



Esdras Costa Bento

**Da História à Palavra:
A Teologia da Revelação em Paul Ricœur**

Dissertação de Mestrado

Dissertação apresentada como requisito parcial para obtenção do grau de Mestre pelo Programa de Pós-graduação em Teologia do Departamento de Teologia do Centro de Teologia e Ciências Humanas da PUC - Rio. Aprovada pela Comissão Examinadora abaixo assinada.

Orientadora: Prof.^a Maria Clara Lucchetti Bingemer

Rio de Janeiro
Agosto de 2014



Esdras Costa Bento

**Da história à palavra:
a teologia da revelação em Paul Ricœur**

Dissertação apresentada como requisito parcial para obtenção do grau de Mestre pelo Programa de Pós-graduação em Teologia do Departamento de Teologia do Centro de Teologia e Ciências Humanas da PUC - Rio. Aprovada pela Comissão Examinadora abaixo assinada.

Prof^a. Maria Clara Lucchetti Bingemer
Orientadora
Departamento de Teologia – PUC-Rio

Prof. Luís Corrêa Lima
Departamento de Teologia – PUC-Rio

Prof. Walter Ferreira Salles
Pontifícia Universidade Católica de Campinas

Prof^a. Denise Berruezo Portinari
Coordenadora Setorial de Pós-Graduação e Pesquisa do
Centro de Teologia e Ciências Humanas – PUC-Rio

Rio de Janeiro, 06 de outubro de 2014

Todos os direitos reservados. É proibida a reprodução total ou parcial do trabalho sem autorização da universidade, do autor e do orientador.

Esdras Costa Bento

Graduou-se em Teologia (Faculdade de Educação Teológica Logos) em 2002 e Pedagogia (UNESA) em 2010. É professor de Hermenêutica Bíblica na Faculdade de Teologia das Assembleias de Deus (FAECAD) e produtor editorial. Atualmente dedica-se à pesquisa da hermenêutica filosófica e bíblica de Ricœur

Ficha Catalográfica

Bento, Esdras Costa

Da história à palavra: a teologia da revelação em Paul Ricœur / Esdras Costa Bento ; orientadora: Maria Clara Lucchetti Bingemer. – 2014.

106 f. ; 30 cm

Dissertação (mestrado)–Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro, Departamento de Teologia, 2014.

Inclui bibliografia

CDD: 200

À minha querida esposa Ana
Paula e aos meus filhos
Esdras Júnior, Philipe e
Daniel pelo apoio, incentivo
e compreensão.

Agradecimentos

À minha orientadora Professora Maria Clara Lucchetti Bingemer, pela perseverança, estímulo e parceria para a realização deste trabalho.

Ao CNPq e à PUC-Rio, pelos auxílios concedidos, sem os quais este trabalho não poderia ter sido realizado.

À Ana Paula, companheira e cúmplice em todo tempo, pelo apoio irrestrito e incansável durante a realização de todo o Mestrado em Teologia.

Aos intérpretes ricœurianos por apresentarem caminhos e aportes para a compreensão do hermeneuta de Valence, sem eles, decerto, a pesquisa seria gélida e improdutiva.

Aos caros colegas da PUC-Rio.

Aos professores que participaram da Comissão examinadora.

A todos os professores e funcionários do Departamento de Teologia pelos ensinamentos e orientações.

A todos os professores, alunos e funcionários da FAECAD que me estimularam com apoio, incentivo e confiança.

Resumo

Bento, Esdras Costa; Bingemer, Maria Clara Lucchetti. **Da história à palavra: a teologia da revelação em Paul Ricœur**. Rio de Janeiro, 2014. 106p. Dissertação de Mestrado – Departamento de Teologia, Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro.

A hermenêutica da ideia de revelação é um dos mais autênticos e originais trabalhos teológicos do filósofo francês Paul Ricœur. As duas propostas fundantes do autor apresentam um conceito de revelação que respeita as idiosincrasias próprias de cada gênero literário da Escritura e ao mesmo tempo dialoga com uma filosofia hermenêutica que proporciona uma autêntica dialética entre as verdades da fé e as verdades da razão. Assim, critica-se um conceito opaco e autoritário de revelação e reivindica-se um conceito polifônico, polissêmico e analógico de revelação. Os elementos teóricos que implementam o conceito ricœuriano de revelação são: “o mundo do texto”, “a hermenêutica do distanciamento”, “o discurso como evento e significação”, “a categoria Poética” e “a hermenêutica do testemunho”. Por meio dessa dialética viva pretende-se libertar o conceito de revelação das fórmulas dogmáticas e reconduzi-la à confissão de fé presentes nos discursos profético, narrativo, prescritivo, sapiencial e hínico. A opacidade maciça do conceito de revelação somente pode ser superada por intermédio de uma hermenêutica de revelação que respeite as expressões polifônicas originárias da revelação nas quais se baseiam a confissão de fé do povo de Deus.

Palavras-chave

Revelação; hermenêutica; mundo do texto; poética; hermenêutica do testemunho; gênero literário; confissão de fé; razão autônoma.

Abstract

Bento, Esdras Costa; Bingemer, Maria Clara Lucchetti (Advisor). **From history of the word: a theology of revelation in Paul Ricoeur**. Rio de Janeiro, 2014. 106p. Master thesis – Departamento de Teologia, Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro.

The hermeneutics of the revelation's idea is one of the more authentic and original theological works of the French philosopher Paul Ricoeur. The author's two fundamental propositions present a concept of revelation that respects the idiosyncrasies fit to each literary gender of the Scripture and, at the same time, dialogues with a hermeneutic philosophy that provides an authentic dialectics between the truths of faith and the truths of reason. So, an opaque and authoritarian concept of the revelation is criticized and a polyphonic, polysemic, and analogical concept of revelation is claimed. The theoretical elements that implement the ricoeurian concept of revelation are: "the world of the text", "the hermeneutics of detachment", "the speech as event and meaning", "the poetic cathegory" and "the hermeneutics of the testimony". Through this living dialectics, one pretends to liberate the concept of revelation from dogmatic formulae and bring it back to the confessions of faith present in the prophetic, narrative, prescriptive, sapiential and hymnic speeches. The massive opacity of the concept of revelation can only be overcome through a hermeneutics of revelation that considers the polyphonic expressions that stem from the revelation in which the people of God's confession of faith are based.

Keywords

Revelation; hermeneutics; world of the text; poetics; hermeneutics of the testimony; literary gender; confession of faith; autonomous reason.

Sumário

1. Introdução	
2. A relevância da hermenêutica da revelação em Ricœur	21
2.1. O contexto da ideia de revelação	26
2.2. Estrutura da ideia de revelação	29
3. Aventura textual de Paul Ricœur	33
3.1. Binômio compreender e explicar	34
3.2. Críticas ao idealismo husserliano	37
3.3. Os paradigmas da teoria textual de Ricœur	43
3.3.1. Da língua como discurso ao discurso como obra	45
3.3.2. Da relação da fala com a escrita à mediação de si	52
4. A hermenêutica da ideia de revelação	64
4.1. Do conceito monolítico ao polissêmico de revelação	67
4.2. O caráter analógico da revelação	72
4.3. As expressões originárias da revelação	75
4.4. A resposta de uma filosofia hermenêutica	85
5. Conclusão	101
6. Referências bibliográficas	103

*Ó tu que a fronte não cinges de louros
nem teus vates com louros galardoadas,
mas, no empírio, dos anjos entre os coros,
teces estrelas imortais coroas,
verte em meu peito celestiais ardores,
ilumina meu canto, e me perdoa
se entreteci ficções e de diversos
falsos amores lubriquei meus versos.*

Torquato Tasso, Jerusalém Libertada

1 Introdução

No atual contexto de inculturação da fé cristã, Paul Ricœur (1913 – 2005) não fornece apenas uma epistemologia para a hermenêutica teológica, mas também exemplifica esse saber por meio dos textos teológicos que escreveu¹. A perda do sentido do símbolo e da sensibilidade do homem moderno para interpretá-lo constitui para o hermenêuta de Valence um problema que ameaça a compreensão da Escritura e a possibilidade de o sujeito ler sua própria realidade a partir dela.

Paul Ricœur não escreveu qualquer tratado exclusivo de hermenêutica bíblica ou teológica, mas tratou exaustivamente do tema em diversos artigos publicados em revistas acadêmicas; alguns, escritos especificamente para os periódicos e, outros, colhidos de suas conferências. Além de ser profícuo no tema, desenvolveu um temário teológico rico e variegado: Deus, revelação, testemunho, kerygma, esperança, fé, profecia, demitização, criação, soteriologia², Reino de Deus, entre outros. Manteve também um diálogo construtivo com a teologia de R. Bultmann, J. Moltmann, A. Schweitzer, C. H. Dodd e escreveu diversos sermões e interpretações de perícopes bíblicas.

¹ Ricœur não se considerava um exegeta e muito menos um teólogo, mas tratou de temas ligados à teologia adaptando-os à sua competência como filósofo da linguagem, como será visto no desenvolvimento da pesquisa. Ver RICŒUR, P. **A hermenêutica bíblica**. São Paulo: Loyola, 2006, p. 133. É difícil elaborar uma taxionomia dos escritos teológicos do autor, o que torna subjetiva qualquer espécie de classificação em graus de importância.

² A literatura cristã brasileira foi recentemente privilegiada pela tradução de um artigo ainda não publicado em francês (2012), cujo título, *Mitos da Salvação e da razão*, apresenta uma importante contribuição ricœuriana à soteriologia. RICŒUR, P. **Escritos e conferências 2: hermenêutica**. São Paulo: Loyola, 2011. A obra traz na orelha do livro uma apresentação assinada pela Doutora Maria Clara Lucchetti Bingemer, PUC-Rio. Outra obra importante foi organizada e traduzida por Walter Salles e Fernando Nascimento por ocasião do Congresso Latino-Americano sobre a obra de Paul Ricœur, realizado em novembro de 2011 na PUC-Rio. Ver NASCIMENTO, F.; SALLES, W. **Paul Ricœur: ética, identidade e reconhecimento**. Rio de Janeiro: Ed. PUC-Rio; São Paulo: Loyola, 2013. A obra traz os textos de alguns insígnos intérpretes de Ricœur, entre eles Gilbert Vincent, Johan Michel, Jeanne-Marie Gagnebin, David Pellauer.

Atualmente o Brasil dispõe de uma bibliografia vasta e diversa do literato, mas ainda resta muito a ser traduzido³.

Contudo, a recepção da teoria hermenêutica de Ricœur gira em torno do enlace e do divórcio. Neste último estão as correntes fundamentalistas que não reconhecem a contribuição efetiva da teoria do autor pelo fato de estarem presas ao hiperliteralismo⁴, enquanto no primeiro encontram-se teólogos mais abertos ao diálogo ricœuriano, principalmente após o Vaticano II. É possível, portanto, desenvolver uma hermenêutica teológica a partir da teoria de Ricœur que contribua significativamente à reelaboração e interpretação das doutrinas fundamentais da teologia protestante e católica? O projeto em pauta procura um diálogo-dialético⁵ entre a hermenêutica textual e teológica de Ricœur e a teologia fundamental a partir da hermenêutica da ideia da revelação.

1.2 Tema e Estado da Questão

A escolha do título e tema do projeto procede de uma expressão de Ricœur, colhida de uma de suas conferências teológicas: “A marca de Deus está na história antes de estar na palavra”⁶.

Tal premissa rompe com a onto-teologia grega e desvela a Deus na história como o *actante* último⁷ no qual a fé de Israel e da Igreja primitiva se

³ Todavia, alguns textos ainda inéditos de Ricœur no Brasil foram traduzidos pela Universidade de Coimbra e podem ser acessados e obtidos por meio do site da instituição: http://www.uc.pt/fluc/lif/publicacoes/textos_disponiveis_online/paul_ricoeur. Para outros escritos ainda inéditos no Brasil, ver www.fondsriceur.fr.

⁴ Neologismo criado a partir do prefixo “hiper” (posição superior, excesso), com o sufixo “ismo”, que denota “sistema ou doutrina”, acrescidos ao adjetivo “literal”. A interpretação fundamentalista absolutiza o sentido literal da Bíblia sendo, não raras vezes, acusado de bibliolatria. O teólogo batista Bernard Ramm afirma que os teólogos fundamentalistas são considerados “literalistas cabeça-dura” em suas interpretações da Escritura. Cf. RAMM, B. **Protestant Biblical Interpretation**. 3.ed., rev. Grand Rapids: Baker, 1970, p. 122, 146.

⁵ Por “diálogo-dialético” entende-se a intrínseca relação que há entre a lógica argumentativa (dialética) com o dialogismo (arte do diálogo). A trajetória epistemológica de Ricœur apresenta-o como um teórico dialético-dialógico, sempre ocupado *ouvindo*, sempre atarefado *argumentando*. Ricœur chama essa característica dialógica de “tonalidade irênica”. Ver RICŒUR, P. **Do texto à ação: ensaios de hermenêutica II**. Porto: Rés-Editora, 1989, p. 17, 18.

⁶ RICŒUR, P. **Escritos e conferências 2: hermenêutica**. São Paulo: Loyola, 2011, p. 154.

⁷ Ou seja, um dos personagens significados pela própria narrativa e intervindo entre outros actantes dos feitos. Ver RICŒUR, P. **Escritos e conferências 2: hermenêutica**. São Paulo: Loyola, 2011, p. 152. “[...] tudo o que dissemos atrás sobre as relações entre, por exemplo, a forma da narração e a significação de Javé como o grande actante da gesta [...] constitui a única

combinam e fundamentam-se mutuamente, conforme os vários gêneros narrativos da Escritura.

À vista da frase-síntese, articulou-se o tema: **Da História à Palavra: A Teologia da Revelação em Paul Ricœur.**

1.2.1

Estado da questão

A recepção da teoria hermenêutica de Paul Ricœur (1913-2005) no Brasil é um fato incontroverso. São inúmeras as monografias, dissertações e teses; e incontáveis os ensaios, comunicações e artigos especializados dedicados ao gênio criativo do autor. Estuda-se Ricœur na Filosofia, Psicanálise, Direito, Linguística e Teologia, todas ávidas pelas contribuições de suas teorias dialógicas.

A verve ricœuriana dá azo renovado às ciências do espírito (*Geisteswissenschaften*)⁸, sem as demover de seus aspectos fundantes, ao mesmo tempo em que sua polifonia semântica permite ao *scholar* refletir a respeito dos arcaísmos incrustados na ciência de sua ocupação. Sua hermenêutica restaura o sentido e desmistifica as ilusões. É um instrumento de escuta e desvelamento.

Não é sem razão que a obra de Ricœur é considerada por Hilton Japiassu como “uma das mais ricas e profundas da nossa época”⁹. Dele, Acílio Rocha

introdução possível àquilo que chamamos mundo bíblico” [...]. Ver RICŒUR, P. **Do texto à ação: ensaios de hermenêutica II**. Porto: Rés-Editora, 1989, p. 132; **Escritos e conferências 2: hermenêutica**. São Paulo: Loyola, 2011, p. 152.

⁸ As “ciências do espírito” distingue-se das “ciências da natureza” (*Naturwissenschaften*) e ambas estão envolvidas em um longo litígio hermenêutico, que será tratada mais adequadamente no Capítulo 2. Ver RICŒUR, P. **Do texto à ação: ensaios de hermenêutica II**. Porto: Rés-Editora, 1989, p. 163-183, 200-212. **Escritos e conferências 2: hermenêutica**. São Paulo: Loyola, 2011, p. 97-100. **Hermenêutica e ideologias**. Rio de Janeiro: Vozes, 2008, p. 29-45, 61-69, 148-151. **O discurso da ação**. Lisboa: Edições 70 [?], p.119-120. Timidamente, a questão aparece em **Tempo e narrativa 1: a intriga e a narrativa histórica**. São Paulo: Martins Fontes, 2011, p. 157-164. **Tempo e narrativa 3: o tempo narrado**. São Paulo: Martins Fontes, 2012, p. 121-124, 131-134. Ao que parece, os intérpretes de Ricœur no Brasil não têm nutrido muito interesse no tema, embora seja recorrente em autores estrangeiros publicados no Brasil, como por exemplo, GEFFRÉ, C. **Como fazer teologia hoje: hermenêutica teológica**. São Paulo: Ed. Paulinas, 1989, p. 48,49; GRONDIN, J. **Hermenêutica**. São Paulo: Parábola Editorial, 2012, p. 103.

⁹ RICŒUR, P. **Hermenêutica e ideologias**. Rio de Janeiro: Vozes, 2008, p. 7. O filósofo Hilton Japiassu descreve desse modo a hermenêutica do autor e destaca a originalidade do pensamento ricœuriano. Esse testemunho pode ser reunido a de muitos outros especialistas e

afirmou que, “verdadeiramente, foi o Sócrates do nosso tempo; contudo, do Filósofo ateniense, mais que a ironia, foram os recursos duma *maiêutica* hodierna que cultivou profundamente”¹⁰.

De modo semelhante, Alain Thomasset, a respeito da interpretação das obras de Ricœur, asseverou que elas devem ser lidas “como ‘diálogos’ com os pensadores que ele cruza sobre seu caminho”¹¹.

Cabe perfeitamente aqui a consideração que Ricœur faz de sua episteme dialógica. Assegura o filósofo que suas obras possuem uma “tonalidade irênica”¹², isto é, apaziguadora, de modo que mantém uma reciprocidade *externa* e *interna* com as teorias que discute e com os artigos que escreve. Chama-se de reciprocidade *externa* aquela em que o autor responde, interroga, critica, confirma e retraduz os teóricos com os quais dialoga. Na *interna*, é considerado especificamente os escritos ricœurianos.

Segundo Ricœur, um certo artigo (*terminus a quo*) é completado, reconsiderado ou finalizado em outro ensaio (*terminus ad quem*), de modo que a deslocação da tônica do primeiro artigo pelo segundo é o que leva à chegada, jamais à conclusão. O primeiro texto possui sua estruturação interna, todavia, com sua refiguração externa em surdina¹³. O conceito de *identidade narrativa* no final do terceiro volume de *Tempo e Narrativa* e a retomada do conceito em *O si-mesmo como um outro*, exemplifica tal assertiva e a atitude filosófica de Ricœur¹⁴.

Esse profícuo diálogo o autor manteve durante todo o seu itinerário, seja como um filósofo que lia a Bíblia, seja como um crente que interpretava a filosofia de seu tempo, proporcionando riquíssimos e vastos estudos

críticos, entre eles, Jacques Derridá, Jean Starobinski e Charles Taylor, como traz as autoras PAULA, A. C.; SPERBER, S. F. (orgs.) **Teoria literária e hermenêutica ricœuriana: um diálogo possível**. Dourados, RS: UFGD, 2011, p. 11.

¹⁰ ROCHA, A. S. E. *Identidade, alteridade e hermenêutica*. In HENRIQUES, F. (coord.) **A filosofia de Paul Ricœur: temas e percursos**. Coimbra: Ariadne Editora, 2006, p. 54.

¹¹ THOMASSET, A. **Poétique de l'existence et agir moral em société: La contribution de Paul Ricœur au fondement d'une éthique herméneutique et narrative, dans uma perspective chrétienne**. Leuven: Katholieke Universiteit Leuven. Tese de Doutorado, 1995, p. 35. Ver CADORIN, S. **O mal: interpretações de Paul Ricœur**. Rio de Janeiro: Sotese, 2001, p. 28.

¹² RICŒUR, P. **Do texto à acção: ensaios de hermenêutica II**. Porto: Rés-Editora, 1989, p. 17, 18.

¹³ Ibid., p. 18.

¹⁴ Compare o final da conclusão de **Tempo e narrativa 3: o tempo narrado**. São Paulo: Martins Fontes, 2012, com **O si-mesmo como um outro**. Campinas: Papyrus, 1991.

concernente à hermenêutica filosófica e a relação recíproca desta com a bíblica e teológica.

1.3

O temário ricœuriano: hermenêutica bíblica e teológica

Apesar das contribuições do hermeneuta de Valence à teologia e das várias vozes no Brasil que interpretam seu discurso, ainda há muito a se pesquisar em seus escritos teológicos. Todavia, distinções devem ser feitas a respeito do temário teológico ricœuriano¹⁵.

A primeira delas refere-se à *hermenêutica bíblica*. A contribuição do filósofo à interpretação da Escritura está distribuída em diversas obras especializadas. Essa coletânea, como se refere o próprio autor¹⁶, inibe o leigo e desencoraja o especialista, impedindo o leitor fugaz de uma leitura linear e simétrica do pensamento do filósofo.

Nisto concorda Jean Grondin ao verificar que o trajeto epistemológico de Ricœur se desenvolve “no fio de vários grandes livros, que se estendem por um período de quase sessenta anos, de 1947 a 2004”, tornando assim “difícil de delimitar o núcleo de sua concepção hermenêutica”, que resiste à ideia de uma síntese totalizante¹⁷.

Geraldo de Mori também atesta que a reflexão filosófica de Paul Ricœur é de “grande diversidade e complexidade, resistindo a qualquer sistematização que a reúna ao redor de uma única perspectiva”¹⁸.

As obras recentemente publicadas no Brasil sob os títulos *Ensaio sobre a Interpretação Bíblica*¹⁹ ou *A Hermenêutica Bíblica*²⁰ são antologias de

¹⁵ Está fora da proposta inicial deste projeto analisar os textos teológicos da juventude do autor ou classificar com mais rigor seus escritos religiosos, razão pela qual a análise se limita a duas grandes áreas: hermenêutica bíblica e teológica, com incursões na hermenêutica textual do autor.

¹⁶ Paul Ricœur emprega esse termo no prefácio à obra *Du texte à l'action: essais d'herméneutique II*, p. 17. O livro reúne os artigos publicados na França e no estrangeiro, entre 1970 a 1986, cuja pretensão era dar continuidade ao livro *Le conflit des interprétations: essais d'herméneutique*. Ver RICŒUR, P. **Do texto à acção: ensaios de hermenêutica II**. Porto: Rés-Éditores, 1989, p. 17, 18.

¹⁷ GRONDIN, J. **Hermenêutica**. São Paulo: Parábola Editorial, 2012, p. 95.

¹⁸ DE MORI, G. **Hermenêutica filosófica e hermenêutica bíblica em Paul Ricœur**. In Teoliterária V. 2 – N. 4 – 2012, p. 204.

¹⁹ RICŒUR, P. **Ensaio sobre a interpretação bíblica**. São Paulo: Novo Século, 2004.

²⁰ RICŒUR, P. **A hermenêutica bíblica**. São Paulo: Loyola, 2006.

prédicas e artigos de teologia fundamental e bíblica escritos em períodos diferentes, que apesar de grande valor à teoria hermenêutica bíblica precisam de sistematização e síntese.

Já o construtivo diálogo entre Ricœur e Andre LaCocque no livro *Pensando Biblicamente*²¹ situa-se na frutífera e possível interlocução entre exegese e hermenêutica filosófica, não se constituindo um tratado especificamente de exegese. Os métodos teológico e bíblico estão nessas fontes para serem joeirados pelo intérprete consciencioso. E tanto hermeneutas católicos como protestantes reconhecem a colaboração do filósofo à interpretação bíblica.

Não é posição afirmar, porém, que o reconhecimento não implica necessariamente em um emprego dos conceitos à exegese. Mais propriamente depois do Concílio Vaticano II é que a hermenêutica de Ricœur será considerada mais positivamente para a exegese bíblica pela Pontifícia Comissão Bíblica²².

O documento produzido pela comissão entende a teoria do autor, especificamente a *hermenêutica da distanciação*²³, como uma reação sadia ao

²¹ RICŒUR, P.; LACOCQUE, A. **Pensando biblicamente**. Santa Catarina: Edusc, 2001.

²² PONTIFÍCIA COMISSÃO BÍBLICA. **A interpretação da Bíblia na Igreja**. 2.ed., São Paulo: Paulinas, 1994, p. 89. A hermenêutica de Ricœur é considerada no âmbito da hermenêutica filosófica, e dela retém-se a função de *distanciação* como condição indispensável à apropriação do texto. Já na hermenêutica protestante, a teoria de Ricœur aparece em diversas obras no Brasil, no entanto, pouco progresso é feito em relação à aplicação da teoria textual ricœuriana na interpretação da Bíblia. Cf. OSBORNE, G.R **A Espiral Hermenêutica: uma nova abordagem à interpretação bíblica**. São Paulo: Vida Nova, 2009. VANHOOZER, K. **Há um significado neste texto? Interpretação bíblica: os enfoques contemporâneos**. São Paulo: Vida, 2005. DOCKERY, D. **Hermenêutica contemporânea à luz da igreja primitiva**. São Paulo: Vida, 2005. Exceção in PARMENTIER, E. **A Escritura viva: interpretações cristãs da Bíblia**. São Paulo: Loyola, 2009. A hermenêutica textual de Ricœur é cotejada com teóricos do quilate de Greimas, Saussure e Barthes. Parmentier emprega a hermenêutica textual de Ricœur como teoria para a exegese e hermenêuticas cristãs e, principalmente, a dialética ricœuriana da análise estrutural como importante contribuição ao método histórico-crítico.

²³ A hermenêutica da distanciação ou do distanciamento surge a partir do diálogo-dialético da hermenêutica de Ricœur com as disciplinas semiológicas e exegéticas e uma antinomia com a obra Verdade e Método, de Gadamer. Ver o capítulo 3: *Aventura Textual de Paul Ricœur*. O encontro de sua teoria com essas ciências levou-o a uma antinomia com a obra de Gadamer (*Verdade e Método*), especialmente entre os conceitos de *distanciação alienante e pertença*. A hermenêutica da distanciação procura resolver a aporia criada pela análise gadameriana acerca das ciências do espírito, na qual ou se adota a atitude metodológica sem perder a densidade ontológica da realidade estudada, ou pratica-se a atitude de verdade e renuncia-se a objetividade das ciências humanas. Tal proposta para Ricœur não é apenas insustentável como também deve ser superada. Ver RICŒUR, P. **Do texto à ação: ensaios de hermenêutica II**. Porto: Rés-Editora, 1989, p. 110; RICŒUR, P. **Hermenêutica e ideologias**. Rio de Janeiro: Editora Vozes, 2008, p. 51-53.

positivismo histórico e à tentação de aplicar ao estudo da Bíblia os critérios de objetividade das ciências naturais. Procura assim romper o hiato entre as fórmulas teológicas, a realidade de fé e a experiência dos fiéis no mundo.

Nesta mestra tradição, segue a inequívoca análise de Claude Geffré que consigna a hermenêutica textual de Ricœur como de grande interesse para a leitura da Escritura, principalmente ao se considerar o problema das relações entre relato histórico como “história *real*, e relato histórico como relato de *ficção*”, como se apresenta em *Tempo e Narrativa*²⁴.

A segunda distinção diz respeito à *hermenêutica teológica*. Paul Ricœur não é um teólogo dogmático, bíblico ou sistemático em sentido técnico, mas um hermenêuta textual preocupado com a função ontofânica da linguagem no âmbito de um espaço de experiência que precede o sujeito e de um horizonte de expectativa para o qual o ser é projetado²⁵.

Neste aspecto, o autor não é classificado como teólogo do modo como o é R. Bultmann, por exemplo, mas contado entre os filósofos da hermenêutica contemporânea ao lado de M. Heidegger ou H-G. Gadamer – nisto concorda Gianni Vattimo²⁶. Todavia, assim como Heidegger forneceu os fundamentos epistemológicos para a demitologização bultmanniana²⁷, Ricœur possibilita aos teólogos uma episteme para um fazer teológico²⁸ que, fincado na Modernidade, não se nega a ouvir as contradições e superações de uma época. O filósofo lê a

²⁴ GEFFRÉ, C. **Crer e interpretar: a virada hermenêutica da teologia**. Rio de Janeiro: Editora Vozes, 2004, p. 57.

²⁵ RICŒUR, P. **Leituras 3: nas fronteiras da filosofia**. São Paulo: Edições Loyola, 1996, p. 188. Tratando a respeito da revelação e nomeação de Deus, Ricœur afirma que “o que se mostra é cada vez a proposição de um mundo, de um mundo tal que eu possa projetar nele meus possíveis mais próprios”. Confira GEFFRÉ, C. **Crer e interpretar: a virada hermenêutica da teologia**. Rio de Janeiro: Editora Vozes, 2004, p. 39-40.

²⁶ VATTIMO, G. **Para além da interpretação: o significado da hermenêutica para a filosofia**. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1999, p. 15. Segundo Vattimo, Heidegger e Gadamer não são os únicos clássicos da hermenêutica, mas junto deles deve-se colocar Ricœur e Pareyson.

²⁷ Ver CAPUTO, J. D. **Desmitificando Heidegger**. Lisboa: Instituto Piaget, 1993, p. 237-244. O autor apresenta o acolhimento e resultado de *Ser e Tempo* no pensamento teológico de Bultmann. Cf. SAFRANSKI, R. **Heidegger: um mestre da Alemanha entre o bem e o mal**. São Paulo: Geração Editorial, 2005, p. 167-175. Esclarece o encontro e amizade de Heidegger e Bultmann em Marburgo e a influência da filosofia do primeiro sobre o segundo.

²⁸ Cabe aqui a referência a dois, entre outros, trabalhos de Ricœur onde o tema é discutido. O primeiro, *Rumo a uma teologia narrativa: sua necessidade, seus recursos, suas dificuldades*; e o segundo, *Entre filosofia e teologia II: nomear Deus*. Ver RICŒUR, P. **A hermenêutica bíblica**. São Paulo: Loyola, 2006, p. 285-299; RICŒUR, P. **Leituras 3: nas fronteiras da filosofia**. São Paulo: Edições Loyola, 1996, p. 198-200. À guisa de exemplo, o artigo e interpretação de ROCHA, A. R. **Nomear Deus: uma tarefa teológica inacabada: contribuições de Paul Ricœur**. In *Teoliterária* V. 2 - N. 3 – 2012, p. 72-80.

Bíblia e interpreta a teologia em uma perspectiva *sui generis*. “Filósofo sem graduação teológica; cristão sem determinada incumbência eclesiástica”, para empregar uma proposição de Lewis Mudge²⁹, discípulo e intérprete, Ricœur aborda a razão teológica como razão hermenêutica.

Do autor também afirma Walter Salles, “ele não busca elaborar uma filosofia que pudesse ser adjetivada como cristã, mesmo que seja motivada por uma confissão de fé oriunda do Cristianismo”³⁰.

É nesse contexto epistemológico interdisciplinar que se insere a teoria hermenêutica de Paul Ricœur. Filósofo e religioso, o teórico não permitiu que essas duas tendências entrassem em conflito, ou que uma roubasse a essência da outra. A fé dialogava com a filosofia e o filósofo com a religião³¹. Por essa razão, o filósofo de Valence pôde, mais do que seus antecessores modernos, contribuir para o diálogo entre a hermenêutica filosófica e a bíblica³², ou como afirma François-Xavier Amherdt, “entre a hermenêutica geral e teológica”³³.

Decorre desse liame sua importância para uma teologia inculturada; uma nova forma de fazer teologia. Deste modo entende Claude Geffré ao afirmar que a hermenêutica textual de Ricœur é fecunda para “uma nova compreensão das fontes escriturísticas de toda teologia cristã”³⁴.

²⁹ RICŒUR, P. **Ensaio sobre a interpretação bíblica**. São Paulo: Novo Século, 2004, p. 7.

³⁰ SALLES, W. **A hermenêutica textual de Paul Ricoeur: aportes à compreensão da identidade cristã**. In ATUALIDADE TEOLÓGICA, Ano XVI, nº. 41, maio/agosto 2012, p. 244.

³¹ A relação do crente Ricœur com a filosofia, ou do filósofo com a religião está claramente documentada nos diversos artigos escritos pelo autor.

³² As duas disciplinas, inconciliáveis para M. Heidegger, herdeiro dos pré-socráticos, foram discutidas e conciliadas no capítulo *Hermenêutica Filosófica e Hermenêutica Bíblica*, presente in **Do texto à ação: ensaios de hermenêutica II**. Porto: Rés-Editora, 1989, p. 125-138. Para Ricœur há uma relação de inclusão recíproca que pertence as duas disciplinas, pela qual, de uma parte a Bíblica é uma província da hermenêutica textual, e de outra parte a hermenêutica geral é estabelecida como um *organon* para a interpretação de textos considerados fundadores de comunidade de leitura e de interpretação que extraem sua identidade histórica dessas comunidades. Em resposta a Don Ihde, Ricœur observa que o intérprete compreendeu adequadamente a dialética fecunda entre essas duas ciências quando apresenta como a exegese bíblica é incorporada, de um ponto de vista metodológico, em uma hermenêutica textual geral e segundo uma perspectiva ontológica. Ver RICŒUR, P. **A hermenêutica bíblica**. São Paulo: Loyola, 2006, p. 90.

³³ RICŒUR, P. **A hermenêutica bíblica**. São Paulo: Loyola, 2006, p. 14.

³⁴ GEFFRÉ, C. **Crer e interpretar: a virada hermenêutica da teologia**. Rio de Janeiro: Vozes, 2004, p. 39-40, 44.

1.4 Hipótese de trabalho

A hermenêutica bíblica e teológica de Paul Ricœur é reconhecida por intérpretes de várias confissões cristãs, entretanto, falta a muitos deles um diálogo mais profundo com a teoria ricœuriana e a disposição de reconhecer e aplicar os respectivos conceitos principalmente à dogmática. Neste aspecto, pode-se afirmar que Ricœur convida o teólogo dogmático a refletir a respeito da “possibilidade” de se romper com o pensamento metafísico, compreendido como pensamento de representação, sem renunciar à dimensão ontológica dos enunciados teológicos, como sugere C. Geffré³⁵.

É necessário, portanto, repensar os postulados tradicionais de interpretação, fincados em um paradigma racionalista e positivista, e abrir-se a uma hermenêutica teológica e bíblica inculturadas, que respeite o mundo do texto em sua alteridade e atualidade na vida do leitor. Compreender-se, afirma Ricœur, é “compreender-se diante do texto e receber dele as condições de um outro eu que aquele que vem à leitura”³⁶.

Diante da teoria do primeiro parágrafo e da proposição do segundo, a hipótese desta pesquisa aceita como plausível a hermenêutica textual de Paul Ricœur como um *organon* aplicável à teologia fundamental tendo, como texto exemplar e fundante, a *Hermenêutica da Ideia de Revelação*.

A epistemologia ricœuriana, presente no texto citado, rompe com a categoria dualista denominada “verdade da fé” e “verdade da razão” e se nega ao projeto:

- (1) da teologia racional (que pensa ser possível justificar pela razão natural crenças racionais separadas de toda linguagem religiosa original);
- (2) e de um existencialismo da miséria (no qual a filosofia faz a pergunta e a religião dá a resposta, e torna Deus um *deus ex machina* ou figurante, como dizia Bonhoeffer).

³⁵ GEFFRÉ, C. **Crer e interpretar: a virada hermenêutica da teologia**. Rio de Janeiro: Vozes, 2004, p. 38.

³⁶ O tema já fora tratado por Ricœur noutros escritos, por exemplo, RICŒUR, P.; LACOCQUE, A. **Pensando biblicamente**. Santa Catarina: Edusc, 2001; RICŒUR, P. **Leituras 3: nas fronteiras da filosofia**. São Paulo: Edições Loyola, p. 181-204.

1.5 Conteúdo e delimitação

Está assente que o assunto do qual trata a presente pesquisa é a Teologia da Revelação conforme a *logia* de Paul Ricœur. O conteúdo necessariamente contemplará os textos do autor em sua relação vital com o tema, mas a ênfase do projeto limita-se mais exclusivamente à *Hermenêutica da Ideia de Revelação*. Assim, a matéria dividir-se-á em quatro partes orgânicas.

No primeiro capítulo serão apresentadas as questões relativas ao tema, estado da questão, hipóteses de trabalho, metodologia e conceitos necessários à compreensão da recepção da teoria filosófica de Paul Ricœur na teologia e pesquisas afins. Dispensar-se-á, por conseguinte, uma apresentação biográfica do autor.

No segundo capítulo, apresentar-se-á as considerações e críticas de alguns intérpretes de Paul Ricœur a respeito da relevância do texto ricœuriano que fundamenta a presente pesquisa, o contexto acadêmico que gerou o diálogo a respeito da revelação, bem como a relação do artigo, *A Hermenêutica da Ideia de Revelação*, com um outro posterior, que o complementa e esclarece. Não será apresentada a exposição do conceito de revelação dos interlocutores de Ricœur na conferência, e apenas se levará em consideração as obras do autor que auxiliem na exegese do texto principal. Nesta seção será mostrada a estrutura do artigo para que se obtenha uma visão orgânica e hierárquica do pensamento do filósofo.

No terceiro capítulo, discutir-se-á os fundamentos teóricos da hermenêutica textual de Ricœur e o profícuo diálogo-dialético que ele estabeleceu com as teorias hermenêuticas de Dilthey, Husserl, Heidegger, e Gadamer. Os paradigmas da teoria textual de Ricœur serão analisados com o intuito de encontrar chaves de interpretação para o texto que dá azo a pesquisa em apreço, considerando deste modo o diálogo vivo que o filósofo interdisciplinar manteve com os principais interlocutores da linguística de seu tempo e de sua área de concentração. Serão apresentados os fundamentos da hermenêutica textual de Ricœur, como “texto”, “obra”, “discurso”,

“hermenêutica do si”, “mundo do texto”, entre outros importantes e necessários paradigmas ricœurianos.

No quarto capítulo será feita a exegese dos aspectos fundantes da Hermenêutica da Ideia de Revelação, considerando as críticas de Ricœur ao conceito opaco e autoritário de revelação, sua abordagem aos gêneros literários como fontes originárias da revelação; e a resposta de uma filosofia hermenêutica, seguidos da conclusão e bibliografia.

1.6 Metodologia

A metodologia cumprirá duas funções específicas: descritiva e bibliográfica. *Descritiva*, na qual será apresentada a hermenêutica textual de Ricœur e a relação desses fundamentos metodológicos com o desenvolvimento de uma Teologia da Revelação, conforme exposto pelo hermeneuta de Valence. Os capítulos dois, três e quatro procuram cumprir tal itinerário. *Bibliográfica* pelo fato de se fazer necessário uma leitura e seleção dos conceitos-chave do autor dispostos em suas diversas obras. Esta última permeia todas as partes da dissertação.

As obras de Ricœur disponíveis serão catalogadas para que sejam selecionadas somente aquelas que interessam ao tema pesquisado. A seguir, será feita uma leitura crítica do material bibliográfico coletado a fim de identificar os conceitos-chave para servirem de esteio à interpretação do assunto.

2

A relevância da hermenêutica da revelação em Ricœur

É no atual contexto de revitalização dos fundamentos da fé que se insere a análise *Da História à Palavra: A Teologia da Revelação em Paul Ricœur*. A importância e plausibilidade do assunto percebem-se, inicialmente, pelo fato de a Teologia da Revelação ser um tema *sine qua non* para os teólogos cristãos, sejam católicos, sejam protestantes³⁷, uma vez que a teologia e a pregação cristã fundamentam-se direta e indiretamente em um conceito de revelação, quer o teólogo esteja cômico dessa realidade quer não. Depois, pelo salto significativo da Constituição *Dei Verbum* em relação a *Dei Filius* a respeito do tema³⁸ e, por fim, as discussões acerca da inculturação da fé³⁹ e da necessidade

³⁷ À guisa de exemplo destaca-se entre os teólogos protestantes: K. Barth, E. Brunner, R. Niebuhr, W. Pannenberg, P. Tillich, *passim*. Da parte dos teólogos católicos: E. Schillebeeckx, R. Latourelle, A. Dulles, G.-Moran, K. Rahner, B. Forte. A. Queiruga, J. Libanio, *passim*. Todavia, conforme Queiruga, J. Barr preocupava-se com o aspecto sobrenaturalista da revelação que, quanto ao conceito, é nocivo, deforma e impede uma análise do material bíblico. Cf. QUEIRUGA, A. T. **Fim do cristianismo pré-moderno**. São Paulo: Paulus, 2003, p. 15. Na perspectiva da hermenêutica teológica e contestando a concepção intelectualista e verbalista da revelação: M. Eliade, P. Ricœur, J. Ladrière, L. Dupré, C. Geffré. Na categoria da filosofia da linguagem: E. Lévinas, H. Haulotte, E. Cornélis, C. Geffré e P. Ricœur. Estes últimos em 1976 discutiram entre si a questão em uma conferência em Bruxelas, 1976, produzindo o ensaio *La Révélation*, publicado pela Facultés Universitaires Saint-Louis, 1977, p.15-54; 207-236.

³⁸ Neste particular, Sinivaldo S. Tavares traçou um importante paralelo acerca da revelação entre as Constituições *Dei Filius* do Vaticano I e a *Dei Verbum*, onde se percebem as distintas e conciliares perspectivas de ambas. Cf. TAVARES, S. S. **A Historicidade da Revelação e a Sacramentalidade do Mundo: O Legado do Vaticano II**. CADERNOS TEOLOGIA PÚBLICA. Ano III – Nº 25 – 2006, p. 12-14. Ver também RIBEIRO, A. L. do. **A Revelação nos concílios de Trento e Vaticano II**. Rev. Trim. Porto Alegre v. 36 Nº 151 Mar. 2006 p. 055-074. Mais recentemente, Libânio afirma que “A constituição dogmática *Dei Verbum* avança em relação à constituição dogmática *Dei Filius*, do Concílio Vaticano I, ao focalizar a dimensão trinitária da revelação”. Ver LIBANIO J. B. **Introdução à Teologia Fundamental**. São Paulo: Paulus, 2014, p. 166.

³⁹ MIRANDA, M. F. **Inculturação da fé: uma abordagem teológica**. São Paulo: Loyola, 2001, p. 24-39. Ver AMALADOSS, M. **Missão e inculturação**. São Paulo: Loyola, 2000. BRIGHENTI, A. **Por uma evangelização inculturada: princípios pedagógicos e passos metodológicos**. São Paulo: Paulinas, 1998.

de as doutrinas cristãs se fazerem compreensíveis ao homem moderno e atender às novas exigências da Modernidade⁴⁰.

Nisto se destaca a recente pesquisa elaborada pelo escritor e teólogo galego Andrés Torres Queiruga, *Repensar a Revelação*. Embora nesta obra não haja um capítulo ou uma seção específica para tratar do pensamento de Ricœur a respeito da revelação, o autor é citado largamente, ora fazendo referências a sua hermenêutica como necessária à compreensão do assunto, ora apresentando a explicação ricœuriana, ou ainda mostrando os limites de sua abordagem globalizante acerca da hermenêutica do testemunho aplicada à ideia de revelação⁴¹.

Todavia, Alain Thomasset ao discutir as possibilidades do diálogo ricœuriano entre hermenêutica filosófica e bíblica, destaca o “gesto filosófico de Ricœur aberto à Revelação” como exemplo de diálogo filosófico com a ciência teológica, e o emprego profundo e significativo da teoria do autor à Teologia Fundamental e Exegese⁴².

O comentarista entende que a teoria hermenêutica de Ricœur aplicada à ideia da revelação apresenta a mútua relação inclusiva da hermenêutica filosófica e bíblica⁴³ para “interrogar o homem em sua existência e para ajudá-lo a compreender os fundamentos do seu agir”⁴⁴. Por conseguinte, trata-se de

⁴⁰ KÜNG, H. **Teologia a caminho: fundamentação para o diálogo ecumênico**. São Paulo: Paulinas, 1999. Küng assevera que em uma mudança de paradigmas é necessária uma “reflexão especial da teologia cristã”, p. 207. Ver QUEIRUGA, A. T. **Fim do cristianismo pré-moderno**. São Paulo: Paulus, 2003. Para Queiruga a crise da teologia consiste em reconhecer e responder aos novos reclamos que a Modernidade impõe. É ingente que os teólogos reflitam que: (a) a relação com o objeto da teologia mudou; (b) a consciência dessa relação mudou; (c) é necessário construir uma nova relação, e elaborar conscientemente a teologia no seio de um novo paradigma. MONDIN, B. **A linguagem teológica: como falar de Deus hoje?** São Paulo: Paulinas, 1977. O autor discute os problemas e validades da linguagem em seu aspecto querigmático, ontológico e hermenêutico, orante, analógica, etc.

⁴¹ QUEIRUGA, A. T. **Repensar a Revelação: a revelação divina na realização humana**. São Paulo: Paulinas, 2010, p. 74, 101, 116, 117, 121, 124, 155, 206, 207, 208, 214, 240, 276, 279, 338, 380, 390, 408, 410. Se bem que Ricœur trata a categoria poética como *o lado objetivo* da revelação e a experiência do testemunho como *o lado subjetivo*. Ver RICOEUR, P. **Ensaio sobre a interpretação bíblica**. São Paulo: Novo Século, 2004, p. 110. Ver GEFFRÉ, C. **Révélation et expérience historique des hommes**. Laval théologique et philosophique, 46,1 (février 1990). Artigo em que procura conciliar a revelação e a experiência histórica.

⁴² THOMASSET, A. **Paul Ricœur, um filósofo lê a Bíblia: poética e argumentação**. Texto ainda inédito apresentado em 1 de junho de 2012 por ocasião da *Conferência Paul Ricœur* realizada no Auditório Padre Anchieta, PUC-Rio. Tradução: Francys Silvestrine Adão SJ.

⁴³ *A hermenêutica da ideia da revelação* também foi citada por François-Xavier Amherdt como liame entre Filosofia e Teologia. Ver RICOEUR, P. **A hermenêutica bíblica**. São Paulo: Edições Loyola, 2006, p. 35-36.

⁴⁴ *Ibid.*, p.35-36.

uma abordagem cuja repercussão não se limita à reflexão filosófica, mas se estende à existência; não se circunscreve aos elementos teóricos, porém avança para as questões da ação e do agente⁴⁵, tendo como culminância a Regra de Ouro, “Amarás o teu próximo como a ti mesmo”, da qual subjaz a “ética da ação”, segundo Ricœur⁴⁶. Batista Libanio, ao fazer referência à práxis da revelação, asseverou oportunamente que “a revelação só se faz verdade na vida do cristão através da sua prática de fé e caridade”⁴⁷.

Semelhantemente, Gilbert Vincent reforça a importância da teoria ricœuriana concernente à ideia da revelação. Primeiro enfatizando a atitude reflexiva de Ricœur que não se curva à aura de sacralidade do texto bíblico – o que induziria a uma leitura fideísta da Escritura e a incapacidade de compreendê-la racionalmente. Assim, o filósofo se esforça em descrever um “conceito” de revelação cujo conteúdo normativo não fique reduzido ao silêncio e ao impedimento de uma reflexão da parte do crente de suas categorias fundadoras. Segundo, salientando a “natureza dialética” ou “dialógica” de uma definição de revelação que não seja uma “traição” à religião e muito menos à filosofia, em uma atitude pacifista que tenta conciliar duas tradições beligerantes: religião e filosofia. Deste modo, o objetivo precípuo não é chegar a uma colocação intermediária que anularia a diferença desses dois tipos de discursos de suas perspectivas e de seus domínios de competência, mas, de examinar as condições de uma coexistência no seio da qual cada um não teria que abandonar o melhor de si mesmo⁴⁸.

Lewis Mudge, por sua vez, aborda em perspectiva a questão da Revelação em Ricœur tendo como chave-mestra a hermenêutica do

⁴⁵ Ver *Semântica da ação e do agente*, in RICŒUR, P. **Escritos e conferências 2: hermenêutica**. São Paulo: Edições Loyola, 2011, p. 37-49.

⁴⁶ Para o filósofo, a *Regra de Ouro* situa-se no centro de um conflito incessante entre o interesse e o sacrifício de si mesmo. Ver *implicação ética da teoria da ação*, in RICŒUR, P. **Escritos e conferências 2: hermenêutica**. São Paulo: Edições Loyola, 2011, p. 51-68. Nesses estudos o autor discute *o que* e *do por que* da ação com uma análise do *quem* e da ascripção e poder de agir em diálogo com Kant, Hume e a Regra de Ouro: “Amarás o teu próximo como a ti mesmo”. Texto que retoma a discussão da Regra de Ouro em paralelo com a filosofia e a teologia encontra-se in RICŒUR, P. **Leituras 3: nas fronteiras da filosofia**. São Paulo: Edições Loyola, 1996, p. 174-180.

⁴⁷ LIBANIO, B. **Teologia da revelação a partir da modernidade**. 4.ed., São Paulo: Edições Loyola, 2000, p. 299.

⁴⁸ VINCENT, G. **La religion de Ricœur**. Paris: Les Éditions de l’Atelier, 2008, p. 87-88.

testemunho⁴⁹. Para ele, o filósofo enfatiza os variegados tipos de conteúdo reveladores porque estes são literalmente produtos de várias “interpretações da tradição sobre o testemunho”. O procedimento ricœuriano não é tanto saber se o texto testemunha o que de fato aconteceu, mas o que o texto significa por suas declarações acerca do testemunho que sustenta. Considera que a pergunta precípua é “como a Escritura testemunha em seus vários gêneros literários?”. Deste modo, Ricœur deseja saber se o testemunho do discurso profético é semelhante ao do narrativo, este do hínico, da história de milagre, da parábola, e assim sucessivamente. Uma vez que o discurso profético fornece o modelo de inspiração pela voz de Iahweh, sobre a qual o ponto de vista dogmático tradicional é construído, ignora-se não raras vezes a capacidade de os demais gêneros narrativos serem revelantes dessa mesma inspiração. A ideia da revelação como uma voz falando por trás da palavra do profeta é limitante pelo fato de separar o modo profético de seu conteúdo narrativo e reduzir a revelação às “dimensões de uma adivinhação aplicada aos fins dos tempos”. Com a explanação crítica do texto bíblico, afirma Mudge, Ricœur não pretende destruir a fé, mas abrir-lhe caminho. Não se compara aos motivos dos acadêmicos críticos-históricos do século dezenove, cujo interesse era o de livrar a Bíblia das interpretações eclesiais dogmáticas, porém “libertar a Bíblia das interpretações subjetivas atadas à cultura”, assim como das hermenêuticas fundamentalistas que impedem o leitor-crente de ouvir cuidadosamente o que o discurso bíblico testifica. Ao interpretar um discurso bíblico considerando-o um “testemunho” não se está “psicologizando”, mas, sim, interpretando a auto-orientação do texto. Para Mudge, a *Hermenêutica da Ideia de Revelação* tem o grande mérito de “soltar” a Teologia da Revelação das ataduras da tradição, da dogmática e das hermenêuticas objetivas e pô-la de retorno as “expressões originárias”, que são verdadeiros testemunhos de fé⁵⁰.

⁴⁹ Para Ricœur o testemunho não é simplesmente uma confissão de fé, mas um discurso no qual, em um momento de total unidade entre *evento* e *significado* um indivíduo ou comunidade encontra seu esforço *para existir* e desejo *para ser* interpretado a ponto de total desapropriação ou despojamento da reivindicação do ego. O tema será tratado em lugar adequado, todavia ver *A hermenêutica do testemunho*, in RICŒUR, P. **Ensaio sobre a interpretação bíblica**. São Paulo: Editora Cristã Novo Século, 2004, p. 113-145.

⁵⁰ MUDGE, L. S. *Introdução por Lewis S. Mudge*, in RICŒUR, P. **Ensaio sobre a interpretação bíblica**. São Paulo: Editora Cristã Novo Século, 2004, p. 9-44.

Walter Salles, por fim, argumenta que umas das mais significativas contribuições ricœurianas ao conceito de Revelação é a ideia de revelação em sentido arreligioso, isto é, a revelação como a manifestação de um mundo no qual é possível habitar. Essa perspectiva “restitui a dignidade da concepção bíblica de revelação”⁵¹, bem como se constitui numa “instância crítica” para se aferir toda e qualquer interpretação totalitária que pretenda confinar a verdade revelada em um conceito obscuro e reducionista de revelação. O intérprete reconhece a singularidade da hermenêutica filosófica de Ricœur, em torno da noção de texto, para se conceber a revelação como a manifestação, à maneira de G. Deleuze⁵², de uma “proposição de mundo”⁵³ que permite ao leitor interpretar a si mesmo diante da polifonia de discursos textuais que explicitam a experiência de uma comunidade histórica com Deus⁵⁴. Salles entende que, de modo algum, essa hermenêutica textual contradiz a especificidade da revelação bíblica, uma vez que os discursos narrativos se referem ao nome daquele que é Inominável. O autor concorda com A. Thomasset quanto à recíproca e frutífera relação entre hermenêutica filosófica e hermenêutica bíblica, tendo a revelação como insígnia da abertura bíblico-filosófica dessas duas beligerantes teorias⁵⁵. Com G. Vincent compartilha da libertação do texto de sua sacralidade limitante, mas acrescenta a noção de que 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. Isto posto, o texto possibilita uma nova maneira de ser e agir, porque desvela um mundo novo para ser habitado. A revelação, portanto, se torna como “uma espécie de texto sempre aberto a uma

⁵¹ SALLES, W. **A hermenêutica textual de Paul Ricœur: Aportes à compreensão da identidade cristã**, in *Atualidade Teológica: Revista do Departamento de Teologia da PUC-Rio*. – Ano XVI, n. 41 (mai./ago. 2012) – Rio de Janeiro: PUC, Depto. De Teologia: Letra Capital, 2012, p. 263.

⁵² Deleuze, afirma que há três relações distintas na proposição: *designação* – que opera pela associação das próprias palavras com imagens particulares que devem representar o estado das coisas –; *manifestação* – que representa como o enunciado dos desejos e das crenças do sujeito que fala e se exprime se apresenta –; *conceitos universais* – que fazem as ligações sintáticas com implicações de conceito. Ver DELEUZE, G. **Lógica do sentido**. 4. ed., São Paulo: Editora Perspectiva, 2003, p.13-15.

⁵³ No que concerne ao texto bíblico, entendido por Salles como “novo mundo, Nova Aliança, Reino de Deus, novos céus e novas terras...”, isto é, “o mundo do texto bíblico desvelado diante das Escrituras e entregue à interpretação para que se dê a refiguração da vida”. *Ibid.*, p. 263.

⁵⁴ *Ibid.*, p. 262.

⁵⁵ *Ibid.*, p. 262-263.

nova contextualização na vida de quem lê”⁵⁶. Reconhece, como L. Mudge, a concepção de testemunho como chave-hermenêutica para compreender melhor o papel de certos eventos fundadores, uma vez que “compreender a si mesmo diante do texto significa dar testemunho, em gestos e palavras, dos eventos narrados na escritura bíblica”⁵⁷. Se Thomasset contribui com seu olhar crítico a respeito das hermenêuticas filosófica e bíblica, Vincent com a libertação do texto de sua sacralidade reducionista, e Mudge com a hermenêutica do testemunho, consagra-se a W. Salles o mérito de apresentar o caráter arreligioso da revelação, como traço distintivo de seu excuro.

Por conseguinte, quatro ensejos desdobram-se a partir da teoria hermenêutica de Ricœur como aportes para a interpretação da *Hermenêutica da ideia de revelação*: dialética entre hermenêutica filosófica e bíblica (Thomasset), o texto livre das amarras dogmáticas (Vincent), a categoria do testemunho (Mudge), e o caráter a-religioso da revelação (Salles). Esses *logoi* não são de modo algum estranhos à teoria ricœuriana, pelo contrário, as aduz.

2.1 O contexto da ideia de revelação

O texto que dá azo ao tema desta pesquisa, *Da História à Palavra: A Teologia da Revelação em Paul Ricœur*, foi apresentado em 1976 durante uma conferência na sessão teológica da Universidade Saint-Louis, em Bruxelas. A preleção *A Hermenêutica da Ideia de Revelação* foi seguida de uma discussão entre os vários conferencistas presentes, além de Paul Ricœur, E. Lévinas, E. Haulotte, E. Cornélis e C. Geffré⁵⁸. No Brasil, a peça está traduzida em duas

⁵⁶ Ibid., p. 264.

⁵⁷ Ibid., p. 264.

⁵⁸ No original, *Herméneutique de l'idée de révélation*, publicado pela primeira vez em RICŒUR, P. (et al.) **La Révélation**. Facultés Universitaires Saint-Louis, 1977, p. 15-54. Texto seguido das discussões dos conferencistas, sob o título *Discussion d'ensemble*, ibid., p. 207-236. Este último disponível em francês pelo Fundo Ricœur no site da instituição: <www.fondsriceur.fr>. À guisa de exemplo, Claude Geffré escreveu *Esquisse d'une théologie de la Révélation*; in VÁRIOS, **La Révélation**. Facultés Universitaires Saint Louis, Bruxelles, 1984, p. 171- 205. Há um artigo muito pertinente em que Geffré procura conciliar a revelação e a experiência histórica. Ver **Révélation et expérience historique des homens**. Laval théologique et philosophique, 46,1 (février 1990). <Disponível em <<http://www.erudit.org/revue/ltp/1990/v46/n1/400506ar.pdf>>. Consulta feita em 10 jul.2013.

antologias. A primeira sob o título *Ensaio sobre a Interpretação Bíblica*⁵⁹, e a segunda intitulada, *Escritos e Conferências 2*⁶⁰.

Todavia não é redundante afirmar que, cerca de um ano depois, as ideias-chaves desenvolvidas na *Hermenêutica da Ideia de Revelação* foram retomadas por Ricœur sob o título *Entre filosofia e teologia II: nomear Deus* (1977)⁶¹. Provas da relação de interdependência do segundo texto em relação ao primeiro encontram-se não apenas na repetição e notas a respeito da Revelação, de expressões fundamentais que se repetem *ipsis litteris*, mas da reafirmação do autor do caráter polifônico e plurívoco da Revelação nos vários gêneros literários da Escritura. O artigo de 1977, no entanto, como é próprio do hermenêuta de Valence, esclarece alguns postulados do texto de 1976 e inclui outras palavras-chaves (por exemplo, “expressões-limites”) e análises concernentes à categoria poética que auxiliam e complementam a interpretação do primeiro.

Contudo, ao se ler crítica e consciosamente a *Hermenêutica da Ideia de Revelação* (1976) fora do contexto acadêmico que a engendrou, sente-se a falta e necessidade de se estender o discurso ao zênite e *locus* definitivo da revelação do Nome: A pessoa de Jesus Cristo. Apesar de Ricœur propor um retorno “à origem do discurso teológico” e consignar os “discursos nos quais está inscrita a fé de Israel” como prioridade e, somente depois, os da Igreja

⁵⁹ RICŒUR, P. **Ensaio sobre a interpretação bíblica**. São Paulo: Editora Cristã Novo Século, 2004. Este livro traz uma introdução crítica de Lewis S. Mudge (ed.), seguida ao final da obra de uma resposta de P. Ricœur à interpretação do ensaísta. Ricœur sempre foi muito atencioso aos seus interlocutores. Em uma dessas ocasiões, O professor da Facultad de Filosofia y Letras de la Universidad Nacional Autónoma de México, Dr. Mauricio Beuchot, recebeu do próprio Ricœur uma resposta ao capítulo oito (*La hermenéutica y la epistemología del psicoanálisis*) baseado na teoria ricœurina. Ver BEUCHOT, M. **Tratado de Hermenêutica Analógica: hacia un nuevo modelo de interpretación**. 4.ed., México: Editorial Itaca, 2009, p. 153-166. Confira as respostas a Mudge, Ihde e Stewart in RICŒUR, P. **A hermenêutica bíblica**. São Paulo: Edições Loyola, 2006, p. 83-93.

⁶⁰ RICŒUR, P. **Escritos e conferências 2: hermenêutica**. São Paulo: Loyola, 2011. Nesta obra, Daniel Frey e Nicola Stricker comentam em notas de pé de página o texto de Ricœur sugerindo pistas para a interpretação do excerto e indicando leituras complementares do pensamento ricœuriano, tanto em suas obras como na de seus críticos.

⁶¹ Ver RICŒUR, P. **Leituras 3: nas fronteiras da filosofia**. São Paulo: Edições Loyola, 1996, p. 181-204. O artigo foi publicado originalmente em *Études théologiques et religieuses*, revista do Instituto protestante de teologia, em 1977.

primitiva⁶², limitou a perquirição apenas aos escritos e gêneros do Antigo Testamento.

Não obstante, no tópico “Poema de Deus ou Poema do Cristo?” desenvolvido no artigo de 1977, Ricœur responde à possível e hipotética (?) objeção de que a abordagem feita pelo filósofo pode ser considerada mais bíblica do que cristã⁶³ pelo fato de ele não ter insistido “na especificidade da nomeação de Deus no Novo Testamento”⁶⁴. Deste modo, esclarece os limites de sua pressuposição fundamental: “Nomear Deus já ocorreu nos textos que a pressuposição de minha escuta preferiu”⁶⁵. Isto significa que a questão litigante para o filósofo é a nomeação do Nome revelado por meio das narrativas e gêneros literários da Bíblia, das quais o Novo Testamento é uma continuidade dessa nomeação e revelação. Assevera que tudo poderia ser justificado simplesmente por uma questão metodológica ou até mesmo de preferência pessoal, isto é, estabelecer como propósito tratar de “Deus” e não de “Cristo”. Ricœur, porém, não deseja eludir a objeção do cristianismo ateu segundo a qual o poema de Cristo substituiu o poema de Deus (“Deus morreu em Jesus Cristo”), mas sustentar a hipótese de “que o Novo Testamento *continua* nomeando Deus”⁶⁶ por meio dos ensinamentos de Cristo. Afirma:

Considero que o que Jesus prega é o Reino *de Deus*, o qual se inscreve na nomeação de Deus pelos profetas, pelos escatólogos e pelos apocalípticos. E o que é a Cruz sem o grito: “*Deus meu, Deus meu*, porque me abandonastes?” que se inscreve na nomeação de Deus pelo salmista? E o que é a Ressurreição se ela não é um ato homólogo ao do Êxodo? Assim, uma cristologia sem Deus me parece tão impensável quanto Israel sem Iahweh. E não vejo como ela poderia deixar de ser diluída em uma antropologia individual ou coletiva, inteiramente horizontal, e desprovida de seu poder poético⁶⁷.

⁶² RICŒUR, P. **Escritos e conferências 2: hermenêutica**. São Paulo: Edições Loyola, 2011, p. 148.

⁶³ Ver RICŒUR, P. **Leituras 3: nas fronteiras da filosofia**. São Paulo: Edições Loyola, 1996, p. 198-200. Uma vez que os dois artigos (1976 e 1977) mantêm certa reciprocidade temática, como já apresentado, e ambos se debruçam mais na literatura veterotestamentária do que neotestamentária, a justificativa de Ricœur aplica-se também ao anterior.

⁶⁴ *Ibid.*, p. 198.

⁶⁵ *Ibid.*, p. 198.

⁶⁶ *Ibid.*, p. 198. Grifo do autor.

⁶⁷ *Loc. Cit.*

O filósofo argui que o referente “Deus” é sugerido pela estrutura particular de certas formas do discurso da fé que são próprias do Novo Testamento e mais singularmente à pregação de Jesus Cristo a respeito do Reino de Deus, que faz eco àqueles que antes dele nomearam o Inominável. Assim, Ricœur justifica que a revelação em o Novo Testamento mantém o tônus das narrativas e dos gêneros literários do Antigo Testamento, mesmo que de modo distinto. Recorre aos ensinamentos de Jesus, à Crucificação e Ressurreição e pincela suas relações intrínsecas com os discursos profético, hínico, narrativo, prescritivo e sapiencial da Escritura. A tensão e correspondência entre as formas de discursos de ambos Testamentos se interligará por meio das “expressões-limite”⁶⁸ que qualificam, modificam e retificam a linguagem analógica da representação antropomórfica⁶⁹. De acordo com o autor, a parábola é uma das melhores formas de discursos porque acumula estrutura narrativa, processo metafórico e expressão-limite. Ela se constitui um resumo da nomenclatura de Deus nas páginas do Novo Testamento, porque une a metáfora e expressão-limite, fornecendo a própria matriz da linguagem teológica⁷⁰.

2.2 Estrutura da ideia de revelação

O texto está dividido em duas partes principais. Na primeira, *As expressões originárias da revelação*, Ricœur discute as expressões originárias da revelação em conformidade com os gêneros literários do Antigo Testamento. Na segunda, *A resposta de uma filosofia hermenêutica*, trata de uma resposta filosófica à reivindicação que se origina de um conceito de Revelação como descrito na seção anterior. Nas duas seções o autor propõe uma compreensão dialética das noções de revelação e de verdade, sem que a

⁶⁸ As “expressões-limite” não são uma forma de discurso suplementar, porém um indício, de uma modificação, que pode sem dúvida afetar todas as formas de discurso, por uma espécie de passagem para o limite. Ricœur cita o caráter transgressor da parábola, do provérbio, da proclamação escatológica pelo uso da extravagância, da hipérbole e do paradoxo como o desenho de uma nova categoria que ele chama de “expressões-limite”. Ibid., p. 202.

⁶⁹ Ibid., p. 202.

⁷⁰ Ibid., p. 197.

razão seja sacrificada e se dê a F. Nietzsche, e aos demais “mestres da suspeita”⁷¹, prova da improbidade intelectual dos cristãos na interpretação dos elementos da fé.

Na primeira seção, Ricœur combate um conceito autoritário e opaco de revelação, que para ser aceita obriga o crente a opô-lo a razão. Propõe, portanto, descrever um conceito de revelação e de razão que não se colidam e muito menos que se coincidam, mas que entrem em diálogo-dialético e promovam uma inteligência da fé. Procura assim superar os conceitos sobrenaturalista, dogmatista e racionalista e propor uma ideia de revelação que valorize a subjetividade e a existência para além de uma abordagem puramente conceptualista da verdade. Preocupa-se, deste modo, com a revelação no âmbito e interpretação do sujeito na Modernidade. Seu objetivo precípua é trazer a ideia de revelação a uma condição mais originária que a teologia, isto é, à condição de seu discurso fundamental. Esse discurso, segundo o autor, “construiu-se no nível da experiência e da vida”, na qual o sujeito seria despojado da arrogância da consciência.

Ricœur classifica três níveis de linguagem na qual a revelação está presente: (1) o da confissão de fé na qual a *lex credendi* não é separada da *lex orandi*⁷²; (2) o da dogmática eclesial; e o do (3) corpo das doutrinas impostas pelo magistério como regra de ortodoxia. O intérprete se opõe ao terceiro nível, na qual a confissão de fé perde a plasticidade e a fluidez da pregação viva e identifica-se com os enunciados petrificados do magistério⁷³. Além disto, considera o nível proposicional das fórmulas teológica, “Deus existe” ou “Deus é imutável”, por exemplo, como um discurso de segundo grau inconcebível sem os conceitos de uma filosofia especulativa. Pretende, por conseguinte, trazer a noção de revelação a seu nível original, denominado por ele de “discurso da fé, ou confissão de fé”. Para lograr êxito em sua empresa retorna à

⁷¹ Como é sabido, a expressão foi empregada por Ricœur para se referir a K. Marx (1818-1883), F. Nietzsche (1844-1900) e S. Freud (1856-1939), no entanto, no artigo *O problema da Hermenêutica*, é incluído L. Feuerbach (1804-1872). Ver RICŒUR, P. **Escritos e conferências 2: hermenêutica**. São Paulo: Loyola, 2011, p. 22.

⁷² Isto é, “a lei da oração é a lei da fé”. Significa que é possível explicar e compreender a fé da Igreja por meio de seus textos litúrgicos.

⁷³ A discussão concernente o imbróglio, o contexto e alcance dessa afirmação serão analisados em lugar apropriado. Deve-se lembrar que essa crítica encontra-se também entre os teólogos católicos, como por exemplo, Claude Geffré, para não citar muitos.

origem do discurso teológico a fim de colocar a reflexão diante de uma variedade de expressões da fé, estas encontradas na multiplicidade dos discursos nos quais está inscrita a crença de Israel e da Igreja primitiva: o Antigo e Novo Testamentos. Substitui assim um conceito monolítico da revelação por uma alocação polissêmica extraída dos diversos gêneros da Escritura: *profético, narrativo, prescritivo, sapiencial e hínico* – discursos mediante os quais o conceito de revelação procede e pelos quais os membros da comunidade interpretam como autêntica sua experiência, tanto para eles mesmos quanto para os outros. Não escapa ao filósofo de Valence a relação entre a confissão de fé, que se exprime nos documentos bíblicos, o liame modulado pelas formas de discurso nas quais ela se expressa, e a inspiração⁷⁴. Para este último, o autor lembra o símbolo de Niceia: “Creio no Espírito Santo [...] que falou pelos profetas”, mas uma teologia psicologizante do Espírito impede uma pneumatologia autêntica. Na última abordagem desta primeira seção discute a revelação do nome de Javé em Êxodo 3, 13-15.

Na última parte, Ricœur articula sua teoria hermenêutica com a ideia da revelação desenvolvida na primeira. A partir da *manifestação do mundo pelo texto e pela escritura* assinala a Poética como categoria na qual a análise filosófica encontra sinais de revelação que podem responder ou corresponder ao apelo não impositivo da revelação bíblica. Três conceitos antecipam a categoria poética: *o fenômeno da escrita, o da obra e o mundo do texto* – que correspondem, respectivamente, à autonomia pela escrita, a exteriorização pela obra e a referência ao mundo do texto. A função revelante do discurso poético, deste modo, é uma categoria criada por Ricœur que se distingue do gênero literário de mesmo nome na Escritura, mas que abrange a totalidade dos gêneros profético, narrativo, legislativo, sapiencial e hínico. Nesse sentido, o autor trata da função poética do discurso (função referencial) e não de um gênero ou de um modo de discurso poético. Se na primeira parte da segunda seção Ricœur insere o conceito de *Poética revelante* para responder a primeira imposição da objetividade do discurso filosófico, na última, introduz a *categoria do testemunho* para designar melhor a autoimplicação do sujeito em

⁷⁴ Não discutiremos aqui o conceito de inspiração ricœuriano, basta apenas lembrar que o autor é contrário a inspiração mecânica e sua preocupação é com a síntese e sistematização monossêmica da revelação que não permite, às vezes, identificar o seu núcleo fundante.

seu discurso. Com a categoria do testemunho, Ricœur pretende trabalhar a segunda e séria pretensão que a filosofia propõe à verdade revelada: a autonomia do sujeito cognoscente.

3 Aventura textual de Paul Ricœur

A hermenêutica textual de Ricœur é tão vasta e complexa que se torna um trabalho árduo reunir todos os artigos e livros nos quais o autor trata da teoria do texto, como também hercúlea a tarefa de explicar e dirimir todos os fios que enredam sua tessitura hermenêutica. Isto se deve ao fato de Ricœur acrescentar à própria teoria textual novas categorias semânticas e explicativas para responder as questões e desafios que surgem em seu profícuo itinerário filosófico. Ele se pôs a caminho em um profundo diálogo-dialético com os filósofos e teorias de seu tempo. Os diversos caminhos que percorreu, uns já pisados, outros que o aguardava na esperança de serem palmilhados, e alguns cujas pegadas precisavam ser redirecionadas, constituem a “aventura textual de Ricœur”⁷⁵.

A hermenêutica textual de Ricœur é base e sustentação das teorias que defendeu e diálise com aquelas as quais manteve um diálogo vivo. Nas diversas paisagens filosóficas que transitava costumava empregar toda vivacidade lógica e argumentativa de sua teoria do texto para apaziguar o ânimo belicoso de teorias que há tempos estavam em oposição.

A atitude filosófica de Ricœur o põe no centro e acima das controvérsias com os pensadores que escolheu para dialogar, possibilitando ao filósofo dialético, deste modo, a impor um armistício e estabelecer uma teoria reconciliadora: A hermenêutica textual⁷⁶. Vejamos em perspectiva como a

⁷⁵ Talvez por não compreender adequadamente o itinerário filosófico e a hermenêutica textual de Ricœur como sistema e base de sua filosofia hermenêutica é que o *Dicionário Oxford de filosofia*, tenha descrito a sua obra como “abrangente e de difícil compreensão”. Ver BLACKBURN, S. *Dicionário Oxford de filosofia*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 1997, p. 344.

⁷⁶ Essa atitude eirênica remete a Foucault que, tratando da guerra na conferência *É preciso defender a sociedade* (1975-1976), refere-se ao papel aguardado pelos legisladores e os filósofos “de Sólon a Kant: estabelecer-se entre os adversários, no centro e acima da confusão, impor um armistício, fundar uma ordem que reconcilie”. Ver FOUCAULT, M. *Resumo dos cursos do Collège de France (1970-1982)*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 1997, p. 74.

teoria hermenêutica do texto é usada por Ricœur como dimensão apaziguadora de epistemologias beligerantes.

3.1 Binômio compreender e explicar

A assertiva anterior facilmente se comprova quando se traz a lume a controvérsia histórica entre o binômio *compreender* e *explicar*, já elencados em W. Dilthey, mas sem qualquer reconciliação aparente, e que mantinha, de um lado, os herdeiros da hermenêutica romântica e, de outro, os do positivismo.

A questão fundamental é acerca do modelo interpretativo: compreensão (*Verstehen*) e explicação (*Erklären*). O primeiro diz respeito às ciências do espírito (*Geisteswissenschaften*) enquanto o segundo às ciências da natureza (*Naturwissenschaften*).

O conflito entre as duas metodologias procede da convicção segundo a qual a atitude explicativa é tomada de empréstimo à metodologia das ciências da natureza e indevidamente empregada às ciências do espírito. Paul Ricœur dedicou-se ao debate propondo, como princípio fundante, a superação da dicotomia entre os dois termos que, como se sabe, se mantêm em campos epistemológicos distintos e irreduzíveis. A superação dessa dicotomia inicialmente ocorre por meio da dialética. Para ele, explicar e compreender não são dois polos de uma relação de exclusão, mas os momentos relativos de um processo complexo a que se pode chamar de interpretação. Deste modo, ratifica a dimensão *epistemológica* (compreensão) e *ontológica* (explicação), mas supera a dicotomia ao reconhecer a existência de uma continuidade e descontinuidade entre os dois métodos, um parentesco como também uma especificidade metodológica.

Portanto, se a explicação e compreensão estão indissociavelmente ligadas ao plano epistemológico, já não é possível fazer corresponder um dualismo ôntico a um dualismo metódico.

O filósofo eirênico salienta que tal alteração deve percorrer a noção de texto como um dos *loci* em que a dialética se manifesta ao lado da teoria da

ação, da teoria da história, e dos modelos semiológicos⁷⁷. Ele entende que a interpretação consiste precisamente na alternância de fase de compreensão com fases de explicação “ao longo de um único ‘arco hermenêutico’”⁷⁸. Esse arco, cuja noção de texto tem um papel condutor, é constituído pelos três campos percorridos pelo momento de compreensão (*apreensão intuitiva e global do que é tratado; antecipação do sentido; engajamento do sujeito conhecedor*), e pelos três do momento de explicação (*predominância da análise; subordinação do caso particular a regras; distanciamento do objeto de estudo em relação um sujeito não implicado*).

Conforme o filósofo dialógico, é no texto que cai por terra a hipótese antiga de que a explicação apenas reinaria nas ciências da natureza, e as ciências do espírito seriam governadas específica e exclusivamente pela compreensão⁷⁹. Por conseguinte, é nesse contexto que surge o debate com Hans-Georg Gadamer (1900-2002).

A aproximação de Ricœur com as ciências semiológicas e exegéticas, bem como sua teoria do texto, especificamente a hermenêutica da distanciação (ou do distanciamento)⁸⁰, levou-o a uma antinomia com a obra de Hans-Georg Gadamer, *Verdade e Método*⁸¹, especialmente entre os conceitos de *distanciação alienante* e *pertença*⁸². Ricœur considera que a *opus magnum* gadameriana pressupõe já pelo título um confronto entre o conceito heideggeriano de verdade com a ideia diltheyniana de método⁸³.

Gadamer, portanto, reaviva o debate das ciências do espírito a partir da ontologia de Martin Heidegger (1889-1976), preocupando-se com o escândalo

⁷⁷ Ver RICŒUR, P. **Escritos e conferências 2: hermenêutica**. São Paulo: Loyola, 2011, p. 27. RICŒUR, P. **Hermenêutica e ideologias**. Rio de Janeiro: Editora Vozes, 2008, p. 45-47, 148.

⁷⁸ Loc. Cit.

⁷⁹ Loc. Cit.

⁸⁰ Seja observado que a hermenêutica da distanciação, já citada, foi tida pela Pontifícia Comissão Bíblica como uma reação sadia ao positivismo histórico e à tentação de aplicar ao estudo da Bíblia os critérios de objetividade das ciências naturais. Ver PONTIFÍCA COMISSÃO BÍBLICA. **A interpretação da Bíblia na Igreja**. 2.ed., São Paulo: Paulinas, 1994, p. 89.

⁸¹ GADAMER, H.-G. **Verdade e método: traços fundamentais de uma hermenêutica filosófica**. 3. ed., Rio de Janeiro: Editora Vozes, 1999.

⁸² Ibid., p. 436-448; 657.

⁸³ Ricœur sugere até mesmo o título *Verdade ou Método*, em vez de *Verdade e Método*. Ver RICŒUR, P. **Hermenêutica e ideologias**. Rio de Janeiro: Editora Vozes, 2008, p. 46. Confira também GADAMER, H.-G. **Hermenêutica em retrospectiva: a virada hermenêutica**. 3. ed., Rio de Janeiro: Editora Vozes, 1999. Dois capítulos merecem destaques, *Sobre a mudança nas ciências do espírito (ciências humanas)*, p. 145-153, e *A hermenêutica e a escola de Dilthey*, p.155-184.

provocado pelo tipo de *distanciamento alienante* (*Verfremdung*) que lhe parece ser a pressuposição dessas ciências, e que assegura a conduta objetiva das ciências humanas.

Para o filósofo de Heidelberg⁸⁴, tais metodologias implicam em certo distanciamento que exprime a destruição da relação primordial de pertença (*Zugehörigkeit*) sem a qual não seria possível a relação com o histórico enquanto tal. Gadamer leva adiante o debate entre distanciamento alienante e experiência de pertença para três esferas as quais se encontra a experiência hermenêutica: *estética, histórica e linguagem*.

Na primeira, aliado a Immanuel Kant (1724-1804), a experiência de ser apreendido pelo objeto precede e torna possível o exercício crítico do juízo. Na segunda, a consciência de ser carregado por tradições anteriores é o que possibilita o exercício de uma metodologia histórica das ciências humanas e sociais. Na terceira, a co-pertença às coisas dita pelas grandes vozes dos criadores de discursos precede e possibilita tratar cientificamente a linguagem e a pretensão de se dominar as estruturas do texto de nossa cultura.

Deste modo, a obra citada tem como foco a tensão produzida pelo longo percurso histórico que se impôs a Gadamer, do qual a hermenêutica deve começar por uma “recapitulação da luta da filosofia romântica a *Aufklärung*, da diltheyniana contra o positivismo, da heideggeriana contra o neokantismo”⁸⁵.

Por conseguinte, a hermenêutica da distanciação procura resolver a aporia criada pela análise gadameriana acerca das ciências do espírito, na qual ou se adota a atitude metodológica sem perder a densidade ontológica da realidade estudada, ou pratica-se a atitude de verdade e renuncia-se a objetividade das ciências humanas.

Tal proposta para Ricœur não é apenas insustentável como também deve ser ultrapassada. A problemática que escapa à alternativa entre distanciação alienante e participação por pertença é a do texto, pelo qual se introduz uma noção positiva e produtora do distanciamento, no cerne da historicidade da experiência humana. Segundo o hermeneuta de Valence:

⁸⁴ Expressão usada pelo próprio Ricœur a respeito de Gadamer.

⁸⁵ RICŒUR, P. **Hermenêutica e ideologias**. Rio de Janeiro: Editora Vozes, 2008, p. 45-47.

O texto é, para mim, muito mais que um caso particular de comunicação inter-humana: é o paradigma do distanciamento na comunicação. Por essa razão, revela um caráter fundamental da própria historicidade da experiência humana, a saber, que ela é uma comunicação na e pela distância⁸⁶.

Ricœur propõe, portanto, cinco temas para análise da problemática que, tomados em conjunto, constituem os critérios de textualidade:

- 1) a realização da linguagem como discurso;
- 2) a realização do discurso como obra estruturada;
- 3) a relação da fala com a escrita no discurso e nas obras de discurso;
- 4) a obra de discurso como projeção de um mundo;
- 5) o discurso e a obra de discurso como mediação da compreensão de si⁸⁷.

Ricœur, por conseguinte, desenvolve sua teoria hermenêutica com o intuito de mostrar que a noção de texto aliada a uma metodologia que reja o ato de leitura é capaz de repensar não apenas o conflito e oposição beligerante entre essas metodologias, como também entender-lhes a simetria por meio de uma fecunda dialética. De modo semelhante, o autor emprega o mesmo recurso metodológico para criticar algumas teses fundamentais do idealismo husserliano.

3.2 Críticas ao idealismo husserliano

A hermenêutica textual fora de igual modo empregada pelo filósofo para opor-se ao idealismo husserliano que, como é sabido, em uma de suas teses fundamentais, consigna o lugar da *intuitividade total* à subjetividade, duvidando de toda transcendência⁸⁸ e assinalando apenas a imanência como

⁸⁶ Ver RICŒUR, P. **Hermenêutica e ideologias**. Rio de Janeiro: Editora Vozes, 2008, p. 53. RICŒUR, P. **Do texto à ação: ensaios de hermenêutica II**. Porto: Rés-Editora, 1989, p. 110.

⁸⁷ Loc. Cit.

⁸⁸ Transcendência ou transcendental aqui é entendido kantianamente, ou seja, é o que está em nossa consciência enquanto algo independente da sensibilidade e, portanto, a priori, mas funcionalmente ordenado para a “constituição da experiência”. Ver REALE, G.; ANTISERI, D. **História da filosofia: do romantismo até os nossos dias**. Vl. 3. 7. ed., São Paulo: Paulus, 2005, p. 556.

indubitável⁸⁹. A subjetividade, assim promovida à categoria do transcendental, não é consciência empírica, objeto da psicologia. Ricœur, no entanto, compreende que a perspectiva husserliana é reducionista porque distingue e separa o que deve ser compreendido como uma “dupla”, isto é, a fenomenologia e a psicologia fenomenológica devem ser entendidas paralelamente⁹⁰. A razão deste isomorfismo reside na própria intencionalidade, definida na quinta *Investigação Lógica* em “termos que convêm tanto à fenomenologia propriamente dita como a psicologia intencional”⁹¹.

Não somos escusados de frisar, todavia, que o filósofo de Valence não encontra-se solitário ao criticar o herdeiro de Descartes⁹². H.-G. Gadamer atesta que o próprio Edmund Husserl (1859-1938) é dominado pela mesma parcialidade que critica, porquanto:

⁸⁹ Para Husserl a filosofia deveria ser a mais rigorosa de todas as ciências. Para cumprir tal desiderato consigna que é necessário partir de dados indubitáveis, de evidências estáveis tão incontestáveis que não possam ser negadas. Para isso, alia-se ao projeto cartesiano da *epoché*, isto é, ao despojamento de qualquer conhecimento científico *a priori*. É necessário assim “suspender o juízo sobre tudo o que não é apodítico nem incontrovertido até se conseguir encontrar aqueles ‘dados’ que resistam a reiterados assaltos da *epoché*”. Esse ponto de aproximação da *epoché* é encontrado na consciência, uma vez que a existência da consciência é imediatamente evidente. Portanto, para os fenomenologistas husserlianos, deve-se partir das próprias coisas (*Zu den sachen selbst*) que, clarificadas pelos dados indubitáveis ou evidentes, tornam possível adequar a filosofia à ciência. Ver REALE, G.; ANTISERI, D. **História da filosofia: do romantismo até os nossos dias**. VI. 3. 7. ed., São Paulo: Paulus, 2005, p. 554.

⁹⁰ RICŒUR, P. **Do texto à ação: ensaios de hermenêutica II**. Porto: Rés-Editora, 1989, p. 50-53.

⁹¹ Loc. Cit. Ver HUSSERL, E. **Investigações lógicas: investigações para a Fenomenologia e a Teoria do Conhecimento**. VI. 2. Lisboa: Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa, 2007. De acordo com Husserl, “é a intencionalidade que caracteriza a consciência no sentido pleno e que, ao mesmo tempo, permite considerar o fluxo da vivência como fluxo consciente e como unidade de uma consciência”. *Apud* FRAGATA, J. **A Fenomenologia de Husserl como Fundamento da Filosofia**. Braga: Livraria Cruz, 1983. Em termos gerais, a intencionalidade, fruto da filosofia medieval, significa basicamente “dirigir-se para”, “visar alguma coisa”. Quando se afirma que a consciência é intencionalidade se quer dizer que “toda consciência é consciência de”. Deste modo a consciência não é uma substância, mas atividade constituída por atos (percepção, imaginação, especulação, volição, paixão), com os quais se visa algo. Husserl chamava *noesis* a esses atos, enquanto *noemas*, aquilo que é visado pelos mesmos. Ver HUSSERL, E. **Investigações Lógicas: Sexta Investigação – Elementos de uma elucidação fenomenológica do conhecimento**. São Paulo: Editora Nova Cultural Ltda., 2000, Coleção: Os Pensadores, p. 7.

⁹² De acordo com Marilene Chauí, Husserl se considerava um neocartesiano por duas razões: pelo fato de Descartes ter imposto a necessidade de um método que obrigue a uma reflexão radical sobre os procedimentos adequados para o pensamento filosófico; e pelo fato de Descartes ter encontrado o *Cogito* como primeira verdade indubitável para se pensar corretamente. Ver HUSSERL, E. **Investigações Lógicas: Sexta Investigação – Elementos de uma elucidação fenomenológica do conhecimento**. São Paulo: Editora Nova Cultural Ltda., 2000, Coleção: Os Pensadores, p. 12.

ele projeta o mundo idealizado da experiência científica exata sobre a experiência original do mundo, na medida em que faz da percepção, como coisa externa e orientada à mera corporalidade, o fundamento de toda experiência ulterior [...] A tentativa de Husserl de retroceder pela gênese do sentido à origem da experiência, e de superar assim sua idealização pela ciência, tem de lutar duramente com a dificuldade de que a pura subjetividade transcendental do ego não está dada realmente como tal, mas sempre na idealização da linguagem que é sempre inerente a toda aquisição de experiência, e na qual opera a pertença do eu individual a uma comunidade linguística⁹³.

A citação anteriormente expendida tem como contexto o discurso de Gadamer a respeito do conceito de experiência e a essência da experiência hermenêutica. Para o filósofo, o conceito de *experiência* enquanto categoria hermenêutica é pouco desenvolvido e compreendido pelos teóricos. Acusa que mesmo Wilhelm Dilthey (1833-1911) em seu debate contra os empiristas ingleses não compreendeu a historicidade interna que a experiência traz, e faz crítica ácida à ciência moderna pelo fato de limitá-la à sua reprodutibilidade e à filosofia por enquadrá-la em sistemas reducionistas. Reconhece, com Husserl, que “a experiência do mundo da vida, antecede à sua idealização pelas ciências”, mas considera que não pode concordar com o modelo husserliano e baconiano.

Para Gadamer, a experiência tem duplo sentido: às que se integram nas expectativas e as confirmam, e às que se “faz”, cabendo a esta última a verdadeira experiência, que é sempre negativa, isto é, dialética, e, portanto, possibilita um “saber abrangente”. A experiência que o sujeito faz transforma todo o seu saber. Ela pode ser confirmada, mas não pode ser repetida na mesma dimensão da anterior.

A experiência é uma forma de conhecimento a respeito da coisa experienciada, porquanto, quando se é feita isto quer dizer que o experienciador a possui. Daí, a experiência deixa de ser inesperada para ser

⁹³ GADAMER, H.-G. **Verdade e método: traços fundamentais de uma hermenêutica filosófica**. 3. ed., Rio de Janeiro: Editora Vozes, 1999, p. 514. M. Heidegger também criticou o idealismo husserliano e Gadamer faz citações e interpretações pessoais a esse embate heideggeriano in GADAMER, H.-G. **Hermenêutica em retrospectiva: a virada hermenêutica**. Rio de Janeiro: Editora Vozes, Vl. 2, 2007, p. 16-27.

prevista até que um novo dado ocorra. A verdade da experiência, por conseguinte, contém referências que leva o indivíduo sempre a novas experiências, de tal modo que a pessoa se torna o que é por meio das experiências que vive e também aberto a novas experiências até se tornar radicalmente um não dogmático. A experiência, afirma Gadamer, é parte da “essência histórica do homem”, e por isso se refere à finitude humana e ensina o que é real⁹⁴.

Correndo-se o risco de perturbar a clareza da assertiva em apreço, Jürgen Moltmann concorda com a tese geral de Gadamer, mas acentua que o motivo por detrás da falta de clareza do conceito não se acha na ausência de esforço para compreendê-lo, mas no simples fato de que “a partir das experiências elementares nós chegamos aos conceitos, mas que a partir dos conceitos não chegamos a estas experiências”⁹⁵. Distingue a experiência secundária da primária. Esta é a fonte das ideias e dos conceitos que se tenta apreender, enquanto aquela é socialmente transmitida. Para que a experiência seja significativa é necessário um movimento dialético entre ideia, conceito e apreensão, cuja síntese é a expressão. Experiências não entendidas e por isso não expressas são como se não tivessem sido feitas e corroem o inconsciente.

Para Moltmann, a expressão é mais importante do que o conceito, uma vez que é “na expressão que a vida se organiza, se desenvolve e se intensifica”. Na expressão, “se encontra a realização criadora da vida”. Trata-se, assim, de uma experiência existencial em vez de empírica ou científica que necessita ser interpretada⁹⁶. Assim, a experiência de vida e morte que busca respostas teológicas da fé designa-se como “existência teológica”, uma teologia na

⁹⁴ GADAMER, H.-G. **Verdade e Método: traços fundamentais de uma hermenêutica filosófica**. 3. ed., Petrópolis: Editora Vozes, 1999, p.512-31. As críticas de Gadamer são dirigidas também a Hegel, concordando em vários aspectos com este.

⁹⁵ MOLTSMANN, J. **O Espírito da Vida: uma pneumatologia integral**. Petrópolis: Vozes, 1999, p.30.

⁹⁶ As reflexões de Moltmann a respeito de sua experiência existencial e que serve de base para sua *teologia da experiência* acha-se no fatídico ano de 1943, quando sua cidade natal, Hamburgo, foi bombardeada ao custo de 40.000 pessoas carbonizadas, dentre as quais ele escapara por muito pouco. Suas duas perguntas existenciais: “Meu Deus, ondes estás?”; “Por que estou vivo e não morto como os demais?” estão no centro de sua teologia, como muitas vezes se refere. Ver do autor, **Experiências de reflexão teológica: caminhos e formas da teologia cristã**. Unisinos, 2004, p.17. **O Espírito da vida: uma pneumatologia integral**. Vozes, 1999, p. 32.

própria pessoa⁹⁷. Deste modo, o autor considera que Deus é “experimentado indiretamente na descoberta da nossa mais absoluta dependência existencial”⁹⁸. A teologia que não contém enunciado sobre a consciência imediata do fiel pertence naturalmente ao campo da especulação, porque não pode ser verificada mediante a experiência pessoal⁹⁹. A experiência de Deus se define portanto não apenas como a experiência do homem para com Deus, mas também a experiência de Deus conosco¹⁰⁰. Essa experiência é religiosa em sua essência. É uma resposta ao Transcendente, ao que é percebido pelo experienciador como último, na qual a totalidade da pessoa está envolvida e dotada de peculiar intensidade que a conduz a práxis¹⁰¹.

Paul Ricœur, Hans-Georg Gadamer e Jürgen Moltmann empregam, deste modo, a *hermenêutica do si* contra o idealismo husserliano. Todavia, o primeiro assinala que é possível opor à hermenêutica, tese a tese, “não, sem dúvida, à fenomenologia no seu conjunto e enquanto tal, mas ao idealismo husserliano”¹⁰².

O cerne da crítica hermenêutica contra o idealismo husserliano está no fato de a teoria ter inscrito a sua descoberta prodigiosa e inultrapassável da intencionalidade em uma conceptualidade que reduz o alcance da relação existente entre sujeito-objeto¹⁰³. A esta conceptualidade, porém, compete duas hercúleas tarefas: a) a exigência de procurar o que faz a unidade do sentido do objeto; b) e a de fundar esta unidade em uma subjetividade constituinte.

Isto posto, o primeiro postulado hermenêutico ricœuriano frente ao problema elencado pelo idealismo é para afirmar que “a problemática da

⁹⁷ MOLTSMANN, J. **Experiências de reflexão teológica: caminhos e formas da teologia cristã**. São Leopoldo, RS: Editora Unisinos, 2004, p.12, 17. Um fator muito importante que não foi amplamente tratado por Moltmann, mas que fora abordado indiretamente, é a função da memória na experiência, principalmente quando essa experiência mística é verbalizada correta ou incorretamente. A memória como recepção teológica da pessoa é tratada adequadamente in VOLF, M. **O fim da memória**. São Paulo: Mundo Cristão, 2009.

⁹⁸ MOLTSMANN, J. **Trindade e reino de Deus: uma contribuição para a teologia**. 2.ed., Petrópolis: Editora Vozes, 2004, p.18.

⁹⁹ Ibid., p.18.

¹⁰⁰ Ibid., p.19.

¹⁰¹ MIRANDA, M. de F. **Inculturação da fé: uma abordagem teológica**. São Paulo: Edições Loyola, 2001, p.68-73.

¹⁰² RICŒUR, P. **Do texto à acção: ensaios de hermenêutica II**. Porto: Rés-Editora, 1989, p. 54.

¹⁰³ Loc. Cit.

objetividade pressupõe, antes dela, uma relação de inclusão que englobe o sujeito pretensamente autônomo e o objeto pretensamente adverso”¹⁰⁴.

Tanto Gadamer quanto Ricœur compreendem que o ideal de cientificidade pretendido por Husserl, como justificativa última, encontra o seu limite fundacional na condição ontológica da compreensão. Esta condição ontológica é a finitude, que designa em termos negativos uma condição positiva expressa pelo conceito de pertença (finitude do conhecer) – *que é a própria experiência hermenêutica* –, isto é, aquele que interroga faz parte da própria coisa a qual ele questiona. Com esse conceito, corrobora a expressão heideggeriana “ser-no-mundo” que “exprime melhor o primado da preocupação sobre o olhar e o caráter de horizonte daquilo que estamos ligado”¹⁰⁵.

Todavia, o conceito de pertença traz consequentemente o de distanciação, que é o seu corretivo dialético. A maneira de o ser pertencer à tradição histórica é pertencer-lhe sob a condição de uma relação de distância que oscila entre o afastamento e a proximidade. Assim, interpretar é tornar próximo o longínquo, seja temporal, seja geográfico, ou mesmo espiritual e cultural. Nesta perspectiva, a mediação é feita pelo texto, que proporciona o modelo de uma distanciação que não seria apenas alienante, como a *Verfremdung* (distanciação alienante) combatida por Gadamer¹⁰⁶, mas que seria autenticamente criadora. O texto assim tem uma função mediúcnica¹⁰⁷, o suporte de uma comunicação na e pela distância.

A teoria textual ricœuriana¹⁰⁸ pressupõe que uma maneira radical de pôr em questão o primado da subjetividade é tomar “como eixo hermenêutico a teoria do texto”. Na medida em que o sentido de um texto se tornou autônomo em relação à intenção subjetiva de seu autor, a questão essencial não é mais encontrar, subjacente ao texto, a intenção perdida, porém, expor, face ao texto, o “mundo” que ele abre e descobre. A hermenêutica convida a fazer da

¹⁰⁴ Loc. Cit.

¹⁰⁵ Loc. Cit.

¹⁰⁶ GADAMER, H.-G. **Verdade e Método: traços fundamentais de uma hermenêutica filosófica**. 3. ed., Petrópolis: Editora Vozes, 1999, p. 436 [§ 296].

¹⁰⁷ Ver PALMER, R. E. **Hermenêutica**. Lisboa: Edições 70, 1969, p. 37.

¹⁰⁸ Ricœur fez ainda outras duras críticas ao idealismo husserliano, entre eles: da última responsabilidade de si do sujeito que medita; que toda transcendência seja duvidosa e apenas a imanência indubitável; retorno à intuição que se opõe a ser mediatizada por uma interpretação.

subjetividade a última, e não a primeira, categoria de uma teoria da interpretação que supere as teses idealistas husserlianas. Compreender-se é compreender-se *em face de* o texto¹⁰⁹. Contudo, quais são os paradigmas da teoria textual de Ricœur e seus principais aportes?

3.3 Os paradigmas da teoria textual de Ricœur

Nas proposições anteriormente expendidas, descreveu-se a hermenêutica textual de Ricœur como fulcro de suas teses e diálise com as teorias as quais manteve frutuoso diálogo. No final desse percurso, uma questão fora apresentada e, agora, deve ser adequadamente respondida: “Quais são os paradigmas da teoria textual de Ricœur e seus principais aportes?”.

Intérpretes ricœurianos de várias linhas de pesquisas têm empreendido variegados esforços para esboçar ou sugerir uma estrutura que sirva de suporte para a compreensão da hermenêutica textual do filósofo de Valence. Geraldo de Mori, por exemplo, antes de apresentar os aspectos fundantes da teoria textual de Ricœur, observa que a mesma se inscreve em um projeto mais amplo: o da *hermenêutica do si*¹¹⁰. Anne-Marie Pelletier afiança que para Ricœur é na *textualidade* que “se enraíza o sentido com o qual o ato hermenêutico tem a ver”¹¹¹. Mauricio Beuchot, consigna a *noção de texto* como a mais importante para o filósofo, uma vez que se trata do objeto da interpretação¹¹². Tornar-se-á postigo e até mesmo redundante acrescentar outros intérpretes. Basta observar, inicialmente, que as três especificações (*hermenêutica do si*, *textualidade*, *noção de texto*) fazem parte de um mesmo projeto e de uma mesma hermenêutica textual que, conforme a questão em debate, é posta em relevância mais do que a outra. Não é escusado frisar, por exemplo, que a *compreensão do si*, que, na hermenêutica romântica ocupara

¹⁰⁹ RICŒUR, P. **Do texto à acção: ensaios de hermenêutica II**. Porto: Rés-Editora, 1989, p. 62. Ver ainda RICŒUR, P. **Teoria da interpretação: o discurso e o excesso de significação**. Lisboa: Edições 70, 2009.

¹¹⁰ DE MORI, G. **A teoria do texto e da narração em Paul Ricœur e sua fecundidade para a teologia**. In Teoliterária V. 2 – N. 3 – 2012, p. 41. Ver SANTOS, L.; CALDAS, C. **Aragem do Sagrado: Deus na literatura brasileira contemporânea**. São Paulo: Loyola, 2011, p. 269-292.

¹¹¹ PELLETIER, A.-M. **Bíblia e hermenêutica hoje**. São Paulo: Edições Loyola, 2006, p. 71.

¹¹² RICŒUR, P. **Hermenêutica e ideologias**. Rio de Janeiro: Editora Vozes, 2008, p. 53.

um lugar proeminente, em Ricœur será transferida para o fim, “como fator terminal, e não como fator introdutório, ou menos ainda, como centro de gravidade”¹¹³. Na hermenêutica e dialética ricœurianas, portanto, a “noção de texto tem um papel condutor”, no entanto, é o “mundo do texto” (ou da obra) que se constitui o “centro de gravidade da questão hermenêutica”, uma vez que o mundo da obra toma o lugar da intenção do autor¹¹⁴, como o próprio filósofo atesta¹¹⁵:

Tomando sempre por guia as categorias da hermenêutica geral, abordarei agora, a categoria a que chamei a “a coisa do texto” ou o “mundo do texto”. Posso dizer que é a categoria central, tanto para a hermenêutica filosófica como para a hermenêutica bíblica. Todas as outras categorias se articulam nela: a objetivação pela estrutura, a distanciação pela escrita são apenas as condições preliminares para que o texto diga alguma coisa que seja a “coisa” do texto; à quarta categoria – a compreensão de si – dissemos como é que ela se apoia no mundo do texto para chegar à linguagem. A “coisa” do texto, eis o objeto da hermenêutica. Ora a coisa do texto é o mundo que ele explana diante de si¹¹⁶.

Da parte das obras de Ricœur, elas estão impregnadas de sua teoria textual. Todavia, o filósofo interdisciplinar costumava situar a noção de texto como um dos *loci* da dialética ao lado da teoria da ação e da teoria da história¹¹⁷. O conceito de texto em Ricœur faz parte assim de um projeto muito mais amplo do que um leitor desatento possa pressupor. Sua análise parte do estado da linguagem ainda como discurso, passando por estágios sucessivos de relações com a fala, a escrita, obras de discurso e projeção do mundo até, finalmente, desembocar como mediação da compreensão de si. Esses eventos são designados como critérios da textualidade¹¹⁸. Daí a razão pela qual o filósofo define *texto* como “todo discurso fixado pela escrita”¹¹⁹, o “discurso

¹¹³ BEUCHOT, M. **Tratado de hermenêutica analógica: hacia un nuevo modelo de interpretación**. 4. ed., México: Editorial Itaca, 2009, p. 161.

¹¹⁴ RICŒUR, P. **Escritos e conferências 2: hermenêutica**. São Paulo: Loyola, 2011, p. 185.

¹¹⁵ Ibid., p. 24. Ver ainda, RICŒUR, P. **Do texto à ação: ensaios de hermenêutica II**. Porto: Rés-Editora, 1989, p. 141-162; *et passim*. RICŒUR, P. **Hermenêutica e ideologias**. Rio de Janeiro: Editora Vozes, 2008, p. 53.

¹¹⁶ RICŒUR, P. **Do texto à ação: ensaios de hermenêutica II**. Porto: Rés-Editora, 1989, p. 131.

¹¹⁷ Ibid., p. 24, 27. RICŒUR, P. **Hermenêutica e ideologias**. Rio de Janeiro: Editora Vozes, 2008, p. 53.

¹¹⁸ RICŒUR, P. **Hermenêutica e ideologias**. Rio de Janeiro: Editora Vozes, 2008, p. 52.

¹¹⁹ RICŒUR, P. **Do texto à ação: ensaios de hermenêutica II**. Porto: Rés-Editora, 1989, p. 141.

como inscrito e trabalhado”¹²⁰, ou “a produção do discurso como obra”¹²¹ e, portanto, muito mais do que um caso singular de comunicação inter-humana. O texto é “o paradigma do distanciamento da comunicação” que revela, como o autor aduz, “um caráter fundamental da própria historicidade da experiência humana”¹²². O texto é a mediação pela qual o sujeito compreende a si mesmo¹²³, todavia, antes de tornar-se uma dimensão da subjetividade do leitor fora efetuado inicialmente como linguagem.

3.3.1

Da língua como discurso ao discurso como obra

As teses concernentes à definição de texto encontram-se espalhadas por várias obras ricœurianas. Tornar-se-ia tarefa hercúlea e maçante percorrer todos os fios complexos dessa teia teórica. Portanto, limitar-se-á aos ensaios: *O que é um texto?*¹²⁴, *A função hermenêutica do distanciamento*¹²⁵, e *Hermenêutica e mundo do texto*¹²⁶, com o propósito de encontrar entre eles os fundamentos da hermenêutica textual de Ricœur¹²⁷. O primeiro e último ensaio tem como *background* a dialética diltheyana entre “explicar” e “compreender”, no qual a noção de texto surge como um dos *loci* em que a dialética se manifesta. O segundo excerto mantém a tônica dos anteriores, mas com foco na discussão a respeito da hermenêutica gadameriana do distanciamento, no qual o texto é designado como o paradigma do distanciamento na comunicação.

Esteja assente, no entanto, que a problemática que apresenta a linguagem como discurso já era conhecida por Platão (*Crátilo*, *Teeteto*, *Sofista*)

¹²⁰ RICŒUR, P. **Teoria da interpretação: o discurso e o excesso de significação**. Lisboa: Edições 70, 2009, p. 52.

¹²¹ RICŒUR, P. **A metáfora viva**. São Paulo: Edições Loyola, 2000, p. 336.

¹²² RICŒUR, P. **Hermenêutica e ideologias**. São Paulo: Edições Loyola, 2008, p. 52.

¹²³ *Ibid.*, p. 67.

¹²⁴ RICŒUR, P. **Do texto à acção: ensaios de hermenêutica II**. Porto: Rés-Editora, 1989, p. 141-162.

¹²⁵ RICŒUR, P. **Hermenêutica e ideologias**. Rio de Janeiro: Editora Vozes, 2008, p. 51-69.

¹²⁶ RICŒUR, P. **Escritos e conferências 2: hermenêutica**. São Paulo: Loyola, 2011, p. 27-35.

¹²⁷ Neste âmbito deve ser acrescentada outros textos ricœurianos: *A função da hermenêutica da distânciação*, in **Do texto à acção: ensaios de hermenêutica II**. Porto: Rés-Editora, 1989, p. 109-124; *A metáfora e o problema central da hermenêutica*, in **Escritos e conferências 2: hermenêutica**. São Paulo: Loyola, 2011, p. 69-91, e as obras **Teoria da interpretação: o discurso e o excesso de significação**. Lisboa: Edições 70, 2009; e **A metáfora viva**. São Paulo: Edições Loyola, 2000.

e Aristóteles (*Da Interpretação*), mas os termos com os quais Ricœur a discute são inteiramente novos, porquanto tomam em consideração a metodologia e os avanços da linguística moderna¹²⁸. A trajetória do filósofo do sentido¹²⁹ pela linguística e seus principais teóricos¹³⁰, contudo, é para libertar o discurso do exílio marginal e precário que a linguística o relegou ao priorizar a língua enquanto estrutura e sistema e não enquanto usada.

A noção de texto pressupõe deste modo uma concepção que remete a efetuação da linguagem como discurso, de onde se obtém o mais primitivo traço de distanciamento. Este “traço primitivo de distanciamento” é caracterizado pelo binômio “evento e significação”. O discurso é realizado inicialmente como evento, uma vez que, quando alguém fala algo acontece. A noção de discurso em Ricœur, à semelhança do que fora feita por Émile Benveniste¹³¹, pede que se considere a transposição da linguística da língua (*langue*) ou código, fundamentada em Ferdinand de Saussure¹³², para uma linguística da fala (*parole*) ou mensagem baseada em Louis Hjelmslev¹³³, ou seja, a palavra como uso *versus* sistema. A linguística do discurso e a linguística da língua se constroem sobre unidades diferentes, porquanto o signo, seja fonológico, seja léxico, é a unidade de base da língua, enquanto a frase é a unidade de base do discurso. É esta linguística da frase e não a da língua que suporta a dialética do evento e do sentido e, conseqüentemente, fundamenta a teoria do texto em Ricœur.

O discurso como evento é tomado da relação dialética e binômica entre língua e fala/código e mensagem, que só aparecem no movimento de efetuação da língua em discurso. O evento consiste no fato de alguém falar, isto é, de se exprimir empregando a palavra – um fenômeno temporal do diálogo, da troca que tanto pode travar-se, prolongar-se como também interromper-se. Por conseguinte, o discurso-evento é: a) temporal e sincrônico; b) autorreferencial;

¹²⁸ Ver RICŒUR, P. **Teoria da interpretação: o discurso e o excesso de significação**. Lisboa: Edições 70, 2009, p. 11-12.

¹²⁹ Expressão tomada de empréstimo de Hilton Japiassu, in RICŒUR, P. **Hermenêutica e ideologias**. Rio de Janeiro: Editora Vozes, 2008, p. 7.

¹³⁰ Ferdinand de Saussure, V. Propp, Claude Lévi-Strauss, *et al.*

¹³¹ BENVENISTE, É. **Problemas de linguística geral**. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1976.

¹³² SAUSSURE, F. **Curso de linguística geral**. 27. ed., São Paulo: Editora Cultrix, 2006.

¹³³ HJELMSLEV, L. **Ensaio linguísticos**. São Paulo: Perspectiva, 1991.

c) referencial. Comparando-os ao sistema linguístico saussuriano, no primeiro, o discurso é realizado temporalmente e no presente, enquanto o sistema da língua é virtual e fora do tempo, uma vez que a língua não fala, só as pessoas. No segundo, remete a seu locutor, mediante um conjunto complexo de indicadores, no qual o caráter de evento está vinculado ao sujeito da fala. No último, enquanto os signos da linguagem só remetem a outros signos no interior do mesmo sistema, e faz com que a língua não possua mais mundo, porquanto não possui tempo nem subjetividade, o discurso, porém, é sempre acerca de alguma coisa, um mundo que é descrito, exprimido e representado. Conforme sintetiza Ricœur:

O discurso implica uma *atividade sintética* na qual se enxertam as diferentes modalidades de inovação semântica [...]; o discurso articula um sujeito de discurso, um ato de discurso, um conteúdo de discurso, um código metalinguístico, uma referência extralinguística, um interlocutor. É o que resume a fórmula: alguém diz alguma coisa sobre alguma coisa segundo regras comuns a outro alguém; em outras palavras: um “locutor”, um “dizer”, “um dito” (ou sentido), um “mundo” (ou referente), regras (fonológicas, lexicais, sintáticas), uma “alocução”¹³⁴.

Estabelecidos os critérios que efetivam o discurso-evento, resta ainda discorrer a respeito de seu constituinte: a significação. Se todo discurso é efetuado como evento, também todo discurso é compreensão como significação. É na tensão entre esses dois pólos que surgem a produção do discurso como obra, a dialética da fala e da escrita, e todos os elementos do texto que enriquecem a noção de distanciamento¹³⁵. Não é posição esclarecer que é na dialética do discurso como evento e significação que se acha todo o problema hermenêutico e, a tarefa de uma teoria concreta do discurso consiste justamente em tomar essa dialética como sua diretriz¹³⁶. De acordo com o filósofo interdisciplinar, não se objetiva compreender o evento, uma vez que é fugidio, mas sua significação, que permanece. Consequentemente, a dialética discurso-evento-significação não deve ser interpretada apenas e limitada ao

¹³⁴ RICŒUR, P. **Escritos e conferências 2: hermenêutica**. São Paulo: Loyola, 2011, p. 28.

¹³⁵ RICŒUR, P. **Hermenêutica e ideologias**. Rio de Janeiro: Editora Vozes, 2008, p. 55.

¹³⁶ RICŒUR, P. **Teoria da interpretação: o discurso e o excesso de significação**. Lisboa: Edições 70, 2009, p. 24.

sentido linguístico (*ato locutório, ato ilocutório, ato interlocutório*), mas é necessário que seja içada aos planos existencial e filosófico.

A comunicação é um fato óbvio e incontroverso da existência humana, sua realização, contudo, é um modo de ultrapassar e superar a solidão individual na qual o que é vivido (ou experienciado) por alguém não pode ser transferido como tal para o outro sujeito da comunicação. Aquele que fala não pode tornar sua experiência particular diretamente a do outro, que a ouve, mas é possível significá-la. Algo se transfere de um para o outro, mas não é a experiência vivida, mas sua significação. Ricœur, afirma que a experiência vivida, como vivida “permanece privada, mas o seu sentido, a sua significação, torna-se pública”. A comunicação enquanto discurso-evento-significação, portanto, é o meio de transpor a radical não comunicabilidade da experiência vivida enquanto vivida¹³⁷.

O evento, assim compreendido, não se circunscreve apenas a experiência enquanto expressada e comunicada, mas a própria troca intersubjetiva – o acontecer do diálogo. Se a passagem da língua para o discurso ultrapassa a condição de sistema ao dirigir-se à condição de discurso-evento, assim também este, ao ingressar no processo de compreensão, ultrapassa o evento, na significação¹³⁸, ou seja, “se todo discurso se atualiza como um evento, é compreendido como significação”.

Significar é o que o locutor e a frase fazem, de tal modo que é possível distinguir o lado objetivo (a significação da enunciação) e o subjetivo (o significado do locutor) da significação, que é tanto “sentido” quanto “referência”. O “quê” do discurso é o seu “sentido”, o “acerca de quê” é a referência. O sentido correlaciona a função de identificação e a função predicativa no interior da frase, mas a referência relaciona a linguagem ao mundo. A dialética entre sentido e referência presente na significação é a única que diz alguma coisa a respeito da relação entre a linguagem e a condição ontológica do ser-no-mundo.

¹³⁷ RICŒUR, P. **Teoria da interpretação: o discurso e o excesso de significação**. Lisboa: Edições 70, 2009, p. 30.

¹³⁸ Ver RICŒUR, P. **Hermenêutica e ideologias**. Rio de Janeiro: Editora Vozes, 2008, p. 55; RICŒUR, P. **Teoria da interpretação: o discurso e o excesso de significação**. Lisboa: Edições 70, 2009, p. 25.

A linguagem em si não é um mundo, mas o locutor é afetado por situações e se orienta mediante a compreensão que faz de tais situações, trazendo a experiência vivida à linguagem. Trazer esta experiência à linguagem é a condição ontológica da referência¹³⁹, que pressupõe, à maneira de Gottlob Frege (1848-1925)¹⁴⁰, a existência de algo para que se possa identificar. O sujeito não satisfaz-se apenas com o sentido, mas pressupõe uma referência, como acontece quando determinado autor refere-se a entidades ficcionais nas obras de romance ou peça de teatro¹⁴¹.

Por conseguinte, percebe-se que um dos propósitos latentes do hermenêutica textual com a teoria discurso-evento-significação é libertar a definição e interpretação do viés psicológico, como tributo da hermenêutica romântica¹⁴², e redirecioná-las para o sentido da enunciação, esta que aponta para o significado do locutor por intermédio da autorreferência do discurso a si mesmo. Isto é consignado pelo distanciamento do dizer no dito¹⁴³, possibilitado pelo ato de discurso, que se institui em três níveis que podem ocorrer concomitantemente ao se proferir as sentenças¹⁴⁴:

a) *locucionário* ou *locutório* (ato de dizer): exterioriza-se a si mesmo na frase e pode ser inscrever e preservar;

b) *ilocucionário* ou *ilocutório* (aquilo que se faz ao dizer): exterioriza-se por meio dos paradigmas e procedimentos gramaticais (modos do verbo, por

¹³⁹ Ibid., p. 34-36.

¹⁴⁰ Ver FREGE, G. **Lógica e Filosofia da Linguagem**. 2. ed. amp. e rev., São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2009, p. 129-169. Ainda, RICŒUR, P. **Teoria da interpretação: o discurso e o excesso de significação**. Lisboa: Edições 70, 2009, p. 36; RICŒUR, P. **A metáfora viva**. Lisboa: Edições Loyola, 2000, p. 337. Mais especificamente, Ricœur tem em vista a definição e relação fregeana entre referência (*Bedeutung*) e sentido (*Sinn*), descrita em dois importantíssimos artigos: *Sobre o sentido e referência* e *Digressões sobre o sentido e referência*. No primeiro, escreve o autor: “É, pois, plausível pensar que exista, unido a um sinal (nome, combinação de palavras, letras), além daquilo por ele designado, que pode ser chamado de sua referência (*Bedeutung*), ainda o que eu gostaria de chamar de o sentido (*Sinn*) do sinal, onde está contido o modo de apresentação do objeto”. Op. Cit., p. 131.

¹⁴¹ RICŒUR, P. **Teoria da interpretação: o discurso e o excesso de significação**. Lisboa: Edições 70, 2009, p. 36.

¹⁴² Ibid., p. 38-39. Ricœur afirma que essa concepção psicologizante da hermenêutica influenciou profundamente a teologia cristã, alimentou as teologias de Palavra-Evento, para as quais o acontecimento por excelência é um evento linguístico e este evento linguístico é o querigma, a preparação do Evangelho. O autor esforçava-se para impugnar e superar os pressupostos de tal hermenêutica psicologizante e existencial a partir de uma filosofia do discurso.

¹⁴³ RICŒUR, P. **Hermenêutica e ideologias**. Rio de Janeiro: Editora Vozes, 2008, p. 55.

¹⁴⁴ Neste aspecto Ricœur concorda com a teoria dos *atos de fala* de John L. Austin. Ver AUSTIN, J. L. **Quando dizer é fazer: palavras e ação**. Porto Alegre: Artes Médicas, 1990.

exemplo) e também pode se inscrever, todavia, no discurso falado, menos do que no ato locutório, uma vez que depende da mímica, dos gestos e aspectos não verbalizados do discurso;

c) *perlocucionário* ou *perlocutório* (aquilo que se faz pelo fato de falar): é o aspecto do discurso que menos se pode inscrever, e caracteriza mais a linguagem oral do que a escrita, uma vez que se refere especificamente ao efeito e estímulo causados pelo discurso¹⁴⁵.

Essas distinções implicam uma exteriorização intencional pela qual o evento se ultrapassa na significação, uma vez que esta recobre os variegados aspectos e níveis da exteriorização da intenção do discurso, tornando possível a exteriorização do discurso na obra e nos escritos. Assevera Ricœur:

Por isso se torna necessário entender por significação do ato de discurso, ou por *noema do dizer*, não somente o correlato da frase, no sentido escrito do ato proposicional, mas também o da força ilocucionária e, mesmo, o da ação perlocucionária, na medida em que esses três aspectos do ato de discurso são codificados e regulados segundo paradigmas; na medida, pois, em que podem ser identificados ou reidentificados como possuindo a mesma significação. Portanto, dou aqui ao termo *significação* uma acepção bastante ampla, recobrando todos os aspectos e todos os níveis da exteriorização *intencional* que torna possível, por sua vez, a exteriorização do discurso na obra e nos escritos¹⁴⁶.

A dialética ricœuriana do discurso-evento-significação, portanto, é para demonstrar e atestar que um texto escrito é uma forma de discurso, discurso sob a forma de inscrição e, deste modo, as condições e possibilidades do discurso são também as do texto. Segundo o intérprete, a validade de uma hermenêutica do discurso é construída na dialética entre a escrita e a teoria de discurso, porquanto, “sem a investigação da escrita, uma teoria do discurso ainda não é uma teoria do texto”¹⁴⁷. A escrita, por conseguinte, pode salvar a instância do discurso pelo fato de fixar não o evento da fala, mas o que é dito, ou seja, a exteriorização intencional do par “evento-significação”. A escrita

¹⁴⁵ RICŒUR, P. **Teoria da interpretação: o discurso e o excesso de significação**. Lisboa: Edições 70, 2009, p. 44. Ver ainda RICŒUR, P. **Hermenêutica e ideologias**. Rio de Janeiro: Editora Vozes, 2008, p. 55-58.

¹⁴⁶ *Ibid.*, p. 59-60. Grifos do autor.

¹⁴⁷ RICŒUR, P. **Teoria da interpretação: o discurso e o excesso de significação**. Lisboa: Edições 70, 2009, p. 39.

assim é a destinação do discurso, mas somente quando este último ultrapassa o “dizer” (*sagen*) e se torna enunciação (*Aus-sage*).

Como anteriormente expendido, a natureza do discurso é se materializar na obra escrita. Para Ricœur, o substantivo “obra” traz três noções distintas e fundantes. Inicialmente, obra é uma sequência textual mais longa do que a frase e que suscita problemas de compreensão relacionadas à própria característica da obra como tal.

Na sequência e subordinada a anterior, a obra assume, pela natureza própria de sua composição, um dos gêneros literários em que está codificada. Por fim, a obra recebe uma configuração singular, exclusiva, única, pelo fato de estar ligada ao estilo de um autor. Portanto, a natureza tríplice da obra, isto é, a *composição*, o *gênero literário*, e o *estilo* individual que impregna-a, caracterizam o discurso como obra.

Obra, portanto, é o labor e a produção de um autor que assume o estilo de seu criador, as técnicas de composição e se liga a um determinado gênero literário. Não é desnecessário afirmar que o estilo surge temporalmente como um indivíduo único, cuja inscrição no material da linguagem confere-lhe a aparência de uma ideia sensível, de um universo concreto. O estilo é um trabalho que individua, que produz o individual e também designa o autor da obra, que é mais do que locutor, porque é o artesão em obra de linguagem¹⁴⁸.

Todos esses elementos tomados em conjunto perfilam o modo como o discurso se torna objeto de uma *práxis* e de uma *techné* que desemboca em uma estrutura literária, que é o resultado de um trabalho que organiza a linguagem. Ao trabalhar o discurso, o homem opera a determinação prática de uma categoria de indivíduos: as obras de discursos.

Como já assinalado, para Ricœur o discurso é efetuado como evento, mas compreendido como sentido, agora introduz-se na dimensão do discurso categorias próprias à ordem da produção e do trabalho, de onde resulta a noção de obra como uma mediação prática entre a irracionalidade do evento e a

¹⁴⁸ Considere o substantivo grego “poietés”, que designa um “fazedor”, “realizador”, “ator”, “agente”. O poeta é um “realizador” ou “agente da poesia”. Tanto o poeta como a poesia podem ser distinguidos, ao mesmo tempo em que são indivisíveis: não existe poeta sem poesia e não existe poesia sem poeta. Um é o criador, o outro a criatura.

racionalidade do sentido. O evento é a própria estilização que está em relação dialética com uma situação complexa e que apresenta tendências e conflitos.

A estilização surge portanto no seio de uma experiência já estruturada, mas que comporta aberturas, possibilidades de jogos e indeterminações. Aprender uma obra como evento, diz Ricœur, “é captar a relação entre a situação e o projeto no processo de reestruturação”¹⁴⁹. É na obra que o paradoxo do evento fugidio e do sentido identificável e repetível encontra sua devida mediação.

A obra de discurso, deste modo, acumula as características do evento e do sentido, mas concebe uma nova noção de sujeito do discurso, cujo estilo é a chave para se compreender a passagem de “sujeito do discurso” para “autor”. O autor não é tão somente o artesão da obra de linguagem, mas surge como categoria de interpretação, no sentido em que é contemporânea da significação da obra como um todo.

Às dimensões de evento-significado e de autor acrescenta-se a própria ideia de composição, consignada por Ricœur como a mais importante, pelo fato de apresentar organização e estrutura que permitem estender os discursos aos métodos estruturais. Tais elementos, acrescidos do distanciamento pela escrita, mantém não apenas a tônica do debate que contesta a oposição entre compreender e explicar, como também prepara o caminho para entender as relações entre fala e escrita no discurso.

3.3.2

Da relação da fala com a escrita à mediação da compreensão de si

Concluída a transposição da linguagem como discurso e a relação do discurso como obra literária, o hermeneuta de Valence enceta uma nova definição de texto que situa-se na distinção entre uso *oral* e *escrito* do discurso. A transposição da oralidade para a escrita é muito mais do que um fenômeno de fixação do discurso porque, neste, a dialética evento e significação está

¹⁴⁹ RICŒUR, P. **Hermenêutica e ideologias**. Rio de Janeiro: Editora Vozes, 2008, p. 59.

presente de modo virtual, enquanto naquele tal dialética manifesta-se mais concretamente.

A escrita não apenas se anuncia como impossibilidade da palavra, como também inaugura um novo instrumento de pensamento e de discurso. Essa novidade trazida pela escrita é quadrangular:

- a) conflito entre autoridade e gênese;
- b) autonomia semântica;
- c) referência ao mundo do texto;
- d) leitor invisível e auditório ilimitado¹⁵⁰.

No primeiro, ao mesmo tempo em que a escrita dá autoridade especial ao que se inscreveu ela também gera uma suspeita provocada pela distância entre a palavra viva e sua fixação pelo fenômeno da escrita.

A questão fundamental está na reprodução do sentido, isto é, se o que foi fixado pela escrita corresponde ao que foi dito pela fala. Deste modo, fica estabelecido uma ruptura, suspeita e distanciamento provocados pela distinção entre escrita-leitura e fala e audição, uma vez que o caráter de imediatidade que está presente na situação comunicativa não mais existe.

Na relação fala e audição, o locutor pertence à situação de interlocução, ele está aí (*Dasein*), no sentido genuinamente haideggeriano. Isto posto, tanto a intenção subjetiva do locutor e a significação do discurso sobrepõem-se um ao outro de modo que é a mesma coisa entender o que o locutor pretende dizer e o que o seu discurso significa.

Na relação escrita-leitura, no entanto, a intenção do autor e o significado imediato do texto deixam de coincidir, conforme apresenta o segundo ângulo da novidade trazida pela escrita ao se fixar o discurso: a autonomia semântica.

A autonomia semântica é uma das mais provocativas teorias ricœurianas¹⁵¹ e uma das mais incômodas aos hermeneutas fundamentalistas de

¹⁵⁰ Para estes tópicos ver fundamentalmente as seguintes obras de P. RICEUR: **Escritos e conferências 2: hermenêutica**. São Paulo: Loyola, 2011, p. 28-30; **Hermenêutica e ideologias**. Rio de Janeiro: Editora Vozes, 2008, p. 62-67; **Teoria da interpretação: o discurso e o excesso de significação**. Lisboa: Edições 70, 2009, p. 42-66.

¹⁵¹ Ricœur dialoga com o crítico William Kurtz Wimsatt, Jr. (1907-1975), e a teoria da *intentional fallacy*. Ver WIMSATT, JR., W. K. **The verbal icon: studies in the meaning of poetry**. Kentucky: University of Kentucky Press, 1954.

várias confissões¹⁵². A autonomia semântica do texto é a consequência da dissociação da significação verbal do texto e da intenção mental do autor, provocados pelo distanciamento entre fala e escrita e pela inscrição do discurso como obra estruturada. Ela rompe com a hermenêutica ancorada na psicologia do autor; mas que se diga, em Ricœur, a noção de significado autoral não perde sua importância, apenas é deslocada de sua característica primordial para a de coadjuvante. O que o “texto significa”, afirma, “interessa agora mais do que o autor quis dizer, quando escreveu”¹⁵³.

Todavia, como resolver a aporia entre o sujeito do discurso que é compreendido por quem o ouve pela reunião dos níveis dos atos locucionário (*ato de dizer*), ilocucionário (*o que se faz ao dizer*) e perlocucionário (*o que se faz pelo fato de falar*) – que carregam sua intenção e objetivo no discurso – com o paradigma da libertação do texto de seu autor, se o inscrito não deixa de ser uma situação de discurso que possibilita de certa forma aquilo que a fala subjaz? É expressamente nessa aporia que a dialética evento e significação se entrelaça. De um lado, tem-se a “falácia intencional” e de outro “a falácia do texto absoluto”, como uma entidade sem autor. Cabe perfeitamente aqui as palavras de Ricœur:

Se a falácia intencional passa por alto a autonomia semântica do texto, a falácia contrária esquece que num texto permanece um discurso dito por alguém, dito por alguém a mais alguém acerca de alguma coisa. É impossível eliminar de todo esta característica principal do discurso sem reduzir os textos a objetos naturais, isto é, a coisas que não são feitas pelo homem, mas que, como calhaus se encontram na areia. A autonomia semântica do texto torna a relação evento e significação mais complexa e, neste sentido, revela-a como uma relação dialética. O significado autoral torna-se justamente uma dimensão do texto na

¹⁵² Confira, por exemplo, VANHOOZER, K. **Há um significado neste texto? Interpretação bíblica: os enfoques contemporâneos**. São Paulo: Editora Vida, 2005, p. 45-113. Vanhoozer é um dos autores mais destacados e influentes entre os hermenêutas cultos de tradição fundamentalista no Brasil. Nas longas páginas destacadas, ele apresenta uma visão geral da “morte, autoridade e intencionalidade do autor” e situa a teoria de Barthes, Foucault, Derrida, Wimsatt, Ricœur, *et. al.*, como fruto da pós-modernidade; seu receio é que, com a morte do autor não se chegue jamais à compreensão do que ele quis dizer, possibilitando uma gama de interpretações conflitantes e relativas, o que, segundo ele, afetaria a autoridade das Escrituras. Ele acusa os críticos bíblicos de “defasagem cultural e acadêmica” (p.107). Por fim conclui: (1) Se o “autor” morre, também morre a atuação humana; (2) Se o “autor” morre, também morre a possibilidade de falar a verdade sobre os textos; (3) Se o “autor” morre, também morre a possibilidade de significado nos textos.

¹⁵³ RICŒUR, P. **Teoria da interpretação: o discurso e o excesso de significação**. Lisboa: Edições 70, 2009, p. 47.

medida em que o autor não está disponível para ser interrogado. Quando o texto já não responde, então tem um autor; e já não um locutor. O significado autoral é a contrapartida dialética da significação verbal e tem de construir-se em termos de reciprocidade. Os conceitos de autor e significado autoral suscitam um problema hermenêutico contemporâneo do de autoria semântica¹⁵⁴.

A dicotomia, entre a significação verbal (ou textual) e a significação mental (ou psicológica) abre possibilidades para que a “coisa” do texto seja subtraída ao horizonte intencional finito de seu autor. Assim, “graças à escrita, o ‘mundo’ do *texto* pode fazer explodir o mundo do *autor*”¹⁵⁵. E o que se assevera das condições psicológicas também se reafirma das condições sociológicas da produção do texto. O texto transcende assim o limite hermenêutico que as próprias condições psicossociológicas de sua produção o situa para uma abertura ilimitada de leituras, assentadas elas mesmas em contextos socioculturais diferentes. O texto compreendido nessa frutífera relação dialética entre evento e significado, mundo do texto e do autor, ponto de vista sociológico e psicológico, deve descontextualizar-se de maneira a deixar-se recontextualizar em uma nova situação operada pelo leitor no ato próprio da leitura. Nessa nova situação operada pelo texto, o leitor assume o lugar do interlocutor e a escrita o da locução e do locutor. Contudo, há uma profunda mudança dialética nessa relação: a relação escrever-ler não é um caso particular da relação falar-responder. A natureza da relação do leitor com o livro é completamente diferente, porquanto: a) não há troca entre pergunta e resposta; b) o escritor não responde ao leitor; c) o ato de escrever e o de ler não se comunicam; e) o leitor está ausente da escrita e o escritor ausente da leitura. O direito do leitor e o do texto geram toda dinâmica da interpretação, de modo que a hermenêutica começa onde o diálogo termina. O texto, por conseguinte, produz uma ocultação do escritor e do leitor ao mesmo tempo em que a coisa escrita é libertada da condição dialogal do discurso, operada pelo distanciamento. Esse distanciamento constitui-se o terceiro ângulo do quadrilátero do texto ricœuriano e insere o conceito de “mundo do texto”.

¹⁵⁴ Ibid., p. 47-48.

¹⁵⁵ Grifo do autor. Ver RICŒUR, P. **Hermenêutica e ideologias**. Rio de Janeiro: Editora Vozes, 2008, p. 62.

Não é postigo afirmar que as reflexões do hermeneuta de Valence acerca do mundo do texto procedem da análise a respeito da *inovação semântica*, introduzida na obra dentro do discurso poético por meio da metáfora, e da *intriga* no centro do discurso narrativo¹⁵⁶. O mundo do texto surge da impossibilidade de a escrita comunicar, com a mesmíssima propriedade do discurso oral, a referência que se faz aos objetos em uma situação de discurso entre os interlocutores. Uma situação de diálogo proporciona ostensivamente referências aos objetos do mundo que naturalmente são mostrados pelos interlocutores, mas não são satisfatoriamente manifestados na escrita. A escrita, por sua vez, elimina essa referência ostensiva, que são naturalmente evocados mas que não estão presentes, como na frase: “Naquela noite”. Os dêiticos utilizados na escrita não indicam nada que possa ser mostrado, como no caso do demonstrativo usado (“Naquela noite”). Esse eclipse da referência ostensiva é que a literatura tanto lírica quanto narrativa refere-se. E essa coisa referida é que se pode denominar “mundo”, ou mundo do texto. Os textos literários falam de alguma coisa, isto é, a respeito de um mundo, que é o mundo dessa obra e, somente agora, o homem tem um mundo e não apenas uma situação, conforme atesta Gadamer¹⁵⁷. Assim, de acordo com o parecer de Ricœur, um dos maiores papéis da literatura de ficção (mito, romance, teatro), como também da literatura poética, é destruir o mundo e glorificar a si mesma em detrimento da função referencial do discurso ordinário (discurso descritivo, constatativo, didático). Afirma o autor que:

Minha tese consiste em dizer que a abolição de uma referência de primeiro nível, abolição operada pela ficção e pela poesia, é a condição de possibilidade para que seja liberada uma referência de segundo nível, que atinge o mundo, não mais somente no plano dos objetos manipuláveis, mas no plano que Husserl

¹⁵⁶ Ricœur tratou da presente temática com muito afincado e cuidado, de tal modo que os limites estabelecidos pela pesquisa não permite percorrer a trajetória do autor pelas teorias com as quais dialogou, ora concordando, ora redirecionando. A questão a respeito da *inovação semântica*, está muito bem elaborada in RICŒUR, P. **A metáfora viva**. São Paulo: Edições Loyola, 2000, p. 331-389, enquanto a *intriga*, in RICŒUR, P. **Tempo e narrativa 1: a intriga e a narrativa histórica**. São Paulo: Martins Fontes, 2010, p. 56-91. Assim apresentar-se-á a teoria sem um diálogo minucioso com a problemática que a envolve.

¹⁵⁷ GADAMER, H.-G. **Verdade e método: traços fundamentais de uma hermenêutica filosófica**. 3. ed., Rio de Janeiro: Editora Vozes, 1999, p. 636-661 [§ 443-460]. Ver RICŒUR, P. **Escritos e conferências 2: hermenêutica**. São Paulo: Loyola, 2011, p. 84-85.

designava pela expressão *Lebenswelt*, e Heidegger pela expressão *ser-no-mundo*¹⁵⁸.

É a dimensão referencial da obra de ficção e de poesia que coloca, sob a perspectiva ricœuriana, a questão crucial da hermenêutica. Se não é mais possível definir a hermenêutica pela procura de seu autor e dos elementos psicossociais que o acompanhavam na ocasião da escrita e se dissimulam por detrás do texto; e se do mesmo modo não se pretende reduzir a interpretação à desmontagem das estruturas de uma obra, o que permanece então para ser interpretado? A essas relevantes questões Ricœur responde: “interpretar é explicar o tipo de ser-no-mundo manifestado diante do texto”¹⁵⁹. Neste aspecto, o autor concorda com a noção heideggeriana de *Verstehen*, na qual a compreensão não está mais subordinada à compreensão do outro, porém é uma estrutura do ser-no-mundo (“o compreender sempre alcança toda a constituição fundamental do ser no mundo”)¹⁶⁰, na qual o momento de compreender (*Befindlichkeit*) responde dialeticamente ao ser em situação, “como sendo a projeção dos possíveis mais adequados ao cerne mesmo das situações onde nos encontramos”¹⁶¹. Ricœur retém o conceito de “projeção dos possíveis mais próximos” para aplicá-lo à teoria do texto. O que deve ser assim interpretado em um texto é uma proposição de mundo, de um mundo como pode ser habitado pelo sujeito e para esse mundo projetar um de seus possíveis mais próprios. Isto é o que o filósofo interdisciplinar chama de “mundo do texto”, o mundo próprio a *este* texto único¹⁶². Esse tipo de distanciamento, estimulado pelo “mundo do texto”, projeta o último ângulo do quadrilátero do texto ricœuriano e insere o conceito de “leitor invisível e auditório ilimitado”.

¹⁵⁸ RICŒUR, P. **Hermenêutica e ideologias**. Rio de Janeiro: Editora Vozes, 2008, p. 65.

¹⁵⁹ Loc. Cit. Ver ainda RICŒUR, P. **Do texto à acção: ensaios de hermenêutica II**. Porto: Rés-Editora, 1989, p. 121.

¹⁶⁰ Registre-se que *Dasein* revela não um sujeito de conhecimento, mas um ser “jogado-projetando”. HEIDEGGER, M. **Ser e tempo**. 5.ed., Rio de Janeiro: Editora Vozes, 2011, p. 202-223 [§ 145 e 146]. Aqui também Gadamer, quando afirma que “é tarefa da hermenêutica explicar o milagre da compreensão, que não é uma comunhão misteriosa das almas, mas uma participação num sentido comum”. Ver GADAMER, H.-G. **Verdade e método: traços fundamentais de uma hermenêutica filosófica**. 3. ed., Rio de Janeiro: Editora Vozes, 1999, p. 438 [§ 297].

¹⁶¹ Loc. Cit. Ver INWOOD, M. **Dicionário Heidegger**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2002, p. 19.

¹⁶² RICŒUR, P. **Hermenêutica e ideologias**. Rio de Janeiro: Editora Vozes, 2008, p. 66.

Um dos fatores *sui generis* do distanciamento proporcionado pelo texto é a dialética entre distanciação e apropriação. Este último, é a contrapartida da autonomia semântica, responsável pela ruptura entre o texto e o seu autor. Por meio da apropriação o leitor torna seu o que dantes lhe era alheio, mas na distanciação busca de *per si* superar todo hiato temporal e espacial estabelecidos pela alienação cultural em que se encontra. Paralela a apropriação está a ipseidade, uma das três dialéticas da hermenêutica do si, na qual toda compreensão visa a extensão da autocompreensão¹⁶³. A distanciação assim entendida não é mero fenômeno quantitativo, mas a contrapartida dinâmica da necessidade, do interesse e esforço que o leitor realiza para superar a alienação cultural. É justamente a leitura que possibilita ao leitor o remédio pelo qual a significação do texto é resgatada do estranhamento da distanciação e posta em uma nova proximidade, que suprime e preserva a distância cultural e inclui a alteridade na ipseidade¹⁶⁴. O texto está aberto a quem quer que o saiba ler e isso implica que o autor dê lugar a um leitor invisível e no limite a um auditório ilimitado e indeterminado. Conforme Gadamer:

Jamais existirá um leitor ante o qual se encontre simplesmente aberto o grande livro da história do mundo mas também não deverá nunca um leitor que, com um texto ante seus olhos, leia simplesmente o que está nele. Em toda leitura tem lugar uma aplicação, e aquele que lê um texto se encontra, também ele, dentro do sentido que percebe. Ele mesmo pertence também ao texto que entende. E sempre há de ocorrer que a linha de sentido que vai se mostrando a ele ao longo da leitura de um texto acabe abruptamente numa indeterminação aberta. O leitor pode e até tem de reconhecer que as gerações vindouras compreenderão o que ele leu neste texto de uma forma diferente¹⁶⁵.

Embora esteja assente que o mundo do texto aduz o conceito de “leitor invisível e auditório ilimitado”, a perquirição estaria incompleta, caso se omitisse a implicação que este quarto ângulo textual remete: compreender-se

¹⁶³ A hermenêutica do si é constituída de três dialéticas: dialética da reflexão e da análise, a dialética da ipseidade e da mesmidade e a dialética da ipseidade e da alteridade. Ver RICEUR, P. **O si-mesmo como um outro**. São Paulo: Papirus, 1991.

¹⁶⁴ RICEUR, P. **Teoria da interpretação: o discurso e o excesso de significação**. Lisboa: Edições 70, 2009, p. 64.

¹⁶⁵ GADAMER, H.-G. **Verdade e método: traços fundamentais de uma hermenêutica filosófica**. 3. ed., Rio de Janeiro: Editora Vozes, 1999, p. 503-504 [§ 345-346].

diante da obra. As expressões “apropriação”, “autocompreensão”, “projeção dos possíveis próprios”, “hermenêutica do si” e “ipseidade”, citadas em relação a hermenêutica do distanciamento, tanto introduz como inseri as bases para se entender a perspectiva e subjetividade do leitor diante do texto.

À vista das proposições elencadas, não é redundante afirmar, à guisa de exemplo, que o leitor, talvez fugaz, de um romance, ficção ou de uma peça qualquer busca certa forma de entretenimento e distração. Todavia, depara-se com uma concepção de mundo e de homem que não poucas vezes ele se identifica como também interpreta a si mesmo e a realidade do mundo que o circunda por meio da trama, da ação e dos personagens e, ao fim da leitura ou até mesmo do espetáculo, sente-se como se houvesse contemplado a si mesmo, e até mesmo o outro, diante de um espelho ficto; e o mundo da obra, torna-se também o seu. A obra ou peça ficcional desnuda e autodesvenda o leitor/espectador pela gama de sentimentos e pensamentos que os personagens carregam e que leem o leitor enquanto o leitor os lê. Há uma lógica psicossocial inserida pelo dramaturgo e um referente que confronta o leitor mais do que as próprias palavras¹⁶⁶. O mundo do texto não é o da linguagem, mas o distanciamento que a ficção introduz na apreensão do real e, assim como a poesia, ambos, ficção e poesia, abrem ao sujeito novas possibilidades de ser-no-mundo na realidade cotidiana¹⁶⁷. A ficção, afirma sabiamente o filósofo dialético, “é o caminho privilegiado da descrição da realidade”, enquanto a poesia, opera por excelência a “*mimesis* da realidade”, e a tragédia “só imita à realidade porque a recria através de um *mythos*, de uma ‘fábula’, que atinge sua mais profunda essência”¹⁶⁸. A interpretação torna-se então a percepção das proposições de mundo abertas pelas referências não ostensivas do texto¹⁶⁹. O leitor somente se encontra como tal perdendo-se na novidade que o texto abre; compreendendo-se e interpretando a si mesmo diante da obra. A leitura, afirma o intérprete ricœuriano Élsio Corá, introduz o leitor nas variações imaginativas do ego, possibilitadas pelo mundo do texto, que é tanto real quanto ficto, como

¹⁶⁶ Ver MASSAUD, M. **A análise literária**. 6. ed., São Paulo: Editora Cultrix, 1991, p. 218.

¹⁶⁷ RICŒUR, P. **Hermenêutica e ideologias**. Rio de Janeiro: Editora Vozes, 2008, p. 66.

¹⁶⁸ Loc. Cit.

¹⁶⁹ RICŒUR, P. **Escritos e conferências 2: hermenêutica**. São Paulo: Loyola, 2011, p. 85.

pela subjetividade do leitor, que é irrealizada, potencializada e suspensa¹⁷⁰. Deste modo, torna seu o mundo que é de outro. O leitor compreende-se pelo grande atalho dos sinais da humanidade depositados nas obras de cultura. Como atesta Ricœur:

O que saberíamos do amor e do ódio, dos sentimentos éticos e, em geral, de tudo o que chamamos de o *si*, caso isso não fosse referido à linguagem e articulado pela literatura? O que parece mais contrário à subjetividade, e que a análise estrutural faz aparecer como a textura mesma do texto, é o próprio *medium* no qual, apenas, podemos nos compreender¹⁷¹.

O texto assim entendido é a mediação (*medium*) pela qual o sujeito compreende a si mesmo por meio de apropriação¹⁷². Tal categoria, como já asseverada, primeiramente está ligada ao *distanciamento típico da escrita* e, por isso não possui qualquer afinidade afetiva com a intenção do autor: é compreensão pela distância, compreensão à distância. Ao conceito primário de apropriação insere-se um segundo: ela está ligada à *objetivação típica da obra*, isto é, passa pelas objetivações estruturais do texto e, da mesma forma como não responde ao autor, responde ao sentido. À ideia secundária, acrescenta-se outra: a apropriação possui por *vis-à-vis* o *mundo do texto*, entendido como uma proposição de mundo. A proposição não se encontra na intenção oculta, atrás do texto, mas diante dele, como aquilo que a obra desvenda, descobre e revela. O sujeito se apropria assim de uma proposta de mundo que está diante de si e, partindo desta perspectiva, é que compreender é compreender-se diante do texto. A linguagem deixa de ser fundamento, porquanto não é objeto, e torna-se o *medium* pelo qual e na qual o sujeito se manifesta e o mundo se mostra¹⁷³. Graças à subjetividade do leitor, compreender, repita-se, é compreender-se diante do texto. Explica e conclui o hermeneuta de Valence:

Não se trata de impor ao texto sua própria capacidade finita de compreender, mas de expor-se ao texto e receber dele um *si* mais amplo, que seria a

¹⁷⁰ Ver CORÁ, É. J. **O conceito de hermenêutica do distanciamento em Paul Ricœur**. In ANALECTA. Guarapuava, Paraná v.9 n° 1 p.137-147 jan./jun. 2008 [p. 146].

¹⁷¹ RICŒUR, P., *Ibid.*, p. 68.

¹⁷² RICŒUR, P. **Do texto à ação: ensaios de hermenêutica II**. Porto: Rés-Editora, 1989, p. 123. RICŒUR, P. **Hermenêutica e ideologias**. Rio de Janeiro: Editora Vozes, 2008, p. 67.

¹⁷³ CORÁ, É. J. **O conceito de hermenêutica do distanciamento em Paul Ricœur**. In ANALECTA. Guarapuava, Paraná v.9 n° 1 p.137-147 jan./jun. 2008 [p. 145].

proposição de existência respondendo, da maneira mais apropriada possível, à proposição de mundo. A compreensão torna-se então, o contrário de uma constituição de que o sujeito teria a chave. A este respeito, seria mais justo dizer que o *si* é constituído pela “coisa” do texto¹⁷⁴.

O conceito de apropriação aplicado à explicação dos processos de como a obra de discurso torna-se mediação da compreensão de si elenca duas novas problemáticas, aqui introduzidas mas não necessariamente dissecadas: a *fusão de horizontes* e o *círculo hermenêutico*.

A fusão de horizontes e o círculo hermenêutico, teorias fundamentadas nas filosofias heideggeriana e gadameriana, foram discutidas por Ricœur no âmbito da hermenêutica do distanciamento, do mundo da obra e da hermenêutica do si. Nas análises feitas pelo filósofo dialético é possível identificar três momentos na abordagem da temática. No primeiro, o filósofo dialético reconhece a grande contribuição dessas teorias. No segundo, descreve a mudança de ênfases que tais teorias proporcionaram. No terceiro, critica e redireciona os postulados teóricos delas¹⁷⁵.

A fusão de horizontes e o círculo hermenêutico, ambas com base na teoria da pré-compreensão, contribuíram para o deslocamento de ênfase quanto aos postulados da interpretação romântica, que esforçava-se para subsidiar o leitor de todos os recursos possíveis e necessários para que se compreendesse o autor. O leitor era orientado a entender a mente do autor, sua intenção e propósito. A teoria ricœuriana está assente com a superação dos pressupostos da hermenêutica romântica, concordando nesse aspecto com Heidegger e Gadamer. Ricœur explica o novo paradigma nos termos seguintes:

Verstehen (compreender) é seguir a dinâmica da obra, seu movimento que vai daquilo que ela diz àquilo a respeito do que ela afirma. 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. É o que Gadamer denomina fusão de horizontes (*Horizontverschmelzung*) no conhecimento histórico¹⁷⁶.

¹⁷⁴ RICŒUR, P. **Hermenêutica e ideologias**. Rio de Janeiro: Editora Vozes, 2008, p. 66. Ver **Do texto à acção: ensaios de hermenêutica II**. Porto: Rés-Editora, 1989, p. 124.

¹⁷⁵ Esses três elementos não serão tratados aqui, todavia podem ser encontrados *in* RICŒUR, P. **Hermenêutica e ideologias**. Rio de Janeiro: Editora Vozes, 2008, p. 85-87; 105.

¹⁷⁶ RICŒUR, P. **Escritos e conferências 2: hermenêutica**. São Paulo: Loyola, 2011, p. 85.

Ao conceito de *Verstehen*, já citado anteriormente, cabe acrescentar que para Heidegger¹⁷⁷ o termo é oposto ao *encontrar-se situado*, na medida em que o compreender se dirige aos possíveis mais próximos do ser-aí, que os interpreta em uma situação que não pode mais ser projetada porque o sujeito já está lançado nela. Ricœur interpreta o conceito como “tensão entre o longínquo e o próprio essencial à tomada de consciência histórica”¹⁷⁸. Acrescenta que em Gadamer a comunicação entre duas consciências¹⁷⁹, situadas diferentemente, se realiza mediante à fusão dos seus horizontes, ou ajustamento de suas visões sobre o longínquo e o aberto. O sujeito assim compreendido não vive em horizontes fechados e muito menos únicos. Quando ele se propõe a compreender um texto já parte do efeito da tradição sobre sua própria situação histórica-concreta e não a partir de um ponto neutro ou desinteressado, como *tabula rasa*. Neste aspecto em particular, o próprio Heidegger apontava que nenhum sujeito de conhecimento tem acesso a um domínio do objeto sem antes ter projetado sobre este domínio uma pré-compreensão que garanta certa familiaridade com ele¹⁸⁰. O leitor já leva consigo certo enfoque e questionamento¹⁸¹, de tal modo que não é mais possível uma hermenêutica totalizante, isenta de pré-compreensão ou sem pressupostos. Toda e qualquer situação hermenêutica está facultada à sua pré-compreensão que marca, naturalmente, o horizonte do presente. É a partir do horizonte presente de pré-juízo que o intérprete se abre a novos horizontes e possibilidades de ser. O leitor está situado historicamente em uma tradição e seu ponto de vista se amalgama ao do texto e assim vem à tona o processo da fusão do horizonte do intérprete com a do mundo do texto, que “não pertence nem ao autor nem ao

¹⁷⁷ Afirma Heidegger que “a interpretação de algo como algo funda-se, essencialmente, numa posição prévia, visão prévia e concepção prévia. A interpretação nunca é a apreensão de um dado preliminar isenta de pressuposições [...] Em todo princípio de 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”. Ver HEIDEGGER, M. **Ser e tempo**. 5.ed., Rio de Janeiro: Editora Vozes, 2011, p. 211-212.

¹⁷⁸ RICŒUR, P. **Do texto à acção: ensaios de hermenêutica II**. Porto: Rés-Editora, 1989, p. 106.

¹⁷⁹ Ver GADAMER, H.-G. **O problema da consciência histórica**. Rio de Janeiro: Editora Fundação Getúlio Vargas, 1998.

¹⁸⁰ *Apud* RICŒUR, P. **Escritos e conferências 2: hermenêutica**. São Paulo: Loyola, 2011, p. 103.

¹⁸¹ Foi justamente ao considerar os pressupostos da *Horizontverschmelzung* que Rudolf Bultmann escreveu com rara mestria, o artigo de 1957, *Será possível a exegese livre de premissas?* Ver BULTMANN, R. **Crer e compreender: artigos selecionados**. São Leopoldo: Editora Sinodal, 1986, p. 223-231.

seu leitor”¹⁸². A autonomia do escrito e da exteriorização da obra não responde mais ao seu autor e, por isso, não procura igualar o leitor à genialidade do autor, uma vez que responde ao sentido e à referência da obra¹⁸³. A mudança operada no e pelo distanciamento muda o rumo e foco em direção ao mundo que a obra exhibe.

De acordo com o filósofo dialético, o deslocamento da ênfase da compreensão do autor para a compreensão do mundo da obra, que não pertence ao autor e tampouco ao leitor, traz também um outro deslocamento que afeta a concepção do “círculo hermenêutico”¹⁸⁴. Ricœur não nega o círculo hermenêutico, mas considera que, a partir de agora, ele é deslocado do nível da subjetividade para o plano ontológico. O círculo está situado na maneira de ser do sujeito e na maneira aberta e descoberta pelo texto como mundo da obra¹⁸⁵.

Desse modo, em caráter sintético e perspectivo, percorreu-se a aventura textual de Ricœur com intuito de averiguar e apreender os elementos constitutivos de sua teoria hermenêutica. Nos temários seguintes, ver-se-á as implicações desta hermenêutica dialética para o desenvolvimento e interpretação da Hermenêutica da Ideia de Revelação.

¹⁸² RICŒUR, P. **Do texto à ação: ensaios de hermenêutica II**. Porto: Rés-Editora, 1989, p. 107.

¹⁸³ RICŒUR, P. **Escritos e conferências 2: hermenêutica**. São Paulo: Loyola, 2011, p. 184. No capítulo intitulado *Lógica Hermenêutica*, desta mesma obra (p.105), Ricœur estende ainda mais o conceito de “fusão de horizontes”.

¹⁸⁴ RICŒUR, P. **Escritos e conferências 2: hermenêutica**. São Paulo: Loyola, 2011, p. 85.

¹⁸⁵ *Ibid.*, p. 87.

4

A hermenêutica da ideia de revelação¹⁸⁶

“A questão da revelação é, no sentido próprio da palavra, formidável”. Com estas palavras, que igualmente foram destacadas por Andrés Torres Queiruga¹⁸⁷, abre Paul Ricœur, em 1976, o seu discurso no congresso teológico das Faculdades Universitárias Saint-Louis, em Bruxelas. Com essa expressão Ricœur não desejava apenas afirmar que o tema é fundamental para a teologia, como “a última ou a primeira questão da fé”, mas também que tem sido “obscurecida por tantos falsos debates”. Portanto, retomar o debate e debruçar-se sobre as questões fundamentais da revelação não é apenas plausível como também “formidável”.

Ricœur já havia considerado furtivamente o tema noutros escritos, mas somente a partir desta ocasião é que discute o assunto com mais propriedade. No texto *Hermenêutica Filosófica e Hermenêutica Bíblica* (1975), por exemplo, a revelação é tratada no âmbito da função hermenêutica da distanciação, como a “coisa” que a Bíblia diz ou um traço do *mundo* bíblico, este mediado pela estrutura da obra. Aqui já principia os elementos fundantes da hermenêutica da ideia de revelação. Em primeiro lugar, pelo fato de que é a partir do contraste e da convergência de todas as formas do discurso tomadas em conjunto da Bíblia que aparece o conceito de revelação. Essa é a tese basilar da primeira parte da investigação ricœuriana no texto em apreço. Em segundo lugar, a revelação da Bíblia é na medida em que o ser-novo de que ela trata é, em relação ao mundo, revelador da realidade total, que inclui a

¹⁸⁶ Os aspectos estruturais deste capítulo, como contextos literários, opiniões de intérpretes e estrutura, já foram tratados no capítulo 2.

¹⁸⁷ QUEIRUGA, A. T. **Repensar a revelação: a revelação divina na realização humana**. São Paulo: Paulinas, 2010, p. 101; também por SALLES, W. **A hermenêutica textual de Paul Ricoeur: aportes à compreensão da identidade cristã**. In ATUALIDADE TEOLÓGICA, Ano XVI, nº. 41, maio/agosto 2012, p. 260.

existência e a história¹⁸⁸. Essa é a tese basilar da segunda parte do mesmo excerto. Tomadas em conjunto, ambas proposições sugerem que a *Hermenêutica da Ideia de Revelação* é um desenvolvimento tomado do artigo de 1975¹⁸⁹.

À questão “formidável” acrescenta-se o “desafio” crítico de um filósofo que lê a Bíblia. Ricœur compreende que muitos falsos debates têm obscurecido o assunto e reconquistar a *questão* real é de *per si* um desafio hercúleo, mas necessário. As controvérsias que anuviam um debate frutífero são de duas categorias: religiosa e filosófica. A primeira confina a revelação a uma teologia reducionista, opaca e autoritária, na qual a razão deve aceitar humildemente os ditames teológicos. A segunda reduz e limita a revelação às leis naturais e positivas da razão absoluta, na qual a fé é desnecessária e as explicações antropológicas suficientes. Enquanto uma rejeita a verdade objetiva, avaliada pelo critério da verificação e da falsificação empírica, a outra considera a ideia de revelação um atentado à autonomia do sujeito pensante “inscrita na ideia de uma consciência senhora de si”¹⁹⁰.

Diante do oximoro suscitado por essas duas beligerantes tradições, Ricœur propõe uma metodologia que seja capaz de manter as idiosincrasias de cada uma das disciplinas ao mesmo tempo em que procura entrar “numa dialética viva”, a fim de promover uma “inteligência da fé”:

Por isso meu tema será uma batalha em duas frentes: visa a conquistar um conceito de revelação e um conceito de razão que, sem nunca coincidir, podem pelo menos entrar numa dialética viva e promover juntos algo como uma inteligência da fé¹⁹¹.

Ao respeitar o conceito de revelação próprio à religião, e de razão, segundo a filosofia, Ricœur tem por objetivo ser fiel, como filósofo e cristão, ao seu método hermenêutico. Com isto pretende evitar as acusações de

¹⁸⁸ RICŒUR, P. **Do texto à ação: ensaios de hermenêutica II**. Porto: Rés-Editora, 1989, p. 132.

¹⁸⁹ Na obra *Do texto à ação: ensaios de hermenêutica II*, Ricœur ainda afirma que “seria necessário explorar outras formas de discursos e também outros contrastes significativos, por exemplo, o da legislação e da sabedoria, ou ainda do hino e do provérbio”, p. 128. Isto foi feito justamente no texto *Hermenêutica da Ideia de Revelação*, o que mostra um desenvolvimento posterior da temática ainda germinal in *Hermenêutica filosófica e hermenêutica bíblica*.

¹⁹⁰ RICŒUR, P. **Escritos e conferências 2: hermenêutica**. São Paulo: Loyola, 2011, p. 174.

¹⁹¹ *Ibid.*, p. 146.

improbidade intelectual da parte dos filósofos, e, de criptoteologia da parte dos teólogos.

A respeito da posição filosófica, o autor lembra o argumento ácido e oportuno de Nietzsche, que acusara os cristãos de uma interpretação autoritária, dogmática e arbitrária da Bíblia capaz de levar qualquer *scholar* à cólera e ao motejo devido às imposturas desleais que são cometidas pelos expositores cristãos. Afirmara Nietzsche:

Pode-se constatar bastante bem como o cristianismo desenvolve pouco o sentido da probidade e da justiça, analisando os escritos de seus sábios: estes apresentam suas suposições com tanta audácia como se fossem dogmas e a interpretação de uma passagem da Bíblia raramente os mergulha num embaraço leal. Incessantemente se pode ler: “Tenho razão porque está escrito” — e então é uma tal impertinência arbitrária na interpretação que leva um filólogo a se deter entre a cólera e o riso, para se perguntar sempre e de novo: Será possível? Isso é honestidade? É pelo menos decente? As deslealdades que são cometidas a esse respeito do alto dos púlpitos protestantes, a forma grosseira com que o pregador explora o fato que ninguém pode contestar, deforma e acomoda a Bíblia e inculca assim no povo, de todas as maneiras, *a arte de ler mal* — tudo isso é subestimado somente por aquele que nunca vai ou que vai sempre à igreja¹⁹².

Por outro lado, a revelação aparelhada e explicada mais com base na filosofia do que nos textos e tradição cristãs, poderia suscitar acusações de criptoteologia por parte dos teólogos profissionais, como justificou o filósofo noutro escrito:

Se defendo meus escritos filosóficos contra a acusação de criptoteologia, evito, com igual vigilância, conferir à fé bíblica uma função cripto-filosófica, o que seria seguramente o caso se se esperasse que ela trouxesse uma solução definitiva às aporias que a filosofia multiplica, quando a ocasião oferece [...] ¹⁹³.

A maneira inicial pela qual Ricœur pretende superar o impasse é por meio de uma metodologia que respeite o *status* próprio de cada área, e depois por uma dialética capaz de sustentar um conceito de verdade como “adequação

¹⁹² NIETZSCHE, F. **Aurora: texto integral**. São Paulo: Editora Escala: [?], § 84. A filosofia do cristianismo.

¹⁹³ RICŒUR, P. **Leituras 3: nas fronteiras da filosofia**. São Paulo: Loyola, 1996, p. 10. Ver RICŒUR, P. **O si-mesmo como um outro**. Campinas: Papyrus, 1991, p. 36.

e verificação”, e, à pretensão de autonomia, sustentá-la pelo conceito de “consciência soberana”. Para lograr êxito no projeto, o filósofo dialético considera necessário criticar o subjetivismo e psicologismo fundamentados em conceitos equivocados de inspiração divina, e valorizar o espaço de manifestação das coisas, antes de se voltar para a consciência do sujeito pensante e falante¹⁹⁴. Deste modo, pretende o filósofo manter-se fiel às duas tradições por intermédio de uma dialética que permita um diálogo construtivo, cujos limites da filosofia e da teologia não sejam fundidos injustamente. O primeiro passo nessa trajetória é resgatar as expressões originárias da revelação.

4.1

Do conceito monolítico ao polissêmico de revelação

Na seção anterior fora apresentada a metodologia ricœuriana e sua dialética como ponto convergente para estabelecer um armistício entre a “verdade da revelação” e a “verdade da razão”. Todavia, para que o diálogo dialético seja possível é imprescindível que o conceito de revelação seja retificado, libertando-o das amarras opaca e autoritária que as cinge. Por conceito opaco, Ricœur entende a “amalgama familiar” a certo ensino tradicional em três níveis de linguagem: o da confissão de fé, o nível da dogmática e o corpo de doutrinas impostas pelas autoridades eclesásticas¹⁹⁵ como regra de ortodoxia.

O filósofo combate mais especificamente esta última categoria pelo fato de as demais serem influenciadas, na ordem descendente, pelas autoridades, consideradas pelos fiéis como bastiões da tradição teológica a qual pertencem. Ricœur entende que há certo valor no trabalho dogmático e eclesial exercidos

¹⁹⁴ RICŒUR, P. **Escritos e conferências 2: hermenêutica**. São Paulo: Loyola, 2011, p. 146.

¹⁹⁵ Ricœur refere-se mais especificamente “ao magistério eclesástico”, como referência a autoridade infalível da Igreja no plano doutrinário exercida pelos bispos e pelo papa, todavia, de certo modo, é uma perspectiva limitante, uma vez que qualquer tradição cristã possui suas autoridades eclesásticas que impõe, vigiam e defendem a tradição doutrinária correspondente. Assim, preferimos “autoridade eclesástica” pelo caráter geral e abrangente à todas as tradições cristãs e correntes teológicas, sejam quais forem. Mais adiante, Ricœur substitui a expressão por “forma totalitária de autoridade”, ver RICŒUR, P. **Escritos e conferências 2: hermenêutica**. São Paulo: Loyola, 2011, p. 170.

pelas autoridades eclesiásticas, contudo, esse valor é derivado e subordinado em vez de primário, pedagógico, em vez de jurídico, comunitário, em vez de disciplinar. Destaca assim, dois entraves no exercício desse poder. Primeiro, a doutrina de uma comunidade praticante perde o sentido do caráter histórico de suas interpretações e se coloca sob a tutela dos enunciados petrificados das autoridades eclesiásticas. Segundo, a confissão de fé perde toda sua plasticidade e a fluidez da pregação viva e identifica-se com os enunciados dogmáticos da tradição e com o discurso teológico de certa escola, sob a qual o poder eclesial impõe as categorias fundantes. Da amálgama desses elementos é que surge um bloco maciço e impenetrável de “verdade revelada” ou “verdades reveladas”. Essa característica impoluta da tradição¹⁹⁶ impede uma reflexão mais originária, denominada por Ricœur de “discurso ou confissão de fé”.

Como filósofo, o hermeneuta entende que não é preciso empreender a tarefa sob a ótica do discurso organizado, opaco e autoritário de qualquer tradição, mas como crente procura compreender-se compreendendo melhor os textos da fé à qual pertence. Portanto, é imperativo um retorno à origem do discurso teológico a fim de pôr a reflexão diante de uma variedade de expressões da fé, moduladas pelos variegados discursos nos quais está inscrita a fé de Israel e, depois, a da Igreja primitiva. Neste particular, o conceito ricœuriano assemelha-se ao de Hans Küng. Para o teólogo suíço, o ponto de partida e objeto da teologia é a *mensagem cristã*, conforme se apresenta na Escritura. A teologia cristã é determinada por um referencial histórico e pela historicidade, ambas vinculadas à sua origem. Deste modo, os escritos do Antigo e Novo Testamentos são instituintes não apenas por designarem a origem histórica da fé cristã como também por sua instância última definitiva¹⁹⁷. Retornando assim à origem das expressões de fé, rejeitar-se-á um conceito monolítico de revelação, que somente é possível quando se transfere todos esses discursos para o plano proposicional, e abrir-se-á para um conceito plural, polissêmico e analógico de revelação, que se obtém a partir dos discursos profético, narrativo, prescritivo, sapiencial e hínico. Por conseguinte,

¹⁹⁶ Oral ou escrita.

¹⁹⁷ KÜNG, H. **Teologia a caminho: fundamentação para o diálogo ecumênico**. São Paulo: Paulinas, 1999, p. 150-184 e 184-190.

Ricœur estabelece três pilares que sustentam o caráter plural e polissêmico da revelação.

O primeiro deles reside na análise do discurso religioso. Este discurso não deve ser feito com base no nível dos enunciados teológicos, como, por exemplo, “Deus existe”, “Deus é imutável”, porque esse nível proposicional constitui um discurso de segundo grau, que, por si mesmo, é inconcebível sem a incorporação de conceitos emprestados de uma filosofia especulativa. Uma hermenêutica da revelação, ao contrário, deve dirigir-se prioritariamente às modalidades mais originais da linguagem de uma comunidade de fé, isto é, às expressões pelas quais os membros desta comunidade interpretaram como autêntica sua experiência para eles mesmos e para os outros.

O segundo fundamenta-se nas expressões originais dos discursos bíblicos. O hermeneuta de Valence propõe que as expressões mais originais de revelação devam ser tomadas dos variegados tipos de discursos: narrativos, proféticos, legislativo, ditados de sabedoria, hinos, súplicas, ações de graças. Especificamente nesse tópico, Ricœur dirige-se contra os pré-juízos que reduzem esses gêneros literários a meras proposições, nas quais se extraem o conteúdo teológico das tradições cristãs. A linguagem original e viva da fé do povo de Israel e da Igreja primeva é neutralizada às custas de uma proposição teológica, que limita o próprio discurso que pretende explicar. Para cortar o preconceito pela raiz, o filósofo afirma que é preciso se convencer de que os gêneros literários da Bíblia não constituem “uma fachada retórica possível de ser abatida, para revelar um pensamento indiferente ao veículo literário”¹⁹⁸. Ricœur exemplifica esse conceito, com ligeiras modificações de ênfase, no texto *Mitos da Salvação e da Razão*.

Nesse ensaio é delineado o processo histórico elaborado pelos exegetas-teólogos para encontrar uma ordem e uma temática dominante na massa das Escrituras judaicas, que assumiram a aparência de um *grande relato*, imposto às tradições múltiplas e divergentes. Procurou-se assim mais uma ordem temática nos extratos e tradições do que a dimensão revelante dos variegados discursos. O Javista, por exemplo, alinhara sobre um eixo temporal único

¹⁹⁸ RICŒUR, P. **Escritos e conferências 2: hermenêutica**. São Paulo: Loyola, 2011, p. 165.

histórias de natureza heterogênea, mito, lendas, novelas, narrativas próximas da historiografia, de forma a desenvolver uma intriga única da Criação no fim da monarquia. Os sucessores do Javista prolongaram o espaço narrativo até o retorno do exílio e à chamada restauração do Segundo Templo. Para Ricœur, no entanto, é menos importante a influência do mito do que seu caráter narrativo invadindo o espaço de gravitação do *grande relato* centrado na eleição de Israel. A forma de reunir todos os relatos cria a aparência de um desenrolar único em um tempo homogêneo. O efeito de alinhamento é o que reflete uma arte consumada da narração, de tal modo que compreende-se melhor seu sentido quando é ligado à função exercida por esse grande relato: assegurar a identidade narrativa do povo unificando suas próprias tradições em uma grande história. Assim, e nesse particular sentido, o *grande relato* é constitutivo da autocompreensão do povo de Israel que, especificamente nisto, distingue-se dos gregos pelo fato de os helenos terem criado uma compreensão cosmológica e política de sua identidade. Nesse modelo elaborado de relato, que se pode denominar confessional, e não exatamente nas diversas tradições heterogêneas que lhe deram origem, é que a Igreja cristã primitiva compreendeu a marca deixada na história por seu fundador. A vinda de Jesus é vista ao mesmo tempo como o cumprimento das Escrituras, portanto da grande narrativa anterior, e como o início de um tempo intermediário entre a Ressurreição e a Parusia. O evangelista Lucas destaca-se como um dos arquitetos dessa extensão da grande narrativa, na qual os Atos dos Apóstolos definem as primeiras linhas da história do “intervalo”¹⁹⁹. Logo, o preconceito já está em atuação quando se reduz a linguagem original da fé a um conteúdo meramente proposicional. Portanto, o conceito de revelação deve fundamentar-se nos diversos gêneros literários amalgamados no grande relato de confissão de fé, de Israel e da comunidade cristã primitiva. Assim é pertinente que se evite o preconceito malsão que reduz essas expressões originárias a meros gêneros literários. Para superar tal reducionismo preconceituoso, Ricœur sugere o estabelecimento de uma *poética narrativa* “que seria para as grandes

¹⁹⁹ RICŒUR, P. **Escritos e conferências 2: hermenêutica**. São Paulo: Loyola, 2011, p. 205-206. Não é postigo afirmar a forte influência que a obra de Northrop Frye, *The Great Code*, exerceu sobre Ricœur. Ele mesmo afirma que ficou impressionado e fascinado com a exegese tipológica de Frye. Baseado no pensamento desse autor é que o filósofo disserta sobre o tema. Ver Op. Cit., p. 204.

composições literárias aquilo que a gramática generativa é para a produção das frases”, de conformidade com o caráter próprio de uma respectiva língua²⁰⁰.

A expressão refere-se e limita-se ao estatuto do discurso, cuja criação está sempre ligada a determinado gênero produzido como narração, e não na mesma proporção à crítica literária. Trata-se do conjunto das regras de competência que governam a atuação de textos específicos como parábolas, provérbios e oráculos. Reforça Ricœur, que essas modalidades de discursos estão a serviço de mensagens individuais e singulares que elas ajudam reproduzir. É tarefa portanto da hermenêutica utilizar a dialética do discurso e da obra, ou da atuação e da competência, como mediação a serviço não do código, mas da mensagem. Com argúcia comenta Daniel Frey:

Contrário a uma leitura doutrinal que gostaria de chegar diretamente à mensagem independentemente da forma específica dos discursos e contrário à única consideração do código em detrimento da mensagem, Ricœur reafirma assim a necessidade de uma poética generativa atenta à maneira como são produzidos os discursos e as mensagens que estão estruturalmente ligadas a eles²⁰¹.

A categoria poética generativa alia-se metódica e logicamente a um saber plurívoco de revelação por sua estreita relação com as formas de discursos nas quais se exprimem a revelação nos documentos bíblicos. Pelo fato de as regras da poética generativa governarem obras narrativas que aduz uma variedade de gêneros, aplica-se concretamente assim à pluralidade dos gêneros das Escrituras.

O terceiro e último pilar é conseqüente e naturalmente a conclusão dos anteriores. Uma vez que as formas do discurso religioso são tão impositivas ao conceito de revelação, tal noção já não pode ser mais formulada de modo uniforme e monótona como faz a teologia ao definir a revelação bíblica a partir de uma síntese e sistematização que neutraliza as formas primitivas de discursos. Ricœur reconhece o valor e lugar das conceituações teológicas, mas

²⁰⁰ Op. Cit., p. 106.

²⁰¹ Comentário extraído da nota marginal explicativa, in RICŒUR, P. **Escritos e conferências 2: hermenêutica**. São Paulo: Loyola, 2011, p. 166.

sugere que elas fiquem entre parênteses diante de um conceito “polissêmico, polifônico de revelação”, denominado como “analógico”²⁰².

4.2 O caráter analógico da revelação

Pelo termo “analogia”²⁰³, designa-se a passagem de um conceito monolítico, limitado ao plano proposicional das fórmulas teológicas, para uma ideia polissêmica de revelação, aberta à variedade discursiva da Escritura. Ricœur exemplifica o conceito de analogia a partir do discurso profético. O discurso profético notadamente é aquele que se declara sendo pronunciado em nome de Javé. A revelação aqui significa “inspiração de primeira pessoa a primeira pessoa”. O vocábulo profeta implica naturalmente a concepção petrina de que “homens santos falaram da parte de Deus pelo Espírito Santo” (2Pe 2,21) ou do símbolo de Niceia, que declara numa de suas partes: “Cremos no Espírito Santo [...] que falou pelos profetas”. A inspiração divina, segundo Ricœur, é compreendida justamente como essa “moção divina da inteligência e da vontade do profeta”²⁰⁴. Todavia deve-se atentar para a ligação apenas analógica que existe entre a forma de discurso profético com as outras formas de discursos religiosos presentes na Escrituras. Não se pode atribuir aos demais gêneros o mesmo caráter revelante e inspirativo do profético, porque fazendo assim, se estaria generalizando de forma unívoca o conceito de inspiração extraído do gênero profético e, deste modo, se presumiria que Deus falou pelos redatores dos livros santos do mesmo modo como Ele falou por meio dos profetas, não respeitando as idiosincrasias inspirativa e revelante dos gêneros narrativo, prescritivo ou hínico. É a partir dessa forma unívoca de inspiração que se anuncia que as Escrituras foram escritas pelo Espírito Santo e se predispõe a construir uma teologia uniforme do autor duplo, divino e humano,

²⁰² Ibid., p. 167.

²⁰³ A analogia possui um caráter dialético em Ricœur. Na interpretação unívoca defende-se a igualdade de sentido, na equívoca, a diversidade, mas na analógica se diz que há um sentido relativamente igual porém que é predominante e propriamente diverso para os signos os textos que o compõem. Ver BEUCHOT, M. **Tratado de hermenêutica analógica: hacia un nuevo modelo de interpretación**. 3. ed., México: Editorial Itaca, 2009, p. 46.

²⁰⁴ RICŒUR, P. **Escritos e conferências 2: hermenêutica**. São Paulo: Loyola, 2011, p. 167.

em que Deus é colocado como causa principal e o escritor como causa instrumental. Contudo, afirma Ricœur:

Mas essa generalização não faz justiça a traços de revelação que não se deixam reduzir por sinonímia à voz dupla do profeta. O gênero narrativo nos convidou a deslocar o enfoque sobre os acontecimentos narrados revelador que procede de seu valor fundador, de sua função instrutiva. O narrador é profeta no sentido em que os acontecimentos reprodutores de sentidos são levados à linguagem. Um conceito menos subjetivo que o da inspiração esboça-se assim. Da mesma forma, é da força prescritiva da própria instrução, da capacidade iluminadora da comunicação de sabedoria e da qualidade do *pathos* lírico que procede a nuance de revelação que se liga às outras formas do discurso religioso²⁰⁵.

Para Ricœur, a inspiração designa de forma analógica a vinda para a linguagem dessa força prescritiva da narrativa, da capacidade iluminadora da comunicação da sabedoria e do *pathos* lírico e, portanto, não se deve psicologizar demais a revelação a ponto de rebaixá-la de forma literal à noção de escrita ditada. Por conseguinte, se uma coisa pode ser dita explicitamente de todas as formas analógicas da revelação, é porque em nenhuma de suas modalidades a revelação se deixa incluir e dominar em um saber global e totalizante. A ideia de *segredo* é a ideia-limite do conceito de revelação. Assim tem duas faces: O Deus que se mostra é um Deus escondido e a quem pertencem as coisas ocultas²⁰⁶.

Não é redundante afirmar que Ricœur concorda com a definição geral de revelação²⁰⁷ dada tanto por teólogos protestantes quanto católicos. Entre esses há uma definição quase consensual de que a revelação é um ato amoroso pelo

²⁰⁵ Loc. Cit.

²⁰⁶ Ibid., p. 168.

²⁰⁷ O hebraico bíblico possui diversas palavras que correspondem ao termo "revelação" na língua portuguesa. Contudo, o vocábulo *gālâ*, isto é, "descobri", "revelar", "tirar" é usado em sentido reflexivo com o significado de "desnudar-se" ou "revelar-se", como por exemplo, na revelação de Deus a Jacó (Gn 35.7). A Septuaginta traduz o vocábulo da respectiva passagem por *epephânê*, "manifestação", "aparição", ou "revelação" (epifania). O grego neotestamentário, por sua vez, emprega a palavra *apokalypsis* com o sentido de "revelar" ou "desvendar". Lucas (2.32), por exemplo, a emprega com a conotação de "tirar o véu", "revelar" – *phōs eis apokalypsin*. Em seu aspecto geral ou particular, revelação sempre está atrelada aos conceitos de "manifestar", "tornar claro", "tirar o véu", "dar a conhecer" (Rm 16.25). A doutrina da revelação de Deus nas Escrituras descreve a comunicação, revelação e manifestação de Deus ao homem. Ele revela sua mensagem, vontade e propósitos.

qual Deus se dá a conhecer e comunica sua vontade às criaturas humanas²⁰⁸. A revelação é tanto um *ato* quanto uma *comunicação*. Como *ato* é sempre uma ação livre movida pelo amor dólido, como *comunicação* é sempre autorrevelação. Contudo, a revelação de Deus não o desvela completamente, mas muito dele permanece velado. Neste aspecto em particular afirma:

A confissão de que Deus está infinitamente acima dos pensamentos e palavras do homem, de que nos dirige sem que compreendamos seus caminhos, de que as trevas do homem por si só obscurecem até a inteligibilidade comunicada por Deus – essa confissão faz parte da ideia de revelação. O que se revela é também o que se guarda²⁰⁹.

A revelação do nome divino no episódio da sarça ardente (Êx 3.13-15), por exemplo, tanto o revela quanto também oculta-o. O nome é inominável, e a designação Javé – Ele é – não é um nome que define, mas que, de acordo com Ricœur, “significa o gesto da redenção”. A relação assim do *nome inominável*, com os pais fundadores do povo hebreu, Abrão, Isaque e Jacó, na resposta concedida a Moisés, atesta não apenas a revelação histórica como também que o Deus oculto se anuncia “como o sentido dos acontecimentos fundadores”. Entre o segredo e a comunicação está a revelação²¹⁰. Ricœur reconhece nesse particular que depois da tradução da Septuaginta, a tradição interpretou o hebraico *Ehyéh asher ehyéh* como enunciado ontológico positivo e que a expressão não apenas protegeu o segredo como revelou uma noética afirmativa do ser absoluto de Deus, que fora transcrita mais tarde na ontologia

²⁰⁸ Avery Dulles, S.J. no artigo, *The symbolic structure of revelation*, descreve os elementos comuns ao conceito de revelação por parte dos teólogos de várias confissões. Apesar de suas teorias serem distintas (proposicional, histórica, experiencial-mística, dialética e simbólica), os teólogos concordam que: a) a revelação é uma ação mediante a qual Deus comunica às criaturas um conhecimento que de outra forma o homem não saberia; b) uma tal divulgação da parte de Deus é uma ação livre motivado pelo amor; c) a revelação de Deus é sempre, em algum sentido, autorrevelação. Este último ponto, segundo Dulles, fora apresentada por Hegel, e tornou-se dominante na teologia protestante por meio de sua aceitação por Wilhelm Herrmann, Karl Barth, Emil Brunner, H. Richard Niebuhr, Wolfhart Pannenberg, e uma série de outros. Também é dominante na teologia católica, que geralmente refere-se à manifestação de Deus, de sua vontade, e dos planos para o mundo como inseparável da auto-manifestação. Ver DULLES, A. **The Symbolic Structure of Revelation**, in *Theological Studies*, March 1980, 41.1, p. 51-73. Disponível em <<http://theologicalstudies.net/readers/download-past-articles/>> Consulta feita em 4 fev. 2014.

²⁰⁹ *Ibid.*, p. 168.

²¹⁰ *Ibid.*, p. 168.

neoplatônica e agostiniana e depois aristotélica e tomista. Conclui assim Ricœur:

Dizer que o Deus que se revela é o Deus oculto é ao contrário confessar que a revelação nunca pode constituir um corpo de verdades do qual uma instituição possa prevalecer. Consequentemente, dissipar a opacidade maciça do conceito de revelação é também arruinar toda forma totalitária da autoridade que pretenderia aprisionar a verdade revelada²¹¹.

A “opacidade maciça do conceito de revelação” somente pode ser superada por meio de uma hermenêutica da ideia de revelação que respeite as expressões polifônicas originárias da revelação, nas quais se baseiam a confissão de fé do povo de Deus.

4.3 As expressões originárias da revelação

Nas seções anteriores discutiu-se os elementos nos quais Ricœur fundamentara sua rejeição ao conceito monossêmico, opaco e autoritário de revelação, nesta, verificar-se-á a teoria ricœuriana a respeito da polifonia da linguagem religiosa como gestora de um conceito polissêmico, plural e analógico de revelação.

Para o hermeneuta de Valence, a confissão de fé que se exprime nos documentos bíblicos é inseparável das formas de discurso. Cada forma de discurso não apenas suscita um estilo próprio de confissão de fé, mas a confrontação destas formas de discurso suscita, na própria confissão de fé, tensões, contrastes, que são teologicamente significativas²¹². Paul Ricœur propõe-se deste modo a analisar cinco discursos bíblicos extraídos do conjunto de obras do Antigo Testamento, a saber: profético, narrativo, prescritivo, sabedoria e hínico. Como já ventilado, a crítica ácida ricœuriana é dirigida contra uma definição de revelação que não respeita as idiossincrasias revelantes de cada discurso, mas contrariamente ao caráter particular de cada

²¹¹ Ibid., p. 168.

²¹² RICŒUR, P. **Do texto à acção: ensaios de hermenêutica II**. Porto: Rés-Editora, 1989, p. 126.

gênero, atribui aos variegados textos um mesmo e um só tipo de revelação, geralmente tomado do discurso profético.

Se “toda Escritura é divinamente inspirada por Deus e útil para o ensino, para a repreensão, para a correção, para a educação na justiça, a fim de que o homem de Deus seja perfeito e perfeitamente habilitado para toda boa obra”, como afirma 2 Timóteo 4.16,17, não seria contrário ao pensamento de Ricœur afirmar que *pasa graphē theopneustos*, literalmente “cada parte da Escritura”, não se limita à divisão da Tanak, mas também refere-se aos diversos gêneros discursivos da Escritura em toda sua variedade e polifonia.

Portanto, não é apenas plausível como também ingentemente necessário que se restaure o estilo próprio de revelação presentes em cada forma particular de discurso bíblico, começando inicialmente pelo profético.

a) O discurso profético

O discurso profético constitui em si mesmo o termo de referência e aferimento para uma compreensão de revelação, considerando o fato de que a exegese extrai a fórmula introdutória do discurso como núcleo muito original da ideia de revelação. Essas palavras-chave são designadas pelas expressões: “Assim diz Javé”, “Veio a mim a palavra de Javé”, “E disse-me Javé”, entre outras. Tomadas em seu conjunto, as confissões de fé e teológica não temem em afirmar, como no texto petrino, que, “homens santos falaram da parte de Deus, movidos pelo Espírito Santo” (2Pe 1.21), ou no símbolo de Niceia, “Cremos no Espírito Santo [...] que falou pelos profetas”. Obviamente, o profeta anuncia-se como aquele que fala em nome de outro, e o discurso profético como pronunciado “em nome de”. Neste particular sentido, a ideia de revelação se identifica com a de um autor duplo da palavra e da escrita, como se a revelação fosse a palavra de outro atrás da palavra do profeta. Embora aceite textos análogos ao petrino e concorde com o símbolo niceano, Ricœur faz algumas correções aos conceitos extraídos dessas fórmulas, e não propriamente a elas, embora saliente que Niceia não considerou o caráter narrativo dos gêneros literários das Escrituras.

A primeira diz respeito à interpretação que rompe o modelo profético de seu discurso narrativo. Esse modo de compreensão desloca a revelação dos

discursos constituintes da fé de Israel e da Igreja cristã primitiva para a ideia de revelação limitada à palavra de outro por trás da voz profética.

A segunda correção conceitual refere-se ao encadeamento da noção de revelação à de inspiração, concebida como voz atrás da voz. O conceito de inspiração tomado como sinônimo de revelação leva à ideia de uma escrita ditada, sussurrada ao ouvido. Assim, a ideia de revelação se confunde com a de um autor duplo dos textos sagrados, e a de inspiração é privada dos enriquecimentos que pode receber das outras formas de discursos que não estão atreladas ao conceito de voz atrás da voz, ou de autor duplo da escritura.

A terceira correção diz respeito a união entre oráculo e clarividência, que estabelece uma associação entre a profecia e o desvelamento do futuro – a literatura apocalíptica exemplifica o conceito. A ideia de revelação tende a identificar-se com a de premonição do fim dos tempos e do desejo e plano de Deus em dar um objetivo ao desenvolvimento da história, em vez de abrir-se a uma noção mais rica: de promessa divina. Por essas razões, o conceito de revelação não se pode limitar ao de profecia, mas estender-se a outros gêneros como o narrativo.

b) O discurso narrativo

O discurso narrativo é o que deve ocupar o primeiro lugar, como uma das modalidades que mais propriamente comunica um conceito analógico e polissêmico de revelação. É o gênero narrativo que domina os livros do Pentateuco, dos Evangelhos e Atos dos Apóstolos. Nesse tipo de discurso são igualmente evitadas a ideia de autor duplo, da voz atrás da voz, palavra de outro atrás da palavra do profeta, uma vez que o autor desaparece e os próprios eventos narrados falam por si mesmos. O que o gênero narrativo traz de tão especial é o fato de dirigir o olhar para uma outra direção: para as coisas contadas em vez de se procurar o narrador e seu inspirador. Os acontecimentos narrados destacam-se acima de seu narrador e de seu inspirador e apresentam-se como suficientes a si mesmos à medida que surgem no horizonte da história. Dentro da própria história, por exemplo, Javé, o agente último, é um dos personagens significados pela própria narrativa e que intervém entre outros agentes dos feitos. Não se trata assim de um autor duplo, de um sujeito duplo

de palavra, mas “de um actante duplo, conseqüentemente de um objeto duplo da narrativa”²¹³. O que há de notável no caráter de alguns fatos narrados como a eleição de Abraão, o êxodo, a unção de Davi, no Antigo Testamento para os judeus, e a Crucificação e Ressurreição do Cristo, nas páginas do Novo Testamento para a Igreja primitiva, é que esses acontecimentos fundadores não se limitaram a passar, mas marcaram uma época e teceram uma história, erigindo a comunidade. Afirma Ricœur:

Falar de revelação é qualificar esses acontecimentos em sua transcendência em relação ao curso ordinário da história. Toda a fé de Israel e da Igreja primitiva se combina aqui na confissão do caráter transcendente desses acontecimentos nucleares, instauradores e instituintes²¹⁴.

De acordo com Ricœur, “a marca de Deus está na história antes de estar na palavra”²¹⁵. Os acontecimentos fundadores, nos quais se firmam a confissão de fé, são o sinal da ação salvífica de Javé na história. Eles aparecem inicialmente como o sinal do sinete divino na história salvífica do povo hebreu, mas depois são levados para o nível da confissão de fé por meio da palavra, no instante em que a história é levada à linguagem ou narração. É no instante em que a história passa para o nível da linguagem, sob o ensejo da fé viva que a anima, que o caráter subjetivo do narrador sobrepõe-se ao fato narrado. Esse momento subjetivo compara-se à inspiração profética e transfere o narrador para o primeiro plano, no qual ele, por analogia, “fala em nome de”.

O narrador assim reaparece, deixando o nível secundário para o primário, no instante em que narra confessadamente os atos salvíficos de Javé. No secundário as perguntas “quem fala?”, “quem conta?” separam-se da coisa narrada e proferida, mas no primeiro nível, o narrador é profeta porque por ele o Espírito fala. Afirma Ricœur:

Esse momento “subjetivo” já não é a narração como acontecimentos que falam por si, mas o acontecimento da narração como ela é dada por um narrador a uma comunidade. O acontecimento da palavra fica então realçado em detrimento da intencionalidade primeira da confissão narrativa, ou melhor, da narração confessante. Esta não se distingue da coisa contada e dos acontecimentos que

²¹³ RICŒUR, P. **Escritos e conferências 2: hermenêutica**. São Paulo: Loyola, 2011, p. 152.

²¹⁴ *Ibid.*, p. 152.

²¹⁵ *Ibid.*, p. 154.

acabaram de ser contados na história [...], o autor da narração passa para o primeiro plano e parece se reportar a sua escrita como o profeta fazia com sua palavra²¹⁶.

Ricœur, no entanto, alerta para o fato de que a absorção da narração no profeta corre o risco de anular o traço específico da confissão narrativa: seu alvo para a marca de Deus no acontecimento. Isto porém não irá ocorrer se ficar assente que o momento subjetivo da narração pelo narrador não tem a mesma relação subjetiva que se estabelece entre a profecia e o profeta, e entre o profeta e a palavra inspirada, pelo fato de a narração e a subjetividade do narrador estarem fincadas nos desdobramentos dos fatos pretéritos realizados por Javé, enquanto o profeta e a profecia escatologicamente apontam para o fim da história, como o fatídico “dia de Javé”. O sentido da profecia não se esgota na subjetividade do profeta: ela avança em direção ao fim da história.

A narração assim inclui de certa forma a profecia em seu terreno, na medida em que a profecia também, à sua maneira, é narração. A tensão assim entre narração e profecia aparece inicialmente no nível do acontecimento. A revelação aparece na profecia mediante aquilo que o profeta diz, enquanto na narração por meio do que o narrador descreve.

O reconhecimento dessas especificidades demonstra a limitação de uma teologia da palavra que só observa o acontecimento da palavra. Deste modo, essa mesma história que a narração fundamenta na certeza do fato realizado fica subitamente minada pela ameaça do desdobrar do “dia de Javé”. O que se questiona então é a estrutura da história e não a qualidade da palavra que a diz ou a confissão de fé que procede da ação salvífica de Javé na história.

A revelação é inicialmente envolvida nessa inteligência sucessivamente narrativa e profética da história. Todavia, segundo Ricœur, a polissemia e a polifonia da revelação não estão circunscritas tão somente aos discursos proféticos e narrativos, mas devem se encaminhar para outras formas de gêneros, como por exemplo, o prescritivo.

²¹⁶ Ibid., p. 154.

c) *O discurso prescritivo*

O discurso prescritivo descreve o aspecto ético e prático da revelação correspondente à expressão simbólica "vontade de Deus". Se na profecia poderia falar-se em um desígnio de Deus nos acontecimentos finais da história, que marca um dos elementos distintivos de tal gênero, no prescritivo, essa mesma "vontade de Deus" encontra-se em uma descrição que se deve pôr em ação nos atos cotidianos.

A melhor representação bíblica do discurso prescritivo é a *Torah*, traduzida capciosamente pela Septuaginta por *Nomos* ou *Lei*, na qual a ideia de "lei divina é compreendida como um imperativo procedente do Alto". Todavia corre-se o risco de se transcrever o conceito de imperativo nos termos próprio da filosofia kantiana, interpretando a definição de revelação como se fosse a de uma submissão a um mandamento externo e superior. Isto não é apenas inadequado como também reduziria e limitaria o sentido de revelação aplicado ao gênero prescritivo.

Neste aspecto em particular é primordial que a compreensão da *Torah* não se limite à amplitude do mandamento moral aplicado ao conjunto legislativo de todos os domínios da vida comunitária – moral, jurídico e cultural –, mas que se amplie o entendimento procurando esclarecer sua natureza específica. Ricœur destaca três pontos na compreensão do caráter da *Torah*.

Em primeiro lugar, o gênero legislativo de algum modo está incluindo no narrativo. Os textos instrucionais estão ligados aos eventos fundadores do êxodo e à entrega do Decálogo, de modo que a "memória da libertação qualifica de maneira íntima a própria instrução"²¹⁷.

Em segundo, a lei inclui uma relação mais global e concreta do que a simples relação entre "mandar e obedecer". Esse aspecto ressalta mais a natureza relacional da lei do que sua característica imperativa. A lei é a aliança de Javé, donde estão envolvidas tanto as ideias de eleição e promessas, bênçãos e maldições, como mais significativos ainda do que estes, um conjunto de relações na qual o adorador é conduzido à veneração e à obediência amorosas a Javé. Ela expressa o compromisso individual e coletivo, pessoal e comunitário

²¹⁷ Ibid., p. 157.

com a Aliança, orientando a história e engendrando a dinâmica das instituições.

O filósofo interdisciplinar esclarece:

A ideia de Aliança designa todo um conjunto de relações que vão da obediência mais temerosa e mais meticulosa à interpretação casuística, à meditação inteligente, à ruminação do coração e a à veneração de uma alma que canta, como veremos com os Salmos. O famoso respeito kantiano nesse aspecto seria apenas uma modalidade e talvez não a mais significativa daquilo que é designado pela Aliança²¹⁸.

Esse espaço de variações aberto aos sentimentos éticos pela Aliança sugere o terceiro ponto da natureza da Torah: o seu dinamismo histórico mais do que o caráter apodíctico do Decálogo. Tanto mais importante do que o longo desenvolvimento temporal que a crítica interna discerne na redação dos códigos e de seu conteúdo é a transformação da relação entre o fiel e a Lei já proclamados no objetivo de perfeição e de santidade do Sermão da Montanha, como afirma Deuteronômio 6.5-7 e o confirma Mateus 7, 12: “Amarás o Senhor teu Deus com todo o coração, e com toda a alma, com todas as forças. E trarás no teu coração todas estas palavras que hoje te ordeno. Tu as repetirás muitas vezes aos teus filhos e delas falarás quando estiveres sentado em casa ou andando pelos caminhos, quando te deitares ou te levatares”.

Esse objetivo é o que constitui a dimensão ética da revelação e a enriquece, e ao mesmo tempo o que torna a ideia de heteronomia inadequada para envolver toda a riqueza de sentido incluída na instrução da Torah. Por fim, conclui Ricœur:

Se ainda podemos dizer, da mesma maneira, que a revelação é histórica, não é somente no sentido de que o sinal de Deus pode ser lido nos fundamentos fundadores do passado ou num coroamento por vir da história, mas no sentido de que orienta a história da prática e promove a dinâmica das instituições²¹⁹.

Contudo, o caráter polissêmico e analógico da revelação não se esgota com o discurso prescritivo, mas ainda se prolonga por meio do discurso de sabedoria.

²¹⁸ Ibid., p. 158.

²¹⁹ Ibid., p. 159.

d) O discurso de sabedoria

A primeira impressão do discurso de sabedoria traz ao leitor desatento a noção de que se trata de meras máximas que indicam a arte de bem viver e que apontam para o caminho da verdadeira felicidade.

Assim, a relação fugidia que o ligaria à Lei poderia transparecer ao leitor como mera conversão dos mandamentos transcendentais do Decálogo em aforismos breves e contundentes, que acrescentaria apenas uma lucidez a respeito da maldade humana. Essa perspectiva, no entanto, não discerne a grande transposição de uma reflexão da existência que, diferentemente da Torah, não visa unicamente o povo hebreu, mas neste inclui e prolonga-se a todo homem. Os conselhos da sabedoria ignoram os limites que os da Lei contemplam. Eles rompem a fronteira do contexto israelita e “visa a todo homem no judeu”. Por conseguinte, as situações-limite, na qual toda existência empírica se encontra e não é capaz de ultrapassá-la, como o sofrimento, a solidão, o erro e a morte, a sabedoria hebraica interpreta-as como “anulação do homem”, “incompreensibilidade de Deus” e “silêncio e ausência de Deus”, na qual o sentido ou sem-sentido da existência se revela. Assim a sabedoria liga ethos e cosmos, ordem de agir e ordem do mundo, no próprio ponto de sua discordância, no sofrimento injusto.

A sabedoria não ensina como evitar o sofrimento, nem como negá-lo magicamente, ou mesmo como dissimulá-lo sob a ilusão, pelo contrário, ela ensina como aceitá-lo, como sofrer o sofrimento. Ela coloca o pesar em um contexto significativo, não eliminando as agruras procedentes, ou muito menos trazendo respostas à razão pela qual se sofre, mas o que é revelado é a possibilidade de esperar “a despeito de”. O desfecho do livro de Jó aponta justamente isso. O Eterno não explica ao sofrente as razões de suas angústias e muito menos como o patriarca deveria enfrentar a dor. Assim o que é revelado é a possibilidade de esperar, que se exprime em um desígnio e desejo inacessível – desejo que é o segredo de Deus.

A sabedoria encontra, por conseguinte, um Deus abscondido “que usa como máscara o curso humano e desumano das coisas”²²⁰. Mais uma vez observa-se que a noção de revelação muda na passagem da profecia para a

²²⁰ Ibid., p. 164.

sabedoria. Enquanto o profeta reivindica a inspiração divina como a garantia de sua voz, o sábio não afirma que as palavras são os termos de outro. Todavia, ele está cômico de que a sabedoria é anterior a ele, e de que se trata de uma realidade divina que existe desde sempre e para sempre e que ela mora com Deus. Assim, a intimidade com a sabedoria não é indiferente à intimidade com Deus, porquanto a sabedoria é dom de Deus. Afirma Ricœur:

Por esse atalho, a sabedoria se junta à profecia e sua objetividade significa a mesma coisa que a subjetividade da inspiração profética. Assim, para a tradição, o sábio aparece como inspirado por Deus como o profeta. Pela mesma razão compreende-se que profetismo e sabedoria tenha podido convergir na literatura do Apocalipse, na qual, como se sabe, a noção de uma revelação dos segredos divinos é aplicada aos “últimos tempos”²²¹.

Essas características convergentes entre profecia e sabedoria, profeta e sábio, profetismo apocalíptico e revelação dos segredos divinos não impedem que as formas dos discursos religiosos e os aspectos de revelação que a eles correspondem continuem distintos, no entanto, mantêm entre si uma relação analógica, como no caso também do discurso hínico.

e) O discurso do hino.

O discurso hínico é o último gênero descrito por Ricœur. Os Salmos constituem a expressão mais significativa dessa categoria distintiva de composição literária. É patente que esse gênero lírico não era uma forma marginal do discurso religioso, mas estava fincado no próprio âmago da adoração, celebração e invocação a Deus. Por definição, o discurso hínico são cânticos que louvam a grandeza e a majestade de Javé revelada na criação e condução dos destinos das nações e dos homens²²². No discurso hínico pode-se distinguir três gêneros específicos: o hino, a súplica e ações de graça. Os hinos geralmente eram celebrações familiares ou comunitárias em que Javé era adorado nas grandes festividades. Por meio deles, Deus era louvado por sua ação na vida da nação e dos homens e, dado ao seu conteúdo, podia ser

²²¹ Ibid., p. 163.

²²² SELLIN, E., FOHRER, G. **Introdução ao Antigo Testamento**. São Paulo: Edições Paulinas, 1977, VI. II, p. 378.

ampliado e se transformar em poesia histórica ou didática²²³, com objetivo de anunciar Deus aos homens ao se narrar a outros os feitos dele²²⁴. Essa modalidade de discurso eleva a narrativa e a transforma em invocação. Nesse sentido, contar é um aspecto de celebrar, e narrar (*sippēr*) aproxima-se de uma confissão de fé nos atos salvífico do Eterno.

Por meio das súplicas dos salmos de sofrimento a queixa do justo encontra o caminho da invocação e os protestos de inocência dos justos ainda têm um Tu a quem dirigir seu queixume. Esse movimento para a segunda pessoa culmina no salmo de ação de graças, no qual a alma reconhecida agradece a alguém.

O cântico de ações de graças (*todá*) assim não deixa de ser menos significativo. Após experimentar o socorro de Javé, o suplicante entoava o cântico de ações de graças para, “através da narrativa da sua salvação, louvar a Deus ‘no meio da comunidade’ (Sl 22.23) e ‘proclamar a sua glória’ (Sl 51.17)”²²⁵. Deste modo, a invocação atinge a maior abnegação quando a súplica, despida de qualquer pedido, se converte em reconhecimento. Disserta Ricœur:

Assim, nas três figuras da celebração, da súplica e da ação de graças, a palavra humana se faz invocação: ela se dirige agora a Deus na segunda pessoa, sem parar de designá-lo na terceira pessoa como na narrativa, ou de falar em seu nome na primeira pessoa, como na profecia²²⁶.

Portanto, a revelação é a própria formação do sentimento lírico, que transcende as modalidades cotidianas do sentir humano. O livro dos Salmos não pode ser declarado revelado, no sentido em que esses cânticos seriam colocados por Deus na boca de seus autores, mas no sentido em que os sentimentos expressos pela lírica são formados e ajustados por seu próprio objeto.

Por fim, o conteúdo teológico de cada forma de discurso e a polifonia da revelação que aparece no gênero profético, narrativo, prescritivo, sabedoria e

²²³ Ibid., p. 380.

²²⁴ SCHMIDT, W. H. **A fé do Antigo Testamento**. São Leopoldo: Editora Sinodal, 2004, p. 431.

²²⁵ Ibid., p. 435.

²²⁶ RICŒUR, P. **Escritos e conferências 2: hermenêutica**. São Paulo: Loyola, 2011, p. 164.

hínico recebe sua significação mais da constelação total das formas de discursos do que individualmente, muito embora seja perceptivo toda a polissemia da revelação em cada gênero em particular²²⁷.

Percorridos os caminhos que restauram a polifonia revelante das Escrituras nos variegados discursos, chega-se a novo trajeto: o de uma filosofia hermenêutica na qual se realiza uma dialética viva a fim de promover uma inteligência da fé.

4.4 A resposta de uma filosofia hermenêutica

Nesta seção, Paul Ricœur inicia uma reflexão filosófica em busca de uma reivindicação que, fundamentado em um conceito polifônico de revelação, critique um conceito opaco de revelação ao mesmo tempo em que transponha o abismo entre “verdades da fé” e “verdades da razão” por meio de uma dialética viva.

À guisa de esclarecimento, cabe ressaltar que o mais terminativo embate entre as verdades da fé e as verdades da razão fora travada no Iluminismo. De fato, não se pode afirmar que o combate sepultou uma ou outra “verdade”, mas que separou-as definitiva e terminantemente. Apesar do hiato provocado, as verdades da fé não deixaram de ser um espaço de investigação, e as verdades da razão não deixaram de ser objetos de análises da fé. Pelo contrário, a fé continuou sendo inquirida pela razão autônoma, do mesmo modo como a razão onipotente nunca deixou de ser questionada pela fé. A incompatibilidade entre palavra revelada e autonomia da razão, na qual ambas procuravam se desvencilhar da autoridade de sua oposta, se manteve viva e presente tanto no âmbito da teologia quanto da filosofia²²⁸.

O mais vulgar olhar a respeito da querela, no entanto, mostra a ascensão progressiva das ciências naturais e da filosofia especulativa sobreposta ao

²²⁷ RICŒUR, P. **Do texto à ação: ensaios de hermenêutica II**. Porto: Rés-Editora, 1989, p. 128.

²²⁸ Diz Hegel que “A cultura elevou a época recente tão acima da antiga oposição entre razão e fé, entre filosofia e religião positiva, que essa contraposição entre fé e saber ganhou um sentido inteiramente outro e sofreu um deslocamento no interior da filosofia mesma”. Ver HEGEL, G. F. **Fé e Saber**. São Paulo: Hedra, 2007, p. 10.

espaço marginal na qual a religião, a fé e a teologia fora lançada, a fim de garantir liberdade à prática do conhecimento. Assim, estabeleceu-se epistemológica e historicamente o confronto entre fé e saber, religião e experiência *versus* autonomia da razão e saber racional.

De certa forma, o aspecto filosófico que possibilitou essa mudança paradigmática foi a filosofia crítica de Immanuel Kant (1724-1804). Como é sabido, a delimitação proposta por Kant a respeito do poder das faculdades cognitivas (*Sapere aude*)²²⁹ trouxe como consequência a impossibilidade de se chegar ao saber do absoluto e do divino, uma vez que nada há nessas faculdades dependentes da experiência que possibilite alguma prova da existência de Deus. Por conseguinte, a filosofia kantiana representa para a modernidade o posicionamento de uma razão autônoma capaz de orientar suas próprias decisões, fundamentadas somente nas escolhas realizadas na interioridade do sujeito. Como afirma Oliver Tolle a respeito da filosofia kantiana:

Nela está contido o juízo de que não é acessível ao homem o conhecimento do divino, porque na ausência de evidências tanto empíricas como transcendentais, não é legítimo afirmar sua existência. Ora, para Kant a razão não precisa se apoiar em Deus para conferir validade ao mundo dos fenômenos, uma vez que é ela própria que determina o modo como esse mundo é conhecido. Assim, ao mesmo tempo em que recoloca a razão no centro do saber, Kant rompe com a continuidade da tradição racionalista de seus predecessores, na medida em que para ele o divino e o absoluto já não se impõem mais como necessidade metafísica para a fundamentação do conhecimento²³⁰.

Anteriormente a Kant outros filósofos já haviam passado pelo corredor da história e argumentado, em princípio, que a afirmação na existência de Deus era uma limitação cognitiva e ausência de qualquer garantia para a ação do

²²⁹ KANT, I. **Resposta à pergunta: o que é o iluminismo.** In *A paz perpétua e outros opúsculos*. Lisboa: Edições 70, 1990. Não se pretende discutir a crítica kantiana às provas da existência de Deus – cosmológica, físico-teológica, existência de Deus –, mas apenas representar o posicionamento de uma razão autônoma em Kant. Ver KANT, I. **Crítica da Razão Pura**. São Paulo: Nova Cultural, 1999, p. 364-393. Afirma-se: “Ora, afirmo que todas as tentativas de um uso meramente especulativo da razão na Teologia são totalmente infecundas e, pela sua natureza íntima, nulas e vãs; que, porém, os princípios do seu uso natural de modo algum levam a uma Teologia, consequentemente, se não se põem como fundamento princípios morais ou não se os usa como fio condutor, não pode haver em parte alguma uma teologia da razão”, p. 390.

²³⁰ Na *Introdução a Hegel in* HEGEL, G. F. **Fé e Saber**. São Paulo: Hedra, 2007, p. 11-12.

homem no mundo²³¹, depois dele, outros como F. H. Jacobi (1743-1819), J. G. Fichte (1762-1814) e G. W. F. Hegel (1770-1831), para não citar muitos, mantiveram a tônica geral do argumento kantiano, ora corrigindo a análise, ora ampliando-a, ou mesmo concordando, no entanto, a Kant é atribuída a grande revolução copernicana nesse campo de saber.

Ao hercúleo e ingente embate, o filósofo eirênico busca uma dialética que preserve as idiossincrasias das verdades da fé e das verdades da razão por meio de uma dialética que mantenha os dois lados “em escuta” dialógica. Afirma Ricœur:

Se a pretensão inaceitável da ideia de revelação é a de um *sacrificium intellectus* e de uma heteronomia total de acordo com o veredicto de um magistério de última instância, a pretensão antagônica da filosofia é a de uma transparência absoluta do verdadeiro e de uma autonomia absoluta do sujeito pensante. As duas pretensões opostas tendem a tonar intransponível o abismo cavado entre o que se denomina “verdades da fé” e “verdades da razão”. É à crítica dessa dupla pretensão da filosofia que quero me dedicar, acreditando que no final a reinvidicação indevida da revelação possa ser entendida como apelo não obrigatório²³².

Para cumprir tal desiderato, Ricœur assinala dois caminhos que não pretende seguir: o projeto de uma teologia racional e o de um existencialismo da miséria. No primeiro, busca-se reatualizar as provas racionais da existência de Deus sob uma concordância entre as duas verdades beligerante. Empreender nessa direção seria o mesmo que concordar com a grande síntese que a teologia faz tanto da revelação como da filosofia, estabelecendo não apenas um acordo entre elas, mas também uma subordinação da segunda em relação à primeira.

O conceito polifônico, analógico e polissêmico da revelação trazidos do seu lugar original – do nível da experiência da vida –, e levado de volta ao seu discurso original e fundamental – a confissão de fé – é oposta a esse conceito por demais conciliador e autoritário. É portanto em experiências mais essenciais do que toda articulação ontoteológica que o filósofo busca uma verdade capaz de se pronunciar em termos de manifestação e não de verificação e cuja compreensão de si seja despojada da arrogância da

²³¹ Ibid., p.12.

²³² RICŒUR, P. **Escritos e conferências 2: hermenêutica**. São Paulo: Loyola, 2011, p. 171.

consciência. Tal homologia não exige que a filosofia conheça a Deus, porquanto as experiências de manifestação e de submissão não precisam ser referir ou provar Deus para se manter em ressonância com os modos de experiência e de expressões que, sozinhas, traduzem Deus a título originário. Se no primeiro argumento o hermenêuta de Valence procura evitar a circularidade entre as duas verdades sob a tutela da teologia racional, no segundo quer precaver-se de um existencialismo da miséria, na qual a filosofia forneça as questões e a religião as respostas. A apologética clássica cumpriria o papel de responder as indagações filosóficas, mas correndo o risco de fazer de Deus um figurante ou *deus ex machina*, como oportunamente criticou Dietrich Bonhoeffer (1906-1945)²³³. Neste sentido, Deus é invocado como solução quando a filosofia não encontra respostas para as questões que elenca. Todavia, à medida em que os discursos filosóficos resolvem os obstáculos postos pela pesquisa, o discurso teológico, que tem a Deus como a resposta a qualquer questão, é recuado e mesmo invalidado.

Por essas razões, Ricœur prefere concentrar-se nalgumas *estruturas de interpretação* da experiência humana, para procurar pistas por meio das quais alguma coisa possa sempre ser compreendida com a ideia de revelação em um sentido arreligioso²³⁴ do termo. Essa compreensão, segundo o autor, entra em consonância com o apelo não imperativo da revelação bíblica e também corresponde à pretensão de transparência objetiva e à pretensão de autonomia subjetiva do discurso filosófico.

Por conseguinte, dois aspectos precisam ser considerados e levados adiante nesse projeto: o espaço de manifestação das coisas; e a compreensão que o homem tem de si quando é regido por coisas manifestas e ditas. Segundo Ricœur, essas duas dimensões correspondem às duas objeções que se opõem ao princípio da revelação.

De acordo com a primeira, toda ideia de revelação despreza a ideia de verdade objetiva, avaliada pelo critério da verificação e da falsificação empírica. De

²³³ BONHOEFFER, D. **Resistência e submissão**: cartas e anotações escritas na prisão. Rio Grande do Sul: Editora Sinodal, 2003, p.415-16.

²³⁴ O conceito arreligioso da revelação foi apresentado anteriormente como um destaque da leitura feita por Walter Salles do texto ricœuriano.

acordo com a segunda, a ideia de revelação é um atentado à autonomia do sujeito pensante e inscrita na ideia de uma consciência senhora de si²³⁵.

Destarte, é necessário considerar a verdade como *manifestação* e valorizar o espaço de manifestação das coisas. Enquanto manifestação, a verdade tem sentido de revelação e comanda a verdadeira dependência do homem que não é sinônimo de heteronomia. Quanto ao espaço e manifestação das coisas, se reconhece e valoriza-se um conceito polissêmico de revelação não exatamente fundado na voz por trás da voz do profeta, mas ampliado e considerado no mundo do texto e do ser-novo. O revelado não é o que se diz, mas o que se manifesta ao dito.

O espaço de manifestação das coisas não se compreende, portanto, em seu aspecto abrangente como “experiência do ser no mundo”, a partir de uma fenomenologia da percepção (E. Husserl, Merleau-Ponty), ou como uma “fenomenologia do cuidado ou da preocupação” (M. Heidegger), mas em seu aspecto preciso delimitado pela *manifestação do mundo pelo texto e pela escritura*²³⁶. Ricœur, no entanto, reconhece os limites de uma proposição como esta, principalmente quando confrontada com as interpretações das culturas do livro: cristianismo²³⁷, judaísmo e islamismo.

Todavia, a oposição e limite são apenas fugidias e aparentes quando se liga às Escrituras e à interpretação das três tradições à Poética. É na categoria de Poética que a análise filosófica encontra sinais de revelação que podem responder ao apelo não impositivo da revelação bíblica.

A função revelante do discurso de forma poética liga-se a três outros conceitos relacionados ao mundo do texto e do ser-novo e mais tarde à reflexão mediada pelo testemunho.

²³⁵ RICŒUR, P. **Escritos e conferências 2: hermenêutica**. São Paulo: Loyola, 2011, p. 171.

²³⁶ *Ibid.*, p. 174.

²³⁷ Particularmente aqui, Claude Geffré não concorda com Ricœur. Afirma Geffré que o cristianismo “não é, como o islã, uma religião do Livro”. Ver GEFFRÉ, C. **Crer e interpretar: a virada hermenêutica da teologia**. Rio de Janeiro: Editora Vozes, 2004, p. 48.

a) *O mundo do texto*²³⁸

Os três conceitos preparatórios à função poética do discurso são o da escrita, o da obra e o mundo do texto. O da *escrita* contribui com o conceito de autonomia textual; o da *obra* com o de exteriorização e objetivação do texto; e do *mundo do texto* com a referência a um mundo visado fora do texto como a referência do texto. Pela *escrita*, o mundo do texto pode fazer o mundo do autor se revelar. Pela *obra*, configura-se o estilo conforme determinado gênero. Pelo *mundo do texto*, a referência ao mundo que o texto exhibe diante de si, “a coisa do texto”.

Essa tripla base, autonomia pela escrita, exteriorização pela obra e referência a um mundo, é que fundamenta a função revelante do discurso poético em Ricœur. A função poética do discurso não deve ser confundida com o gênero poético, ou mesmo com um dos tipos discursivos tratados anteriormente. Esta função tem um caráter de síntese porque nela estão contidas a totalidade dos discursos – profético, narrativo, legislativo, sapiencial, hínico – naquilo que eles exercem uma função referencial diferente da função descritiva da linguagem ordinária e do discurso científico.

Walter Salles explica deste modo a função poética:

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 mesmo. 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 sentido²³⁹.

O conceito ricœuriano de função poética distingue-se da compreensão positivista de verdade, que a define tradicionalmente como propriedade do juízo e adequação do intelecto à coisa (*adaequatio intellectus et rei*). Heidegger

²³⁸ Já explicitado no capítulo *A aventura textual de Ricœur*.

²³⁹ SALLES, W. **A hermenêutica textual de Paul Ricœur: Aportes à compreensão da identidade cristã**, in *Atualidade Teológica: Revista do Departamento de Teologia da PUC-Rio*. – Ano XVI, n. 41 (mai./ago. 2012) – Rio de Janeiro: PUC, Depto. De Teologia: Letra Capital, 2012, p. 246.

combateu essa forma de compreendê-la, e Ricœur de igual modo. Ambos sugerem o caráter relativo do conceito, a ratificação do conceito de modo não crítico e a necessidade de se buscar um fundamento mais “originário”²⁴⁰.

Afirma Ricœur:

Não percebemos que ratificamos de maneira não crítica o conceito de verdade definido pela *adequação* a um real de objetos e submetidos ao critério da *verificação* empírica. Ninguém põe em dúvida que a linguagem em sua função poética elimine a referência do discurso tipo descritivo e, com ela, o reinado da verificação-adequação e a própria definição de verdade pela verificação: a questão a saber é se essa suspensão, essa abolição de uma função referencial de primeiro grau, não seria a condição, totalmente negativa, para que viesse à tona uma função referencial mais primitiva, mais original, que só pode ser chamada de segunda classe porque o discurso com função *descritiva* usurpou o primeiro lugar na vida cotidiana, substituída nesse aspecto pela ciência²⁴¹.

No positivismo o conhecimento empírico é objetivo e verificável, e a verdade uma adequação a um objeto submetido ao critério da verificação empírica. Na linguagem poética, porém, a função descritiva é suspensa e separada de tal objetividade. Ela encarna um conceito de verdade que foge da definição pela adequação, assim como da criteriologia da falsificação e da verificação.

Assim, *ficção* e *redescrição*, *mythos* e *mimèsis* vem a ser a função referencial pela qual a dimensão poética da linguagem é definida. Verdade, nesse aspecto, já não quer dizer verificação, mas manifestação. A verdade como manifestação permite a existência do que se percebe. E o que sempre se mostra é uma proposição de mundo, de um mundo tal que o sujeito possa habitá-lo para projetar nele um de seus possíveis mais próprios. Esse ser novo que se abre pela “coisa” do texto opera primeiramente na imaginação e somente depois na vontade.

A imaginação é esta dimensão da subjetividade que responde ao texto como Poema. Quanto então a distanciação da imaginação responde à

²⁴⁰ HEIDEGGER, M. **Introdução à filosofia**. São Paulo: Martins Fontes, 2008, p. 47-70; RICŒUR, P. **Escritos e conferências 2: hermenêutica**. São Paulo: Loyola, 2011, p. 177.

²⁴¹ *Ibid.*, p. 177.

distanciação que a “coisa” do texto cava no seio da realidade, uma poética da existência responde à poética do discurso. É à imaginação que o texto fala, propondo os figurativos da libertação do leitor²⁴². A imaginação confere ao pensamento o poder de *pensar mais*²⁴³. A imaginação assim é a parte no sujeito que responde ao texto como Poema e que somente pode encontrar a revelação não mais como uma pretensão inaceitável, mas como um apelo não obrigatório²⁴⁴.

Nesse sentido de manifestação, é que a linguagem poética, na função poética, é a sede de uma revelação²⁴⁵. Essa função poética encerra uma dimensão de revelação no sentido não religioso, não teísta, não bíblico da palavra, mas em um sentido capaz de entrar em ressonância com um ou outro dos aspectos da revelação bíblica.

O sentido arreligioso da revelação é o que contribui para restituir o conceito de revelação bíblica em toda a sua dignidade. Ele livra a inspiração das Escrituras de toda e qualquer interpretação psicologizante. Isto é possível pelo fato de a função poética retomar para si os três conceitos preparatórios: da autonomia do texto, da exterioridade da obra e da transcendência do mundo do texto.

Nessas três condutas, a ordem das coisas não são produtos do autor e nem se endereçam a um destinatário original, mas a elas a função poética acrescenta a da referência desdobrada. É à primazia da coisa dita sobre a inspiração do narrador que o conceito filosófico de revelação conduz, conforme uma nova analogia que já não é a da *inspiração*, mas a da *manifestação*²⁴⁶. Assevera Ricœur:

²⁴² RICŒUR, P. **Do texto à acção: ensaios de hermenêutica II**. Porto: Rés-Editora, 1989, p. 137.

²⁴³ RICŒUR, P. **Escritos e conferências 2: hermenêutica**. São Paulo: Loyola, 2011, p. 194. Neste particular, Ricœur faz uma composição da imaginação kantiana segundo a *Crítica da Faculdade de Juízo*, quando invoca-se o poder da imaginação para apresentar as Ideias da razão para as quais não há conceito. Numa das partes em que Kant comenta, afirma-se: “Eu, porém, já mencionei que um juízo estético é único em sua espécie e não fornece absolutamente conhecimento algum (tampouco um confuso) do objeto: este último ocorre somente por um juízo lógico; já aquele, ao contrário, refere-se a representação, pela qual um objeto é dado, simplesmente ao sujeito e não dá a perceber nenhuma qualidade do objeto, mas só a forma conforme a um fim na determinação”. Ver KANT, I. **Crítica da faculdade do juízo**. 2.ed., Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2010, p. 74. Noutras páginas da obra a questão ainda é tratada, de tal modo que a referência a p. 74 é à guisa de exemplo.

²⁴⁴ RICŒUR, P. **Escritos e conferências 2: hermenêutica**. São Paulo: Loyola, 2011, p. 195.

²⁴⁵ *Ibid.*, p. 174.

²⁴⁶ *Ibid.*, p. 179.

Essa analogia convida a colocar as expressões originais da fé bíblica sob o signo da função poética. Não para privá-las de referência, mas para colocá-las sob a lei da referência desdobrada, característica da função poética. Sim, o discurso religioso é poético em todos os sentidos que foram ditos. No horizonte finito uma escrita o subtrai de seus autores e de seus primeiros destinatários. O estilo dos grandes gêneros literários lhe dá a exterioridade de uma obra. O alvo de referência implícito a todo texto o abre para um mundo, o mundo bíblico, ou melhor, para os múltiplos mundos mostrados diante do livro pela narração, pela profecia, pela prescrição, pela sabedoria, pelo hino. A proposição de mundo que, na linguagem bíblica, se chama mundo novo, Nova Aliança, Reino de Deus é “a coisa” do texto bíblico mostrada na frente do texto²⁴⁷.

A Bíblia, segundo Ricœur, é um dos grandes poemas da existência e, se é possível afirmar que ela é revelada, isso deve ser dito em relação à “coisa”, ao ser-novo que ela mostra. Nela todos os discursos referem-se ao Nome, que não apenas é o ponto crucial da interpretação como também o compartimento vazio de todos os discursos a respeito de Deus, em nome do Inominável. Essa, portanto, é a homologia paradoxal que a categoria *mundo da obra* estabelece entre a revelação no sentido poético geral e a revelação no sentido especificamente bíblico. A revelação assim é uma marca do mundo bíblico²⁴⁸.

Em perspectiva apresentou-se a primeira resposta ricœuriana a um apelo não obrigatório da revelação. A seguir, ver-se-á a segunda pretensão que a filosofia propõe à verdade revelada: o conceito de autonomia e o caminho proposto pela hermenêutica do testemunho.

b) A reflexão mediata e o testemunho

A categoria do testemunho já constituiria por si mesmo objeto exclusivo de uma tese! Ela foi analisada por K. Rahner, A. T. Queiruga²⁴⁹, L. S. Mudge²⁵⁰, entre outros teólogos e intérpretes ricœurianos, que mostraram seus

²⁴⁷ Ibid., p. 179.

²⁴⁸ Ibid., p. 181.

²⁴⁹ QUEIRUGA, A. T. **Repensar a Revelação: a revelação divina na realização humana**. São Paulo: Paulinas, 2010, p. 116-118. Queiruga apresenta os avanços e contribuições da hermenêutica do testemunho de Ricœur, mas questiona também alguns de seus aspectos.

²⁵⁰ MUDGE, L. S. *Introdução por Lewis S. Mudge in RICŒUR, P. Ensaio sobre a interpretação bíblica*. São Paulo: Editora Cristã Novo Século, 2004, p. 9-44. A interpretação de Mudge acerca da hermenêutica do testemunho foi apresentada no capítulo 2.

horizontes, possibilidades, mas também alguns de seus limites²⁵¹. L. S. Mudge, no entanto, destaca-se como um dos intérpretes ricœurianos que melhor compreendeu essa categoria, sintetizando os escritos de Ricœur e apresentando-os num conjunto coerente, tendo como base a hermenêutica do testemunho. Assim, não é posição afirmar que Ricœur despertou-se para as potencialidades filosóficas e teológicas da categoria do testemunho por intermédio dos escritos do filósofo francês Jean Nabert²⁵². Para esse filósofo, o testemunho, entendido como o testemunho de uma vida, é o equivalente da verificação para toda experiência espiritual.

Por meio da hermenêutica do testemunho, Mudge reagrupou em três constelações diferentes o temário ricœuriano tratado em diferentes épocas: “testemunho na estrutura”, “momento crítico”, “momento pós-crítico”²⁵³.

Na primeira constelação, reúne a aposta filosófica de Ricœur na obra *A Simbólica do Mal*, sublinhando a centralidade do relato bíblico da queda. A categoria do testemunho regula a articulação entre o alcance religioso das obras de Ricœur e seu núcleo filosófico.

Na segunda constelação, estão englobadas diferentes abordagens do problema da heterogeneidade entre os inúmeros jogos de linguagem, e a redução da linguagem religiosa à ideologia, como pretendiam os filósofos da suspeita. Aqui a categoria do testemunho esclarece que o testemunho dado a significações irreduzíveis é a alma da resistência a toda tentativa redutora.

Na terceira constelação estão incluídas as temáticas relacionadas à hermenêutica fenomenológica, na qual a reflexão sobre si é o fim, e a

²⁵¹ A esses limites, citados por Queiruga, mas também por Mudge, Ricœur, pelo menos a esse último intérprete, reconhece a crítica feita por ele: “No que concerne mais especificamente ao ‘momento crítico’, também concordo com Mudge que ainda não mostrei claramente como a integridade intelectual que a crítica bíblica comporta pode ser englobada nessa dialética do testemunho sem *sacrificium intellectus* [...] Mudge pergunta: ‘haverá uma relação entre as disciplinas críticas e a prova da verdade que distingue o verdadeiro do falso testemunho para o leitor da Bíblia hoje? Essa questão extremamente difícil não pode encontrar resposta direta em Ricœur?’. Isso é verdade. Concordo que acrescentar uma teoria da leitura estrutural ao método da crítica histórica, como estou fazendo para os relatos bíblicos, só fornece uma resposta incompleta [...] Fica aberta a questão de saber se e em que medida a categoria de testemunho pode preservar a dialética do sentido e da referência – i. e., do sentido imanente daquilo q que se refere – sem cair em nenhuma das armadilhas bem conhecidas [...]”. Ver RICŒUR, Paul. **A hermenêutica bíblica**. São Paulo: Loyola, 2006, p. 85-86.

²⁵² RICŒUR, Paul. **Ensaio sobre a interpretação bíblica**. São Paulo: Novo Século, 2004, p. 113; **A hermenêutica bíblica**. São Paulo: Loyola, 2006, p. 84.

²⁵³ *Ibid.*, p. 176.

interpretação é o meio. A categoria do testemunho reflete a dupla dialética: de que a reflexão deve fazer-se interpretação; e que a interpretação gera uma nova exigência, que a compreensão se torne explicação objetiva²⁵⁴.

Em síntese, a hermenêutica do testemunho pode ser descrita nos seguintes termos. O testemunho para Ricœur é um assunto que deve ser tratado pela filosofia e não limitado às questões jurídicas ou históricas nos quais uma testemunha descreve o que presenciou. O termo deve ser aplicado a palavras, obras, ações e a vidas que declaram uma intenção, inspiração, ideia “no coração da experiência e da história que apesar de tudo transcende experiência e história”²⁵⁵. Deste modo pode-se falar de uma semântica do testemunho, que engloba um conjunto de termos relacionados tanto ao aspecto legal, quanto filosófico e teológico. Estas duas últimas categorias é que se prestam à presente análise. Os significados tanto religiosos quanto filosóficos surgem neste complexo semântico.

No sentido religioso, o conceito profano não é completamente abolido, contudo um novo matiz desponta a partir do exemplo da perícopa de Isaías 43. 8-13; 44. 6-8 e do vocábulo *martys*: (a) uma testemunha não é alguém que se apresenta e dá testemunho, mas aquele que é enviado para testificar; (b) a testemunha não testifica acerca de um fato, mas do significado radical e global da experiência humana – o próprio Javé que é testemunhado no testemunho; (c) o testemunho é orientado para proclamação, divulgação, propagação – é para todas as pessoas que uma pessoa testemunha; (d) a vocação de testemunha implica em um compromisso total de palavras e atos, podendo levar ao martírio.

Assim o testemunho religioso diferente do significado profano não pertence a testemunha. Sua origem bem como conteúdo é de iniciativa absoluta²⁵⁶. Apesar de o testemunho teológico trazer consigo um caráter distinto do profano e jurídico, ele os assimila, como apresenta os textos proféticos do Antigo Testamento. Assim, o significado profético de testemunha e testemunho lança luz ao conceito nas páginas do Novo Testamento. O centro

²⁵⁴ RICŒUR, Paul. **A hermenêutica bíblica**. São Paulo: Loyola, 2006, p. 84-85.

²⁵⁵ RICŒUR, Paul. **Ensaio sobre a interpretação bíblica**. São Paulo: Novo Século, 2004, p.113.

²⁵⁶ *Ibid.*, p. 124-125.

“confessional” do testemunho é certamente o centro ao redor do qual os demais gravitam²⁵⁷, de modo que não se trata de uma simples confissão de fé trazida à narrativa. Portanto, o conceito do testemunho como é descrito pela exegese bíblica, é hermenêutico em duplo sentido. No primeiro ele dá à interpretação, um conteúdo a ser interpretado. No segundo sentido, o conceito do testemunho convida a uma interpretação. O testemunho fornece elementos que precisam ser interpretados²⁵⁸.

Em seu aspecto filosófico, entretanto, o testemunho deve ser entendido no seio de uma filosofia de interpretação, que funciona como uma elipse com dois focos que “a meditação tende a unir, mas que nunca pode ser reduzida a um ponto central unificado”²⁵⁹. Afirma Ricœur:

O que, na verdade, é interpretar o testemunho? É um ato duplo, um ato de consciência de si e um ato de entendimento histórico baseado nos sinais que o absoluto da de si mesmo. Os sinais da auto-revelação do absoluto são os sinais em que a consciência reconhece a si mesma²⁶⁰.

Ricœur apresenta três razões pelas quais o testemunho deve ser interpretado. Primeiro, o testemunho exige ser interpretado devido a própria dialética do significado e do evento que o atravessam, na qual encontram-se fundidos o polo confessional e o polo narrativo. A manifestação do absoluto em pessoas e atos é assim indefinidamente mediada por meio de significados disponíveis emprestados de uma experiência anterior. Isto ocorre, por exemplo, com a interpretação da Igreja primitiva acerca do “testemunho de Cristo” nas Escrituras. Logo, a manifestação do absoluto em pessoas e atos é indefinidamente mediada por meio de significados disponíveis emprestados da Escritura anterior.

Segundo, o testemunho ainda exige ser interpretado pela atividade crítica que ele evoca e por isso a estrutura hermenêutica do testemunho consiste em

²⁵⁷ Ibid., p. 127.

²⁵⁸ Ibid., p. 136.

²⁵⁹ Ibid., p. 135.

²⁶⁰ Ibid., p. 136.

que o testemunho a respeito dos fatos somente atinge o julgamento por meio de uma história ou das coisas ditas.

Por fim, o testemunho fornece algo a ser interpretado pela dialética da testemunha e do testemunho, na qual um círculo hermenêutico é ativado: o envolvimento da testemunha é o seu testemunho. De acordo com Ricœur, a maneira com que uma consciência finita pode se apropriar da afirmação que a constitui somente pode ser um ato crítico. Não há qualquer intuição unitária, nenhum conhecimento absoluto quanto uma consciência de si mesmo²⁶¹. Por conseguinte, a hermenêutica do testemunho, comparada com o ideal científico, surge manchada pela relatividade, uma vez que não há qualquer segurança contra a arbitrariedade. Um testemunho pode ser verdadeiro ou falso, portanto, ele tem que ser posto à prova²⁶². Sendo assim, a interpretação do testemunho é somente provável, mas ela aparece como tal quando comparada ao ideal científico que governa somente um dos diferentes requisitos do pensamento, o conhecimento dos objetos.

Todavia, é em sentido modificado que a interpretação do testemunho pode ser considerada provável, uma vez que o testemunho propõe a dialética de seu próprio objeto, que é ao mesmo tempo acontecimento e sentido²⁶³, que nos intima a renunciar à ideia de autoconstituição da consciência numa temporalidade puramente imanente²⁶⁴. E nisto difere-se tanto do símbolo quanto do exemplo, que perdem sua força diante do injustificável, principalmente quando sua historicidade se dissipa ao talante da interpretação em significações por demais ideais²⁶⁵. O testemunho, pelo contrário, coloca a reflexão diante do paradoxo, que a pretensão da consciência transforma em escândalo, ou seja, “um momento da história é investido de um caráter absoluto”²⁶⁶.

Não existe, portanto, consciência unitiva ou qualquer saber absoluto no qual a consciência possa ter consciência do absoluto e de si mesma. É escolhendo e filtrando os predicados que parecem mais dignos de representar o

²⁶¹ Ibid., p. 139.

²⁶² Ibid., p. 189.

²⁶³ Ibid., p. 191.

²⁶⁴ Ibid., p. 189.

²⁶⁵ Ibid., p. 188.

²⁶⁶ Ibid., p. 189.

divino que cria-se alguma ideia a seu respeito²⁶⁷ – toda reflexão é mediata²⁶⁸. Afirmar Ricœur que esse paradoxo deixa de ser um escândalo quando o movimento completamente interior de “despojamento, de renúncia da consciência aceita ser levado e modelado pela interpretação dos signos exteriores que o absoluto dá de si mesmo”²⁶⁹.

A hermenêutica do testemunho consiste justamente na convergência desses dois importantes movimentos: da exegese de si mesmo e exegese dos signos exteriores do absoluto²⁷⁰. Ricœur lembra que a impossibilidade do conhecimento absoluto é marcada por três indicadores:

Primeiro, a impotência de se fixar a criteriologia do divino em um sistema fechado. Mesmo que avance passo a passo com a interpretação de sinais históricos, nunca é completado. Os testemunhos do absoluto que governam o avanço da autoconsciência dão toda vez um novo ou mais profundo significado ao divino. A criteriologia do divino, também, é igualmente nunca acabada. Em seguida, a impossibilidade do conhecimento absoluto expressa a impotência da consciência em juntar todos os sinais em um todo coerente. Ligada ao testemunho está a experiência de “cada vez”. A harmonia entre a reflexão em si e o testemunho dado pela história somente é alcançada se cada vez a consciência toma como único, o exemplo que o divino lhe revela [...] Finalmente, a impossibilidade do conhecimento absoluto expressa a impotência da reflexão absoluta identificada e o testemunho absoluto elevado ao nível de prova no grande teste do significado. A relação certamente é recíproca e íntima entre a criteriologia que produz a consciência do divino e o discernimento do testemunho que deixa a iniciativa para o evento²⁷¹.

Depois da exposição acerca da hermenêutica do testemunho, e convicto da argúcia da inquirição, Ricœur propõe que só há dois caminhos epistemológicos a se escolher: a filosofia do conhecimento absoluto ou a hermenêutica do testemunho²⁷².

Para fins de conclusão da presente análise, cabe perfeitamente a apreciação de um teólogo que manteve um diálogo construtivo com a

²⁶⁷ Ibid., p. 191.

²⁶⁸ Ibid., p. 182.

²⁶⁹ Ibid., p. 189.

²⁷⁰ Ibid., p. 189.

²⁷¹ RICŒUR, Paul. **Ensaio sobre a interpretação bíblica**. São Paulo: Novo Século, 2004, p. 144-145.

²⁷² Ibid., p. 145.

hermenêutica do testemunho de Ricœur, Andrés Torres Queiruga. Em termos sintéticos, o teólogo católico explica a contribuição da hermenêutica do testemunho para a compreensão da revelação numa dialética profunda. O intérprete especifica três qualidades da hermenêutica do testemunho nos seguintes termos:

Em primeiro lugar, a realidade do testemunho e sua importância na constituição da cultura humana rompem pela raiz todo intento de absolutizar a autonomia do sujeito; pois o obrigam a remeter-se a algo e a alguém que não estão simplesmente em seu poder nem à sua completa disposição. Desse modo, esvai-se um pressuposto que constitui “o mais formidável obstáculo para a ideia de revelação”. Em segundo lugar, introduz a dimensão da “contingência histórica”, desapossando a reflexão de uma total imanência em si mesma e obrigando-a a “confessar sua total dependência com respeito às manifestações históricas do divino”. Finalmente, em íntima ligação com isso, abre-se à consideração da dialética interioridade-exterioridade, pois enquanto testemunho situado e concreto do divino põe a consciência diante do paradoxo – autêntico escândalo para ela – de que “um monumento da história está investido de um caráter absoluto”. Ricœur, ainda que sem menção expressa, alude aqui ao “áspero abismo” de Lessing, a fim de leva-lo ao núcleo mesmo, onde é possível integrar a tensão entre os fatos e o significado universal e transcendente²⁷³.

Queiruga não deixou de criticar os limites da hermenêutica do testemunho, no entanto, reconheceu as possibilidades que ela abre para uma compreensão analógica e moderna da teologia da revelação dentro do contexto da Modernidade.

O próprio Paul Ricœur, em resposta ao questionamento de Lewis Mudge a respeito dos limites da hermenêutica do testemunho, reconhece alguns limites

²⁷³ QUEIRUGA, A. T. **Repensar a Revelação: a revelação divina na realização humana**. São Paulo: Paulinas, 2010, p. 116-117. A crítica de Queiruga não deixa de ser tão pertinente quanto seus elogios. Afirma: “No entanto, sua abordagem é demasiado global. Trata-se, com efeito, de potencialidades reais, de dimensões necessárias, que o fenômeno fundamental do testemunho ajuda a compreender. Mas é necessária uma maior concreção, pois nem todo testemunho as realiza de modo correto nem sua aplicação é unívoca com relação às diferentes situações. Concretamente, com respeito à revelação, se abre a possibilidade de mostrar que *em princípio* não tem por que implicar um extrinsecismo heteronômio (como denunciado por Rahner), não esclarece como, apesar dele, é capaz de salvar seu necessário e correto intrinsecismo dentro da vivência religiosa. O uso tradicional que dele foi feito mostra que essa ambiguidade não constitui uma mera possibilidade, mas que representa perigos e abusos muito reais”.

da dialética do testemunho nalgumas questões que considera difícil de encontrar uma resposta conciliadora²⁷⁴.

Todavia, a contribuição de Ricœur no tocante a questão de uma teoria eirênica que pudesse entrar em diálogo frutífero, sem desconsiderar as aptidões e inclinações de cada área (filosofia e teologia; fé e razão), permanece válida. Cabe necessariamente aos intérpretes ricœurianos encaminharem-se em busca de trilhas que superem as aporias ainda litigantes.

De modo geral, assim como a função poética, ligada ao mundo do texto e ao ser-novo, constitui-se uma resposta objetiva à ideia de revelação, assim também a experiência do testemunho, na vertente “subjetiva”, limpa o horizonte para uma experiência especificamente religiosa e bíblica da revelação, sem que se possa derivar essa experiência das categorias filosóficas da verdade como manifestação e da reflexão como testemunho²⁷⁵.

²⁷⁴ Afirma Ricœur concernente a questão: “Há alguma relação, pergunta Mudge, ‘entre a disciplina crítica e o teste da verdade que distingue entre o testemunho falso e verdadeiro para o leitor da Bíblia hoje. Esta questão extremamente difícil pode não achar uma resposta direta em Ricœur’. É verdade, concordo que adicionar uma teoria da leitura estrutural ao método da crítica histórica, como agora estou tentando fazer com as narrativas bíblicas, fornece apenas uma resposta incompleta.” Ver RICŒUR, Paul. **Ensaio sobre a interpretação bíblica**. São Paulo: Novo Século, 2004, p. 113; **A hermenêutica bíblica**. São Paulo: Loyola, 2006, p. 176.

²⁷⁵ RICŒUR, P. **Escritos e conferências 2: hermenêutica**. São Paulo: Loyola, 2011, p. 195.

5 Conclusão

A Hermenêutica da Ideia de Revelação do filósofo francês Paul Ricœur apresenta-se como uma abordagem dialética cujo propósito fundante é resgatar o conceito de revelação a partir de suas origens históricas e narrativas, presentes na confissão de fé do povo de Deus.

Paul Ricœur não estava interessado em dirimir controvérsias a respeito das variegadas abordagens teológicas do conceito de revelação, mas em buscar um diálogo vivo e frutífero entre as verdades da fé e as verdades da razão, sem que houvesse uma imposição autoritária de uma sobre a outra. Essa atitude metodológica torna-se um importante exemplo a todos os teólogos modernos que preocupam-se em tornar a Palavra de Deus compreensível ao homem hodierno.

Para cumprir tal desiderato, preferiu palmilhar um novo caminho, que se abria à mercê de sua teoria hermenêutica e do diálogo construtivo com teorias filosóficas e literárias das quais se apropriou, não antes de redirecioná-las e limá-las ao talante de sua verve filosófica.

Paul Ricœur, um filósofo que lia a Bíblia e um cristão que se permitia ser lido por ela, contribuiu de modo significativo com a teologia da revelação ao descrevê-la em sentido arreligioso – como manifestação de um mundo no qual é possível habitar.

Restituiu assim a concepção bíblica de revelação ao “mundo” na qual se manifestara, e a instituiu como instância crítica capaz de aferir qualquer interpretação que confine o desvelamento da verdade num conceito reducionista e obscuro de revelação.

Isto posto, apresentou a revelação como uma proposição de mundo que permite ao cristão interpretar ainda hoje a si mesmo diante da polifonia dos discursos textuais que explicitam a experiência de uma comunidade histórica com Deus. Não se trata de uma revelação confinada ao passado, mas presente.

Ao leitor fugaz e adepto irrestrito de uma revelação proposicional, ditada mecanicamente pelo Espírito, pode parecer que Ricœur retira a autoridade, inspiração e revelação da Escritura, todavia isso é apenas aparente e fugidio.

Pelo contrário, o filósofo de Valence retoma a autoridade de cada gênero literário e não apenas o do profético, mostrando a singularidade revelativa dos gêneros narrativo, prescritivo, sapiencial e hínico ao libertá-los da dependência de revelação e inspiração do gênero profético. Essas diversas maneiras nas quais a revelação se apresenta de modo polifônico e polissêmico são reveladores das várias interpretações da tradição sobre o testemunho de Deus na história.

Neste aspecto, Ricœur não se preocupa em saber se o texto testemunha o que sucedeu de fato, mas exatamente o que o texto significa por suas declarações a respeito do testemunho que sustenta.

Destarte, o autor não se curva a sacralidade do texto bíblico, numa leitura fideísta da Escritura que o impediria de entendê-la racionalmente, como também não se iguala aos propósitos dos acadêmicos críticos-históricos do século dezenove, que se propunham quixotesicamente libertar a Bíblia das interpretações dogmáticas. Antes, retornar “as expressões originárias” que são autenticamente os verdadeiros testemunhos de fé da comunidade primitiva.

A teoria textual de Paul Ricœur aplicada a teologia da revelação exemplifica o tipo de seriedade que obrigatoriamente deve estar presente em todo labor teológico investigativo. É possível assim compreender e valorizar as doutrinas fundamentais da Escrituras, reinterpretando-as e tornando-as compreensíveis ao homem moderno por meio de uma teoria que tanto valorize a confissão de fé do povo de Deus como também respeite as verdades da razão, possibilitando um amplo diálogo-dialético.

6

Referências bibliográficas

- AMALADOSS, M. **Missão e inculturação**. São Paulo: Loyola, 2000.
- AUSTIN, J. L. **Quando dizer é fazer: palavras e ação**. Porto Alegre: Artes Médicas, 1990.
- BENVENISTE, É. **Problemas de linguística geral**. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1976.
- BEUCHOT, M. **Tratado de hermenêutica analógica: hacia un nuevo modelo de interpretación**. 4. ed. México: Editorial Itaca, 2009.
- BLACKBURN, S. **Dicionário Oxford de filosofia**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 1997.
- BLEICHER, J. **Hermenêutica contemporânea**. Lisboa: Edições 70, 1980.
- BONHOEFFER, D. **Resistência e submissão: cartas e anotações na prisão**. São Leopoldo: Sinodal, 2003.
- BRIGHENTI, A. **Por uma evangelização inculturada: princípios pedagógicos e passos metodológicos**. São Paulo: Paulinas, 1998.
- BULTMANN, R. **Crer e compreender: artigos selecionados**. São Leopoldo: Editora Sinodal, 1986.
- CADORIN, S. **O mal: interpretações de Paul Ricœur**. Rio de Janeiro: Sotese, 2001.
- CORÁ, É. J. **O conceito de hermenêutica do distanciamento em Paul Ricœur**. In ANALECTA. Guarapuava, Paraná v.9 nº 1 p.137-147 jan./jun. 2008.
- DELEUZE, G. **Lógica do sentido**. 4. ed., São Paulo: Editora Perspectiva, 2003.
- DOCKERY, D. **Hermenêutica contemporânea à luz da igreja primitiva**. São Paulo: Vida, 2005.
- DE MORI, G. **A teoria do texto e da narração em Paul Ricœur e sua fecundidade para a teologia**. In Teoliterária V. 2 – N. 3 – 2012.
- _____. **Hermenêutica filosófica e hermenêutica bíblica em Paul Ricœur**. In Teoliterária V. 2 – N. 4 – 2012.
- DULLES, A. **The Symbolic Structure of Revelation in Theological Studies**, March 1980.
- FRAGATA, J. **A Fenomenologia de Husserl como Fundamento da Filosofia**. Braga: Livraria Cruz, 1983.
- FREGE, G. **Lógica e Filosofia da Linguagem**. 2. ed., São Paulo: Edusp, 2009.

FOUCAULT, M. **Resumo dos cursos do Collège de France (1970-1982)**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 1997.

GADAMER, H.-G. **Verdade e método: traços fundamentais de uma hermenêutica filosófica**. 3. ed., Rio de Janeiro: Editora Vozes, 1999.

_____. **Hermenêutica em retrospectiva: a virada hermenêutica**. 3. ed., Rio de Janeiro: Editora Vozes, VI. II, 1999.

_____. **O problema da consciência histórica**. Rio de Janeiro: Editora Fundação Getúlio Vargas, 1998.

GEFFRÉ, C. **Crer e interpretar: a virada hermenêutica da teologia**. Rio de Janeiro: Vozes, 2004.

_____. **Como fazer teologia hoje: hermenêutica teológica**. São Paulo Edições Paulinas, 1989.

_____. *Esquisse d'une théologie de la Révélation*. In VÁRIOS, **La Révélation**. Facultés Universitaires Saint Louis, Bruxelles, 1984.

_____. **Révélation et expérience historique des homens**. Laval théologique et philosophique, 46,1 (février 1990).

GRONDIN, J. **Hermenêutica**. São Paulo: Parábola Editorial, 2012.

HEIDEGGER, M. **Ser e tempo**. 5.ed., Rio de Janeiro: Editora Vozes, 2011.

_____. **Introdução à filosofia**. São Paulo: Martins Fontes, 2008.

HEGEL, G. F. **Fé e Saber**. São Paulo: Hedra, 2007.

HJELMSLEV, L. **Ensaio linguísticos**. São Paulo: Perspectiva, 1991.

HUSSERL, E. **Investigações Lógicas: Sexta Investigação – Elementos de uma elucidação fenomenológica do conhecimento**. Coleção Os Pensadores. São Paulo: Editora Nova Cultural Ltda., 2000.

_____. **Investigações lógicas: investigações para a Fenomenologia e a Teoria do Conhecimento**. VI. 2. Lisboa: Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa, 2007.

INWOOD, M. **Dicionário Heidegger**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2002.

KANT, I. **Crítica da faculdade do juízo**. 2.ed., Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2010.

_____. **Resposta à pergunta: o que é o iluminismo**. In A paz perpétua e outros opúsculos. Lisboa: Edições 70, 1990.

KÜNG, H. **Teologia a caminho: fundamentação para o diálogo ecumênico**. São Paulo: Paulinas, 1999.

LIBÂNIO, J. B. **Teologia da revelação a partir da modernidade**. São Paulo: Edições Loyola, 1995.

MIRANDA, M. F. **Inculturação da fé: uma abordagem teológica**. São Paulo: Loyola, 2001.

MOLTMANN, J. **O Espírito da Vida: uma pneumatologia integral**. Petrópolis: Vozes, 1999.

- MONDIN, B. **A linguagem teológica: como falar de Deus hoje?** São Paulo: Paulinas, 1977.
- OSBORNE, G.R. **A Espiral Hermenêutica: uma nova abordagem à interpretação bíblica.** São Paulo: Vida Nova, 2009.
- PALMER, R. E. **Hermenêutica.** Lisboa: Edições 70, 1969.
- PARMENTIER, E. **A escrita viva: interpretações cristãs da Bíblia.** São Paulo: Edições Loyola, 2009.
- PAULA, A. C.; SPERBER, S. F. (orgs.) **Teoria literária e hermenêutica ricœuriana: um diálogo possível.** Dourados, RS: UFGD, 2011.
- PELLETIER, A.M. **Bíblia e hermenêutica hoje.** São Paulo: Edições Loyola, 2006.
- PONTIFÍCIA COMISSÃO BÍBLICA. **A interpretação da Bíblia na Igreja.** 2.ed. São Paulo: Paulinas, 1994.
- QUEIRUGA, A. T. **Repensar a Revelação: a revelação divina na realização humana.** São Paulo: Paulinas, 2010.
- _____. **Fim do cristianismo pré-moderno.** São Paulo: Paulus, 2003.
- RAMM, B. **Protestant Biblical Interpretation.** 3.ed., rev. Grand Rapids: Baker, 1970.
- REALE, G.; ANTISERI, D. **História da filosofia: do romantismo até os nossos dias.** VI. 3. 7. ed., São Paulo: Paulus, 2005.
- RICŒUR, Paul. **Ensaio sobre a interpretação bíblica.** São Paulo: Novo Século, 2004.
- _____. **A hermenêutica bíblica.** São Paulo: Loyola, 2006.
- _____. **A metáfora viva.** São Paulo: Loyola, 2000.
- _____. **Hermenêutica e ideologias.** Petrópolis, RJ: Vozes, 2008.
- _____. **Hermeneutica y estructuralismo.** Buenos Aires: Ediciones Megápolis, 1975.
- _____. **O discurso da acção.** Lisboa: Edições 70 [?].
- _____. **Escritos e conferências 2: hermenêutica.** São Paulo: Loyola, 2011.
- _____. **Leituras 3: nas fronteiras da filosofia.** São Paulo: Loyola, 1996.
- _____. **Do texto à acção: ensaios de hermenêutica II.** Portugal: RÉS-Editora [?].
- _____. **Le conflit des interprétations: essais d'herméneutique.** Paris: Éditions du Seuil, 1969.
- _____. **Sobre a tradução.** Belo Horizonte: Editora UFMG, 2011.
- _____. **Tempo e narrativa 1: a intriga e a narrativa histórica.** São Paulo: Martins Fontes, 2011.
- _____. **Tempo e narrativa 2: a configuração do tempo na narrativa de ficção.** São Paulo: Martins Fontes, 2012.

- _____. **Tempo e narrativa 3: o tempo narrado**. São Paulo: Martins Fontes, 2012.
- _____. **O si-mesmo como um outro**. Campinas: Papirus, 1991.
- _____; LACOCQUE, A. **Pensando biblicamente**. Santa Catarina: Edusc, 2001.
- SALLES, W. (org.) **Paul Ricœur: ética, identidade e reconhecimento**. Rio de Janeiro: Editora PUC, 2013.
- _____. **A hermenêutica textual de Paul Ricoeur: aportes à compreensão da identidade cristã**. In ATUALIDADE TEOLÓGICA, Ano XVI, n.º. 41, maio/agosto 2012.
- SANTOS, L.; CALDAS, C. **Aragem do Sagrado: Deus na literatura brasileira contemporânea**. São Paulo: Loyola, 2011.
- SAUSSURE, F. **Curso de linguística geral**. 27. ed., São Paulo: Editora Cultrix, 2006. SCHMIDT, W. H. **A fé do Antigo Testamento**. São Leopoldo: Editora Sinodal, 2004.
- SELLIN, E., FOHRER, G. **Introdução ao Antigo Testamento**. São Paulo: Edições Paulinas, 1977, VI. II.
- TAVARES, S.S. **A Historicidade da Revelação e a Sacramentalidade do Mundo: O Legado do Vaticano II**. Cadernos Teologia Pública. Ano III – N.º 25 – 2006.
- THOMASSET, A. **Poétique de l'existence et agir moral em société: La contribution de Paul Ricœur au fondement d'une éthique herméneutique et narrative, dans uma perspective chrétienne**. Leuven: Katholieke Universiteit Leuven. Tese de Doutorado, 1995.
- WIMSATT, JR., W. K. **The verbal icon: studies in the meaning of poetry**. Kentucky: University of Kentucky Press, 1954.
- VANHOOZER, K. **Há um significado neste texto? Interpretação bíblica: os enfoques contemporâneos**. São Paulo: Vida, 2005.
- VINCENT, G. **La religion de Ricœur**. Paris: Les Éditions de l'Atelier, 2008.
- VOLF, M. **O fim da memória**. São Paulo: Mundo Cristão, 2009.