



A hermenêutica textual de Paul Ricœur

Aportes à compreensão da identidade cristã.¹

Walter Salles

Resumo

O objetivo desse ensaio é mostrar a maneira como a compreensão da identidade cristã pode ser enriquecida a partir da ideia da identidade textual, uma identidade fundamentada na interpretação de si no espelho das palavras dos textos da Tradição cristã. O percurso desse ensaio conduz ao entrecruzamento entre a hermenêutica filosófica e a hermenêutica bíblica desenvolvida pelo filósofo francês Paul Ricœur, notadamente à articulação entre a noção de “mundo do texto”, a nomeação narrativa de Deus e a revelação como manifestação de Deus na história.

Palavras-chave: Hermenêutica, Identidade, Texto.

Abstract

The aim of this article is to show how the understanding of Christian identity can be enriched with the idea of textual identity, which is based on the interpretation of the self in the mirror of the words that constitute the texts of the Christian tradition. The course of this article leads to the intersection between biblical hermeneutics and philosophical hermeneutics developed by

¹ O presente trabalho é oriundo do Pós-doutorado realizado sob a orientação da professora MARIA CLARA BINGEMER do Departamento de Teologia da PUC-Rio, com bolsa de pesquisa fornecida pelo CNPq, por meio do seu programa de Pós-doutorado Júnior (PDJ).

French philosopher Paul Ricoeur, notably the relationship among the notion of “world of the text”, the narrative nomination of God and the revelation as a manifestation of God in history.

Keywords: Hermeneutics, Identity, Text.

Introdução

A hipótese que move o percurso deste ensaio aponta para a construção da identidade cristã como uma hermenêutica de si no espelho das palavras, possibilitada, em parte, pelo instrumental linguístico fornecido pela Tradição cristã, mais concretamente pelos textos bíblicos. Isto porque é a partir desta espécie de gramática que o cristão pode tecer sua identidade ao interpretar a ação de Deus na história e em seguida tecer outro texto ou discurso ao narrar sua experiência religiosa. A hermenêutica de si está fundamentada no otimismo antropológico segundo o qual o mundo e a história são o lugar onde aquele que crê pode apreender a presença não visível, mas dizível, de Deus. E como mostra sua história, a Tradição cristã possui nos textos bíblicos uma das fontes que nutrem a sua constituição.

Diante do amplo arco no qual se configura a literatura bíblica, a presente reflexão sobre a identidade cristã se delimitará por uma forma literária específica, a narração, e seguirá os traços deixados por um percurso filosófico particular, os do filósofo francês Paul Ricœur (1913-2005). De modo particular, no que diz respeito ao aspecto textual de sua hermenêutica e mais especificamente no que concerne à noção de “mundo do texto”.

1. A mimética textual e a refiguração da vida pela narração

Preâmbulo: uma distinção metodológica

Falar da contribuição da hermenêutica filosófica de Paul Ricœur à compreensão da identidade cristã exige recordar uma distinção metodológica enfatizada pelo próprio Ricœur². Trata-se de evitar a confusão entre dois

² Paul RICŒUR, *La critique et conviction : entretien avec François Azouzi et Marc de Launay*, Paris, Hachette Littératures, 2002. Ver ainda, Paul RICŒUR, *Réflexion faite. Autobiographie intellectuelle*, Paris, Esprit, 1995.

gêneros ou a falsa síntese entre as especificidades dos discursos filosófico e teológico. Atitude igualmente manifestada por Ricœur ao se referir à reflexão filosófica do amigo Pierre Thévenaz³, de quem assume alguns aspectos que, se resumidos em uma palavra, esta seria “responsabilidade”.

A noção de responsabilidade permite a Ricœur tomar distância da oposição frequentemente feita entre razão e fé, oposição essa que pode apresentar um falso dilema ao opor abstratamente duas maneiras de conhecer a realidade. Tal distanciamento permite, ainda, conceber um discurso filosófico responsável diante de Deus, uma filosofia que não tem mais Deus como seu objetivo supremo, embora o tenha como seu centro de apelos e respostas. O discurso filosófico assim compreendido não tem por tarefa falar de Deus e tampouco do ponto de vista de Deus, mas diante dele procurar falar da realidade humana de uma maneira limitada e contingente. Trata-se de uma postura filosófica que significa a passagem de uma razão absoluta em Deus para uma razão humana diante de Deus, o que permite a Paul Ricœur entender-se como filósofo e cristão ou cristão de expressão filosófica, ao assumir suas responsabilidades diante dos outros e de Deus. Ele não busca elaborar uma filosofia que pudesse ser adjetivada como cristã, mesmo que seja motivada por uma confissão de fé oriunda do Cristianismo.

Entretanto, se por um lado Ricœur não pretende promover uma síntese entre o discurso filosófico e o teológico, por outro não abandona a possibilidade de diálogo entre ambas formas de saber, ou ainda, entre as duas maneiras de compreender a realidade. É importante notar que ele promove em seus escritos uma aproximação do núcleo querigmático da fé cristã, mas jamais uma fusão entre a fé cristã e a razão filosófica, uma vez que sempre se esforçou por respeitar o pacto em virtude do qual as fontes não-filosóficas de suas convicções não devem se sobrepor aos argumentos de seu discurso filosófico. Em todo caso, não é possível ignorar seu interesse pelos estudos bíblicos nem sua educação na tradição protestante da teologia da palavra influenciada pelos estudos, por exemplo, de Karl Barth (1886-1968) e de Rudolph Bultmann (1884-1976), nem tampouco as influências da exegese do jesuíta francês Paul Beauchamp (1924-2001) e do alemão G. Von Rad (1901-1971) em sua hermenêutica bíblica.

No contexto da distinção metodológica anunciada acima, uma questão se impõe: qual o lugar – central ou periférico – da interpretação da linguagem religiosa na filosofia de Paul Ricœur? O próprio Ricœur responde ao afirmar

³ Idem, *Lectures 3. Aux frontières de la philosophie*, Paris, Cerf, 1994, 245-259.

que a experiência religiosa e a linguagem que a expressa são fontes importantes de seu gosto pela filosofia, sem que lhe cause nenhum tipo de embaraço como era de se esperar em certos meios filosóficos e até mesmo teológicos, uma vez não ser possível filosofar totalmente isento de pressuposições. O que não se refere somente ao fato de se pertencer ou não a uma determinada tradição religiosa, englobando igualmente as referências culturais de um pensador⁴. Assim, a interpretação da linguagem religiosa em sua reflexão oscila entre um lugar central e uma posição periférica⁵. Como fonte não-filosófica é central, embora não exclusiva, uma vez que Ricœur possui outras motivações fundamentais em sua trajetória filosófica, as quais não são absorvidas no interesse pela religião, como, por exemplo, o sentido da ação humana, e as preocupações morais e políticas. E mais, na interpretação da experiência religiosa, essa linguagem é abordada como uma forma de expressão entre outras: comum, científica, prática, moral, filosófica, etc.

A hermenêutica textual

Paul Ricœur é tido por muitos como um dos importantes filósofos franceses do século XX, sendo considerado um dos mestres de uma significativa área da filosofia contemporânea: a hermenêutica. A sua reflexão em torno da simbólica do mal, parte integrante da filosofia da vontade por ele desenvolvida⁶, marca a inserção de Ricœur no campo hermenêutico. Uma inserção perceptível nos inúmeros trabalhos publicados, de modo especial uma série de artigos produzidos entre 1970 e 1985, reunidos em sua obra “*Do texto à ação. Ensaio de hermenêutica II*”⁷. Em sua reflexão filosófica, a palavra hermenêutica possui ao menos três perspectivas: a simbólica, a textual e da ação⁸. No que concerne à hermenêutica do texto, embora reconhecendo o valor técnico das análises estruturais, Ricœur as considera insuficientes e dedica-se, portanto, a compreender o ser humano que se manifesta nas múltiplas formas de discurso e nas diversas obras da cultura.

⁴ Idem, *L'herméneutique biblique*, trad. François-Xavier Amherdt, Paris, Cerf, 2005, 102.

⁵ Como lugar central ver Gilbert VINCENT, *La religion de Paul Ricœur*, Paris, Les Éditions de l'Atelier/Éditions Ouvrières, Paris, 2008.

⁶ Idem, *Philosophie de la volonté*. Finitude et culpabilité, Paris, Aubier, 1988.

⁷ Idem, *Du texte à l'action. Essais d'herméneutique II*, Paris, Seuil, 1986.

⁸ Sem desconsiderar as outras perspectivas, a reflexão aqui desenvolvida destacará a hermenêutica do texto.

O privilégio concedido ao texto como acesso à realidade está, em parte, relacionado ao início do seu itinerário existencial, mais propriamente à privação precoce de origem com a qual se viu confrontado: perde sua mãe logo em seu nascimento (1913), seu pai pouco tempo depois (1915), sendo criado junto com sua irmã pelos avós paternos. Mais tarde, em 1934, perde sua irmã, vitimada pela tuberculose. O texto dará, assim, sentido à sua permanência no tempo e ao longo da história, e a identidade para ele será mais textual que corporal, mais coletiva que individual, uma identidade em construção, sempre a caminho, jamais um dado bruto, pré-existente, a ser descoberto⁹. Um caminho a ser trilhado sob as luzes da idade hermenêutica da razão¹⁰ que lança um novo olhar sobre as hermenêuticas, necessariamente múltiplas, dos textos.

Em sua hermenêutica textual é possível destacar, ainda, a importância igualmente atribuída à estrutura linguística da vida humana, como mostra a insistência de Ricœur sobre o fato de que nada do que o ser humano experimenta faz sentido se não for elevado ao nível da linguagem. Mas isto não o impede de afirmar que a vida não se esgota na linguagem, pois há experiências como a dor, o sofrimento e a esperança que, por vezes, são impossíveis de ser totalmente apreendidas pelo discurso, oral ou escrito. Tratam-se de experiências razoáveis cuja racionalidade escapa ou transcende à lógica do dizer humano.

O deslocamento progressivo de uma filosofia da vontade em direção a uma hermenêutica dos símbolos, depois para uma teoria dos textos, expressa o desejo de mostrar o funcionamento do discurso poético. Poética – ou poiesis – entendida como criação e produção de sentido que não se reduz nem à verificação empírica nem à comunicação ordinária. Como tal, a poética é ao mesmo tempo inovação semântica, projeção de mundos possíveis a serem habitados e fonte de uma nova compreensão de si mesmo¹¹. A função poética do discurso se refere às múltiplas possibilidades de se pertencer ao mundo em seu aspecto cotidiano, a partir da articulação de uma estrutura narrativa e de um processo metafórico que tornam possível uma nova descrição do real. Uma experiência a ser dita, narrada, elevada à linguagem, sendo dotada de sentido.

A inserção na perspectiva poética possibilita vislumbrar o entrelaçamento entre as hermenêuticas filosófica e bíblica, destacando a mediação da

⁹ François DOSSE, *Paul Ricœur. Le sens d'une vie*, Paris, La Découverte/Poche, 2008, 21-25.

¹⁰ Jean GREISCH, *L'Âge herméneutique de la raison*, Paris, Cerf, 1985; Jean GREISCH (éd.), *Comprendre et interpréter. Le paradygme herméneutique de la raison*, Paris, Beauchêne, 1993.

¹¹ Idem, op. cit., p. 301.

linguagem e da escritura na construção de uma identidade religiosa que fundamenta a sua construção na interpretação de textos, como é o caso particular da identidade cristã. Para Ricœur, a tessitura da vida humana é o que permitirá o diálogo entre ambas hermenêuticas uma vez que as duas são confrontadas com o problema da atividade da leitura e da interpretação, apesar de possuírem corpus literários distintos. E, nesta confrontação, é preciso se precaver de uma dupla pretensão: a da total transparência do sujeito a si-mesmo (imediatismo) e a da identificação da experiência religiosa a uma pura e simples intuição (subjetivismo).

Assim, para Ricœur, apropriar-se de um texto será apropriar-se de uma variedade de mundos que a linguagem sugere e induz por meio de seu potencial de sentido. A celebração de um “eu” narcisista cede lugar ao despojamento do próprio “eu” e neste despojamento o texto viabiliza o surgimento de um “outro eu” ou de um si mesmo como outro¹². A interpretação e a atualização de um texto ocorrem na apropriação de sua proposição de uma nova maneira de ser-no-mundo sem, contudo, conceber essa apropriação como possessão, uma vez que se trata de um despojar-se de si mesmo diante do texto. Em uma teoria da compreensão, tal como a concebe Ricœur, a hermenêutica convida a abandonar a subjetividade como origem radical e colocá-la em uma posição mais modesta¹³. O leitor, como intérprete da obra escrita, não deve impor ao texto a sua capacidade limitada de compreender, mas deve, sobretudo, expor-se, deixar-se modelar pela proposição de mundos que são feitas no ato da leitura. Nesta dialética entre perda (de si) e reencontro (de si mesmo como outro) as referências ofertadas pelo texto colocam o leitor diante do mundo de novas possibilidades, novidade na qual acontece a interpretação de si mesmo diante do espelho das palavras.

No caso particular dos textos bíblicos, o leitor estará diante de um estilo de linguagem e de representações que são próprios de um mundo que há muito não existe. Contudo, este tempo ou espaço histórico que distancia o leitor (mesmo o cristão) do mundo original e originante da linguagem cristã não pode ser visto como um empecilho para a apropriação de um texto, pelo contrário, deve ser visto como condição de possibilidade da interpretação da própria existência diante de uma escritura. A questão em torno da hermenêutica textual foi objeto de longos e numerosos debates¹⁴. Na impossibilidade

¹² Idem, *Soi-même comme un autre*, Paris, Seuil, 1990.

¹³ Idem, *Du texte à l'action. Essais d'herméneutique II*, Paris, Seuil, 1986, 53.

¹⁴ Idem, *ibidem*, p.39-118.

de aprofundar a riqueza de tais debates, no momento basta recordar que interpretar um texto não significa decifrar a vida do autor e tampouco restringir-se a uma análise estrutural. O que torna possível a leitura de um texto é justamente o seu não-fechamento sobre si mesmo ou ainda sua abertura a novas possibilidades, transformando a interpretação em um ato que está para além da estrita compreensão da estrutura do texto, sem, todavia, negá-la. Interpretar é “*todo contrário da contemporaneidade e congenialidade; ela é compreensão pela distância e compreensão na distância*”¹⁵. A interpretação é a possibilidade de compreender a própria vida diante do texto, é compreender como a própria vida vai sendo decifrada, tecida, no movimento interpretativo que o texto faz da realidade. E isto vale sem dúvida para os escritos bíblicos, estando ciente da impossibilidade de as palavras esgotarem narrativamente a experiência humana de Deus que em determinado momento não se deixa mais dizer em palavras, mas somente por meio do silêncio da adoração.

A mudança de perspectiva provocada pela hermenêutica filosófica de Paul Ricœur afasta o leitor de uma atitude puramente subjetiva e intuitiva na construção da identidade religiosa, atitude que visa descobrir uma identidade dada a priori como um dado bruto a ser descoberto. E ao fazê-lo, o aproxima da ideia de uma identidade a ser construída pela mediação da leitura de obras fundadoras de uma tradição religiosa, sendo a compreensão de si mesmo apreendida para além do próprio sujeito. Isto porque a interpretação de um texto desemboca sobre a interpretação que o leitor faz de si mesmo e do mundo no qual vive, consequentemente modificando sua maneira de agir no mundo, o que faz do ato da leitura uma articulação entre antropologia, ética e hermenêutica. Nas palavras de Paul Ricœur, interpretar é “*decifrar a vida no espelho do texto*”¹⁶, processo no qual o leitor se compreende melhor, compreende-se diferentemente ou começa a compreender-se. O leitor vem à leitura com sua pré-compreensão e suas conjecturas, por vezes não formuladas explicitamente, e à medida que avança na leitura do texto, valida, refaz ou reformula explicitamente suas expectativas. A decifração da vida diante do “mundo do texto” desapropria duplamente o sujeito¹⁷: primeiramente provoca o despojamento de si diante do texto e em um segundo movimento arranca o sujeito de sua identidade primeira para abri-lo a novas possibilidades de ser e agir no mundo. Interpretar um texto torna-se, pois, despojamento e perda de si

¹⁵ Idem, *ibidem*, p.116.

¹⁶ Idem, *Le conflit des interprétations*, Paris, Seuil, 1969, 53.

¹⁷ Jeanne Marie GAGNEBIN, *Lembrar, escrever, esquecer*, São Paulo, Editora 34, 2006, 168.

mesmo para receber um si mesmo mais amplo, ou, como foi dito acima, um si mesmo como outro, recepção que Ricœur em sua trilogia “*Tempo e narrativa*” dará o nome de refiguração.

Nesta transformação da experiência do leitor-intérprete, o papel da tradição é fundamental. Afinal, sem a comunidade viva de intérpretes que cria e recria o texto pelo ato da leitura, o texto correria o risco de se transformar em um cadáver entregue a autópsia do método de análise estrutural ou a uma subjetividade autocentrada que ignora, em um corpo inerte, a face capaz de manifestar as marcas de uma história de vida, a história da composição do texto. A obra literária é, pois, inseparável da comunidade viva de leitores, o que supõe a maneira como o trabalho da tessitura textual foi e é recebido ao longo da história que ele mesmo ajuda a tecer.

Entretanto, qualificar como inseparável não significa que o texto não possa, ou melhor, não deva ser contextualizado novamente no mundo daquele que o interpreta. O leitor em face do mundo desdobrado diante de si pelo ato da leitura tem a possibilidade de reconfigurar a figuração anterior para ajustá-la a seu mundo de ação, passando pela configuração narrativa. É justamente na interseção do mundo do texto (mundo de possibilidades, mundo possível a ser habitado) com o mundo do leitor que a narração ganha seu sentido pleno como imitação criativa da realidade (ou poiesis). Pré-figuração, configuração e refiguração é o que Ricœur chama de tríplice mimese em “*Tempo e narrativa*”¹⁸, ou seja, a mimese I correspondendo à estrutura pré-narrativa da experiência cotidiana, a mimese II à configuração narrativa propriamente dita e a mimese III ao trabalho da refiguração da vida mediada pelo ato da leitura. À tríplice mimese está associada a tessitura da intriga (“*mise en intrigue*”) como a capacidade de tecer uma totalidade dotada de sentido a partir de uma diversidade de elementos, a capacidade de tecer uma história ou, ainda, a possibilidade de dar inteligibilidade à ação humana.

Além disto, o mundo a ser habitado como desdobramento da hermenêutica textual é descrito em “*Tempo e narrativa*” como transcendência imanente ao texto, marcando a confrontação entre a experiência fictícia projetada pela obra e a experiência do leitor. Por mais paradoxal que possa parecer, a expressão “transcendência imanente” quer significar a projeção de um mundo, uma experiência, sem dúvida, mas que ainda não foi apropriada pelo ato da leitura. Utilizando a linguagem de Hans-Georg Gadamer (1900-2002), como

¹⁸ Paul RICŒUR, *Temps et récit*, vol. I, Paris, Seuil (Coll. Points Essais 227), 1984, 108-162. Ver também Olivier ABEL e Jérôme PORÉE, *Le vocabulaire de Paul Ricœur*, Paris, Ellipse, 2009, 84-87.

o faz Ricœur, é possível afirmar que no momento da apropriação ocorre a fusão de horizontes diferentes, o horizonte do mundo do texto e do mundo da ação do leitor que se vê modificado ou refigurado.¹⁹

O si mesmo como irremediavelmente outro

Da mesma maneira que é possível observar no contexto da hermenêutica a passagem do símbolo ao texto, igualmente é possível falar da passagem do texto ao sujeito ou do texto à ação, pois é da ação humana que o texto fala. Mas para falar da refiguração da vida pela narração, é importante trilhar o caminho aberto por Ricœur entre dois extremos ou dois sujeitos: um exaltado por Descartes e o outro, desconstruído, humilhado por Nietzsche. A terceira via proposta, a saber, nem o cogito que funda a si mesmo nem o anti-cogito, põe em movimento o processo hermenêutico que submete o “si” à mediação da linguagem, jamais a mediação total, um saber absoluto, o que significaria mais uma vez a transparência a si mesmo de um sujeito absoluto.

Um dos princípios fundamentais defendidos por Paul Ricœur a propósito da construção de uma identidade (individual e coletiva), na qual é possível incluir a identidade religiosa, tem na alteridade, tanto com relação ao outro quanto a si mesmo, a via mais segura para a compreensão de si, a qual exige a aceitação de si como sendo irremediavelmente outro. Um si mesmo como outro que somente pode ser compreendido como atravessado e constituído por uma série de mediações e desdobrado no tempo. Um sujeito que acede a si mesmo somente por intermédio de mediações e reflexões que consideram a permanência e a transformação do sujeito no tempo. No que concerne a construção da identidade mediada pelo texto, a narração de ficção e a histórica têm lugar de destaque, sendo que convergem como narração, divergem na intenção de verdade e se entrecruzam na construção da identidade pessoal e coletiva²⁰. Divergem porque a ficção não se fundamenta no método empírico-formal e tampouco no esquema da adequação empírica.

A imbricação entre convergência, divergência e entrecruzamento a partir da relação estabelecida entre linguagem e experiência do mundo evidencia mais uma vez o distanciamento da ideia da identidade como sendo um dado

¹⁹ Paul RICŒUR, *Temps et récit*, vol. III, Paris, Seuil (Coll. Points Essais 229), 1985, 328. Ver também Daniel FREY. *L'interprétation et la lecture chez Ricœur et Gadamer*, Paris, PUF, 2008, 244-246.

²⁰ Paul RICŒUR, *Temps et récit*, vol.II, Paris, Seuil (Points Essais 228), 1984, 11-12.

bruto, uma forma fixa, imutável ao longo do tempo e fechada à refiguração. Ressalta igualmente a não-aceitação da redução do ser humano a códigos e a estruturas, na medida em que concebe a identidade humana inserida em um processo de construção e de reconstrução, no qual as diversas experiências vividas são articuladas em uma totalidade dotada de sentido por meio da narração, seja ela histórica ou de ficção. Contudo, não se trata de um conhecimento totalizante ou absoluto de si mesmo, mas sim um processo que combina a concordância da história (uma unidade estruturada) e a discordância das peripécias contextuais, uma mistura de encontros e ausências, de escolhas e acasos, memórias e esquecimentos, dúvidas e convicções. Em suma, a identidade humana está sempre em construção, não é jamais estável, é uma identidade que não se reduz à mesmidade, sendo que sua construção se realiza no entrecruzamento entre tempo, linguagem e experiência do mundo²¹. É pela urdidura²² do tempo e da linguagem que passará a trama das diversas experiências do mundo na refiguração da própria vida e consequentemente da identidade cristã.

A identidade pessoal é construída e reconstruída em um diálogo permanente com o outro, o que significa que a identidade de cada pessoa se elabora e se revela em um duplo movimento de introspecção e de êxodo de si mesmo, provocado pelo mundo do texto e pela presença do outro. A articulação entre alteridade e mundo do texto comporta uma das grandes virtudes do mundo da leitura que permite ao leitor ser e agir de formas diferentes, pois mais que leitor de um texto, ele é intérprete de si mesmo. E ser intérprete de si mesmo diante do espelho das palavras é ler uma vida modelada pela adesão histórica às representações simbólicas e às instituições. A interação com os personagens das leituras feitas induz à apreensão de valores e virtudes, e provoca escolhas e decisões que ajudam na compreensão de si mesmo e, portanto, a guiar os atos pessoais. É nas leituras de sua preferência que o leitor encontrará a gramática que articula a linguagem pela qual a experiência do mundo é dotada de sentido. À diferença de parte do pensamento moderno, trata-se de insistir sobre o aspecto indireto da compreensão de si, pois não se tem acesso imediato a si mesmo, o caminho mais curto de si a si mesmo passa pelo outro, passa pela alteridade do texto e da outra pessoa.

²¹ Idem, "L'identité narrative", *Esprit* 7-8 (1988): 295-314.

²² Utilizo aqui a metáfora da composição de um tecido, onde a trama é o conjunto de fios que passam no sentido transversal pela urdidura, ou seja, os fios dispostos na posição vertical, formam (tecem) o tecido a partir deste entrelaçamento.

Uma hermenêutica de si possibilita a construção de uma identidade que não é fruto de um conceito e que se revela em condições éticas plurais. O si mesmo como outro se constitui a partir da influência histórica e ética dos personagens das leituras e das grandes decisões de vida que supõe o deslocamento de si em direção ao outro, aquele que jamais apreendo de forma absoluta. Esta dimensão relativa transforma a identidade humana, e por consequência a identidade religiosa, em uma realidade fugidia, algo que não se possui de uma vez por todas, mas sim uma realidade a ser construída e que supõe também a dinâmica do reconhecimento: sou o que sou diante do olhar dos outros.

Esta maneira de conceber a construção da identidade humana evoca a seguinte questão: diante de tantas possibilidades de textos e de tantas alteridades, como fica a unidade da identidade de cada sujeito? Uma possível resposta talvez esteja na afirmação de que a unidade da identidade humana é constituída pelas narrativas que faço de mim mesmo a partir do material linguístico fornecido pelas minhas leituras e igualmente pelas narrativas que os outros fazem de mim, bem como pelas decisões que tomo ao longo da vida. Por isso, se é verdade que não existe um “eu” bruto a ser descoberto, seria falso afirmar a existência de um “eu” líquido, amorfo. Para além destas duas inverdades ou inexistências, Ricœur fala de um “si” que é chamado a ser construído ao longo do tempo, e pelos caminhos por vezes tortuosos da história e da existência pessoal.

2. A literatura bíblica e a hermênutica de si

Uma vez feita essa aproximação de aspectos da hermenêutica filosófica de Paul Ricœur, notadamente a noção de “mundo do texto” e a refiguração da vida que o ato da leitura possibilita, o passo seguinte consiste em mostrar de que maneira tais aspectos contribuem com uma melhor compreensão da identidade cristã. Neste caso, há de se considerar a ideia de revelação, presente nos textos bíblicos, como dimensão estruturante da identidade que emana da fé cristã. E nunca é demais lembrar que, para a antropologia bíblica, o ser humano está ordenado à escuta da Palavra de Deus e a sua unidade está pensada a partir de uma perspectiva soteriológica, expressa em uma história da salvação; uma unidade de origem manifestada nos temas da criação, da queda e da promessa, bem como nas perspectivas da vocação (aliança) e da vida em Deus.

A tessitura da linguagem religiosa

Antes mesmo de realizar a aproximação entre as hermenêuticas filosófica e bíblica a partir do pensamento de Paul Ricœur, ou mais especificamente entre a noção de mundo do texto e a ideia de Revelação, algumas alusões às especificidades da linguagem religiosa, e cristã em particular, se fazem necessárias.²³

A confrontação entre hermenêutica e linguagem religiosa supõe a possibilidade de pensar a fé religiosa e a identidade que a manifesta a partir de sua linguagem. Em outros termos, quaisquer que sejam as características de uma experiência religiosa, é na linguagem que ela se articula, inserindo aquele que crê em um processo contínuo de interpretação das experiências humanas do Sagrado. A hermenêutica da linguagem religiosa supõe a razoabilidade do discurso religioso, ao menos para a comunidade de fé, quando ela se apropria de determinada forma de expressão a fim de compreender a si mesma e para se fazer compreender pelos outros. Trata-se de um discurso que pretende não somente ser sensato, mas igualmente verdadeiro, embora sua veracidade não se reduza ao princípio de verificação e falsificação empíricas. No que concerne aos textos bíblicos, é importante destacar sua capacidade de produzir novas significações, a sua dimensão poética e seu valor de revelação, o que manifesta a capacidade de mudar (refigurar) a realidade, pois esses textos fornecem um novo sentido ao cotidiano da vida desde a polifonia de seus gêneros literários que interpretam a realidade. E poética, à luz do pensamento de Ricœur, não significa um gênero literário ao lado da narração, da profecia, por exemplo, mas sim todos os gêneros literários presentes na Escritura bíblica como sede de inovação semântica, da proposição de mundo e de uma nova compreensão de si.²⁴

A linguagem religiosa se distingue das outras expressões linguísticas, pois ela ultrapassa toda forma de expressão ao se referir a realidades últimas e, particularmente no contexto cristão, ao se referir a Deus, a Jesus Cristo e ao Reino de Deus. Realidades que não se esgotam jamais sob qualquer forma de expressão, pois estão sempre abertas e entregues à interpretação, revelando possibilidades de ser no mundo, de existir no tempo e na história, porque projetam diante do leitor um ser novo e um novo nascimento em Jesus Cristo do qual fala a revelação cristã. Os textos religiosos são ao mesmo tempo escritos fundadores de comunidades de leitura e interpretação, e delas rece-

²³ Parte destas alusões são analisadas por Paul Ricœur em “La philosophie et la spécificité du langage religieux”, in *Revue d'histoire et de philosophie religieuse* 55/1 (1975) 13-26.

²⁴ Paul RICŒUR, Entre philosophie et théologie II: nommer Dieu, in *Lectures* 3, p.301.

bedores de sua identidade histórica. A estrutura narrativa do texto bíblico, por exemplo, reflete sua visão da história, o que é essencial para a construção de uma identidade religiosa edificada com a ajuda da leitura dos textos religiosos e da compreensão de si diante deles.

À estrutura narrativa da bíblia é possível acrescentar outra característica, a saber, os fatos relatados nos textos bíblicos são sempre eventos interpretados: nem pura construção da imaginação nem descrição imediata de eventos do passado. Em termos Ricœurianos, estamos diante da tentativa, com a ajuda da imaginação, de configurar eventos históricos em um todo coerente, buscando situá-los de forma narrativa. Trata-se de uma memória histórica de uma cadeia de acontecimentos animados pela imaginação literária. Toda narração histórica bíblica, e não somente ela, não copia simplesmente a realidade, como se o passado fosse imutável, mas a configura e reconfigura de uma maneira criativa. É na leitura das narrativas bíblicas, por exemplo, que se dá a refiguração da vida, sendo a leitura uma provocação para ser e agir diferente, o que supõe uma decisão ética e suscita um estilo de vida²⁵. O ato da leitura não é um lugar no qual o leitor se detém, mas sim um caminho por onde passa tendo em vista a ação, pois é no agir humano que se manifesta a refiguração da vida provocada pela leitura.

Para a Tradição cristã, a passagem que dá acesso à vida e à história de Jesus de Nazaré, confessado como Cristo, é sempre mediatizado pelo texto, o que se apresenta como um grande desafio, pois uma das grandes dificuldades inerentes ao processo hermenêutico é interpretar interpretações da realidade. É o que ensina a exegese contemporânea em alguns setores da teologia cristã: as narrativas sobre a vida de Jesus já são em si mesmas uma interpretação do evento Jesus de Nazaré. E mais, a palavra e a escritura são uma forma de interpretação, não somente a partir do logos, mas também de mitos e símbolos que exigem encontrar um sentido oculto para além do manifesto. Isto se aplica em particular à linguagem religiosa como tessitura da experiência religiosa do ser humano, manifestando uma maneira de ser no mundo, na história.

E ao fazer referência à realidade última, ou seja, o único necessário desde o qual aquele que crê se orienta em todas as suas escolhas, a linguagem religiosa remete ao sentimento de dependência absoluta e à noção de valor absoluto, uma vez que a fé responde à iniciativa de um Outro, nomeado pela

²⁵ Sobre a ideia do Cristianismo como estilo de vida, ver o excelente trabalho de Christoph THEOBALD em *Le christianisme comme stile de vie: une manière de faire de la theologie en post-modernité* (vol. I et II), Paris, Cerf, 2007.

Tradição cristã como Deus Pai de Jesus Cristo. Uma anterioridade que em nada diminui o valor da palavra interpretativa de uma tradição (sinais, símbolos,... textos) sem a qual a manifestação da realidade última permaneceria muda e o sentimento de dependência absoluta restaria desarticulado caso não fosse a resposta a uma nova proposição de ser no mundo. E ainda, a confiança incondicional naquele que se manifesta estaria vazia se não correspondesse à interpretação dos acontecimentos históricos, os quais são vistos desde o horizonte de um movimento de esperança que abre caminho apesar dos desmentidos das experiências vividas. Confiança que transforma o desespero em razões para esperar e faz desses acontecimentos palavra de Deus a ser interpretada, narrada e escrita.²⁶

Para ter esperança, confiar em algo ou alguém, é preciso crer e isto é humano. A necessidade de afirmar esse dado antropológico é fundamental, sobretudo diante de uma mentalidade que não considera a fé religiosa e a sua linguagem como estruturas constitutivas do ser humano. Ou ainda, considera a linguagem religiosa, toda e qualquer que seja, como um discurso vazio, carente de sentido, um absurdo linguístico. Esta afirmação, contudo, parece ignorar que a linguagem que fala humanamente de Deus é uma experiência antropológica que expressa uma forma de relação por meio de outro tipo de linguagem distinta da linguagem das ciências empírico-formais e que nem por isso falseia a realidade.

Os recentes estudos em torno da hermenêutica muito têm contribuído para mostrar que a compreensão da realidade não se reduz a uma mera reconstrução do estado bruto de coisas, ou seja, uma simples desconstrução do objeto de estudo a fim de realizar uma análise que tenha por fundamento a mediação, a quantificação e a ordenação do objeto estudado. Isto porque toda forma de conhecimento humano também trabalha com informações não demonstradas empiricamente, que nos chegam por via testemunhal e que aceitamos como verdadeiras por atenderem às nossas expectativas prévias e por serem transmitidas por alguém em quem confiamos. Mesmo um ateu, por exemplo, é movido por crenças que não podem ser verificadas imediatamente de uma maneira empírica, podendo sua crença ser entendida como uma dimensão antropológica, quer se tenha algum tipo de crença religiosa ou não. É esta base antropológica que permite acolher ou rechaçar determinado mundo de valores que tomam corpo nas pessoas, que por sua vez se apresentam como testemunhas referenciais.²⁷

²⁶ Paul RICOEUR, *Du texte à l'action*, op. cit., p.130-131.

²⁷ Ao me referir a essa base antropológica, tomo por fundamento aquilo que Juan Luis SEGUNDO

Todo ser humano necessita de testemunhas referenciais para articular seu mundo de valores, os quais são oferecidos pela sociedade e exigem um ato de confiança, uma vez que não é possível experimentar até às últimas consequências todos os valores que irão fundamentar a própria existência antes que alguém possa se decidir por eles. Não se sabe por experiência própria o quão satisfatório será o caminho escolhido, pois a escolha implica em uma aposta, sendo que a ideia de um caminho satisfatório é construída a partir das experiências alheias, não comprovadas previamente por quem começa a trilhar os mesmos passos. As testemunhas referências dão acesso a experiências de valores, os quais são entendidos como aquilo que impulsiona a ação, como representações simbólicas de possibilidades de satisfação. E escolher um caminho é fechar-se a outras possibilidades; assumir um determinado valor (ou conjunto de valores) significa a não-experiência de outras experiências possíveis, sendo que, em grande parte, o fator determinante, primordial, é o afeto. Alguém abraça valores porque crê que a priori, ou seja, sem uma comprovação experimental imediata, o caminho percorrido por outros é válido, é seguro. Essa dimensão antropológica da fé como abertura ao outro é o que motiva a adesão a uma escala de valores e, por conseguinte, a inserção em uma determinada tradição que a princípio escapa a uma comprovação científica. Por isso, pertença a uma confissão religiosa e distanciamento da mesma são dois polos do ato interpretativo da realidade que estão em constante tensão e não necessariamente em oposição.

É importante ressaltar que este encontro interpessoal significa aderir a uma tradição a partir do reconhecimento de uma continuidade de testemunhos historicamente situados. Isto porque a crença como base antropológica fundamental não é simplesmente fruto da relação entre o sujeito e a realidade que o circunscreve, mas implica na adesão a valores descobertos no face a face com o outro. Uma relação que supõe o ser humano como alguém que procura dar sentido à própria existência, que busca uma orientação na vida.

Assim, o ponto de partida da crença humana é a pessoa singular, crença que somente pode ser elaborada desde o tecido social no qual está inserida e na apropriação de valores simbolicamente manifestos no ambiente cultural a que se pertence e sobre o qual cada um edifica sua identidade. Não se trata de uma aposta existencial que se confunda com um passo cego no escuro, isto porque a opção que a crença humana comporta somente é possível graças à referência a pessoas e a uma tradição que ajudam a valorar, a dar sentido à própria existência. A base antropológica da crença humana, antes de se

chama de fé antropológica em *O homem de hoje diante de Jesus de Nazaré. Fé e ideologia*, São Paulo, Paulinas, 1985, 215.

expressar no campo religioso, traz em si mesma uma estrutura fiducial que fundamenta as escolhas pessoais.

A tessitura da própria identidade oriunda da fé cristã como uma atitude intelectual, no sentido de um ato razoável e como um comportamento ético, é, sem dúvida alguma, um grande desafio para todos aqueles que se esforçam para dar razão da esperança que lhes habita (1Pd 3,15). E tecer a identidade cristã somente é possível a partir de uma base antropológica, configurando-se em um caso particular de uma dimensão humana na medida em que a abertura a alguém, a confiança em uma pessoa, é aquela estrutura antropológica que dará lugar à confissão de fé em Deus. A nomeação de Deus a partir das experiências humanas é o que especificará o religioso no interior do antropológico, abrindo espaço para a confissão de fé cristã, na qual Deus é nomeado.

A revelação e a tessitura da nomeação de Deus

Apesar dessa riqueza linguística dos textos religiosos, Paul Ricœur não deixa de apresentar a seguinte questão: continuarão os textos bíblicos a ajudar às novas gerações a dialogar e a se compreenderem mutuamente?

Em caso afirmativo, convém pontuar que, para a tradição cristã, a identidade daquele que crê emana da experiência humana de Deus e a esta experiência sempre se refere ou dela deriva a partir da nomeação de Deus na própria vida e história. Deus é nomeado (ou deveria ser) no todo da vida e não apenas em uma dimensão isolada, íntima ou privada. Dizer Deus na totalidade da vida humana é considerar que a experiência religiosa está ligada a uma tradição que fornece a linguagem que possibilita narrar a experiência religiosa e que dá acesso à compreensão de si mesmo, fazendo sentido para si e para os outros. Uma narração tornada possível pelo instrumental linguístico presente nos textos da tradição à qual se pertence, sendo que a revelação de Deus na história é o que permite falar dele, nomeá-lo a partir das experiências humanas. E para o cristianismo primitivo, esta nomeação na vida daquele que crê supõe alguém que procura compreender-se e busca construir sua própria identidade religiosa. A articulação entre nomeação de Deus, tradição e experiência pessoal encontra, por exemplo, no texto do Credo ou Símbolo dos Apóstolos um exemplo singular. Nesta textualização da fé cristã, a nomeação divina não é mera teoria ou especulação metafísica, mas diz a ação concreta de Deus na história da humanidade: criação, redenção, santificação.²⁸

²⁸ A importância do texto do Símbolo dos Apóstolos para entender a maneira cristã de nomear

O acesso ao significado da palavra “Deus” no Credo e na vida do crente é dada pela fórmula introdutória “*Creio em*”, cuja origem provavelmente remonta ao evangelho de João: “*Não se perturbe vosso coração. Credes em Deus, crede também em mim*” (Jo 14,1). No texto joanino, a fórmula “*Crer em*” e suas derivações gramaticais aparecem frequentemente como um apelo de Jesus a seus interlocutores a um abandono incondicional a Deus. Na verdade, crer em Deus expressa o movimento espiritual colocado em marcha pela ação do Espírito na vida do fiel. Na estrutura do Credo a expressão “*Creio em Deus*” é reconhecimento de uma presença, é movimento em direção ao Outro, é abandono incondicional a este Outro, é enfim adesão a uma Pessoa. Trata-se, na verdade, de um voltar-se interminável para alguém, pois o termo deste movimento é sempre uma presença divina inefável, inesgotável. Isto faz da fé religiosa uma atitude que extrapola a pretensão de domínio total, da total objetivação, por parte do sujeito, do sentido de sua experiência religiosa. E como o afirma Ricœur, a construção da identidade religiosa é um contínuo ato de interpretação, não é jamais uma realidade acabada, pronta de uma vez por todas, fundada em certezas, convicções e verdades inabaláveis, imutáveis.

A maneira como Deus é nomeado no texto do Símbolo dos Apóstolos mostra que a fé cristã não é primeiramente uma adesão a proposições enunciativas de crenças. Na linguagem religiosa do Credo temos uma nomeação que aponta para a relação com Deus e não para um comentário sobre Ele, tendo sempre em conta a história da humanidade na qual Deus se revela: criação, redenção e santificação.

Na linguagem religiosa, pois, a nomeação de Deus somente é possível porque Deus é uma presença que se revela na experiência humana, esta agindo como mediadora entre a presença divina e o ato de fé que acontece na profissão “*Eu creio em*”. E ao colocar Deus como origem e termo do movimento de abandono, a estrutura do Símbolo dos Apóstolos promove aquilo que Paul Ricœur chama do descentramento do “eu” diante do texto e da experiência religiosa. Uma despossessão que ocorre seja pela centralidade de Deus seja pela anterioridade do “nós” (a tradição, a comunidade de fé). A presença divina na experiência humana faz com que o sujeito da ação na expressão “*eu creio em Deus*” seja o nome Deus e não o pronome eu. Entretanto, aquele que

Deus, por meio do ato de fé, está relacionada ao fato desse texto ser o Símbolo da iniciação cristã, por ser o mais próximo da Kerigma cristão e também porque a história da sua redação não tem por primeira preocupação o desejo de refutar heresias, diferentemente da profissão de fé contida no chamado Símbolo Niceno-Constantinopolitano.

é nomeado não pode ocupar o lugar do ser humano, não é Deus quem crê, mas sim o fiel que professa a sua fé. E como experiência humana, o ato de crer deve respeitar estruturas antropológicas fundamentais, a saber, a liberdade, a autonomia e a possibilidade das decisões ético-existenciais.

Em suma, a fé religiosa é vivida na constante tensão entre a iniciativa divina e a liberdade humana. Deus ao afetar os afetos humanos não suprime o caráter hermenêutico irrevogável de todo ato de crer. A experiência de Deus não se esgota na consciência do crente (autocompreensão), na linguagem que expressa esta experiência ou tampouco na expressão doutrinal (regulação eclesial da fé). Crer é interpretar.

A lição oriunda da interpretação do texto do Símbolo dos Apóstolos, texto cuja origem remete à tradição neotestamentária, estaria incompleta caso não se afirme que a nomeação de Deus na literatura bíblica é polifônica, Deus é dito de diversas maneiras e em diferentes circunstâncias. E não apenas isto, esta nomeação mostra ainda a incompletude do nome divino, uma vez que Deus é designado, ao mesmo tempo, como Aquele que se comunica e Aquele que se reserva. A impossibilidade de manter o nome de Deus a mercê da linguagem humana impede que o discurso humano o transforme em um saber, um conhecimento acabado que permita a dominação do ser nomeado. A experiência bíblica da sarça ardente (Ex 3,13-15)²⁹ já acenava para esta impossibilidade, uma vez que o tetragrama sagrado IHHW – Iahweh – não é um nome que define alguém, mas uma nomeação que aponta para o inominável, Deus não pode ser limitado por palavras, e, por isso mesmo, dizer Deus remete sempre para o que Ele faz: cria, liberta, salva, redime, santifica... Ele é o Deus de Abraão, de Isaac, de Jacó, e também de Jesus Cristo. Em outras palavras, a nomeação de Deus somente é possível a partir da sua história, da sua revelação na história da humanidade. Algo presente na tradição cristã pela noção de Deus como pessoa que aponta para a distinção entre uma essência incognoscível em si mesma e a sua manifestação histórica em Jesus de Nazaré.

Dizer Deus, nomeá-lo, não é buscar a sua essência, mas é falar sobre a sua manifestação na história, é dizer algo sobre a relação do ser humano com Ele. O encontro entre o ser humano e Deus se dá na realidade histórica e supõe o critério hermenêutico, pois não se trata de observar dados brutos, mas de descobrir o sentido dos fatos, o sentido da vida, a partir da manifestação divina. Mas apreender tal manifestação requer a renúncia da ideia de auto-

²⁹ André LACOQUE et Paul RICOEUR, *Penser la Bible*, Paris, Seuil (Coll. Points Essais 505), 1998, 314-315.

nomia do sujeito como autossuficiência, exige abandonar o querer colocar o sujeito como início absoluto do conhecer. Em parte, porque a nomeação de Deus, antes de ser um ato do sujeito, é aquilo que fazem os textos da tradição à qual se pertence quando se tornam independentes de seus autores, do contexto de sua redação e do seu destinatário primeiro, bem como quando revelam um mundo a ser habitado.³⁰

Esta tríplice independência é o que permite ao texto estar aberto a inúmeras recontextualizações por meio da escuta e da leitura. Mas ao mesmo tempo em que a fé cristã é sempre uma linguagem que se articula com a experiência religiosa, ela se configura como um ato que jamais se deixa reduzir à fala, à escrita e tampouco à experiência pessoal. A nomeação de Deus como caracterização da fé religiosa e, portanto, como fundamento da identidade cristã, somente é possível na articulação entre a experiência pessoal do fiel, a tradição que fornece o instrumental linguístico para dizer Deus e a autonomia do sujeito como ouvinte e intérprete da Palavra de Deus. Isto sem que Deus deixe de ser a realidade infinita e o mistério absoluto, e sem que o ser humano deixe de ser uma realidade singular, autônoma e livre diante do próprio Deus.

Querer nomear Deus fora da realidade como se ele vivesse em um lugar isolado, longínquo, de quem o ser humano jamais houvesse escutado a voz ou experimentado a sua presença, e que mesmo assim devesse aceitar como existente, real, verdadeiro, é algo insensato, não razoável. Nomear Deus de forma narrativa supõe que é na coisa narrada que Deus é nomeado, isto faz com que a marca de Deus esteja antes na história do que na palavra. A palavra é segunda, uma vez que confessa os traços de Deus no acontecimento, na história.³¹

A revelação como manifestação

Talvez seja isso o que motiva Ricœur a afirmar que a revelação é uma questão formidável, não somente por ser a questão primeira e última da fé, mas também porque é desfigurada por falsos debates, sendo que a sua reconquista como verdadeira questão é uma tarefa imensa³². Entretanto, é preciso

³⁰ Paul RICŒUR, *Entre philosophie et théologie II: nommer Dieu*, op. cit., p.289.

³¹ Idem, *ibidem*, p.291.

³² Idem, “Herméneutique de l’idée de Révélation”, in P.RICŒUR et alli., *La Révélation*, Bruxelles, Facultés Universitaires Saint Louis 7(1977), 15. Ver esse mesmo artigo em Paul RICŒUR, *Écrits et conférences 2. Herméneutique*, Paris, Seuil, 2010, 197-269, com as excelentes notas de Daniel Frey e Nicola Stricker.

alcançar um conceito de revelação e de razão que possam engendrar juntos uma inteligência da fé. O problema que Ricœur combate é a tensão entre um conceito autoritário e opaco de revelação, e um conceito de razão pretensamente mestra de si mesma porque igualmente transparente a si mesma.

Para se distanciar desses dois conceitos, é preciso considerar que uma hermenêutica da revelação deve se dirigir de modo especial às formas de linguagem mais originais que uma comunidade de fé utiliza para falar de sua experiência com o Sagrado, e não necessariamente e nem primeiramente aos enunciados teológicos, como: Deus existe, Deus é todopoderoso, Deus é onisciente, Deus é onipresente, etc. Nesse sentido e no que diz respeito à linguagem bíblica é importante notar, como o faz Ricœur, que os gêneros literários bíblicos não são uma fachada que poderia ser descartada, pois a confissão de fé que se expressa nos textos bíblicos é diretamente modelada pelas formas dos discursos nos quais ela se expressa. Assim, a riqueza da nomeação de Deus, por exemplo, somente é possível ser apreendida no contraste entre os discursos profético, narrativo, prescritivo, de sabedoria, hino....

Uma consequência dessa pluralidade de discursos é o fato de que a noção de revelação é igualmente plural, não podendo ser formulada de uma maneira uniforme, erroneamente presumida quando se fala da revelação bíblica no singular. Ora, “a” revelação na Bíblia supõe que Deus torna-se evento da palavra humana, evento que somente pode ser reconhecido pelo movimento contínuo de interpretação dessa palavra que lê os traços de Deus na história humana. Uma leitura presente na polifonia bíblica que nomeia Deus das mais diversas maneiras, o que conduz, talvez, a um conflito de interpretações ou a uma história das imagens de Deus³³. Todavia, um pluralismo de interpretações não constitui necessariamente um defeito ou obstáculo, mas sim uma riqueza para a hermenêutica bíblica. E afirmar que a revelação não se identifica com uma única forma de discurso significa dizer que a revelação bíblica não pode ser tomada por algo uniforme, pois ela é polifônica e polissêmica e, conseqüentemente, o discurso que a interpreta não pode ser também algo uniforme.

A impossibilidade da revelação bíblica ser absorvida em uma única forma de saber deve-se ao fato de Deus estar aquém e além de onde é procurado, e talvez encontrado. Como ensina a tradição judaico-cristã, o Deus que se desvela é igualmente aquele que se vela, o que faz de sua revelação uma realidade totalmente distinta de um corpus de verdade do qual determinada

³³ Sobre esse assunto ver Andrés Torres QUEIRUGA, *Do terror de Isaac ao Abba de Jesus*, São Paulo, Paulinas, 2001.

instituição pudesse se apoderar. E se o corpus bíblico pode ser dito revelado, este dizer deve ser afirmado sobre aquilo que ele diz, sobre o ser novo que o texto bíblico desdobra diante de si e do leitor. A Bíblia é palavra revelada de Deus na medida em que o ser novo que ela possibilita faz e dá sentido à história e ao mundo do qual brota como boa nova ou boa notícia, conforme a linguagem neotestamentária.

A maneira como Ricœur desenvolve sua hermenêutica filosófica em torno da noção de texto traça o caminho para que a revelação bíblica seja compreendida como instância crítica com relação a toda forma totalitária que pretenda deter a verdade revelada a partir de um conceito opaco ou reducionista de revelação. Em outras palavras, trata-se de tomar distância de uma ideia de revelação restrita a uma comunidade histórica que interprete para si mesma e para os outros a inteligência da fé específica à sua tradição, sem abrir espaço para outras formas de interpretações possíveis.

Da mesma maneira que é inaceitável o pretensão sacrifício do intelecto e a heteronomia total sob o veredicto do magistério ou da hierarquia eclesial, é igualmente inadmissível a pretensão de uma transparência plena da verdade e de uma autonomia completa do sujeito pensante. Esta recusa, na linha da hermenêutica filosófica de Ricœur, faz brotar a crítica a um conceito de verdade compreendido como adequação e verificação, e ao conceito de consciência soberana que tudo pode conhecer. Para tanto, se faz necessário conceber a revelação como manifestação de uma proposição de mundo que permite a interpretação de si mesmo diante dos textos que dizem a experiência de uma comunidade histórica com Deus³⁴. Textos que têm autoridade devido à sua dimensão fundacional, uma vez que ajudam a comunidade a construir sua identidade coletiva e a seus membros a edificar sua identidade pessoal. A identidade de uma comunidade está ligada à identidade do texto que fornece a gramática desde a qual se procede a hermenêutica de si no seio de uma comunidade, de uma tradição religiosa. E nunca é demais lembrar que sagrado não é o texto em si, mas aquele de quem se fala, em nome de quem se fala, a quem se louva. Afirmar a não sacralidade do texto em nada diminui a convicção de que as palavras sejam capazes de manifestar a presença daquele de quem se faz a experiência, mesmo que essa experiência, como foi dito acima, em determinado momento seja envolvida pelo silêncio da adoração.

³⁴ Paul RICŒUR, *Figuring the sacred. Religion, narrative and imagination*, Mineapolis, Fortress Press, 1955, 48-67.

À essa ideia de revelação está subjacente o fato de que todo ato de crer é indissociável do ato de interpretar aquilo que foi narrado e tecido nos textos bíblicos. A palavra de Deus chega até nós hoje por meio das escrituras a serem interpretadas em um movimento ininterrupto que comporta o risco de uma resposta que nenhum tratamento linguístico pode esgotar, risco entendido como uma nova possibilidade de existir no mundo. A característica da linguagem como expressão da existência humana na história aplica-se, sem dúvida, à linguagem que fala humanamente da experiência de Deus e que será objeto das mais diversas formas de expressão e interpretação. Entretanto, distintamente da linguagem científica (ao menos no sentido empírico-formal), este tipo de linguagem não propõe uma leitura do mundo sob a forma de dados quantificados, mas como possibilidade de existir a partir de uma linguagem simbólica e metafórica.

Interpretar e compreender a Palavra divina consiste em seguir a direção que seu sentido manifesto no texto indica ou para o qual orienta. A noção de mundo do texto, o tipo de mundo visado fora do texto como sua referência, apreendida das reflexões de Paul Ricœur, pode ajudar a Tradição cristã a melhor compreender que, na leitura das narrativas bíblicas, o olhar do leitor deve voltar-se em direção àquilo que é narrado e não em direção ao narrador ou seu suposto inspirador. O que dá a pensar, a refletir, não é um segundo narrador e sim um segundo ator, alguém que age naquilo que é narrado e, conseqüentemente um segundo objeto (plano) da narração é dado a pensar. Falar, pois, de revelação tomando por base eventos históricos significa qualificá-los em sua transcendência com relação ao curso ordinário da história, sem, contudo, esquecer que falar da transcendência é dizer a manifestação de Deus na história e, igualmente, afirmar que a revelação não se constitui como um saber acabado, hermético, mas sim como uma espécie de texto sempre aberto a uma nova contextualização na vida de quem o lê.

A ideia de revelação como manifestação de um mundo no qual é possível habitar, ou seja, o seu sentido a-religioso como afirma Ricœur, restitui a dignidade da concepção bíblica de revelação. Isto porque se afasta de uma visão psicologizante de revelação, vale dizer, se distancia da noção de inspiração bíblica entendida como insuflação da palavra no ouvido de um escritor. Tal contribuição supõe o primado da coisa dita sobre a inspiração do narrador, o que conduz ao conceito de revelação como manifestação de Deus na história que possibilita novas formas de ser e agir no mundo. No que concerne ao texto bíblico, a proposição de mundo que se chama novo mundo, Nova Aliança, Reino de Deus, novos céus e novas terras..., é o mundo do texto bíblico desvelado diante das Escri-

turas e entregue à interpretação para que se dê a refiguração da vida. O sentido a-religioso de revelação, o de um mundo possível de ser habitado a partir de decisões éticas plurais, não contradiz uma especificidade da revelação bíblica: os discursos narrativos se referem ao nome daquele que é inominável.

A linguagem religiosa ao nomear o inominável encontra uma ressonância no entrecruzamento entre as hermenêuticas filosófica e bíblica realizado por Ricœur, na medida em que a compreensão do texto e de si mesmo no espelho das palavras é apreendida no sentido oposto tanto de uma ação na qual o sujeito fosse o último fundamento quanto da tentativa de impor ao texto a capacidade humana finita de compreendê-lo. Isto porque o sujeito não dispõe de uma intuição imediata de sua existência e de sua essência, não existindo, conseqüentemente, uma reflexão que não seja mediatizada. Não existe consciência imediata de si mesmo, mas sim a compreensão de si pela mediação das obras de cultura, dentre as quais o texto ocupa, sem dúvida, um lugar de destaque no que diz respeito à construção da identidade cristã. Trata-se de um despojamento da consciência em sua pretensão de querer construir nela mesma e a partir dela mesma toda significação e toda verdade da experiência religiosa. Neste despojamento, o sujeito toma consciência de pertencer a uma cultura que o forma, e que, portanto, é o substrato de onde deve emergir a resposta à questão “quem sou eu, cristão?” ou mais genericamente “o que é o ser humano?”

A gramática que possibilita a elaboração de uma resposta à pergunta pela identidade religiosa encontra na concepção de testemunho um referencial que permite melhor compreender o papel fundamental de certos eventos fundadores: compreender a si mesmo diante do texto significa dar testemunho, em gestos e palavras, dos eventos narrados na escritura bíblica. E ao fazê-lo, aquele que dá testemunho se implica de tal maneira nesse ato, que ele se torna a prova por excelência de sua convicção e no contexto religioso sinal de sua fé ou, ainda, da construção da própria identidade associada ao estilo de vida que tem a partir de determinada convicção religiosa. Ainda que a ideia de construir a identidade cristã em termos de estilo de vida seja algo antigo, a sua ancianidade revela-se atual na medida em que possibilita pensar a revelação na qualidade de um dinamismo que conduz o cristão a compreender a hermenêutica de si como sendo uma maneira específica de habitar o mundo. Atitude que evita reduzir a identidade religiosa a um ensinamento doutrinal ou a uma mera dimensão psicológica, abrindo desta maneira aquele que crê à dimensão histórica e ética de sua existência no mundo. Como consequência, a qualidade do estilo de vida é facilmente relacionada à credibilidade da fé religiosa e conseqüentemente à veracidade da revelação de Deus dita, narrada, nos textos bíblicos.

Falar de interpretação dos textos bíblicos é, ainda hoje, possível porque o mistério contido nesses textos explicita-se na maneira como age aquele que é instruído pela leitura da Sagrada Escritura. E a tessitura da própria identidade a partir da nomeação de Deus remete à experiência religiosa que a Tradição cristã há muito tempo chama de mistagogia³⁵. As diversas experiências da presença de Deus que ajudam a tecer a identidade cristã são compreensíveis graças ao movimento pelo qual Deus orienta, pelos mistérios de seus caminhos, os caminhos daqueles que se deixam conduzir pelo seu Espírito, em uma aventura sem caminhos previamente planejados e sempre passíveis de novas e contínuas interpretações. Continuidade interpretativa possibilitada pela contínua passagem de Deus na vida e história humanas, manifestação que não permite que Deus seja passado e que exige a interpretação com a ajuda daquilo que outrora fora escrito, mas que ainda conserva a sua atualidade. Não por se tratar de um texto supostamente sagrado, mas porque continua a possibilitar uma nova maneira de ser e agir, porque desvela um mundo novo a ser habitado.

E, para a Tradição cristã, a manifestação de Deus tem um nome e uma história concreta: Jesus de Nazaré. A narração dessa história é para o cristão o princípio e fundamento da construção de sua identidade, jamais terminada e sempre aberta à interpretação. A hermenêutica da vida cristã convida, pois, a decifrar o movimento da própria existência à luz da vida, morte e ressurreição de Jesus Cristo, e conduz a passar da ancianidade do homem velho à novidade de Jesus Cristo. Trata-se de realizar a exegese da existência humana a partir do evento Cristo, colocando o cristão como um ouvinte da palavra de Deus e transformando o processo de construção da própria identidade em um processo de cristificação. E se, inicialmente, o kerygma cristão era anúncio de uma pessoa, Jesus de Nazaré como o Cristo ressuscitado, com o passar do tempo tal anúncio veio a ser dito em forma de relatos, transformando a exegese da existência humana em uma “*decifração da vida no espelho do texto*”. E tomando emprestada a idéia de “ *fusão de horizontes*”, com a qual Ricœur trabalha a partir de Gadamer, é possível dizer que a hermenêutica cristã promove a fusão do horizonte da vida do cristão com o horizonte da vida de Jesus Cristo, que surge como aquele que é capaz de gerar uma nova vida na vida de cada cristão. Ele é o oriente³⁶ a partir do qual o cristão orienta a sua existência, e aqui se aproximam

³⁵ O termo mistagogia significa literalmente iniciação aos mistérios. Na antiguidade cristã, este termo designava, sobretudo, a explicação dos ritos de iniciação da fé cristã, em particular o batismo e a eucaristia.

³⁶ O lado do sol nascente que permite a orientação no espaço e no tempo: norte, sul, leste e oeste; dia e noite; ontem e hoje; primavera, verão,...

antropologia, ética e hermenêutica, uma vez que no relacionamento com Jesus Cristo é o próprio ser do cristão que está em questão.

A hermenêutica da existência cristã possibilitada pela linguagem materna oriunda das escrituras bíblicas, que fornece uma espécie de gramática para que o cristão possa tecer sua identidade, possa ler e interpretar o agir de Deus na sua existência humana, está fundamentada em um otimismo antropológico. Segundo este otimismo, o mundo e a história são o lugar onde o ser humano pode reconhecer a presença de Deus e a partir desse reconhecimento pode nomeá-lo. Um dizer que conhece seus limites porque Aquele de quem se diz algo está para além de todo sentir, conhecer e nomear. O limite imposto pela revelação de Deus, entendida como manifestação, não transforma o “dizer Deus” e o “dizer a si mesmo” em uma desrazão. Assim o entendeu e ainda entende a Tradição cristã, que tem nas narrativas da vida de Jesus de Nazaré uma das primeiras formas de confissão de fé da comunidade primitiva que encerra em si mesma uma primeira camada de interpretação. Tanto o anúncio não-textual da pessoa de Jesus quanto a sua forma textual são interpretações do evento Cristo, transformando os leitores de hoje em ouvintes que escutam (leem) relatos interpretativos de experiências humanas com Deus, para a fé cristã o Deus encarnado em Jesus de Nazaré.

Eis um problema moderno para hermenêutica bíblica, por vezes mascarado por tradições anteriores: o anúncio da boa nova de Jesus de Nazaré como Kyrios ressuscitado já é em si mesmo uma interpretação da experiência da comunidade primitiva. O esquecimento dessa dimensão hermenêutica da confissão de fé em Jesus Cristo fez com que se promovesse a sacralização ou absolutização do Novo Testamento, negando-lhe a possibilidade de novas interpretações ou sua nova contextualização na vida dos cristãos hoje. Uma novidade que para Paul Ricœur é a refiguração da vida pela narração por meio da hermenêutica de si no espelho das palavras das escrituras bíblicas.

Conclusão

O que é possível concluir do entrecruzamento entre hermenêutica filosófica e hermenêutica bíblica como contribuição de Paul Ricœur à construção da identidade cristã? Eis alguns pontos.

Em primeiro lugar, a necessidade de se valorizar o diálogo entre as diversas tradições, religiosas ou não, uma vez que a realidade é sempre mais complexa do que aquilo que é possível afirmar sobre ela. Isto porque é impossível se ter razão sozinho, ou seja, ainda que alguém possa uma vez ou outra

ter razão, lhe é imperativo formular de que maneira tem razão. A construção da própria identidade religiosa se faz pela conversação, pelo diálogo com os outros, em um movimento que alterna dúvida e convicção, crítica e confiança. Jamais a dúvida total, pois esta atitude encerraria o diálogo antes mesmo que se tentasse começá-lo.

Em segundo lugar, a ideia de que a hermenêutica de si e a construção da própria identidade implicam na renúncia à auto-constituição da consciência a partir de uma temporalidade puramente imanente. Em outros termos, a identidade religiosa é modelada por eventos históricos que constituem a tradição à qual ela pertence, eventos que ganham sentido quando elevados à linguagem.

Em seguida, é possível dizer que a hermenêutica bíblica possibilita a construção da identidade cristã a partir da interpretação de textos com a consciência da impossibilidade de a palavra humana esgotar a experiência de Deus ou a experiência daquele que para a Tradição cristã é a sua palavra eterna: Jesus Cristo. A experiência cristã nega ao cristão qualquer possibilidade de construir sua identidade unicamente a partir de si mesmo, conduzindo-o sempre ao encontro do outro que o interpela e exige a saída de si mesmo, êxodo em direção ao outro colocado em movimento pela perspectiva do reconhecimento, da acolhida e da responsabilidade. A construção da própria identidade supõe a relação com o outro, que por meio de sua alteridade, de sua diferença, orienta o “si mesmo” em direção a uma aventura inaudita, sempre passível de novas e perenes interpretações.

Além disso, na construção da identidade cristã, o que define o antropológico não é a centralidade do “eu”, mas, sobretudo, seu despojamento como contínuo ato de interpretação e construção da própria identidade. Uma construção que deve sempre permitir a abertura ao diálogo com aquele que confessa uma fé diferente da cristã, ou até mesmo nega a possibilidade da fé religiosa como uma atitude dotada de razoabilidade do ponto de vista antropológico. Um diálogo que exige, ainda, a não-posseção da verdade de forma absoluta por parte de qualquer tradição religiosa, fundamentada na apropriação de seu corpus literário, e no qual se assume a dúvida e a convicção como um conflito interpretativo constante na construção da própria identidade religiosa e no reconhecimento da identidade alheia.

Enfim, é importante lembrar que, talvez, uma das grandes dificuldades para a construção da identidade religiosa é saber compreender as razões do outro, daquele que, movido por outras convicções, pensa e age diferente, sem necessariamente se ver obrigado a lhe dar razão. Nos traços do percurso



hermenêutico aberto por Paul Ricœur, é preciso assumir o conflito das interpretações não como obstáculo, mas sim como caminho para a construção da própria identidade religiosa entendida como ato de interpretação, possibilitado pela hermenêutica de si no espelho das palavras dos textos da tradição à qual se pertence.

Referências Bibliográficas

- ABEL, Olivier e Porée, Jérômê. *Le vocabulaire de Paul Ricœur*, Paris, Ellipse, 2009.
- DOSSE, François. *Paul Ricœur. Le sens d'une vie*, Paris, La Découverte/Poche, 2008.
- FREY, Daniel. *L'interprétation et la lecture chez Ricœur et Gadamer*, Paris, PUF, 2008.
- FREY, Daniel e STRICKER, Nicolas. *Écrits et conférences 2. Herméneutique*, Paris, Seuil, 2010.
- GAGNEBIN, Jeanne Marie. *Lembrar, escrever, esquecer*, São Paulo, Editora 34, 2006.
- GREISCH, Jean. *L'Âge herméneutique de la raison*, Paris, Cerf, 1985;
- _____ (éd.), *Comprendre et interpréter. Le paradigme herméneutique de la raison*, Paris, Beauchêne, 1993.
- LACOQUE, André et Ricoeur, Paul. *Penser la Bible*, Paris, Seuil (Coll. Points Essais 505), 1998.
- QUEIRUGA, Andrés Torres. *Do terror de Isaac ao Abba de Jesus*, São Paulo, Paulinas, 2001.
- RICŒUR, Paul. *Du texte à l'action. Essais d'herméneutique II*, Paris, Seuil, 1986.
- _____ Entre philosophie et théologie II: nommer Dieu, in *Lectures 3. Aux frontières de la philosophie*, Paris, Cerf, 1994.
- _____ *Figuring the sacred. Religion, narrative and imagination*, Mineapolis, Fortress Press, 1955.
- _____ “Herméneutique de l'idée de Révélation”, in P.Ricœur et alli., *La Révélation*, Bruxelles, Facultés Universitaires Saint Louis 7(1977).
- _____ *La critique et conviction : entretien avec François Azouzi et Marc de Launay*, Paris, Hachette Littératures, 2002.
- _____ “La philosophie et la specificité du langage religieux”, in *Revue d'histoire et de philosophie religieuse* 55/1 (1975) 13-26.
- _____ *Le conflit des interprétations*, Paris, Seuil, 1969, 53.
- _____ *L'herméneutique biblique*, Paris, Cerf, 2005.



- _____ “L’identité narrative”, *Esprit* 7-8 (1988): 295-314.
- _____ *Philosophie de la volonté. Finitude et culpabilité*, Paris, Aubier, 1988.
- _____ *Réflexion faite. Autobiographie intellectuelle*, Paris, Esprit, 1995.
- _____ *Soi-même comme un autre*, Paris, Seuil, 1990.
- _____ *Temps et récit*, vol. I, Paris, Seuil (Coll. Points Essais 227), 1984.
- _____ *Temps et récit*, vol. II, Paris, Seuil (Coll. Points Essais 228), 1984.
- _____ *Temps et récit*, vol. III, Paris, Seuil (Coll. Points Essais 229), 1985.
- SEGUNDO, Juan Luis. *O homem de hoje diante de Jesus de Nazaré. Fé e ideologia*, São Paulo, Paulinas, 1985.
- THEOBALD, Christoph. *Le christianisme comme stile de vie: une manière de faire de la theologie en postmodernité* (vol. I et II), Paris, Cerf, 2007.
- VINCENT, Gilbert. *La religion de Paul Ricœur*, Paris, Les Éditions de l’Atelier/Éditions Ouvrières, Paris, 2008.

Walter Salles

Professor pesquisador do Centro de Ciências Humanas e
Sociais Aplicadas da PUC-Campinas

Artigo Recebido em 10/08/2011

Artigo Aprovado em 14/10/2011