religiosa, é necessário que se amplie a ideia de uma redescrição do real, já que, “do ponto

de vista da fé, um texto que descortina a ideia de revelação será sempre um texto que diz a realidade e algo mais” (XAVIER, 2021, p. 130, 131).

O metafórico é o poético permeiam os discursos bíblicos sobre Deus. Por isso, é necessário que “se defina a relação entre significado e linguagem, uma vez que, no horizonte da fé, o que se procura não é a linguagem pela linguagem, mas o sentido que essa linguagem pode significar” (XAVIER, 2021, p. 129). Citando o teólogo E. Eberhard Jürgen, Donizete Xavier apontou nada menos que 25 razões pelas quais podemos compreender o mistério da revelação de Deus por meio de uma perspectiva metafórica. Destacaremos 13 delas:

1. O discurso metafórico não é uma linguagem impropria ou equívoca para a teologia;
2. A metáfora pertence à dimensão da alocação;
3. A metáfora amplia o horizonte da compreensão;
4. As metáforas ampliam e precisam o mundo narrado;
5. As parábolas são rememoração da estrutura geralmente metafórica da linguagem humana;
6. A estrutura geralmente metafórica da linguagem é devedora da verdade com o evento, no qual um mundo é transferido para uma linguagem e, portanto torna possível a descoberta de um existente;
7. A linguagem da fé cristã, como toda linguagem religiosa, é inteiramente metafórica;
8. A linguagem da fé, enquanto discurso assertivo, é alocutória. O que une o caráter assertivo e alocutório da linguagem da fé é a sua dimensão narrativa;
9. A linguagem religiosa é metafórica. Nesse sentido, sendo discurso sobre Deus, coloca em evidência sua inaudita vinda ao mundo. Daí a importância de acenar que, no acontecimento Jesus Cristo, a linguagem da fé cristã é metafórica em modo particular;
10. Na linguagem da fé cristã, a metáfora teológica tem sua particular função no aplicar-se ao homem, de tal modo que ele possa acordar a possibilidade do não ser, não só enquanto superada da parte de Deus, mas já superada uma vez por todas na vida, morte e ressurreição de Jesus Cristo;
11. A particular dificuldade do discurso cristão sobre Deus surge desse evento de aquisição do ser enquanto se trata de falar de um Deus que não pertence a este mundo;
12. Enquanto Deus conquista para si um espaço no mundo mediante os instrumentos do mundo pelo fato de acender à linguagem, o horizonte do mundo se dilata em um modo tal que a realidade desse último é percebida mais agudamente;
13. A aquisição do ser de um discurso metafórico sobre Deus torna tal ampliação de horizonte do mundo que merece ser mencionada renovação do mundo, é um dos efeitos da metáfora teológica, possível somente em virtude da força renovadora do Espírito Divino (XAVIER, 2021, p. 131, 132, 133).

A busca por narrar a história também é a busca por compreender seu sentido. Neste sentido, a faculdade imaginativa do ser humano surge como fornecedora de símbolos e metáforas vivas que, agenciados pela própria história, serão apresentados como intriga, ou seja, drama, ironia, comédia etc. Neste ponto, a ficção é introduzida na história. Não como pura fabulação irreal, mas como elemento artístico que transforma e enriquece nossa visão de mundo. Tal perspectiva é a tese central da obra *A metáfora viva* e o sentido do processo metafórico.

Na tradição narrativa das atuações históricas de Deus, existe sempre uma conexão semântica com a metáfora. Nas parábolas do Novo Testamento podemos perceber esta conexão, já que o discurso narrativo se realiza como um processo metafórico, no qual podemos descobrir seus sentidos escondidos. Para a tradição narrativa, os atos de Deus se apresentam como marcos memoriais. “É da compreensão dos atos de Deus como memorial que deriva a particularidade da fé de Israel e da fé cristã” (XAVIER, 2021, p. 133).

O processo metafórico nos ajuda a compreender que “a verdade de Deus não se impõe, mas se expõe a liberdade dos homens” (XAVIER, 2021, p. 2017), pois o Deus revelado pelas Escrituras não é Deus de mortos, mas sim de vivos (Lc. 20, 38), justamente por ser Ele mesmo Deus vivo. Por essa verdade, a teologia é chamada a se recontextualizar. Isso significa que uma teologia do ser não dá conta do discurso sobre Deus. “A teologia como discurso que fala humanamente sobre Deus não pode se transformar em um discurso que dependa da presunção de ser fundada sobre um pedestal universalmente metafísico que legitime suas pretensões da verdade” (XAVIER, 2021, p. 216).

Por ser Deus vivo, o Deus revelado por meio das narrativas bíblicas se mostra sempre em relação de alteridade. Ele é “aquele que deixa espaço para o outro” (XAVIER, 2021, p. 217). Compreendemos portanto que no ser de Deus tudo se define como alteridade. “Testemunhar a Deus pressupõe respeitar sua alteridade irreduzível e implica um discurso que fala humanamente sobre Deus, uma linguagem” (XAVIER, 2021, p. 217).

É o papel da teologia oferecer uma redescritção da realidade humana a partir de uma linguagem que abarque a experiência existencial do homem e de

todo homem, sendo sempre articulada pelo texto bíblico. Contudo, existe em nossa época um conflito entre uma visão dogmática, institucionalizada da religião e uma visão teológica marcada pelo livre pensamento. Esse conflito pode ser caracterizado por aquilo que Ricoeur nomeou de conflito das interpretações, já que “a história da cultura ocidental mostra abundantemente que essa polarização é muitas vezes transformada em um confronto dramático entre reivindicações opostas, exacerbado pelas paixões demoníacas do clericalismo e do “livre pensamento” (RICOEUR, 2006, p. 210).

Em nossa época marcada pela hermenêutica da suspeita, a tensão pode ser sentida no próprio interior da autocompreensão da experiência e do discurso cristão. Seja qual for o estatuto epistemológico dos conceitos que permeiam nossa cultura e filosofia atuais, “o problema é olhar a própria linguagem religiosa e esclarecer suas potencialidades conceituais, ou, se preferem, sua capacidade de ser articulada conceptualmente no espaço de confronto de nossa cultura atual” (RICOEUR, 2004, p. 211).

“O mundo da religião é o processo perpétuo que costuma engendrar forma e abolir formas” (RICOEUR, 2006, p. 217). Neste sentido, a metáfora nos abre a possibilidade de uma nova forma de teologia que de ênfase a manifestação de Deus por meio da relação da comunidade de crentes com os textos que os definem. Por isso, a religião cristã deve se posicionar em meio aos estigmas da idade pós-metafísica, tendo sempre a consciência de que é no seio da comunidade cristã e das Escrituras sagradas onde encontramos “o lugar em que a manifestação do Espírito e a morte de sua representação podem ser vistas” (RICOEUR, 2006, p. 218).

CONSIDERAÇÕES FINAIS

O trabalho intelectual de Paul Ricoeur é de grande importância para a filosofia e teologia contemporâneas. Este trabalho buscou mostrar como o pensamento ricoeuriano nos ajuda a enxergar a teologia por uma perspectiva renovada. Esta renovação está vinculada diretamente com a problemática deste trabalho, ou seja, a crise metafísica no que se refere a compreensão de Deus. Esta compreensão está vinculada ao que nomeadamente se entende por ontoteologia.

Para entendermos como se dá o pensamento de Ricoeur e como ele compreende ontoteologia e sua relação tanto para a teologia e a filosofia, buscamos fazer um percurso de como o pensador francês entende hermenêutica e os conceitos hermenêuticos mais importantes para se alcançar a questão ontoteológica. Por fim, buscamos entender como se relaciona os conceitos trabalhados em nosso percurso dentro da hermenêutica bíblica e filosófica de Ricoeur.

Deus, em perspectiva hermenêutica ricoeuriana, significa ser encontrado e compreendido através da estética do texto, o qual é revelado no ato da leitura caracterizado pela ênfase narrativa. Ricoeur não tem a preocupação de fazer uma leitura dogmática dos textos bíblicos. Para ele há uma diferença marcante entre a atitude crítica e a atitude do crente quem lê o texto bíblico. A abordagem crítica é caracterizada pela jornada filosófica em relação aos textos; a abordagem religiosa é uma jornada de fé e aceitação a uma palavra que é anterior e maior ao próprio indivíduo. Por isso, a interpretação do crente no âmbito de sua comunidade de fé estará no coração da reflexão hermenêutica de Ricoeur em relação aos textos sagrados.

O conceito de metáfora foi de suma importância para nossa compreensão. Entendemos que, por meio da linguagem metafórica, característica presente nas narrativas bíblicas, a relação do intérprete com tal linguagem possibilita uma gama de sentidos sobre a vida que não contribui para uma interpretação puramente conceitual de Deus, como propõe uma teologia do ser, ou ontoteologia.

Em termos ricoeurianos, o sentido oferecido pelas Escrituras judaica e cristã, é o de uma nomeação de Deus que manifesta sua ação perceptível e concreta na história, se tal concretude não fosse de fato, nem mesmo poderia ser narrada. Ricoeur ressalta que esta forma de Deus se revelar nos aponta algo fundamental. O cerne de sua apresentação se dá, por meio da linguagem, uma vez que é a palavra narrada que prevalece. Por isso, Ricoeur dá importância central para a teofania de Ex 3,14, o qual relata um acontecimento fundador da fé por meio da palavra de Deus a Moisés.

Nesta narrativa, a revelação de Deus leva Ricoeur a se interrogar sobre o pensamento ontológico hebraico e o pensamento ontológico grego, uma vez que, há uma diferença entre o “Eu sou” hebraico e o “ser” grego. Eis o ponto de partida de uma desconstrução da ontoteologia por meio da própria forma como a teofania narrada nos apresenta o Deus de Israel. O fato que Moisés tenha mandado dizer aos hebreus que “Eu sou, me enviou” (Ex 3,14), marca o reconhecimento de que YHWH, ele mesmo, é sujeito ativo na história contada. Eu sou aquele que sou atua como paradigma textual na compreensão da auto manifestação de Deus na história de Israel. Por isso, a revelação de Deus que emana dessa experiência do Êxodo não é a revelação de um nome, mas sim de uma existência.

Fica claro que, para o filósofo francês, existe uma contribuição hebraica que nos permite uma compreensão renovada do ser. Para Ricoeur cada tipo de discurso obedece a um estilo de linguagem onde Deus se deixa designar. O “Eu sou” da experiência sinaítica, legitima uma ontologia capaz de coroar a nomeação narrativa de Deus às outras formas de sua nomeação, ao mesmo tempo que mantem o segredo de Deus, o *Deus absconditus*. É esse segredo que autoriza o homem a nomear Deus de acordo com sua própria experiência e comunhão com este Deus.

O Deus bíblico deve ser compreendido por meio de uma relação pessoal e de significado profundo para aqueles que narraram tais encontros. O Deus da metafísica não pode ser narrado. Sua natureza conceitual é puramente ideológica. A narrativa nos oferece um campo de compreensão histórico-

existencial do fenômeno narrado. O motor dessa forma de compreensão é a metáfora, e não o discurso metafísico.

Como apontado em nosso trabalho, a metáfora “com efeito, repousa sobre a “similitude da proporção”, sua estrutura é a mesma no discurso poético e no discurso bíblico” (RICOEUR, 2000, p. 429). Os exemplos são vários. Quando Deus é chamado de “leão”, “homem de guerra” ou mesmo “pai”, a significação advém do empréstimo de sentido. Na poesia e linguagem bíblicas não existe nenhuma forma de corte entre um discurso que regula o que se diz sobre Deus e outro que especificamente fala da realidade das criaturas.

Deus é entendido e dito da forma como a linguagem daquele que expressa o encontro com Deus o alcança. Sem reduzir a amplitude de significação, mas elevando esse sentido a uma realidade plena e viva do encontro com o divino.

A ontoteologia não pode oferecer ao homem esse encontro. Como sua natureza é puramente conceitual, ela nos dá uma imagem de Deus que não corresponde com os discursos e testemunhos das Escrituras sagradas sobre os encontros com o Deus de Israel. Arévalo nos deixa de forma clara a maneira como Ricoeur compreende a experiência do sujeito que advém do seu contato com as narrativas bíblicas que nos comunicam as manifestações de Deus ao ser humano. “Nomear Deus passa pelo canal das escrituras bíblicas. É por elas que a experiência religiosa acede não somente à expressão, à articulação linguística, mas a essas configurações específicas de discurso delimitadas com mais ou menos precisão pelo cânon bíblico, judeu e, logo, cristão” (RICOEUR, 2008, p. 52 apud ARÉVALO, 2011, p. 85).

A experiência de fé que advém da instrução bíblica possui o poder de formar, esclarecer e educar por meio da rede de textos que conduzem o intérprete cada vez a palavra viva. “Essa pressuposição, não somente linguística, mas textual da fé bíblica, precede tudo o que poderia ser dito posteriormente sobre a relação entre livro e espelho. O *si*, informado pelas Escrituras, poderá ser, como se dirá, um si que responde, porque, de certa maneira, os textos precedem a vida.

Diferente da ideia de sujeito cartesiano, próprio da interpretação metafísica, o sujeito informado pelas Escrituras pode avaliar o alcance e a

significação do eu que se descobre no ato de pensar. Com isso, uma pergunta sempre estará patente diante do intérprete, ou seja, quem é esse eu que pensa e o que significa conhecê-lo? A base desta crítica de Ricoeur segue o caminho de Heidegger o qual aponta que a filosofia do cogito permanece inserida na tradição metafísica da distinção sujeito objeto e do conhecimento como apreensão objetiva. A filosofia do cogito é incapaz de nos dizer o que de fato é conhecer algo, já que o foco de tal filosofia é eu, o sujeito que pensa e não o objeto que é totalmente distinto deste sujeito.

Os limites impostos pela tradição metafísica nos apontam a fraqueza de se pensar a revelação de Deus através dos conceitos oferecidos pela própria metafísica. Nesta tradição, Deus sempre será produto do sujeito. O problema, como aponta Ricoeur é que o cogito cartesiano é uma verdade tão vã quanto invencível. O pensador francês não nega que é a tradição metafísica seja uma verdade, mas, é uma verdade que se põe a si mesma.

Por fim, Ricoeur e seu conceito de metáfora nos possibilitam pensar a teologia de forma renovada. Sua hermenêutica bíblica, centrada na importância da linguagem metafórica nos ajuda a perceber que o Deus da metafísica está muito distante do que a Bíblia nos informa sobre Deus. Um Deus vivo pode ser encontrado nas páginas das Escrituras. É este Deus que busca o homem para uma relação de aliança. Por meio dos atos narrados de Deus, podemos compreender quem Ele é, visualizando de forma quase concreta a suma manifestação deste Deus aos homens: Jesus Cristo, Deus no tempo e na história dos homens. Jesus Cristo: Parábola de Deus.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

Obras de Paul Ricoeur:

RICOEUR, Paul. **A crítica e a convicção**: conversas com François Azouvi e Marc de Launay. Lisboa: Edições 70, 1995.

RICOEUR, Paul. **A metáfora viva**. São Paulo: Edições Loyola, 2000.

RICOEUR, Paul. **A simbólica do mal**. Lisboa: Edições 70, 2013.

RICOEUR, Paul; JÜNGEL, Eberhard. **Dire Dio**: Per un'ermeneutica del linguaggio religioso. 4ª ed. Brescia: Editrice Queriniana, 2005.

RICOEUR, Paul. **Do texto à ação**: Ensaios de Hermenêutica II. Porto: Rés, 1986.

RICOEUR, Paul. *Entre filosofia e teologia II: nomear Deus (1977)*. Em: **Leituras 3**: nas fronteiras da filosofia. São Paulo: Edições Loyola, 1996, p. 181-204.

RICOEUR, Paul. **Escritos e conferências 2**: Hermenêutica. São Paulo: Edição Loyola, 2011.

RICOEUR, Paul. **Interpretação e ideologias**. Rio de Janeiro: F. Alves, 1990.

RICOEUR, Paul. **O conflito das interpretações**: ensaios de hermenêutica. Porto: Rés, 1988.

RICOEUR, Paul. *O perdão pode curar?*. **Revista Viragem**, n. 21, 1996. Disponível em: <http://www.lusosofia.net/textos/paul_ricoeur_o_perdao_pode_curar.pdf>. Acesso em: 20/01/2021.

RICOEUR, Paul. **Réflexion faite**: autobiographie intellectuelle. Paris: Éditions Esprit, 1995.

RICOEUR, Paul. **Tempo e narrativa**. (tomo 1). Campinas: Papirus, 1994.

RICOEUR, Paul. **A hermenêutica bíblica**. São Paulo: Edições Loyola, 2006.

Outras Obras:

AMHERDT, François-Xavier. *Polifonia do texto bíblico e trabalho de interpretação*. Em: RICOEUR, Paul. **A hermenêutica bíblica**. São Paulo: Edições Loyola, 2006.

- AMHERDT, François-Xavier. *Paul Ricoeur e a Bíblia*. Em: RICOEUR, Paul. **A hermenêutica bíblica**. São Paulo: Edições Loyola, 2006.
- AQUINO, Tomás de, Santo. **Suma contra os gentios**. Porto Alegre: Escola Superior de Teologia São Lourenço de Brés: Sulina; Caxias do Sul: Universidade de Caxias do Sul, 1990.
- ARÉVALO, E. A. S. *Três novas abordagens da religião e da teologia a partir da filosofia*. Em: DA CRUZ, Eduardo R.; DE MORI, Geraldo (Orgs.). **Teologia e Ciências da Religião: a caminho da maioria acadêmica no Brasil**. São Paulo: Paulinas; Belo Horizonte: Editora PUC Minas, 2011.
- BRAGA, Hermide M. **A metáfora viva de Paul Ricoeur**: A passagem icônica, o discurso especulativo, a filosofia: supremacia da epífora. *Revista Último Andar: Cadernos de pesquisa em ciência da religião*. n. 18, 1º semestre de 2010.
- CANALE, Fernando. **O Princípio cognitivo da teologia cristã**: um estudo hermenêutico sobre revelação e inspiração. Engenheiro Coelho: Unaspress, 2011.
- CESAR, Constança M. (Org.). **A hermenêutica francesa: Paul Ricoeur**. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2002.
- CONSTITUIÇÃO DOGMÁTICA **DEI VERBUM** SOBRE A REVELAÇÃO DIVINA. Vaticano. Disponível em: <https://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat-ii_const_19651118_dei-verbum_po.html>. Acesso em: 20/02/20.
- DE MORI, Geraldo. *Hermenêutica filosófica e hermenêutica bíblica em Paul Ricoeur*. Em: **Teoliterária**, v.2, n.4, p. 203-239, 2012.
- DE MORI, Geraldo. *Paul Ricoeur e a teologia*. Em: **Theoria**: revista eletrônica de Filosofia, v.6, n.15, p. 47-71, 2014.
- FELDMEIER, Reinhard; SPIECKERMANN, Hermann. **O Deus dos vivos**: uma doutrina bíblica de Deus. São Leopoldo: Sinodal/EST, 2015.
- FREY, Daniel. *Em marge de l' onto-théologie: Lectures ricoeuriennes d' Exode 3,14*. Em: BÜHLER, Pierre; FREY, Daniel. **Paul Ricoeur: un philosophe lit la Bible**. Paris: Editions Labor et Fides, 2011.
- GADAMER, Hans-Georg. **Verdade e método**. Petrópolis: Vozes, 1997.
- GRONDIN, Jean. **Introdução a hermenêutica filosófica**. São Leopoldo: Ed. UNISINOS, 2003.
- GULLEY, Norman R. **Systematic Theology: God as Trinity**. Berrien Springs: Andrews University Press, 2011.

- HEIDEGGER, Martin. *A constituição Onto-Teo-Lógica da Metafísica*. Em: **Que é Isto – a Filosofia? / Identidade e Diferença**. São Paulo: Livraria Duas Cidades, 1971.
- HEIDEGGER, Martin. **Fenomenologia da vida religiosa**. 2. ed. Petrópolis: Vozes; Bragança Paulista: Editora Universitária São Francisco, 2014.
- HEIDEGGER, Martin. **Ser e tempo**. (parte I). 15ª ed. Petrópolis: Vozes; Bragança Paulista: Editora Universitária São Francisco, 2005.
- HELENO, José M. M. **Hermenêutica e ontologia em Paul Ricoeur**. Lisboa: Instituto Piaget, 2001.
- JOSAPHAT, Carlos. **Paradigma teológico de Tomás de Aquino**: sabedoria e arte de questionar, verificar, debater e dialogar: chaves de leitura da Suma de teologia. São Paulo: Paulus, 2012.
- LAUXEN, Roberto R. *Os cem anos de nascimento de Paul Ricoeur: Uma biografia intelectual*. Em: **Revista Páginas de Filosofia**, v. 7, n. 1, p.1-25, jan./jun. 2015.
- LEITE, Rondnelly D. **A crítica à noção de Deus própria da constituição Onto-Teo-Lógica da Metafísica tradicional em Martin Heidegger**. **Belo Horizonte, 2012**. Dissertação (Mestrado) - Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia, Departamento de Filosofia.
- MAC DOWELL, J. A. *Até que ponto a metafísica de Tomás de Aquino pode ser classificada como ontoteológica?* Em: **Sofia**, v.5, n.2, p. 322-351, ago./dez. 2016.
- MARTINI, Rosa M. F. *Paul Ricoeur: metáfora e metafísica*. **Filosofia Unisinos**. v.15, n.3, p. 210-225, sep./dec. 2014.
- METTINGER, Tryggve N. D. **O significado e a mensagem dos nomes de Deus na Bíblia**. Santo André: Academia Cristã, 2008.
- MOLTMANN, Jürgen. **El Dios Crucificado**: La cruz de Cristo como base y crítica de toda teología cristiana. Salamanca: Ediciones Sígueme, 1975.
- NIETZSCHE, Friedrich W. **A Gaia Ciência**. São Paulo: Editora Escala, 2006.
- PENZO, Giorgio. *Martin Heidegger (1889-1976): O Divino como o Não-Dito*. Em: PENZO, Giorgio; GIBELLINI, Rosino (Orgs.). **Deus na filosofia do século XX**. 4a ed. São Paulo: Edições Loyola, 2012.
- PEREIRA, Sérgio H. N.; FREITAS, Marta H. de; MARTINS, Francisco. *O mito adâmico: A simbólica do mal e as implicações na fenomenologia hermenêutica de Paul Ricoeur*. Em: **Memorandum: Memória e História em Psicologia**, Belo Horizonte, v. 32, p. 167-196, 2017.

- PONTIFÍCIA COMISSÃO BÍBLICA. **A interpretação da Bíblia na igreja.** Vaticano. Disponível em: <http://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/pcb_documents/rc_con_cfaith_doc_19930415_interpretazione_po.html>. Acesso em: 15/05/20.
- RAD, Gerhard von. **Teologia do Antigo Testamento.** 2ª ed. São Paulo: ASTE/TARGUMIM, 2006.
- ROSSET, Luciano; FRANGIOTTI, Roque. **Metafísica: antiga e medieval.** São Paulo: Paulus, 2012.
- SALLES, Walter. *A hermenêutica textual de Paul Ricoeur: Aportes à compreensão da identidade cristã.* Em: **Atualidade Teológica: Revista do Dpto. de Teologia da PUC-Rio**, ano XVI, n. 41, p.242-269, maio/agosto, 2012.
- SLOTERDIJK, Peter. **Pós-Deus.** Petrópolis: Vozes, 2019.
- SOUZA, Vitor C. de. *Uma teologia do nome divino em Paul Ricoeur.* Em: **Notandum**, vol. 33, p. 59-70, set. /dez. 2013.
- THOMSON, Iain. **Heidegger on Ontotheology: Technology and Politics of Education.** Cambridge: Cambridge University Press, 2005.
- THOMSON, Iain. *Ontotheology? Understanding Heidegger's Destruktion of Metaphysics.* In: **International Journal of Philosophical Studies.** UK, vol.8, nº 3, p. 297-327, December 2000.
- TILLICH, Paul. **Teologia Sistemática: três volumes em um.** São Paulo: Edições Paulinas, 1984.
- VANHOOZER, Kevin J. **Há um significado neste texto?** Interpretação bíblica: os enfoques contemporâneos. São Paulo: Editora Vida, 2005.
- XAVIER, Donizete J. (Org.). **Paul Ricoeur de A a Z: uma contribuição de estudantes para estudantes.** 1ª ed. São Paulo: Distribuidora Loyola, 2019.
- XAVIER, Donizete J. **Teologia Fundamental: Iniciação a Teologia.** Petrópolis: Vozes, 2021.