PONTIFÍCIA UNIVERSIDADE CATÓLICA
DO RIO DE JANEIRO



Esdras Costa Bento

Revelação e História em Paul Ricœur:
Testemunho, Memória e Narração

Tese de Doutorado

Tese apresentada como requisito parcial para a obtenção do grau de Doutor pelo Programa de Pós-Graduação em Teologia, do Departamento de Teologia da PUC-Rio.

Orientadora: Profª. Maria Clara Lucchetti Bingemer

Rio de Janeiro
Agosto de 2021

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 1621954/CA

PONTIFÍCIA UNIVERSIDADE CATÓLICA
DO RIO DE JANEIRO

Esdras Costa Bento

Revelação e História em Paul Ricœur:
Testemunho, Memória e Narração

Tese apresentada como requisito parcial para a obtenção do grau de Doutor pelo Programa de Pós-Graduação em Teologia, do Departamento de Teologia da PUC-Rio. Aprovada pela Comissão Examinadora abaixo:

Profª. Maria Clara Lucchetti Bingemer
Presidente e Orientadora
Departamento de Teologia – PUC-RJ

Prof. Paulo Fernando Carneiro de Andrade
Departamento de Teologia – PUC-RJ

Profª. Francilaide de Queiroz Ronsi
Departamento de Teologia – PUC-RJ

Prof. Misael Henrique Silva do Amaral
Faculdade Evangélica de Tecnologia, Ciências e Biotecnologia

Prof. Walter Ferreira Salles
Society for Ricoeur Studies

Rio de Janeiro, 13 de agosto de 2021

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 1621954/CA

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

Esdras Costa Bento

Graduou-se em Teologia (Faculdade de Educação Teológica Logos) em 2002 e Pedagogia (UNESA) em 2010. Em 2014 obteve o título de Mestre em Teologia Sistemática e Pastoral pela PUC-RJ. É Coordenador da Graduação em Teologia da FAECAD, e dedica-se ao estudo da hermenêutica teológica e filosófica de Paul Ricœur na linha de pesquisa Teologia e Modernidade.

Ficha Catalográfica

Bento, Esdras Costa

Revelação e história em Paul Ricœur: testemunho, memória e narração / Esdras Costa Bento ; orientadora: Maria Clara Lucchetti Bingemer. – 2021.

259 f. ; 30 cm

Tese (doutorado) – Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro, Departamento de Teologia, 2021.

Inclui referências bibliográficas.

1. Teologia – Teses. 2. Revelação. 3. História. 4. Testemunho. 5. Memória. 6. Narração. I. Bingemer, Maria Clara Lucchetti. II. Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro. Departamento de Teologia. III. Título.

CDD: 200

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 1621954/CA

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 1621954/CA

Àquela dos olhos repletos de esperança;
nos olhos todo amor em chama;
amor que traz confiança.

Agradecimentos

À minha querida orientadora, Professora Maria Clara Lucchetti Bingemer, pelo estímulo e parceria para a realização deste trabalho. Seu rigor metodológico e a ternura com a qual acolhe os orientandos deixam indeléveis marcas no coração e na mente, na alma e na vida de cada um que abraça como filho e filha. Tens a minha gratidão, atenção, admiração, respeito, carinho, orações e amor.

À minha família, Ana Paula, Esdras Jr., Philipe e Daniel Bento pela paciência e incentivo incansável.

A todos os docentes e colaboradores do Departamento de Teologia da PUC-Rio, em especial Pe. Waldecir Gonzaga e Abimar Oliveira de Morais.

Aos prezados colegas do grupo de orientandos pelas críticas, acolhimento e parceria. Minha gratidão eterna e respeito incondicional. Poucos são tão nobres e talentosos. Sentirei saudade das discussões, das controvérsias salutares, do apoio.

Aos docentes da comissão examinadora pela amabilidade, apreço e interesse em participar de uma etapa tão importante em minha vida. Minha admiração e respeito pelo vosso trabalho incansável e saber impugnável. “Os que a muitos ensinam a justiça, como as estrelas sempre e eternamente” resplandecerão (Dn 12,3).

Ao amigo e diretor da FAECAD, pastor, escritor e historiador das Assembleias de Deus do Brasil, Isael Araújo, pelo carinho e incentivo durante o processo de elaboração e finalização da tese.

Aos docentes, discentes e funcionários da FAECAD pelo estímulo, confiança e orações.

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

O presente trabalho foi realizado com apoio da Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior - Brasil (CAPES) - Código de Financiamento 001.

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 1621954/CA

Resumo

Bento, Esdras Costa; Bingemer, Maria Clara Lucchetti. **Revelação e História em Paul Ricœur: testemunho, memória e narração**. Rio de Janeiro, 2021. 259p. Tese de Doutorado – Departamento de Teologia, Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro.

A presente pesquisa analisa os conceitos de Revelação e História em Paul Ricœur, mediados pelo testemunho, memória e narração. O método empregado é o dialético, visto que os dois temas ainda se mantêm em lados opostos no debate moderno. No polo do discurso religioso, a Revelação submete a história ao escrutínio teológico. No polo do discurso filosófico, a crítica histórica rejeita os conceitos transcendentais da teologia. O tema da Revelação é retomado no discurso do filósofo, não tanto para submeter a crítica histórica ao talante da teologia, mas para resgatar o caráter arreligioso da Revelação, que se efetiva na história da qual o homem é o sujeito. Para Ricœur é necessário que a teologia da Revelação retome seu discurso originário, que não está no dogma e nas fórmulas teológicas, mas nos discursos bíblicos. As formas de discursos bíblicos designam a polifonia de testemunhos fundadores da religião judaica e cristã. Testemunhos inscritos na memória coletiva da tradição hebraica e cristã, que fundam ambas tradições por meio da narrativa. Portanto, é necessária uma compreensão dialética que ponha em tensão dialógica o polo da fé e o polo da razão; o horizonte da história e o horizonte da Revelação. A hermenêutica do testemunho e a teoria narrativa constituem assim os elementos de mediação dialética que, centradas na subjetividade da experiência histórica e salvífica do sujeito moderno, são capazes de unir história e Revelação numa dialética de sentido vivo, tanto no âmbito da história, quanto da teologia.

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 1621954/CA

Palavras-chave

Revelação; História; Testemunho; Memória; Narrativa.

Abstract

Bento, Esdras Costa; Bingemer, Maria Clara Lucchetti (Advisor). **Revelation and History in Paul Ricœur: testimony, memory and narration**. Rio de Janeiro, 2021. 259p. Doctoral Thesis – Departamento de Teologia, Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro.

This research analyzes the concepts of Revelation and History in Paul Ricœur, mediated by testimony, memory and narration. The method employed is dialectical, since the two themes are still on opposite sides of the modern debate. At the center of religious discourse, revelation subjects history to theological scrutiny. At the pole of philosophical discourse, historical criticism rejects the transcendental concepts of theology. The theme of Revelation is taken up in the philosopher's speech, not so much to submit historical criticism to the bent of theology, but to rescue the non-religious character of Revelation, which takes effect in the history of which man is the subject. For Ricœur it is necessary that the theology of Revelation resume its original discourse, which is not in dogma and theological formulas, but in biblical discourses. Biblical speech forms designate the polyphony of founding testimonies of the Jewish and Christian religion. Testimonies inscribed in the collective memory of the Hebrew and Christian tradition, which found both traditions through narrative. Therefore, a dialectical understanding that puts the pole of faith and the pole of reason in dialogical tension is necessary; the horizon of history and the horizon of Revelation. The hermeneutics of testimony and narrative theory thus constitute the elements of dialectical mediation that, centered on the subjectivity of the historical and salvific experience of the modern subject, are capable of uniting history and Revelation in a dialectic of living meaning, both in the context of history and of theology.

Keywords

Revelation; History; Testimony; Memory; Narrative.

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 1621954/CA

Sumário

1. Introdução....12
2. Status Quaestionis.... 30
2.1. Os abstrusos Revelação e história.... 30
2.2. História e Revelação nos primórdios da teologia cristã.... 32
2.3. Revelação, História e Religião Natural na Modernidade.... 37
2.4. Revelação e História a partir da *Dei Verbum*.... 49
2.5. À guisa de conclusão.... 56
3. Revelação em Paul Ricœur.... 60
3.1. A Revelação como objeto da teologia.... 60
3.2. Receptividade da Revelação de Paul Ricœur.... 64
3.2.1. Andrés Torres Queiruga.... 64
3.2.2. Emmanuel Levinas.... 68
3.2.3. Outros Pensadores.... 73
3.3. Revelação em Paul Ricœur: hermenêutica polifônica.... 76
3.4. Expressões originais da Revelação....111
3.4.1. O discurso profético....112
3.4.2. O discurso narrativo....117
3.4.3. O discurso prescritivo....124
3.4.4. O discurso de sabedoria....127
3.4.5. O discurso hínico....131
4. A Resposta de uma Filosofia Hermenêutica....135
4.1. Deus à margem da história: crítica à metafísica....135
4.2. O mundo do texto e o ser-novo....145
4.3. Função poética e conversão do imaginário....154
4.4. A categoria mediadora do testemunho....161
4.5. O *encontro* e a experiência do testemunho bíblico....177
4.6. O testemunho como categoria teológica em Ricœur....181
5. História em Paul Ricœur....187
5.1. Modernidade e história: crítica ricœuriana....187
5.2. Objetividade e subjetividade em história....198
5.3. História e sentido.... 203
5.4. Sentido da história e Revelação.... 212
6. Conclusão.... 231
7. Referências Bibliográficas 241
7.1. Referências Primárias.... 241
7.2. Referências Secundárias.... 244

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 1621954/CA

Lista de siglas

Obras de Paul Ricœur

CC	-	A crítica e a convicção.
CI	-	O conflito das interpretações.
DTAII	-	Du Texte à L'action: essais d'herméneutique II.
		Do Texto à Acção: ensaios de Hermenêutica II.
EBI	-	Essays on Biblical Interpretation.
EC2	-	Escritos e conferências 2.
EIB	-	Ensaios sobre a interpretação bíblica.
FrP	-	Freud and Philosophy.
HB	-	A hermenêutica bíblica.
HE	-	Hermeneutica y estructuralismo.
HI	-	Hermenêutica e ideologias.
HT	-	L'herméneutique du témoignage.
HIR	-	Herméneutique de l'idée de Révélation.
HV	-	História e Verdade.
ITT	-	Imagination, Testimony and Truth.
IU	-	A ideologia e a utopia.
L2	-	Leitura 2.
L3	-	Leituras 3.
MAPD	-	Méthode réflexive appliquée au problème de Dieu chez Lachelier et Lagneau.
MHE	-	A memória, a história, o esquecimento.
MP	-	A marca do passado.
MV	-	A metáfora viva.
PP	-	Le Paradoxe Polítique.
PR	-	Percurso do reconhecimento.

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 1621954/CA

PS	-	Parole et symbole.
PSLR	-	La Philosophie et la Spécificité du Langage Religieux.
PV	-	Philosophie de la volante.
PS	-	Poétique et symbolique.
RF	-	Réflexion faite.
SES	-	Ser, essência e substância em Platão e Aristóteles.
SM	-	A simbólica do mal.
SMC	-	O si-mesmo como outro.
ST	-	Sobre a tradução.
STC	-	The Sacred Text and the Community.
TI	-	Teoria da interpretação.
TN1	-	Tempo e Narrativa 1.
TN2	-	Tempo e Narrativa 2.
TN3	-	Tempo e Narrativa 3.
VM	-	Vivo até a morte.

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 1621954/CA

Traduções Bíblicas

ARA	-	Almeida Revista e Atualizada.
ARC	-	Almeida Revista e Corrigida.
BEP	-	Bíblia Edição Pastoral.
NVI	-	Nova Versão Internacional.
TEB	-	Tradução Ecumênica da Bíblia.
TB	-	Tradução Brasileira.

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 1621954/CA

Sob a história, a memória e o esquecimento.
Sob a memória e o esquecimento, a vida.
Mas escrever a vida é outra histórica.
Inacabamento.

Paul Ricœur

1
Introdução

"Que Deus, quando da minha morte, faça de mim o que ele quiser. Não reclamo nada, não reclamo nenhum pós. Atribuo aos outros, meus sobreviventes, a tarefa de assumir o meu desejo de ser, o meu esforço para existir, no tempo dos vivos."[1]

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 1621954/CA

O filósofo Paul Ricœur nasceu em 27 de fevereiro de 1913, na pitoresca cidade de Valence, sudeste da França, localizada à margem esquerda do Rio Rhône, e conectada por estradas que a ligam a famosa e histórica Lyon[2]. Essa configuração citadina não tem qualquer relação com o espírito perscrutador e dialógico desenvolvido por Ricœur durante sua aventura humana. Contudo, o rio Rhône é o único grande rio que serpenteia suas águas alpinas e por vezes selvagens até desaguar no Mar Mediterrâneo. Como o flume que corre da cidade natal até o mar que desde a Antiguidade tanto possibilitou o intercâmbio cultural, assim o curso cênico que Ricœur haverá de trilhar com todas as suas bifurcações irá levá-lo ao centro dos efervescentes debates da Europa e do Mundo. De igual modo, a

[1] RICŒUR, P. *Vivo até a morte*, p. XVI.

[2] O trajeto seguido não é de uma biografia intelectual de Paul Ricœur, mas a de percorrer uma via que marca a tensão entre fé e razão, filosofia e teologia, Revelação e história no pensamento do filósofo. A proposta é mostrar sub-repticiamente, pelas entrelinhas, que a tensão entre o polo da fé e da razão, consequentemente, da teologia e da filosofia, sempre estiveram presentes no trabalho de Ricœur desde seus primeiros escritos, e que é possível identificar essa tensão nalgumas obras e artigos que escreveu, entre elas *História e Verdade* e *Hermenêutica da Ideia de Revelação*. Ao longo da leitura das obras de Ricœur fez-se apontamentos para a elaboração da presente "biografia", colhendo em uma obra e outra do filósofo dados para compor a narrativa biográfica. As obras do autor e alguns livros e artigos que auxiliaram para estabelecer as datas cronológicas são citados imediatamente, todas às vezes que serviram como referência para se estabelecer a cronologia dos eventos. Doutro modo, é reponsabilidade e criação do autor da tese o desenvolvimento da presente biografia relacionando os dois polos: teológico e filosófico.

imponente catedral de Saint-Apollinaire, consagrada pelo Papa Urbano II em 1095, que testemunhara as duras guerras religiosas francesas desde sua construção, torna-se mais um exemplo do itinerário filosófico de Ricœur. A fachada em parte manchada e desgastada pela ação do tempo contrasta com a beleza interna que enleva a alma. O estilo gótico flamboyant da catedral denuncia sua ruptura com a arte românica e aponta para um novo estilo que dialoga com princípios estéticos, religiosos e filosóficos. As numerosas cabeças esculpidas na fachada, entre as quais figuras que representam o Tempo, a Teologia e o Direito parecem apontar o itinerário teórico do pequeno Paul. À semelhança do poeta paraibano[3], Ricœur podia afirmar: "Meu coração tem catedrais imensas"! Como a velha basílica em seu nascedouro, o filósofo rompeu com toda forma de redução, rótulos e falsos saberes a ponto de Emmanuel Levinas dizer-lhe certa vez: "Você é incontestável"[4].

Todavia, o reconhecimento intelectual e os prêmios recolhidos no futuro contrastavam com a sombra trágica que esmaecia o brilho de seu nascimento. Sua mãe, Florentine Favre, faleceu alguns meses depois, seguido pela morte de seu pai Jules, em 1915, na Primeira Grande Guerra. Jules era um professor de inglês que largou forçosamente o ponteiro por uma baioneta. Jervolino considera que a morte prematura de Jules motivará a "aversão do filho em relação à crueldade da guerra"[5], muito embora ele mesmo se encontrasse numa delas quando adulto. Em uma entrevista concedida a François Azouvi e Marc De Launay, Ricœur confessa que guardava como recordação, junto à cabeceira da cama, uma foto do pai, tirada ainda em 1915, e confessara que tal "imagem nunca mais se moveu" de sua mente[6]. Agora órfão, ele e sua irmã mais velha, Alice, passam a ser criados pelos avós paternos e pela atenciosa tia Adèle, em Rennes, região de clima temperado e inverno ameno, a cerca de 349 km de Paris. Já adulto, a vida irá se esmaecer mais uma vez em 1934, quando sua irmã Alice morrerá de tuberculose, aos 21 anos de idade. Mais uma vez o hálito gélido da morte sopra ao redor de Ricœur, que sem dúvida alguma, de certo modo, encontra conforto nos ensinos de uma família de sólida formação protestante. Afirma Roberto Roque Lauxen que Ricœur

[3] Referência ao poeta Augusto dos Anjos (1884-1914) e ao poema Vandalismo. Cf. ANJOS, A. dos. *Eu e outras poesias*, (2012).
[4] DOSSE, F. *Paul Ricœur*, p. 7.
[5] JERVOLINO, D. *Introdução a Ricœur,* p. 13.
[6] RICŒUR, P. *A crítica e a convicção*, p. 13.

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 1621954/CA

> Teve uma infância traumática, pois cresceu na dúvida sobre sua origem materna, sua família jamais lhe falou quem era a sua mãe. Ele só compreendeu o que é dizer "mamãe" ou "papai" por intermédio de seus filhos, nunca pôde pronunciar essas palavras. A infância e adolescência de Ricœur foram marcadas por todos esses acontecimentos traumáticos. A busca pelos livros torna-se para Ricœur, então, uma forma de encontrar refúgio, do qual ele nunca mais saiu[7].

No Liceu de Rennes, no ensino secundário, Ricœur se destaca como aluno vocacionado para a filosofia sob a influência do professor Roland Dalbiez (1893-1976). Dalbiez era professor da Universidade de Rennes e se destacou como o primeiro filósofo francês a apresentar uma pesquisa científica da psicanálise freudiana. O filósofo interdisciplinar em sua autobiografia, aos 82 anos, afirmou que estava convicto da contribuição de Dalbiez para o despertamento do seu pensamento crítico e interesse pela psicanálise freudiana. Ricœur lembra com muito carinho de seu antigo lente: "meu primeiro professor de filosofia... a quem nunca esqueci"[8]. Em *A Crítica e a Convicção* ressaltou uma das palavras de seu primeiro docente que muito o incentivou nos estudos críticos: "quando um obstáculo se apresenta", dizia Dalbiez, "é necessário fazer-lhe frente, não o contornar, nunca permanecer no medo de ir ver"[9].

A rígida educação protestante acompanhada pela influência idosa de seus familiares imediatamente lança o pequeno Ricœur em contado com a Bíblia, os livros e atividades que estimulavam o espírito crítico e criativo. Como afirma em seus fragmentos póstumos: "Nasci e cresci na fé cristã de tradição reformada"[10]. Lia avidamente e frequentava regularmente tanto a igreja quanto as livrarias e bibliotecas. Do lado protestante desenvolveu o gosto pela literatura bíblica, o que ele mesmo chamará mais tarde de *polo bíblico-religioso*; do lado filosófico desenvolve um pensamento crítico, racional, que ele mesmo chamará de *polo literário e crítico*[11]. Em certos círculos, a teologia de Ricœur seria considerada com suspeitas por ser filósofo e sua filosofia com desconfiança por ser cristão. Diferentemente de Martin Heidegger que abandonou a resposta (teologia) pela pergunta (filosofia), negando sua confissão de fé por considerá-la irreconciliável

[7] LAUXEN, R. R. *Os cem anos de nascimento de Paul Ricœur,* p. 1-25.
[8] RICŒUR, P. *Réflexion faite,* p. 12-13. JERVOLINO, D. *Introdução a Ricœur*, p. 13-14.
[9] Id., *CC*, p. 19; LAUXEN, R. R., op. cit., p.1-25.
[10] Id., *VM,* p. 57.
[11] Id., op. cit, p. 17-18; LAUXEN, R. R., op. cit., 1-25.

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 1621954/CA

com a filosofia, Ricœur sempre se identificou como cristão de confissão protestante, mas fazia questão de manter a distância necessária entre sua fé e o seu procedimento filosófico, dizia: "Prefiro definir-me como alguém que professa um cristianismo de filósofo"[12], todavia, sempre preocupado em manter a coerência, o raciocínio crítico e a honestidade intelectual (*Redlichkeit*), para que não desse razão a Nietzsche quando acusa o cristão de improbidade intelectual. Havia, porém, um desafio intelectual a superar e uma convicção a se manter. No artigo de 1948, *A condição do filósofo cristão*, aos 35 anos, ele reconhece que "o conflito entre a filosofia e o cristianismo é um momento do problema mais vasto das relações entre fé e cultura"[13] e, ainda com espírito inquieto, ressalta que a *tensão* entre teologia e filosofia também é *diálogo*, e se esse diálogo recair nos compromissos vergonhosos de um ou de outro lado ele deixar de ser *tensão*. Ressalta, porém, que se uma filosofia se vale de um ponto teológico ou dogmático secularizado, ela deixa de ser cristã. Ela somente se tornará cristã ao perseguir na sobriedade e racionalidade uma reflexão que se conhece na perspectiva do Reino que está por vir, "que sabe", afirma, "em que tempo ela se exerce – nesse tempo em que tudo está realizado e no qual tudo permanece oculto"[14]. Em *História e Verdade*, o filósofo com cerca de 42 anos, reconhece a dificuldade e até a impossibilidade de conciliar algumas perspectivas da teologia com a filosofia. Isto porque a filosofia olha para algumas questões da teologia considerando-as ingênuas e míticas, como por exemplo, a visão escatológica da história. A superação dessa mútua exclusão era quase impossível aos olhos do filósofo, uma vez que ele mesmo sempre se definiu como "ouvinte da Palavra". Contudo, entrevia que era possível

> converter em tensão viva essa mortal contradição; viver filosoficamente a esperança cristã como razão reguladora da reflexão, pois a convicção da unidade final do verdadeiro é o próprio Espírito da Razão. Daí me vem talvez a coragem de praticar a história da filosofia sem filosofia da história, de respeitar indefinidamente a verdade alheia sem me tornar esquizofrênico. Ver-se-á mais longe o equivalente ético e político destas fórmulas. Talvez seja essa a "verdade na caridade" de que fala São Paulo; talvez também seja essa a história da filosofia[15].

[12] Id., *HB*, p. 15, nota 11.
[13] RICŒUR, P. *Leituras 3,* p. 137. No artigo, o autor comenta o livro de Roger Mehl, *La condition du philosophe chrétien,* que, como afirma o próprio Ricœur, "foi uma tentativa de superar a fase de crise e de ruptura que foi a da primeira geração barthiana e em fundar uma atitude positiva em relação à filosofia e à cultura precisamente sobre uma teologia radicalmente cristocêntrica".
[14] Ibid., p. 144.
[15] Id., *História e Verdade*, p. 10-11.

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 1621954/CA

Tensão que se figura na forma de uma decisão perseverante posta diante de uma aporia, de uma contradição aparente. Mesmo diante do possível paroxismo, a educação, formação e orientação na tradição protestante era marcada pela teologia da palavra (*Wortgeschehen*) na esteira de Karl Barth, R. Bultmann, G. Ebeling e E. Fuchs, ao ponto de ocasionalmente exercer atividade de pregador na capela Rockefeller da Universidade de Chicago[16]. Mesmo em suas pregações, mantinha uma posição crítica entre o polo filosófico e o teológico. Em um desses sermões, proferido em 25 de dezembro de 1984, com cerca de 71 anos, intitulado *Aquele que perde sua vida por causa de mim a encontrará*, Ricœur define (e questiona) a tentativa do homem moderno em ganhar o mundo como "buscar o domínio absoluto por intermédio do conhecimento e das técnicas acadêmicas"; mas também assinala que essa mesma pretensão é uma tentação para o teólogo "ao apegar-se a que Deus seja a garantia suprema da solidez de nosso conhecimento"; e assim "tomar uma cruz" tanto para o teólogo quanto para o filósofo "é renunciar à representação de Deus como o lugar do conhecimento absoluto, como a garantia do meu conhecimento". "É necessário", afirma na peroração, "aceitar não saber senão uma coisa a respeito de Deus: é que Deus estava presente em Jesus crucificado, e deve ser identificado com Jesus crucificado"[17]. Talvez aqui o filósofo encontrara a resposta à crise mencionada em *História e Verdade*. Mais um dos traços do comprometimento do filósofo com a fé cristã protestante ao longo de toda sua jornada de cristão e filósofo pode ainda ser observado no breve relato que Catherine de Goldenstein, amiga e Conservadora dos Arquivos de Paul Ricœur, faz de um episódio ocorrido em 1996, quando o filósofo de Valence estava com 83 anos:

> Recordo-me, por exemplo, particularmente do estudo de Virginia Woolf em *Tempo e Narrativa*. Mas quando conheci Paul e Simone Ricœur num domingo de 1996, na paróquia protestante de Châtenay-Malabry, onde minha família e eu acabávamos de nos instalar, encontrei-os como qualquer dos outros paroquianos: acolhendo e reencontrando uns e outros, cantando, partilhando o pão e o vinho na ceia[18].

Assim, o itinerário intelectual de Ricœur manteve esses dois polos sempre abertos, em escuta dialógica, em *tensão* permanente. Esses dois polos representativos da fé e da razão, um crente e outro filosófico, sempre estiveram

[16] Id., *HB*, p. 12.
[17] RICŒUR, P. *HB*, p. 237-8. O título original do sermão era "Whoever Loses Their Life for My Sake Will Find It".
[18] GOLDENSTEIN, C. *Paul Ricœur e o desejo de viver*, p. 26-29.

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 1621954/CA

presentes na vida do jovem intelectual e talvez somente mais tarde tenha resolvido a questão, ainda que não definitivamente. Como ele mesmo se refere ao ano acadêmico de 1933-34, com cerca de 21 anos, que ao elaborar o seu *mémoire de maîtrisse* estava numa "guerra interior entre a fé e a razão"; "guerra interior", afirma Jervolino, "que o jovem estudioso aprende a enfrentar durante esses seus anos de universidade"[19]. Seu interesse premente como cristão e filósofo era a integridade intelectual mesmo inserido em duas tradições beligerantes, incapazes de manter um diálogo-dialético frutífero. Ricœur, com aproximadamente 90 anos, quase um ano antes de seu desenlace com a vida, afirma em seus fragmentos póstumos, que não escolheu a tradição cristã conscientemente, mas como uma parte aleatória da vida diante de um fato situacional irredutível: a tradição cristã veio-lhe por nascimento e herança. E ele assume tal fato, não apenas por pertencimento, mas principalmente por fé, como *adesão* consciente e reflexiva. A mesma tenacidade com à qual se agarrara à convicção é igualmente a que demonstra na aventura intelectual. Como ele mesmo asseverou, cria na eficiência da reflexão, que a grandeza do homem está na dialética do trabalho e da palavra, do dizer e do fazer, do significar e agir, pelo que não se envergonhava de ser intelectual, filósofo docente por escolha, cristão por pertencimento[20]. Seguindo a versão bíblica do tradutor e amigo André Chouraqui, a quem reconhece noutros momentos o excelente trabalho, prefere a tradução do grego *pistis* por "adesão" em vez de "fé"[21]. Um acaso fora transformado em destino, como ele mesmo expressou[22]. Mas um destino que não é um desígnio, uma coação ou carga insuportável, uma infelicidade, mas como estatuto de uma convicção à qual adere, pois comporta o apego a uma figura pessoal sob a qual o Infinito, o Altíssimo, se faz amar. O destino que se aceita por uma adesão e transforma a fé em estatuto hermenêutico, elevada ao nível de destino pela opção contínua[23]. Afirma Ricœur em seus fragmentos póstumos:

> A propósito da *adesão* (*pistis*) e do seu arraigamento nas minhas heranças culturais. Estas são ricas em mediações textuais carregadas de história: histórias de interpretações geradoras de tradições. Minha relação com a pessoa e a figura de Jesus é, assim, duplamente mediatizada: por textos canônicos, eles próprios carregados de interpretação, e por tradições de interpretação que fazem parte da herança cultural e

[19] JERVOLINO, D. *Introdução a Ricœur*, p. 15.
[20] RICŒUR, P. *HV*, p. 9.
[21] Id., *VM*, p. 59.
[22] Ibid., p. 59.
[23] Ibid., p. 61.

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 1621954/CA

> da motivação profunda das minhas convicções. É nesse sentido que reconheço "aderir" à tradição evangélica reformada. Não há fé "imediata"[24].

Entre os anos de 1920 a 1933 o filósofo dedicou-se com muito mais afinco ao labor da filosofia, obtendo sua Licenciatura em 1933, aos 20 anos de idade, tornando-se em seguida docente no Liceu de Saint-Brieuc. Em 1934 conclui o Mestrado (*Maîtrise*) tendo como título *Méthode réflexive appliquée au problème de Dieu chez Lachelier et Lagneau,* para obter o *Diplôme d'Études Supérieure*, sob a orientação de Léon Brunschvicg, na Universidade de Rennes (1933-1934). A dissertação de Ricœur mantém a tônica de sua convicção, como cristão, e de sua reflexão crítica como filósofo. No polo filosófico discute a filosofia reflexiva francesa nas figuras de dois grandes pensadores idealistas, Jules Lachelier (1832-1918) e Jules Lagneau (1851-1894). No polo teológico, trata da questão de Deus como objeto material, e questão central de toda reflexão filosófica. Afirma Marc-Antoine Vallée:

> O primeiro objetivo deste trabalho foi oferecer uma reconstrução histórica do desenvolvimento das filosofias reflexivas de Jules Lachelier e Jules Lagneau, tomando o problema de Deus como fio condutor. Essa escolha de tomar Deus como um fio condutor está longe de ser arbitrária. Como Ricoeur explica no prefácio de sua tese, nas filosofias idealistas e monistas de Lachelier e Lagneau não existem problemas perfeitamente autônomos, questões isoladas do resto das questões filosóficas, do resto do pensamento. Nesse contexto, o problema de Deus nada mais é do que a questão da totalidade do pensamento. O método reflexivo, em que Lachelier e Lagneau viram o próprio princípio a partir do qual uma metafísica integral poderia ser desenvolvida, visa essencialmente a uma tomada de consciência do que estaria na base de todo pensamento, ou seja, o próprio Deus. Portanto, uma das teses fundamentais desses dois autores é que devemos buscar Deus na imanência mais radical e não em qualquer realidade externa a nós. Através de seu trabalho de reconstrução histórica, Ricœur se empenha justamente em mostrar como essas duas filosofias buscam um retorno a Deus, pensado como o Todo do pensamento e como o absoluto, a partir de uma abordagem puramente reflexiva e imanente[25].

Ricœur afirma na dissertação que "Devemos homenagear Lachelier e Lagneau por lembrar que só existe um problema: o problema de Deus"[26]. Ainda que a preocupação seja mais filosófica do que teológica é possível considerar, como afirma Jean Greisch, "a escrita teológica da juventude" de Ricœur[27]. Marc-Antoine

[24] Ibid., p. 63.
[25] VALLÉE, M.-A. *Le premier écrit philosophique de Paul Ricœur,* p. 144-155.
[26] RICŒUR, P. *Méthode réflexive appliquée au problème de Dieu chez Lachelier et Lagneau*, p. 226.
[27] GRONDIN, J. *Paul Ricœur*, p. 121-127.

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 1621954/CA

Vallée ao analisar essa primeira escrita filosófica de Paul Ricœur, dedicada ao problema de Deus nas filosofias reflexivas de Lachelier e Lagneau, sublinha a forma como Ricœur se insere na tradição reflexiva francesa ao mesmo tempo em que rejeita o idealismo absoluto defendido por Lachelier e Lagneau[28]. Aqui, no ponto de largada da aventura intelectual do teológo de Valence, vislumbra-se a inquietude intelectual do jovem Ricœur e seu espírito crítico, dialético e eirênico. Reconhecendo o problema de uma teoria totalizante da realidade, analisa com postura respeitável, de filósofo dialógico, o pensamento crítico de dois estudiosos de seu tempo. De certo modo, a convicção cristã do filósofo orientava suas escolhas temáticas e os pensadores com os quais se pôs em diálogo vivo e construtivo. A escolha desses dois filósofos e o problema posto por eles expressam questões que são caras ao jovem filósofo de tradição cristã reformada. Lembra Jean Grondin que, conforme a doutrina hermenêutica da fusão de horizontes, "a escolha de um tema de pesquisa sempre tem a ver com as questões que nos são mais íntimas e que surgem desde muito cedo em um verdadeiro pensador"[29].

Ainda nos idos de 1934 e 1935 torna-se ouvinte de Gabriel Marcel, *seduzido*, para usar uma expressão de François Dosse, pelo estilo socrático e dialógico, pela inventividade e teatralidade com as quais o docente incita a todos os aprendizes à reflexão crítica e ao respeito à ideia de outrem ainda que não seja possível admiti-la sem o crivo da razão crítica[30]. Ricœur, em 1984, na comemoração do décimo aniversário da morte de Gabriel Marcel, pela Sociedade Francesa de Filosofia, descreve-o como um dos seus mestres, por quem guardou um reconhecimento que não se apagou nos cursos dos decênios[31]. Caminhos que marcam a opção intelectual de Ricœur por todo seu itinerário de filósofo e cristão. Dosse esclarece que duas regras eram muito claras nesses encontros às "sextas-feiras" com Gabriel Marcel, ou seja, "cada um deve exprimir sua própria reflexão" e "é a de processar tanto

[28] Marc-Antoine Vallée explica algumas razões pelas quais a dissertação de mestrado de Ricœur pouco foi estudada: "[...] isso se deve principalmente ao fato de Ricœur nunca ter manifestado o desejo de que este texto assumisse a forma de uma publicação e que essa primeira escrita permanecesse, portanto, ainda hoje, um documento de arquivo. Isso talvez se deva também ao fato de ser um escrito acadêmico (uma tese para o DES), um texto jovem (Ricœur tem apenas 20 anos!) E uma obra cujo argumento remete a um contexto filosófico datado (as obras de hoje filósofos geralmente esquecidos ou negligenciados como Lachelier, Lagneau, Ravaisson, Cousin, Le Roy, Boutroux, etc.) são discutidos." VALLÉE, M.-A., op. cit., p.144-155.
[29] GRONDIN, J., op. cit., p. 121-127.
[30] DOSSE, F. *Paul Ricœur*, p. 11.
[31] RICŒUR, P. *Leitura 2*, p. 47.

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 1621954/CA

quanto possível elementos tirados de sua própria experiência"[32]. Esse segundo elemento teórico será importantíssimo na *Hermenêutica da Ideia de Revelação*, quando o tempo vivido, que designa a maneira como o ser existe em sua facticidade e mundanidade, servirá como esteira para o ato duplo do testemunho: a consciência de si e o entendimento histórico dos sinais e vestígios[33] da autoRevelação do Absoluto. De fato, essas sessões de trabalhos acadêmicos, realizadas no domicílio de Gabriel Marcel para benefício dos jovens pesquisadores, são, como diz o próprio Ricœur, "a de um tom de investigação marcado pelo foco no tópico de exemplo, pela explicação rigorosa, pela expressão precisa e justa"[34]. Um aspecto da realidade, da experiência comum, deve ser apresentado pelos estudantes e, logo a seguir, analisado sob o olhar atento e perscrutador da filosofia. O simples e vulgar deve ser analisado com profundidade. O jovem filósofo escolhe o tema da justiça, assunto interdisciplinar que perpassa não apenas pelo Direito e Filosofia, mas também e, principalmente, pela Teologia. O filósofo com suas cãs nevadas pelo tempo, com 71 anos, lembra que seu antigo professor sempre o acusara amigavelmente de ter predileção pelas questões abstratas. Ele descreve a metodologia marceliana como *reflexão recuperadora* ou segunda. O primeiro movimento reflexivo é discernir um obstáculo, um princípio de ocultamento, oposto à descoberta das experiências fundadoras que resistem à adequação da linguagem. A reflexão segunda, no entanto, é o trabalho de retificação, no nível dos conceitos e das palavras, pela qual o pensamento se iguala ao *núcleo de irredutibilidade*, constitutivos das experiências fundadoras. Afirma Ricœur que esse ritmo de pulsação faz alternar a marcação dos obstáculos opostos à experiência viva e ao acolhimento dessa experiência, e com o trabalho do conceito e da linguagem suscitado pela restituição reflexa dessas experiências é que se definem o estilo de pesquisa às vezes tão desconcertantes de Gabriel Marcel[35].

Fiel à sua herança e pertencimento à tradição cristã reformada, Ricœur falará a Sociedade Francesa de Filosofia não somente da preocupação filosófica marceliana com o ser, a existência e liberdade, mas também das reflexões a respeito

[32] DOSSE, F., loc. cit.
[33] *Vestígio*, como definido em *Tempo e Narrativa 3* significa "sem fazer aparecer". No plano físico, ele é a conjunção de uma relação causal e, no plano semiológico, de significância, por isso, Ricœur, o chama de *efeito-signo*. RICŒUR, P. *TN3*, p. 203-213.
[34] RICŒUR, P. *L2*, p. 47.
[35] Ibid., p. 48.

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 1621954/CA

do Absoluto ou de Deus, do *tu* – que é objeto para a invocação como o objeto é para o juízo. Ricœur pontua que no momento da atestação do tu, corretamente chamado de invocação, estão entrelaçadas tanto a oração dirigida ao Tu absoluto, como o reconhecimento do outro, enquanto o Tu transcende o Ele[36]. Deste modo, a questão do ser em Gabriel Marcel é açambarcada incontestavelmente pela ideia do Absoluto ou de Deus. À plateia presente, ávida pela análise crítica e reflexiva do antigo aluno, são apresentados sem qualquer reserva da parte do discípulo de outrora, agora mestre da mesma envergadura de seu antigo lente[37], a reflexão dialógica que retoma a questão do Absoluto e sua relação com a existência corporal e o mistério da encarnação, entendido como "existência encarnada". Lembra o insigne de Valence, que a relação do Absoluto com a existência humana é tema central para a filosofia marceliana e de toda e qualquer filosofia[38]. Ao contrário de muitos intérpretes, que escolhem um autor de sua preferência e afinidade para dialogar, mas no processo esquivam-se de tratar assuntos que dizem respeito ao sagrado, ao transcendente e à mística, como se tais temas fossem uma fase menor, sem importância, ou uma redução metafísica do autor, Ricœur, fiel à mesma conduta ética que mostrou com os dois filósofos com os quais dialogou no mestrado acerca da questão de Deus, analisa uma variedade de assuntos filosóficos no pensamento de Gabriel Marcel, entre eles o *Cogito* e a filosofia da existência, mas insere no debate a referência de que o pensamento marceliano é "um pensamento do mistério", que convida a pensar mais e, consequentemente, o problema da existência e da transcendência sempre se mantiveram abertas e em escuta atenta[39]. Por meio desse sarau filosófico, às "sextas-feiras", Ricœur entra em contado com uma variedade de autores e obras, entre elas, a tradução em inglês de *Ideias* de Edimund. Husserl (1859-1938), mas tarde traduzida por ele do alemão para o francês. O interesse de Ricœur por Husserl percebe-se imediatamente não apenas pelo esforço intelectual de traduzir a obra

[36] Ibid., p. 61.
[37] Referência ao docente, o professor, pelo fato de ele ser reconhecido outrora como alguém que usava lente.
[38] Foge ao escopo delimitado abordar com maior profundidade a análise de Ricœur a respeito do pensamento de Gabriel Marcel com as questões do Absoluto, do mistério do mal, do mistério do encontro, do mistério da união da alma e do corpo, do mistério do recolhimento, entre outros. Mas para que não haja equívoco quando ao sentido de mistério que se evoca na presente abordagem, basta considerar que o mistério é da categoria do *pensamento segundo* que resiste à redução ao mero conceito. Nessa categoria não está presente somente a esperança no Tu Absoluto, como sentido da vida, mas também o caráter determinante da existência, isto é, o "eu" que só existe encarnado. Ver RICŒUR, P. *L2,* p. 48-64. Ainda, CARVALHO, G. O. *A filosofia de Gabriel Marcel*, 2019.
[39] Cf. RICŒUR, P. *L2*, p. 48-64.

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 1621954/CA

alemã para o francês, ou mesmo em citá-lo repetidamente em muitos dos seus escritos posteriores, mas acima de tudo pela questão da *intencionalidade*. A intencionalidade é a característica geral da consciência de ser consciência de alguma coisa, que se dirige à compreensão do objeto, isto é, da coisa mesma que não é a própria consciência e a ela não se limita, uma vez que a característica singular da consciência é de ser consciência de alguma coisa, fora de si, de apreender as coisas como elas são. A consciência está sempre dirigida a algum objeto cuja definição depende especificamente dessa relação com a consciência. Apesar de Ricœur reconhecer os grandes méritos da filosofia husserliana, e de se tornar tradutor e intérprete, mais tarde, seus escritos farão críticas ao idealismo husserliano à luz da crítica hermenêutica[40]. Todavia, dois importantes conceitos de Husserl – *intencionalidade* e *Lebenswelt* – serão tomados na segunda parte da *Hermenêutica da Ideia de Revelação* para justificar os aspectos pessoais e subjetivos da existência pelos quais o mundo comum é compartilhado e nele identificado os sinais do absoluto.

Depois de seu casamento, em 1935, com Simone Lejas, que o acompanhou por toda vida, até o falecimento em 1998, e que lhe dera cinco filhos[41], Ricœur, em 1936, torna-se militante da juventude socialista e participa ativamente dos desfiles da Frente Popular, influenciado sobretudo por André Philip, um cristão socialista. Durante os anos de 1937 a 1939, lecionou no Liceu de Lorieth, até que em 1939, vai para Munique se dedicar ao estudo da língua alemã, projeto que fora interrompido com a proclamação da guerra, que imediatamente o faz retornar à França[42].

No período da Segunda Guerra Mundial se torna prisioneiro dos alemães e, recluso, dedica-se ao estudo dos filósofos alemães, entre eles Husserl e Karl Jaspers. Essa reclusão frutífera é responsável, em 1947, pela publicação da obra *Karl*

[40] RICŒUR, P. *Du Texte à L'action*, p. 48-81.

[41] Não se deve deixar de registrar nesse ponto a paternal diferença, não entre Heidegger e Ricœur, como citado, mas entre Ricœur e o filósofo Jean-Jacques Rousseau (1712-1778). Como é sabido, Rousseau renunciou a paternidade, pois entendia que não era possível ser pai e filósofo ao mesmo tempo, Ricœur, ao contrário, foi filósofo tanto quanto Rousseau sem negar a paternidade. Teve cinco filhos, como afirma Roberto Roque Lauxen: "Jean-Paul (1937), Marc (1938) e Noele (1940), que nasce antes da Guerra e só conhecerá o seu pai em 1945, Olivier que nasce depois da guerra, 'o filho da paz' como se refere Ricœur, e um último filho, Etiene, que nasce no período de Estrasburgo". LAUXEN, R. R., op. cit., p.1-25.

[42] RICŒUR, P. *CC*, p. 23.

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 1621954/CA

Jaspers e a filosofia da existência (*Karl Jaspers et la philosophie de l'existence*), com o amigo Mikel Dufrenne. Como afirmara posteriormente, esse período de cativeiro foi frutuoso "tanto do ponto de vista humano como intelectual"[43]. Terminada a Guerra, assume a cátedra de História da Filosofia na Universidade de Estraburgo. Atividade docente que será responsável pelos primeiros ensaios de história em 1949. Ricœur mesmo antes da Segunda Guerra era um militante pacifista convicto, e mesmo após a guerra civil na Espanha em 1936, e da anexação político-militar da Áustria por parte da Alemanha em 1938 (*Anschluss*), manteve seu posicionamento pacifista, no entanto, como afirma Olivier Abel, ele reexamina "as suas primeiras convicções pacifistas, sem as renegar, mas para as aprofundar"[44].

A visão moral que o socialismo cristão propôs durante seu período de militância, o tema da justiça escolhido por ele durante as "sextas-feiras" de Gabriel Marcel, aliado a experiência da guerra, desembocará numa visão crítica da história, aprofundada pela percepção do mal como desastre coletivo, uma perversão total de todas as dimensões da vida, agravada pela consciência do paradoxo político, como atesta seu artigo de 1957. A ética, o direito, a política e a história se constituirão eixos-chave para o pensamento filosófico de Ricœur, aguçadas em *Finitude e Culpabilidade* (Finitude et Culpabilité), mas presentes em *História e Verdade* (Histoire et Vérité), publicada em 1955.

Desenvolvida sob dois pilares – o metodológico e o ético –, *História e Verdade* é mais do que uma epistemologia da história ou uma pedagogia política, trata-se do exercício intelectual de um filósofo cristão preocupado com a fragilidade das democracias, com o drama da guerra, o mal, a culpa e a esperança. No primeiro pilar da obra discute a epistemologia da história, no segundo realiza uma crítica à civilização por meio de uma pedagogia política. No cruzamento das duas vias, metodologia e responsabilidade ética, encontra-se o sentido da história na perspectiva cristã sob o mote spinosiano de que "*quanto maior nosso conhecimento das coisas singulares, tanto maior nosso conhecimento de Deus*"[45]. Os desafios epistemológicos entre história e a escatologia da história cristã não é menor do que os trabalhos de Hércules, e a reconciliação entre ambas é talvez impossível, mas a

[43] Id., *RF*, p. 21.
[44] ABEL, O. *Paul Ricœur,* p. 17.
[45] RICŒUR, P. *HV,* p. 11. Máxima usada também por Olivier Abel no frontispício de sua obra *Paul Ricœur,* op. cit.

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 1621954/CA

essa mútua exclusão e mortal contradição, talvez seja possível convertê-la em uma *tensão viva*. Tensão que é mantida pela escuta atenta entre as duas posições beligerantes. Tensão que se recusa submeter uma epistemologia à outra. Tensão que se realiza no mister de filósofo da história e teólogo ouvinte da palavra. Como afirmara Ricœur em 1955, "viver filosoficamente a esperança cristã como razão reguladora da reflexão, pois a convicção da unidade final do verdadeiro é o próprio Espírito da Razão"[46]. O rigor epistemológico da história não é enfraquecido pela articulação e tensão entre o mister do historiador com o mistério da escatologia, porquanto, uma coisa é a motivação subjetiva de um mister e outra a estrutura metodológica que lhe assegura a autonomia[47]. O teólogo e o filósofo têm como tarefa mais importante a pergunta sobre Deus[48] e, portanto, o duplo ajuste ricœuriano diz respeito à economia espiritual do homem atormentado por seus problemas, no plano da facticidade, na história que manifesta a Revelação arreligiosa. Isto porque, em Ricœur, a história não é reduzida àquela contada pelos historiadores, pelos profissionais do mister historiador, mas tem como núcleo motriz a história efetiva e real – a história do homem em sua aventura humana. Deste modo, mesmo com interesse na epistemologia da história e todo seu desenvolvimento metodológico, não abandona a facticidade do homem como centro de interesse. Mas que se diga, não uma facticidade que dissolve a verdade e lança o homem na angustia de uma vida sem sentido, mas uma facticidade que exige reflexão, enquanto tarefa produtora de sentido. No centro da história não está um emaranhado de episódios e datas que precisam de ordem para que se compreenda o passado, mas o próprio homem com todos os seus dilemas.

É assim, portanto, que o tema da Revelação é retomado no discurso do filósofo, não tanto para submeter a crítica histórica ao talante da teologia, mas para resgatar o caráter arreligioso da Revelação que se efetiva na história da qual o homem é o sujeito. Consequentemente, é necessário que a teologia da Revelação retome seu discurso originário, que não está no dogma e nas fórmulas teológicas, mas nos discursos bíblicos. As formas de discursos bíblicos designam a polifonia de testemunhos fundadores da religião judaica e cristã. Testemunhos inscritos na

[46] RICŒUR, P., op., cit., p. 11.
[47] RICŒUR, P. *HV,* p. 11.
[48] Cf. RATZINGER, J. *Natureza e missão da teologia*, p. 14.

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 1621954/CA

memória coletiva da tradição hebraica e cristã, que fundam ambas tradições. Assim, é imperioso uma compreensão dialética que ponha em tensão dialógica o polo da fé e o polo da razão, o horizonte da história e o horizonte da Revelação. Onde, portanto, ambos horizontes se encontram? Qual ponte é necessária para transpor o abismo entre as duas tradições que se negam a escuta? Da parte da filosofia, a Revelação despreza a ideia de verdade objetiva, avaliada pelo critério de verificação e da falsificação empírica e, deste modo, a ideia de Revelação é um atentado à autonomia do sujeito pensante. Da parte da teologia, a razão deve primeiramente crer para depois entender, submetendo-se assim às proposições dogmáticas. Ricœur, todavia, pretende trabalhar em duas direções. Na primeira, resgatar um conceito de Revelação e outro de razão que possam dialogar entre si e, assim, promover uma inteligência da fé. Na segunda, concentrar-se em estruturas de interpretação da experiência humana para identificar pistas pelas quais a Revelação possa ser compreendida em sentido arreligioso.

Deste modo, o tema da presente pesquisa é a relação entre o binômio Revelação e História no pensamento filosófico e teológico de Paul Ricœur e a possível e necessária mediação pela hermenêutica do testemunho, da memória e da narrativa. Pelo fato de se ocupar com um assunto basilar da Teologia Fundamental e do diálogo com a modernidade, o temário situa-se na linha de pesquisa de Religião e Modernidade. Por conseguinte, o título da tese é *Revelação e História em Paul Ricœur: testemunho, memória e narração*.

O objeto material da pesquisa é a relação entre História e Revelação em Paul Ricœur. O filósofo escreveu uma variedade de artigos e livros a respeito da teoria da História, assim como abordou o tema da Revelação em vários artigos, ora dentro do contexto da teologia, ora ligado à filosofia da religião, e noutras vezes no ambiente da hermenêutica bíblica e filosófica.

Apesar de o binômio "história" e "Revelação" estar assente na Teologia Fundamental, nas obras de Ricœur as duas variáveis (história e Revelação) foram abordadas individual e separadamente pelo autor. Isto posto, a presente pesquisa concentrar-se-á na relação entre História e Revelação nos escritos do filósofo de Valence, identificando os vínculos teóricos entre os dois temários e a não-contradição entre a teoria da História de Ricœur e sua abordagem teológica e cristã da Revelação.

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 1621954/CA

O objeto formal, por outro lado, concentra-se na interseção e liame entre o binômio, identificando sob qual perspectiva ou à luz de que é possível articular a dialética entre História e Revelação nos escritos ricœurianos. Tanto na elaboração de uma teoria da História, quanto na da teologia da Revelação, o filósofo privilegia o *testemunho*, a *memória* e a *narração* como categorias hermenêuticas de sentido diante da vida e dos sinais do Absoluto. Deste modo, o objeto formal privilegia a *hermenêutica do testemunho*, a *função da memória* e a *teoria narrativa* como os elementos de mediações dialéticas que, centradas na subjetividade da experiência histórica e salvífica do sujeito moderno, são capazes de jungir História e Revelação em uma dialética viva e *locus* de sentido histórico e teológico. No *testemunho* se manifesta a experiência concreta daquele que faz a história. A *memória* é a capacidade cognitiva com à qual o tempo passado é ressignificado como referência vivida no presente. A *narrativa* é o instrumento com o qual o sujeito fixa e manifesta sua experiência pela escrita. Uma vez que o binômio é usado largamente pelo filósofo, tanto em suas obras, quanto em seus artigos, a hipótese da pesquisa se alicerça na ideia de que a epistemologia da História do autor não contradiz a teologia da Revelação defendida por ele, mas que é possível identificar em sua teoria da história uma abertura para uma Revelação não impositiva, mas aberta, uma Revelação arreligiosa, que pode ser identificada e manifestada por meio de sinais, vestígios, documentos e testemunhos que narram a presença e manifestação do Absoluto na experiência humana. A expressão "Deus de nossos pais" (2 Cr 20,6; At 22,14) é a primeira a testemunhar o caráter histórico da Revelação bíblica.

Consequentemente, o método empregado é o dialético. As duas variáveis, Revelação e História, são conceitos construídos historicamente. A partir da modernidade tornaram-se modelos explicativos distintos, representando metanarrativas excludentes. De um lado, a Revelação aparece como discurso da fé, confinado ao contexto eclesiástico e religioso. De outro, a História, como ciência compreensiva da Era Moderna. As rupturas entre fé e razão, teologia e filosofia, religião e ciência e, consequentemente, Revelação e História, exigem uma análise de suas interpenetrações e relações, a fim de se chegar a uma compreensão adequada. À vista disso, analisou-se, até onde possível e disponível, a produção literária de Ricœur sobre História e Revelação para tentar identificar alguns elementos que possibilitem uma síntese entre as duas variáveis. A Teologia da

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 1621954/CA

Revelação e a epistemologia da História estão dispostas sistematicamente nas obras de Ricœur, embora sejam tratados independentes.

Nessa pesquisa, a teoria ricœuriana não é reputada como a única capaz de dialogar com a modernidade, todavia, o tom do discurso a privilegia, mesmo que seja ouvida a voz de seus críticos e das perspectivas atuais da Teologia Fundamental. O estudo em apreço, apesar de buscar uma concepção abrangente dos abstrusos Revelação e História, se limita em compreender e identificar a relação entre a teoria da História e a teologia da Revelação em Paul Ricœur. Na teoria da História levar-se-á em consideração os textos do autor no qual expõe sistematicamente a epistemologia histórica[49]. Na teologia da Revelação, a pesquisa terá como escrito norteador o artigo *A hermenêutica da Ideia da Revelação*[50]. Como o conceito de Revelação em Ricœur não está restrito aos elementos da Sagrada Escritura, mas se insere na História, que é um desenvolvimento da atividade humana, será analisada a hermenêutica do testemunho e da memória, que subjazem a ação e experiência do sujeito, e a teoria da narrativa histórica, que se liga ao conceito de memória narrativa.

Para cumprir com os propósitos delineados, o conteúdo está distribuído em cinco partes. No segundo capítulo, designado pelo título *Status Quaestionis*, realizou-se um inventário das discussões eclesiásticas e filosóficas a respeito do conceito de Revelação e história, Revelação e razão, ou ainda teologia e filosofia. Cada um dos termos, seja qual for a nomenclatura que se aplique ao contexto epocal, traduz uma constante tensão de um lado ou de outro da controvérsia. O método usado para fazer o levantamento das discussões e do sentido de Revelação e razão é o de "amostragem". Visto que seria hercúleo e ingente considerar o debate em toda minúcia e desdobramento, optou-se por desenvolver o capítulo com saltos entre eventos e períodos. Essas amostragens começam com o sentido de Revelação na Teologia Patrística e culminam com o conceito de Revelação e História de acordo com o documento *Inspiração e Verdade da Sagrada Escritura*, posterior à

[49] Destacamos duas obras fundamentais para a pesquisa: *La mémoire, l'histoire, l'oublli,* e, *Histoire et Vérité*. Edições brasileiras: RICŒUR, P. *A memória, a história, o esquecimento*, (2007). Id., *HV*, (1968). Todavia, alguns artigos e os três volumes de *Tempo e Narrativa* serão usados para uma compreensão global do tema.
[50] RICŒUR, P. *Escritos e conferências 2*, 2011.

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 1621954/CA

Dei Verbum. Ao final do capítulo, à guisa de conclusão, é apresentado um excurso geral do assunto, descrevendo a contribuição e modelo explicativo de cada época.

No terceiro capítulo, *Revelação em Paul Ricœur*, é apresentado a doutrina da Revelação como objeto precípuo da teologia, destacando sobre todos autores e perspectivas discutidas, a hermenêutica da ideia de Revelação de Ricœur. Essa terceira divisão se alonga um pouco mais do que a segunda, visto que antes de ser tratado o assunto principal da seção fez-se uma incursão a respeito do sentido moderno de Revelação destacando dois grandes interlocutores de Ricœur: o filósofo Emmanuel Levinas e o teólogo Andrés-Torres Queiruga, entre outros. A seguir, o tema da Revelação em Ricœur é investigado situando a *Hermenêutica de Ideia de Revelação* dentro do contexto teológico e intelectual que a gerou; identificando os textos do autor onde as ideias centrais da Revelação estavam anteriormente presentes; descrevendo a estrutura do artigo e, assim, tratando com mais profundidade a teologia da Revelação em toda sua polifonia bíblica, discursiva e contemporânea.

No quarto capítulo, denominado *A resposta de uma filosofia hermenêutica*, é apresentado uma síntese histórica e filosófica da ascensão da razão sobre a fé, da história sobre a Revelação e da filosofia sobre a teologia. O conhecimento de Deus que antes era tão necessário, agora é colocado às margens da filosofia e da história. Nessa concepção, ser moderno é afastar Deus do jogo das leis da natureza, da política, da cultura, da história; é suprimi-lo tanto quanto possível da vida. Diante desse "afastamento categórico" e da fratura que a ascensão da razão autônoma provocou nas relações com o transcendente é que se desenvolve a teoria dialética de Ricœur. Para responder a situação de crise propõe uma resposta dialética e uma via na qual a razão autônoma possa dialogar com a Revelação e admitir seus limites. As vias desse diálogo dialético é o mundo do texto e o ser-novo, a função poética e a conversão do imaginário, e a hermenêutica do testemunho.

No quinto capítulo, *História em Paul Ricœur*, é tratado a epistemologia da história segundo a teoria do autor em suas obras principais. A teoria epistemológica ricœuriana concernente a teoria da história está reunida principalmente em três obras principais: *Histoire et Verité* (História e Verdade), publicado originalmente em 1955; *Temps et Récit* (Tempo e Narrativa), o primeiro volume foi publicado em 1983 e o terceiro em 1991; e *La mémoire, l'histoire, l'oubli* (A memória, a história,

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 1621954/CA

o esquecimento), publicado em 2000, cerca de cinco anos antes da morte do autor[51]. O capítulo procura compreender a história em sentido crítico e ontológico e os limites de um saber que pretende ser autossuficiente. Investiga os elementos da objetividade e subjetividade da história e do mister historiador, além de se debruçar sobre o sentido da história tanto na perspectiva da ciência histórica, quanto na perspectiva da teologia. A abordagem privilegiou alguns temas da epistemologia da história e sua relação com a teologia em vez da relação estrutural e simétrica das três obras mencionadas.

No sexto capítulo destaca-se a conclusão que, em linhas gerais, retoma em caráter de síntese os principais argumentos que gravitam entorno da pesquisa, entretanto, não se trata de mera revisão das seções discutidas, mas uma reflexão que conclui, sempre em caráter inacabado, os assuntos discutidos durante o percurso da pesquisa.

Por fim, as referências bibliográficas que serviram de esteio para a presente pesquisa.

Cabe informar que durante o processo da pesquisa se fez uso de algumas análises presente na dissertação de mestrado, mas em geral, elas foram ampliadas e aprofundadas com novas referências e discussões bibliográficas tanto em Ricœur, quanto em teóricos congêneres.

À guisa de epílogo, reconheço os limites das interpretações elencadas por toda pesquisa. Cônscio de que as obras do filósofo que embala a presente pesquisa são profundas, maior do que o intérprete, e não poucas vezes de difícil interpretação, como dizia o apóstolo a respeito do epistolário paulino (2Pe 3,16). Neste caso em particular, resta o apelo às sábias e humildes palavras de Schopenhauer ao analisar as obras kantianas, que aqui se aplicam com a devida vênia:

> De resto, as obras não precisam de meu fraco panegírico, mas elas próprias louvarão eternamente seu mestre e, mesmo que uma letra, talvez, não sobreviva, seu espírito continuará sempre vivo na face da terra[52].

[51] O filósofo morreu dormindo numa madrugada de quinta para sexta-feira, em 20 de maio de 2005, aos 92 anos de idade, em Paris.
[52] SCHOPENHAUER, A. *Crítica da filosofia kantiana*, p. 118.

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 1621954/CA

2
Status Quaestionis

A Revelação histórica se apoia no segredo do nome, na medida mesma em que o Deus oculto se anuncia como o sentido dos acontecimentos fundadores. Entre o segredo e a comunicação está a Revelação[53].

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 1621954/CA

2.1
Os abstrusos Revelação e história

O binômio Revelação e História sempre esteve em busca do enlace e do divórcio. Nos corredores da Teologia Histórica, mais exatamente a partir da Modernidade, houve teólogos e filósofos que buscaram compreender os dois conceitos sem contradize-los, enquanto outros consideravam impossível a relação e coexistência das duas dimensões, e mesmo ainda alguns que viam na aceitação do conceito teológico um retorno à "era de escuridão".

Inúmeras controvérsias, ora unindo Revelação e História, ora negando-lhes a relação, podem ser verificadas no interior da história da Teologia e da Filosofia[54]. Consequentemente, o sentido tanto de um quanto do outro não se pode pressupor "a priori" sem uma revisão e análise da controvérsia. Pressupor que o conceito de Revelação e história, e mesmo a possível relação entre ambos, sempre foram evidentes é laborar em caminhos tortuosos e equivocados.

---

[53] RICŒUR, P. *EC2*, p. 169.

[54] Durante o desenvolvimento da pesquisa essa proposição será justificada.

O propósito fundamental deste capítulo é apresentar uma síntese da história das controvérsias em torno a esses dois conceitos, que enfatizam de um lado a transcendência e, do outro, a imanência. Essa estrutura dual da Revelação, para usar uma expressão de Libanio[55], compreende que a automanifestação de Deus é prerrogativa da transcendência, enquanto a Revelação na história é da imanência. Todavia, a pesquisa é hercúlea e a tarefa ingente. E não se julgou necessário apurar profunda e linearmente os debates, mas por amostragem, pesquisar os sentidos que os intérpretes de ambas tradições deram às questões em exame.

De acordo com Antonio Carlos Gil, a seleção de amostra feita por levantamentos abrange um universo impossível de considerar em sua totalidade e, por essa razão, é mais razoável e frequente trabalhar com uma amostra[56]. Deste modo, o salto evidente entre períodos e teóricos não é incoerente à metodologia adotada, porque o propósito é identificar interpretações teológicas e filosóficas em torno ao litígio, sobretudo, aqueles mantidos pela tradição dogmática e seus herdeiros. Por herdeiros da tradição dogmática entende-se àqueles que mantiveram os ensinos dogmáticos conciliares. Geralmente os herdeiros da tradição limitam-se a transmiti-la e não se interessam em repensá-la, quando muito apenas atualizam o vétero conceito, mas sem modificá-lo. A tradição e seus herdeiros cumprem o papel de pensar pelo indivíduo e pela instituição. Max Weber considerava que essa forma de comportamento é formada pelo hábito e pela noção de que sempre foi assim e, portanto, não há necessidade de alterá-la[57].

Contudo, a hermenêutica crítica previne o teólogo contra essa pretensiosa ilusão. O gesto da hermenêutica é de humilde reconhecimento das condições históricas e finitas a que estão submetidas toda e qualquer compreensão humana, principalmente quando se procura identificar os sinais do Absoluto na história, pois, como afirma Ricœur, "toda reflexão é mediata" e não há "consciência imediata de si mesmo" [58].

Por conseguinte, ao apresentar uma síntese dos embates que circundam os abstrusos Revelação e História, consequentemente se desemboca noutro afluente não menos sinuoso: o da Revelação e Razão. Esses dois últimos termos estão no

[55] LIBANIO, J. B. *Teologia da Revelação a partir da modernidade*, p. 433.
[56] GIL, A. C., *Como elaborar projetos de pesquisa*, p. 97.
[57] WEBER, M. *Ensaios de Sociologia*, p. 138.
[58] RICŒUR, P. *EC2*, p. 182.

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 1621954/CA

âmago das altercações entre Revelação e História e serão investigados simultaneamente.

2.2
História e Revelação nos primórdios da teologia cristã

Conforme Wolfhart Pannenberg, na Teologia Patrística o conceito de Revelação estava ligado ao sentido de epifania, da autorrevelação de Deus por meio de Jesus Cristo, e ao tema apocalíptico da Revelação escatológica oculta, não sendo atribuída ao conceito de Revelação "uma função fundamental para a exposição sistemática da doutrina cristã"[59].

Todavia, o minucioso estudo de René Latourelle demonstra que o assunto sempre esteve presente nos ensinos e discussões patrísticas, ocupando "um primeiro plano na consciência cristã dos três primeiros séculos"[60], mesmo que anuviado pelas controvérsias trinitárias e cristológicas. Embora os Pais da Igreja estivessem cônscios da Revelação de Deus em Cristo, e de que a encarnação se realizou na história humana, os debates coibiram uma análise mais profunda da relação dialética entre história e Revelação. Afiança Latourelle que os "historiadores do dogma" preocupavam-se com outro temário que, embora relacionado à Revelação, ofuscava a percepção da importância da doutrina na teologia dos três primeiros séculos[61].

Wolfhart Pannenberg, entretanto, assevera que somente a partir da hermenêutica cristológica[62], segundo a qual as profecias cumpriram-se em Jesus

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 1621954/CA

[59] PANNENBERG, W. *Teologia Sistemática*, p. 297-300, v. 1.
[60] LATOURELLE, R. *Teologia da Revelação*, p. 158.
[61] Id. Ibid., p. 92.
[62] A tarefa de tratar da Revelação na Patrística é ingente e hercúlea, como afirma Latourelle, "o que importa é perceber as orientações gerais". Ver LATOURELLE, R., op. cit. p. 90. Deste modo, citamos apenas alguns casos para atestar a veracidade da assertiva. A Revelação cristológica é o cerne e conteúdo fundamental da Teologia Patrística. Em Justino, o Pai age por meio do Logos, pois este "é Filho e embaixador de Deus, e antes era Verbo, que apareceu algumas vezes em forma de fogo..." (*Apol.* I, 63,10), pelo qual muitos foram cristãos (*Apol*. I, 46.3) pela semente do Logos (*Apol.* II. 13,5; 8,1). Em Irineu, é o Filho que revela o Pai, Cristo é o "Emanuel, mensageiro do grande desígnio do Pai" (*Adv. haer.* IV, 6.3,5). Em Justino, o Filho pré-existente revelara o Pai na economia salvífica do Antigo Testamento: não é o Pai que se revela, mas o Filho que se manifesta aos patriarcas (*Dial.* 127, 128). Na Segunda Epístola de Clemente, o Deus invisível envia o Filho para o revelar (2Clem 14,3; 20,5). Na *Refutação da Apologia de Rufino a Anastásio*, Jerônimo,

Cristo, é que em Orígenes se pressupõe a fé na inspiração das Escrituras, especificamente na leitura cristã do cumprimento das profecias em Jesus Cristo. Contudo, o conceito se desenvolve com mais clareza na Idade Média e no protestantismo antigo[63]. Perícopes como Mateus 11.27, João 1.1 e Romanos 1.20, assim como o conceito do *Logos* na cultura helenista, foram fundamentais para a construção de um conceito de Revelação de Deus por meio da encarnação, de uma outra por meio da Escritura e da criação[64].

De fato, os teólogos desse período estavam mais preocupados em apresentar as diferenças e superioridade da religião cristã sobre o paganismo e a filosofia do que desenvolver uma teologia da Revelação[65]. Isto devia-se naturalmente ao fato de que não havia qualquer necessidade de justificar a existência de Deus e apresentar um conceito elaborado de Revelação divina aos romanos, gregos e bárbaros[66]. Deus é evidente! Como atesta Joseph Moingt:

> Com efeito, foi recorrendo a essa "evidência" de Deus que pregadores e teólogos cristãos rejeitaram alternadamente o paganismo, que multiplicava as oferendas a deuses aos quais os homens nada deviam, a ideia filosófica de um "deus ocioso", que não se interessava pela realidade humana, e a ideia gnóstica do "deus desconhecido", unicamente ocupado em preservar seu isolamento e sua pureza. Esse raciocínio bem simples, que acompanhava o anúncio do evangelho, consolidou inicialmente a vitória do Deus da Bíblia sobre os deuses do panteão greco-romano, em seguida sobre os deuses dos bárbaros, sem que jamais houvesse a necessidade de demonstrar a existência de Deus; ao contrário, em todo lugar havia uma evidência de Deus, à disposição dos pregadores, para acolher e garantir a novidade evangélica[67].

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 1621954/CA

fundamentado em Jo 10,6, afirma a Revelação do Pai por meio do Filho (*Apol.* II, 11). Em Orígenes, *Contra Celso*, o Filho, nascido de Maria, é Deus Conosco, Emanuel (*Liv. I,* 32-35; sobre o Emanuel, ver Irineu *Adv. haer.* III, 21,4). Ainda diz: "Foi ele [Jesus] que, falando de Deus, anunciou a seus discípulos verdadeiros as características de Deus" (*Liv. I,* 71). Em Atanásio, o Logos se manifesta em corpo para o conhecimento do Deus inacessível (*C. Gent*. 54; PANNENBERG, W., op. cit., p. 297; ver LATOURELLE, R., op. cit., p. 132).

[63] LATOURELLE, R. *Teologia da Revelação*, p. 301. Todavia, muitos outros antes de Orígenes mostraram a Revelação de Cristo por meio da Escritura, como se verificou em nota anterior.

[64] PANNENBERG, W., *Teologia Sistemática*, p. 300, v. 1.

[65] LIBANIO, J. B. *Teologia da Revelação a partir da modernidade*, p. 31. FERRY, L.; JERPHAGNON, L. *A tentação do Cristianismo*, 2011. MOINGT, J. *Deus que vem ao homem*, 2010.

[66] MOINGT, J. *Deus que vem ao homem*, p. 40. TURCAN, R. *Rome et ses dieux,* p. 18-24; JANNOT, J.-R. *Devins, dieux et démons*, 1998.

[67] MOINGT, J., op. cit., p. 40. A contestação de um "deus ocioso" vê-se em Agostinho nas Confissões Livro XI, 30.40: "[...] Que eles vejam que nenhum tempo pode existir sem criação, e deixem essa linguagem oca (do "deus ocioso")".

Em Agostinho, todavia, o tema se mantém fundamentado na mediação cristológica[68], mas avança ao apresentar a concretude das verdades comunicadas por meio da Revelação, que se "insere no tempo e toma forma de uma história"[69]: "Nesta religião o ponto essencial que se deve admitir é a história e a profecia do modo como a Providência divina realizará no tempo a salvação do gênero humano, restaurando-o e renovando-o para a vida eterna"[70].

De acordo com Latourelle, Agostinho desenvolve com mais acuidade esse aspecto de sua teologia em *A Cidade de Deus*, quando descreve o desenvolvimento dessa "Revelação no tempo, na história santa da salvação anunciada no Antigo Testamento e realizada em o Novo"[71]. Hans Von Campenhausen avança ao afirmar que *A Cidade de Deus* transforma "o teólogo em um historiador", sendo possível afirmar que o bispo de Hipona é o primeiro "filósofo da história"[72].

Afinal, em Agostinho é possível identificar a importância do *testemunho*, da *memória* e da *narração* (elementos fundacionais da historiografia) como categorias hermenêuticas, tanto nas *Confissões* quanto na *Trindade*. Essa especificidade da contribuição agostiniana para a teologia e filosofia fora percebida magistralmente por Paul Ricœur em sua obra *Tempo e Narrativa*.[73]

Nas *Confissões* (XI 14,17), a explicação à aporia do ser e não ser do tempo ("O que é o tempo?") envolve a ideia distendida (*distentio*: XI 23) entre "expectativa" (futuro), "memória" (passado) e "atenção" (presente) na qual são transferidos para a expectativa e a memória a ideia de um futuro e de um passado. A narração insere-se nesse conjunto, porquanto é por meio da narração que declaramos as coisas que consideramos verdadeiras, com base no testemunho, e predizemos acontecimentos que ocorrem tal como os antecipamos. Narrar é um exercício da memória e lembrança (XI 20,26). Na Trindade (XV, 12), retoma-se os

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 1621954/CA

[68] "O verdadeiro Mediador, que por vossa oculta misericórdia mostrastes e enviastes aos homens para que a seu exemplo aprendesse a humildade, é o 'homem Jesus Cristo, Mediador entre Deus e os homens'...Cristo foi revelado aos santos do Antigo Testamento..." (*Confissões*. Livro X, 43,68).
[69] LATOURELLE, R., op. cit., p. 152.
[70] *De vera relig*. 7, 13 *Apud* LATOURELLE, op. cit., p. 152.
[71] LATOURELLE, R., op. cit., p. 152.
[72] CAMPENHAUSEN, H. V. *Os Pais da Igreja*, p. 380.
[73] RICOEUR, P. *Tempo e Narrativa 1,* p. 13-55.

conceitos de memória, inteligência e vontade como categorias hermenêuticas e teológicas.

A escolástica de modo geral pouco avançou a respeito de uma concepção de Revelação. Conforme Latourelle, não estava no bojo da escolástica do século XIII uma preocupação sobre a "natureza e propriedade da Revelação"[74]. Se em São Boaventura, Revelação é iluminação teológica para interpretar os quatro abismos (Deus, criação e pecado, encarnação e redenção, sacramentos) em Tomás de Aquino será Revelação salvífica[75]. Mesmo as reflexões de Anselmo de Cantuária, entre elas, a de que nada maior do que Deus pode ser pensado e a de que Deus existe tanto no espírito como na realidade[76] estão mais ligadas à relação entre fé e inteligência do que da Revelação propriamente dita. Tratava-se do "desespero" de fundamentar a fé em uma inteligência: *Fides quaerens intellectum*[77], na qual subjaz uma prova ontológica da existência de Deus.

É nesse contexto e diante dos desafios dos albigenses e cátaros, que o Concílio de Latrão IV, em 1215, descreve a Revelação em termos trinitários, soteriológicos e objetivos:

> Esta Santa Trindade, primeiro por meio de Moisés, dos santos profetas e de seus outros servos, segundo uma sapientíssima disposição das circunstâncias, deu ao gênero humano uma doutrina da salvação. Finalmente o Filho unigênito de Deus, Jesus Cristo, tornou visível de modo mais manifesto o caminho da vida (DS 800-801).

De acordo com João Batista Libanio, o Concílio se propõe definir a Trindade como sujeito da Revelação de um "projeto salvífico para a humanidade", empregando para esse fim a semântica do mistério em uso no período Medieval para descrever o projeto salvífico como doutrina salutar[78].

Em Tomás de Aquino, não antes de passar pelo conceito agostiniano de *auctoritas* e *ratio*[79], é que a justaposição entre autoridade da razão (representada pelas disciplinas filosóficas), e autoridade da Revelação divina (representada pela

[74] LATOURELLE, W., op. cit., p. 170.
[75] Ibid., p. 170-7.
[76] SANTO ANSELMO. *Proslogion seu Alloquium de Dei exisentia,* p.7.
[77] Ibid., p.7. Anselmo fala sobre seu "desespero" de investigar algo difícil de alcançar.
[78] LIBANIO, J. B. *Teologia da Revelação a partir da modernidade*, p. 381.
[79] Pannenberg afirma que "a ideia de autoridade, que se tornou dominante na Idade Média latina, já havia sido encaminhada por Agostinho". Ibid., p. 301-2.

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 1621954/CA

inspiração da Escritura), dará início a uma "doutrina fundamentada na Revelação divina":

> Ora, é preciso que o homem, que dirige suas intenções e suas ações para um fim, antes conheça esse fim. Era, pois, necessário para a salvação do homem que estas coisas que ultrapassam sua razão lhe fossem comunicadas por *Revelação divina*. Até mesmo com relação ao que a razão humana pode pesquisar a respeito de Deus, era preciso que o homem fosse também instruído por *Revelação divina* [...] Portanto, além das disciplinas filosóficas, que são pesquisadas pela razão, era necessária uma doutrina sagrada, tida por *Revelação*[80].

Em Aquino a razão é limitada pela própria condição da finitude humana, sendo imprescindível uma Revelação divina. O homem à parte da Revelação é incapaz de apreender a verdade salvífica divina, a menos que o próprio Deus revele. Esta Revelação não está na autoridade da razão ou na subjetividade da fé, mas na doutrina sagrada, que se entende como ciência superior, porquanto é ciência de Deus, independentemente da luz natural do intelecto, e fundamentada nos princípios revelados por Deus.

Basicamente, a relação tomista entre Revelação e inspiração da Escritura prevalece na teologia dos reformadores protestantes, como afirma Pannenberg: "A ligação entre Revelação e inspiração da Escritura formulada por Melanchthon e pelos dogmáticos da ortodoxia do protestantismo antigo foi tradicional; não constitui nenhuma inovação"[81]. Todavia, diante dos desafios das doutrinas dissidentes dos reformadores, o Concílio de Trento (1545-1563) reafirma uma Revelação de caráter epistemológico a partir da Escritura e do Espírito Santo que a inspira:

> O Sacrossanto Concílio Ecumênico geral Tridentino, legitimamente reunido no Espírito Santo, coloca diante de seus olhos continuamente que a pureza mesma do Evangelho, eliminados os erros, se conserve na Igreja, o qual, prometido pelos profetas na Sagrada Escritura, Nosso Senhor Jesus Cristo, o Filho de Deus, promulgou então com sua própria boca, em seguida ordenou que fosse pregado a toda criatura pelos apóstolos, como fonte de verdade salutar e dos costumes de disciplina" (DS 1501).

Libanio observa que a teologia protestante via a "capacidade humana de conhecer enfraquecida pelo pecado"[82]. Na definição conciliar, a Revelação é o

[80] ST I, I, q. 1.
[81] PANNENBERG, W. *Teologia Sistemática*, p. 303, v. 1.
[82] LIBANIO, J. B. *Teologia da Revelação a partir da modernidade*, p. 382.

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 1621954/CA

Evangelho, os escritos apostólicos, as tradições não-escritas ditadas pelo Espírito Santo e conservados na Igreja Católica (DS 1501). A Escritura e a tradição são fontes da Revelação[83] que implicam numa vida ética.

Contudo, com os desafios do naturalismo e racionalismo do humanismo da Ilustração, a doutrina fundamental da Revelação sucumbirá em solos protestantes até sua retomada em fins da modernidade.

2.3
Revelação, História e Religião Natural na Modernidade

Na incisiva crítica da *Aufklärung* à toda forma de autoridade é que se notará uma substanciosa mudança no conceito de Revelação ao solapar a doutrina da inspiração verbal dos textos bíblicos que, desde a Idade Média, é considerado depósito da Revelação pelo Espírito de Deus aos profetas e apóstolos[84]. À guisa de esclarecimento, cabe ressaltar que o mais terminativo embate entre as verdades da fé e as verdades da razão fora travada justamente nesse período. 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 potente 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 filosofia. Afirma Georg Wilhelm Friedrich Hegel (1770-1831):

> 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[85].

[83] A respeito, diz a *Dei Verbum*, n. 9: "A Sagrada Tradição, portanto, e a Sagrada Escritura relacionam-se e comunicam estreitamente entre si. Com efeito, ambas derivam da mesma fonte divina, fazem como que uma coisa só e tendem ao mesmo fim".
[84] PANNENBERG, W. *Teologia Sistemática*, p. 303, v. 1.
[85] HEGEL, G. F. *Fé e Saber*, p. 10.

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 1621954/CA

O mais vulgar olhar a respeito da querela, no entanto, mostra a ascensão progressiva das ciências naturais e da filosofia especulativa sobreposta ao espaço marginal na qual a religião, a fé e a teologia foram lançadas, 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, incluindo a impossibilidade de uma Revelação na história, entendida como contradição às leis naturais.

Antes do dialético, o filósofo empirista John Locke (1632-1704), em uma de suas obras mais importantes, *Ensaios Acerca do Entendimento Humano* (1690),[86] nos capítulos XVII (Razão) e XVIII (Fé e Razão) do Livro IV, distinguiu e contrapôs os dois conceitos, definindo o primeiro como a faculdade que distingue o homem das bestas e pelo qual ele as ultrapassa e, o segundo, por assentimento não estabelecido pela razão.[87]

> A razão, como contradistinguida da *fé,* assumo que é a descoberta da certeza ou probabilidade de tais proposições ou verdades que a mente alcança por dedução feita de tais ideias, que adquiriu pelo uso de suas faculdades naturais, ou seja, pela sensação ou reflexão. A *fé,* por outro lado, é o assentimento de qualquer proposição, não estabelecida pelas deduções da razão, mas com base na confiança do proponente, como derivada de Deus, em algum meio extraordinário de comunicação. Este meio para desvendar a verdade aos homens denominamos *Revelação.*[88]

Ao contrastar a razão com a fé, Locke a define como a verdade que a mente alcança por dedução de ideias obtidas pelas faculdades naturais, como sensação e reflexão.[89] Para ele, a razão possui quatro graus: o primordial é "encontrar provas"; depois a "disposição regular e metódica" das provas para "tornar sua conexão e força clara e facilmente percebidas"; o terceiro é a "percepção de sua conexão"; e, por último, "tirar a correta conclusão".[90] Essas quatro etapas[91] do processo lógico

[86] LOCKE, J. *Ensaios acerca do entendimento humano*, p. 297-309.
[87] Ibid., p. 297.
[88] Ibid., p. 305. A tradução brasileira dos textos do *Ensaio* de Bento Prado Júnior pela editora Martins Fontes é como segue: "A razão eu entendo, em contraposição à fé, descobrir certeza ou probabilidade numa proposição ou verdade à qual a mente chega por deduções a partir de ideias de sensação ou de reflexão, suas faculdades naturais. Fé, por outro lado, é assentir a uma proposição, que não apresentada por deduções da razão, mas com base no crédito daquele que as propõe como vindas de Deus por comunicação extraordinária. Essa via de manifestar verdades ao homem nós chamamos Revelação".
[89] Ibid., p. 305.
[90] Ibid., p. 298.
[91] Nas palavras de J. Locke: "Sendo que uma coisa é perceber a conexão de cada parte, como a demonstração é realizada por outra, e outra perceber a dependência da conclusão sobre todas as

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 1621954/CA

de saber ou conhecer a verdade são extraídas da lógica interna da própria matemática.[92]

A razão é necessária para a ampliação do conhecimento e para a organização do assentimento[93]. "Assentimento", segundo Saulo Silva, é a "faculdade de discernimento"[94], e, consequentemente, para Ramiro M. Duarte, essa faculdade tem estreita relação com a Revelação pelo fato de discernir se "ela provém ou não de Deus", isto é, "se de fato é uma Revelação".[95] Essa função da razão, portanto, é indispensável para propiciar uma justificação racional da Revelação, visto que compete à razão a função de julgar e os critérios para determinar a autenticidade ou não de uma Revelação. A razão propiciaria um equilíbrio entre os dois binômios.

Doutro modo, segundo Locke, a Revelação não está fundamentada em elementos racionais claros como a matemática, por exemplo, mas na fé de que a verdade comunicada extraordinariamente se derive de Deus por meio de um proponente. É necessário, portanto, algum instrumento lógico para aferir o conhecimento comunicado por meio de uma Revelação. Embora na prática seja difícil justificar a crença por critérios racionais, não o é do mesmo modo o conhecimento, o qual tem a razão como critério. É desse modo que o filósofo alemão Gottfried Wilhelm Leibniz (1646-1716), em obra crítica homônima, interpreta Locke.

> A graça interna do Espírito Santo supre imediatamente de uma forma sobrenatural, sendo isto que faz o que os teólogos denominam provavelmente uma fé divina. É verdade que Deus jamais a dá, a não ser que aquilo que nos propõe a crer for fundado racionalmente; do contrário ele destruiria os meios de conhecer a verdade e abriria a porta ao entusiasmo; porém não é necessário que todos os que têm esta fé divina conheçam essas razões, e muito menos que as tenham sempre diante dos olhos.[96]

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 1621954/CA

partes; a terceira, formular uma demonstração clara e nitidamente; e às vezes diferente de todas estas, ter primeiro descoberto estas ideias intermediárias ou provas pelas quais e formada", op. cit., p. 298.

[92] J. Locke descreve que o conhecimento da verdade matemática é evidente e real e não sensações vazias e insignificantes quimeras do cérebro. Um triângulo, com seus três ângulos, é verdadeiro onde quer que exista. Trata-se assim de um conhecimento real e seguro. Ver Capítulo IV. 6, do Livro IV – Conhecimento e Opinião, op. cit., p. 239.

[93] Ibid., p. 297.

[94] SILVA, S. H. S. *Tolerância civil e religiosa em John Locke,* p. 131.

[95] DUARTE, R. M. *O diálogo entre a razão e a Revelação na epistemologia de John Locke*, p. 41-61.

[96] LEIBNIZ, G. W. *Novos ensaios sobre o entendimento humano*, p. 507.

Para Leibniz é a graça do Espírito Santo que supre de modo sobrenatural a fé do teólogo. Essa crença, porém, está fundada sobre critérios objetivos válidos, porquanto, se assim não o fosse, os meios de se conhecer a verdade seriam anulados. Todavia, "não é necessário que todos os que têm esta fé divina conheçam essas razões, e muito menos que as tenham sempre diante dos olhos" [97]. A Revelação é graça de Deus e, se verdadeiramente for divina, não anulará a razão. Apesar de as vias da aquisição do conhecimento serem distintas, uma não anula a outra. A Revelação não põe em suspensão a razão, porquanto é esta que afere aquela [98]. A razão, afirma Duarte, "pode, eventualmente, refutar uma possível Revelação se esta estiver em conflito com a razão" [99]. Todavia, nem todos os crentes estão cônscios desses critérios, aceitando dados da Revelação sem qualquer critério objetivo válido.

Tanto para Locke quanto para Leibniz a razão é uma Revelação natural. É possível chegar a Revelação pelas faculdades humanas dadas por Deus. Para ambos, a *Revelação original* – conhecimento de uma proposição diretamente de Deus – e a *Revelação tradicional* – conhecimento transmitido pelos homens de geração em geração[100] –, são distintas, mas não excludentes. Por conseguinte, Revelação é razão "natural alargada por um novo conjunto de descobertas, comunicadas diretamente por Deus e autorizadas pela razão mediante testemunho e provas de que viriam mesmo de Deus" [101].

O conhecimento racional é ampliado por uma Revelação original, ao mesmo tempo em que a razão, com critérios objetivos, avalia os dados recebidos por Revelação original. Deste modo, embora a Revelação original possa tratar das questões naturais, o homem foi dotado de faculdades as quais, por meio delas, se chegaria ao mesmo tipo de conhecimento com toda segurança e clareza[102]. A comunicação da Revelação original deve ser expressa por palavras que correspondam as ideias que são obtidas pelas faculdades naturais. A Revelação

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 1621954/CA

[97] Ibid., p. 507.
[98] DUARTE, R. M. *O diálogo entre a razão e a Revelação na epistemologia de John Locke*, p. 44.
[99] Ibid.
[100] LOCKE, J. *Ensaios Acerca do Entendimento Humano*, p. 305.
[101] Ibid. IV, xix. 4.
[102] Afirma Locke: "digo que *as mesmas verdades podem ser descobertas e transmitidas diretamente da Revelação, que são descobríveis para nós pela razão, e por estas ideias que naturalmente podemos ter."* Ibid., p. 306, [grifo do autor].

assim entendida não contradiz aquilo que se sabe pela razão[103], inserindo-se no contexto da história e da linguagem humana.

A relação entre linguagem e ideia expressa na teoria empirista de Locke inaugura um discurso que procura estabelecer um conceito de razão e de Revelação nos limites do discurso científico moderno. A Revelação não impõe à razão verdade que não possa ser aferida ou perscrutada. A razão não está subordinada à Revelação, mas afere legitimamente os dados recebidos pela Revelação.

Contudo, é necessário estabelecer os estreitos limites entre Revelação e razão a fim de se distinguir uma *Revelação original* do entusiasmo e extravagância das experiências nas religiões. Na dialética entre fé e a razão, o entusiasmo é o oposto da relação entre os binômios. O entusiasmo designa para Locke mais do que uma exaltação do espírito mediante a qual algo divino é comunicado por profecia ou adivinhação. O filósofo não reconhece o entusiasmo como via de comunicação divina, mas como um assentimento (*epékhein*) que tem origem em um "cérebro fervoroso e arrogante". O entusiasmo funda-se sobre "proposições que não são em si mesmas certas e evidentes, mas duvidosas e falsas", que têm origem na arrogância e não diretamente numa Revelação divina [104]. Afirma categoricamente que:

> O entusiasmo é propriamente, no meu entender, um grau de assentimento que embora não se funde na razão nem na Revelação divina, mas surja da trama de um cérebro fervoroso e arrogante, uma vez firmado tem mais poder sobre a opinião e a ação dos homens que a razão, Revelação ou ambas juntas [105].

As afirmações entusiásticas, que se fundam em uma pretensa comunicação divina, se firmam na autoridade carismática e não nos princípios da Revelação original e tradicional, mas submete acriticamente estas aos ditames daquela. O assentimento das declarações oriundas desta distorção depende em maior ou menor parte da inclinação, devoção e fervor religioso do indivíduo e não do emprego lúcido da razão. Por fim, cabe semaforizar que Locke apresenta uma descrição da Revelação que não seja contraditória à razão, isto é, que não seja apenas

[103] "E, portanto, *nenhuma proposição pode ser recebida por Revelação divina, ou obter o assentimento devido a toda semelhante* se isto *for contraditório ao nosso claro conhecimento intuitivo."* Ibid., p. 306, [grifo do autor].
[104] Ibid., p. 311.
[105] Ibid., V. xix.7.

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 1621954/CA

compreendida por quem a recebeu, mas que também possa ser compartilhada e entendida por quem ouve.

Todavia, a filosofia crítica de Immanuel Kant (1724-1804) possibilitará uma mudança de rumo e um novo paradigma entre Revelação e razão. Como é sabido, a delimitação proposta por Kant a respeito do poder das faculdades cognitivas (*Sapere aude*) 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. Declara o filósofo de Königsber:

> 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[106].

Ora, sabe-se por meio das críticas de Arthur Schopenhauer (1788-1860) a Kant, a diversidade com a qual, na *Crítica da Razão Pura*, o filósofo redefine o conceito de entendimento e, por essa razão, falha em investigar "o que é, então, um *conceito*"[107]. Não obstante os panegíricos e críticas schopenhauerianas ao filósofo de Königsber, 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 descreve Oliver Tolle a respeito da filosofia de Kant:

> 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

[106] KANT, I. *Crítica da Razão Pura*, p. 390 [364-393]. Ainda: KANT, I. *Resposta à pergunta,* 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.

[107] SCHOPENHAUER, A. *Crítica da Filosofia Kantiana*, p. 135. O filósofo faz um apanhado do conceito intrincado de "entendimento" na obra kantiana (ver p. 134-136). Entre as críticas, diz Schopenhauer: "Assim pois, por mais inacreditável que isto pareça, faltou-lhe a lucidez ou a boa vontade de pôr-se em pratos limpos consigo mesmo e de explicar, claramente, para si e para os outros, se seu 'objeto da experiência', isto é, o conhecimento que se dá através da aplicação de categorias, é a representação intuitiva no tempo e no espaço (minha primeira classe de representações) ou, meramente, o conceito abstrato. Por estranho que seja, paira diante dele constantemente um hibrido de ambos e vem daí a infeliz confusão, que preciso agora trazer à luz. Para tal fim, tenho que agora atravessar toda doutrina dos elementos" (p.139).

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 1621954/CA

> 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 conhecimento[108].

Anteriormente a Kant outros filósofos já haviam passado pelo corredor da história e argumentado, em princípio, que a afirmação da existência de Deus era uma limitação cognitiva e ausência de qualquer garantia para a ação do homem no mundo[109]. 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. Contudo, a Kant é atribuída a grande revolução copernicana nesse campo de saber.

Correndo o risco de perturbar a clareza da assertiva numa síntese totalizante pode-se afirmar que a mudança radical no conceito de Revelação tornou-se possível somente depois que a ciência nascente, pela via da razão autônoma, descobrira conhecimentos ignorados pela Revelação e o universo tornara-se um espaço secularizado. O homem perde a segurança de ser o centro do mundo e a Filosofia paulatinamente se afasta da Teologia e do conceito de Deus a partir da Revelação para desenvolver um conhecimento autônomo e racional acerca de Deus[110] a partir da Religião Natural, da História da Religiões Comparadas, entre outras ciências humanas.

A ascensão dessas disciplinas e sua relação com a crítica-histórica da Bíblia, e com o racionalismo de J. D. Michaelis (1717-1791) e de J. D. Semler (1725-1792), subtraíram a fé na autoridade da Escritura como manifestação da Revelação divina. Com a germinação da Teologia do Antigo e Novo Testamento, a partir do discurso inspirador de Johann Philipp Gabler (1753-1826), na Universidade de Altdorf, em março de 1787, paulatinamente abandona-se o conceito de Revelação a partir da Escritura para um conceito ilustrado da razão.

Desde Kant, portanto, distinguir-se-á a teologia filosófica – cuja linguagem racional seria fundamentada nos elementos concretos das ciências e razão iluminada –, da teologia da Revelação –, cuja linguagem fundamentava-se na

[108] OLIVER, T. *Introdução a Hegel,* p. 11-12.
[109] Ibid., p. 12.
[110] MOINGT, J. *Deus que vem ao homem*, p. 35-64.

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 1621954/CA

subjetividade da fé e na teologia – e, portanto, incapaz de sustentar coerentemente o discurso religioso frente à razão autônoma. É na interseção entre esses dois discursos que o sentido de Revelação tomará na linha da teologia natural e ciências humanas o conceito de Revelação como sentimento do sagrado, de acordo com as ciências da religião já no século XVIII[111].

A ideia é a de que a origem da religião não está numa suposta Revelação de caráter teológico ou positivo, mas se trata de um fenômeno intramundano, negativo. Na efervescência dos debates, destaca-se a obra do filósofo alemão Johann Gottlieb Fichte (1762-1814), *Versuch einer Kritik aller Offenbarung [Ensaio de uma Crítica a Toda Revelação]*, de 1792, como um dos muitos exemplos que marca as controvérsias e opiniões a respeito da Revelação, principalmente na distinção feita por ele entre Revelação por meio da palavra e Revelação por meio do ato[112].

Na controvérsia desembocada com a posição de Fichte, surge a figura de Carl Ludwig Nitzsch (1751-1831)[113], pastor e teólogo na Universidade de Wittenberg, a quem Pannenberg atribui uma redefinição do conceito de Revelação que norteou os conceitos subsequentes[114], distinguindo "Revelação exterior e pública" da "interior e privada", a qual os autores bíblicos receberam e que deveria ser nomeada como "inspiração"[115]. Negando, portanto, o sentido desta última, da Revelação como inspiração sobre os hagiógrafos, defende-a como moral religiosa (*moralis religio*) na qual Deus é manifesto como legislador moral no mundo dos sentidos.

Diferentemente de Fichte, incluía os milagres ligados à história bíblica e do Redentor e a validade das profecias que anunciavam sua vinda. A função dos milagres e das profecias era de apontar para Deus como legislador moral e, portanto, pode-se relegar a segundo plano as objeções teóricas contra ambos[116]. A Revelação exterior, efetuada e demonstrada por meio dos fatos da história sagrada, não era anulada por qualquer imperfeição dos testemunhos bíblicos, fosse ou não

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 1621954/CA

[111] Ibid., p. 233.
[112] PANNENBERG, W. *Teologia Sistemática*, p. 303, v. 1.
[113] É digno de nota o fato de Joseph Moingt omitir nas discussões a respeito da Revelação que cobre o período do Iluminismo e pietismo alemão a figura de Carl Ludwig Nitzsch. Ver MOINGT, J., op. cit. p.105 passim.
[114] Ibid., p. 303, v. 1.
[115] NITZCH, C. L. *De revolutionea religionis externa eademque publica prolusiones academicae,* p. 5, *apud* PANNENBERG, W., op. cit., p. 303.
[116] Ibid., p. 304.

identificada pela crítica histórica, ou mesmo era secundária em relação à Revelação interior.

Em Nitzsch encontra-se de certo modo o *prius* argumentativo a favor de uma Revelação pública de Deus em acontecimentos históricos instituídos por meio de milagres e profecias, mesmo sob a chancela do racionalismo alemão. O conceito de Nitzsch será mais acuradamente desenvolvido pelo teólogo Richard Rothe (1799-1867), para quem, de acordo com os testemunhos da Escritura, a Revelação de Deus não deve ser entendida como inspiração, mas como "uma série de fatos e eventos históricos e extraordinários, sempre coerentes entre si"[117].

Tanto Nitzsch quanto Rothe entendem que o agir revelador de Deus está relacionado ao seu agir redentor. Deus revela-se a si mesmo para salvar e ao salvar revela-se. Contudo, em Rothe a Revelação redentora não se realiza em acontecimentos extraordinários casuísticos, isolados, mas numa série de acontecimentos sucessivos e interligados que compõem os fatos de uma "história sobrenatural" e, portanto, agrega-se à manifestação exterior (*Fichte, Nitzsch*) a explicação inspirada. Distingue-se assim de seus antecessores ao aceitar e defender o conceito de Revelação interior ou privada, que se trata logicamente de uma explicação inspirada da Revelação exterior. O elo entre as duas revelações é justamente a pessoa do Redentor. Rothe acentuou a relação unitária e recíproca entre Revelação e inspiração, que influenciaria profundamente a teologia subsequente: A Revelação exterior é por meio de atos, e a Revelação privada é por meio da palavra. A relação entre esses dois conceitos não se tornou um grande problema para a teologia posterior, mas sim, o modo como devia ser compreendida.

Mais tarde, August Detlev Christian Twesten (1789-1876), teólogo luterano em Berlim e ardoroso seguidor do pastor pietista alemão, Friedrich Schleiermacher (1768-1834), fixa o conceito de "manifestação" à designação da Revelação exterior, donde se pode contemplar as ações de Deus na história. Twesten enfatiza o conceito de milagre, e do modo como ele aponta para a existência e ação de Deus na história[118]. Destarte, há uma completa virada no conceito de Revelação. A Revelação que estava ligada à função de anúncio e confirmação de ideias da razão por meio da religião moral, agora é pensada a partir da escola de Friedrich

[117] ROTHE, R. *Offenbarung,* p. 3-49, *apud* PANNENBERG, W., op. cit., p. 303, v. 1.
[118] PANNENBERG, W. op. cit., p. 305-6.

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 1621954/CA

Schleiermacher, independente da razão prática e teórica. Nessa perspectiva, o aparecimento de fenômenos que podem ser explicados somente a partir do fundamento original da unidade entre natureza e espírito deverá apontar para a existência de Deus.

Essa altercação contrária ao conceito de Fichte, mas que retoma a ideia de Twesten ampliando-a a todo o processo da história, continuará no idealismo alemão por meio da teoria de Friedrich W. Joseph von Schelling (1775-1854) – para quem Deus revela a si mesmo em toda parte e sua autorrevelação está relacionada a todo o processo de surgimento do mundo das coisas finitas de Deus –, e de Georg W. F. Hegel (1770-1831) – para quem a Revelação de Deus na história é a manifestação de si mesmo tal qual a si mesmo ele é manifesto[119]. Afirma Hegel que:

> Deus somente é reconhecido como espírito caso se saiba que ele é um em três pessoas. Esse novo princípio é o gonzo em torno do qual gira a história universal. A história se conclui aí e a partir daí[120].

De acordo com A. Dulles, o entendimento hegeliano de que Revelação é autorrevelação de Deus, implícita à ideia de unicidade divina, 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[121]. Por conseguinte, o conteúdo da Revelação passa a ser autônomo e independente dos pressupostos racionais de investigação e comprova-se tanto na auto-experiência do ser humano quanto nos fenômenos do mundo da natureza e da história. Afirma Pannenberg:

> Nesse ponto, a discussão de uma Revelação "exterior" em acontecimentos da história, que deve ser distinguida do fenômeno inspiração, se encontra com o pensamento de que a Revelação teria a Deus não apenas como sujeito, mas também como exclusivo conteúdo e objeto[122].

É assente, todavia, que as pressuposições discutidas em fins do século XVIII[123] não foram bem-vindas aos teólogos do século XIX, pelo fato de tais

[119] HEGEL, G. W. F. *Fenomenologia do Espírito II*, p. 183-4 [§749]. Cf. Id., *Fé e Saber*, passim.
[120] Id., *Les preuves de I'existence de Dieu*, p.241-248, *apud* MOINGT, J., op. cit., p. 134.
[121] DULLES, A. *The Symbolic Structure of Revelation*, p. 51-73. Cf. PANNENBERG, W., op. cit., p. 308, v. 1.
[122] PANNENBERG, W. *Teologia Sistemática*, p. 308, v. 1.
[123] De acordo com Tresmontant, os Padres da Igreja, e os grandes doutores do século XVIII (João Damasceno, Alberto, o Grande, Tomás de Aquino, João Duns Scot), não desenvolveram de maneira explicita e técnica uma análise a respeito dos elementos da Revelação e que o foco do debate estava

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 1621954/CA

manifestações divinas serem identificadas como "panteístas", principalmente ao procurar explicar o processo entre Deus e o mundo. Contudo, para evitar uma perspectiva spinoziana, a teologia evangélica entendeu a Revelação como autorrevelação de Deus na história, orientada pelos fatos históricos com ênfase no conceito de milagre em vez de identificar todo o processo da história como Revelação de Deus[124]. Nesse acurado debate a respeito da Revelação, o papa Pio IX, em 1846, alertava a respeito da necessidade de a razão humana examinar com cuidado o fato da Revelação divina e, assim, prestar a Deus "culto racional". Consequentemente, em 1869, às vésperas do Concílio Vaticano I, o Cardeal Dechamps, um dos redatores da constituição *Dei Filius*, afirma a relação dialética entre Revelação e razão, na qual a Revelação se dirige à razão e a segunda requer a primeira, sem necessariamente a certeza "sobrenatural da fé", mas a partir de uma verificação conscienciosa dos dados revelados tanto à razão quanto pela natureza.

> É a razão que requer a Revelação, e é à razão que a Revelação se dirige. É à razão que Deus fala, é à razão que ele pede a fé e não lhe pede senão depois de haver-lhe *feito ver* que é ele quem fala. A razão que requer o testemunho de Deus sobre as realidades futuras não adere, pois, a esse testemunho com a certeza sobrenatural da fé, senão depois de ter visto com seus próprios olhos, isto é, verificado com sua própria luz, e com a certeza natural que lhe é própria, o *fato divino* da Revelação. Ora, Deus não se manifesta menos claramente à razão no grande fato da Revelação do que no grande fato da natureza [125].

A hermenêutica da Revelação na ortodoxia conciliava a fé, a inteligência e a verdade como elementos indissociáveis. Reconhecia que a fé não era absurda ou um assentimento cego, mas, como afirma Tresmontant, "o assentimento da inteligência à verdade discernida" [126]. Está assente, entretanto, o caráter apologético do Concílio contra o ateísmo, racionalismo e materialismo[127], e de afirmação da fé católica por meio da constituição dogmática *Dei Filius* e a *Pastor Aeternus*. Ao que parece, era suficiente a "reafirmação de uma sã doutrina para restaurar e reaver uma

mais ligado à existência de Deus do que explicitar racionalmente o fato da Revelação. Ver op. cit., p. 30.

[124] PANNENBERG, W., op. cit., p. 309.

[125] DECHANPS, V. A. I. *L'Infaillibilité et le Concile general*, p. 49, *apud* TRESMONTANT, C. *O problema da Revelação,* p. 29.

[126] TRESMONTANT, C. *O problema da Revelação*, p. 29.

[127] Em 8 de dezembro de 1864, o papa Pio IX elaborou um documento, o *Syllabus errorrum*, que denunciava os falsos erros do naturalismo, racionalismo moderado e absoluto, indiferentismo, panteísmo, liberalismo e socialismo do século XIX. Ver *DS* 2901-2980.

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 1621954/CA

sociedade ordenada, cuja importância fosse além das questões do fato religioso e da Revelação" [128].

A razão, posta como a base normativa para toda consciência humana, é peremptoriamente rejeitada. Contudo, na encíclica *Qui Pleribus*, Pio IX aponta que não deve haver conflito entre a fé e a razão, mas ambas devem colaborar entre si. A razão pode indagar os fatos da Revelação e entregar-se à tarefa de perscrutar, com sua própria metodologia ou critérios próprios, o evento na história[129]. A religião cristã, por conseguinte, não deve ser vista como desenvolvimento natural da cultura, das ciências humanas em questão, e sujeita a um processo dialético da história, mas como Revelação de Deus.

Derradeiramente, o teólogo Martin Kähler (1835-1912), que enfatizava a missão salvífica de Jesus em vez dos relatos de sua vida nos Evangelhos, expressa a unicidade do conceito de Revelação a partir do conceito joanino de Jesus Cristo como palavra de Deus. Para ele, o entendimento dual de Revelação atestado por Rothe, principalmente por meio do conceito de palavra de Deus, era inadequado, porquanto não era claro. Para tanto consigna o conceito joanino do Logos para além da ideia de palavra inspirada e o coloca ao lado daquilo que é historicamente factual no evento da Revelação. A Revelação é o "resultado histórico permanente" do entrelaçamento de ambos. Portanto, a palavra de Deus não é apenas e somente "fala de Deus", mas "ação de Deus", em e por meio de Jesus Cristo. Nessa perspectiva se observa de antemão o caminho tríplice da palavra de Deus desenvolvida por Karl Barth (1866-1968), na qual a palavra de Deus não é apenas proclamação de um lado, Sagrada Escritura do outro, mas que a pessoa de Jesus é Revelação de Deus[130].

No Concílio Vaticano I, de 1869 a 1870, diante das leituras e ameaças imposta pelo modernismo à Igreja, na qual o conceito de Revelação esvaziara-se de seu conteúdo bíblico e teológico, serão afirmados três ordens de verdades ligadas ao conceito de Revelação pela qual Deus pode ser conhecido: *razão, criação* e *Revelação sobrenatural* [131]. As duas primeiras são tanto uma constatação evidente dos discursos teológicos da tradição, quanto uma tentativa de diálogo com o

[128] CHAPPIN, M. *Vaticano I*, p. 1590-1.
[129] DH 3414.
[130] KARL, B. *Esboço de uma dogmática* (2014); Id., *Revelação de Deus como sublimação da religião,* (2015).
[131] LIBANIO, J. B. *Teologia da Revelação a partir da modernidade,* p. 384.

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 1621954/CA

posicionamento da Modernidade. Não é possível negar o primado da razão, portanto, se reafirma a verdade já confessada pela tradição eclesiástica. O naturalismo, com sua ênfase exagerada no cientificismo, é retomado dentro da doutrina da própria criação, também presente nos discursos eclesiásticos. A terceira é reafirmação de outra ordem ou origem do conhecimento. Trata-se de uma categoria graciosa e livre na qual Deus se revela ao homem para além da capacidade racional humana, que exige abertura, decisão e resposta.

> A mesma Santa Igreja crê e ensina que Deus, princípio e fim de todas as coisas, pode ser conhecido com certeza pela luz natural da razão humana, por meio das coisas criadas; pois as perfeições invisíveis tornaram-se visíveis depois da criação do mundo, pelo conhecimento que as suas obras nos dão dele; mas que aprouve à sua misericórdia e bondade revelar-se a si e os eternos decretos da sua vontade ao gênero humano por outra via, e esta sobrenatural, conforme testemunha o Apóstolo: Havendo Deus outrora falado aos pais pelos profetas, muitas vezes e de muitos modos, ultimamente, nestes dias, falou-nos pelo Filho. (DS 3005)

Por fim, pode-se afirmar que a modernidade eleva o homem (humanismo) e rebaixa Deus (teologia), anunciando tanto o nascimento do homem e a morte de Deus, quanto a morte do sentido e do próprio homem[132]. A constituição *Dei Verbum* de certa forma enfrentará o problema elencado na modernidade.

2.4
Revelação e História a partir da *Dei Verbum*

Da discussão dialética entre Revelação e história surge em 1961, sob o título, *Offenbarung als Geschichte* (Revelação como História), uma outra versão do conceito de Revelação e inspiração "na base do levantamento terminológico e de conteúdo diferenciado dos testemunhos bíblicos e sob recurso à discussão do tema da Revelação no séc. XIX"[133]. Essa escola na qual encontravam-se respeitáveis teólogos bíblicos e sistemáticos procurava identificar a terminologia bíblica referente à Revelação e recorrer às discussões do século anterior. A ideia era a de que os teólogos do século XIX haviam ignorado os matizes do vocabulário bíblico

[132] LATOUR, B. *Jamais fomos modernos*, p. 19.
[133] PANNENBERG, W. *Teologia Sistemática*, p. 314, v. 1.

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 1621954/CA

e, assim, pretendia-se contribuir para a formação sistemático-teológica de conceitos bíblicos ligados ao conceito de Revelação.

É nesse contexto de síntese teológica protestante e de reverdecimento da fé católica que surge a Constituição Dogmática *Dei Verbum*, no âmbito do Concílio Vaticano II (1961-1965). E, como observado anteriormente, está assente que o Concílio Vaticano II não foi o primeiro concílio eclesiástico a tratar da Revelação. Os Concílios de Latrão IV (1215), Trento (1545-1563) e Vaticano I (1869-1870), discutiram o assunto no contexto que os geraram. É possível que por esse motivo a *Dei Verbum*, apesar de sua originalidade e contexto, reafirme dogmas assumidos por encíclicas ou concílios anteriores, como a Encíclica *Divino afflante Spiritu* (Pio XII) e a Encíclica *Providentissimus Deus* (Leão XIII), além de uma variedade de afirmações dogmáticas de teólogos patrísticos[134]. Ela atualiza e reafirma os fundamentos da tradição dogmática. Para a *Dei Verbum*, a Revelação de Deus não ocorre à margem da história humana, mas no interior dela. Essa Revelação na história não é esporádica, mas o *locus* da Revelação divina de modo permanente. Deus faz história na história humana, mais para revelar sua economia salvífica do que um feixe de conceitos transcendentais.

> Aprouve a Deus, na sua bondade e sabedoria, revelar-se a Si mesmo e dar a conhecer o mistério da sua vontade (cfr. Ef. 1,9), segundo o qual os homens, por meio de Cristo, Verbo encarnado, têm acesso ao Pai no Espírito Santo e se tornam participantes da natureza divina (cfr. Ef. 2,18; 2 Ped. 1,4). Em virtude desta Revelação, Deus invisível (cfr. Col. 1,15; 1 Tim. 1,17), na riqueza do seu amor fala aos homens como amigos (cfr. Ex. 33, 11; Jo. 15,1415) e convive com eles (cfr. Bar. 3,38), para os convidar e admitir à comunhão com Ele. Esta "economia" da Revelação realiza-se por meio de ações e palavras intimamente relacionadas entre si, de tal maneira que as obras, realizadas por Deus na história da salvação, manifestam e confirmam a doutrina e as realidades significadas pelas palavras; e as palavras, por sua vez, declaram as obras e esclarecem o mistério nelas contido. Porém, a verdade profunda tanto a respeito de Deus como a respeito da salvação dos homens, manifesta-se-nos, por esta Revelação, em Cristo, que é, simultaneamente, o mediador e a plenitude de toda a Revelação (*DV 2*).

A *Dei Verbum* acentua a Revelação como um ato voluntário, amoroso, livre e gracioso de Deus. Mediante a Revelação tanto a pessoa de Deus quanto o mistério de sua vontade são manifestos ao homem por meio de Cristo. A natureza da Revelação é trinitária e salvífica. O conteúdo é o próprio Deus. O alvo é o homem.

[134] Tal assertiva não depende de confirmação, no entanto, basta observar as referências que fundamentam o documento para imediatamente verificar a argúcia da proposição, já no Proêmio (*DV* 1).

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 1621954/CA

O mediador e a plenitude de toda a Revelação é Cristo. O Espírito Santo é a bendita pessoa pelo qual o homem tem acesso ao Pai. A ação do Santo Espírito dirige-se à criatura humana com um fim determinado: dar ao homem acesso ao Pai e torná-lo partícipe da natureza divina (Ef 2,18; 2Pd 1,4). A economia salvífica é uma ação exclusivamente divina, realizada por meio de ações e palavras intimamente relacionadas, no contexto da história humana, que constitui uma história salvífica. A história salvífica é uma história teológica, constituída principalmente pelo oferecimento da graça de Deus e pela resposta-decisão positiva ou negativa do homem[135]. Deus interpela o homem no interior da história, no cerne da Revelação. Essa história salvífica tem a Deus como seu agente e o Povo escolhido como objeto da eleição e Revelação históricas. Deus único, verdadeiro e vivo, manifestou-se em palavras e atos, a fim de que Israel pudesse por experiência compreender clara e profundamente o projeto salvífico de Deus aos homens: "A 'economia' da salvação de antemão anunciada, narrada e explicada pelos autores sagrados, encontra-se nos livros do Antigo Testamento como verdadeira palavra de Deus" (DV 14).

A história salvífica é narrada e interpretada nos dois Testamentos, que revelam a "verdadeira pedagogia divina" (DV 15). Nas duas alianças, os autores sagrados comunicaram "coisas autênticas e verdadeiras acerca" da Revelação de Deus em Jesus Cristo (DV 19). Consequentemente, nos livros sagrados, o Pai que está nos céus vem amorosamente ao encontro de Seus filhos, a conversar com eles (DV 21), porquanto, é o inspirador e autor dos livros "dos dois Testamentos" (DV 16), embora tenha escolhido "homens na posse das suas faculdades e capacidades, para que, agindo Ele neles e por eles, pusessem por escrito, como verdadeiros autores, tudo aquilo e só aquilo que Ele queria" (DV 11). Afirma tacitamente Maria Clara L. Bingemer:

> A Revelação judaico-cristã consignada na Bíblia constantemente nos mostra que os escritores bíblicos preocupavam-se menos com conceitos e ideias do que com relatos, narrativas, genealogias, ou seja, com gêneros literários que sublinham o tempo histórico como categoria essencial. Com isso ressaltam o dado fundamental da fé de que Deus revela-se no fluído invisível do tempo, no meio da história, não fora dela. Experimentando a comunicação de Deus e escutando Sua Palavra em meio aos acontecimentos históricos para depois interpretar essa experiência, o povo foi assim configurando o projeto histórico e salvador que Deus desejava[136].

[135] RUBIO, A. G. *Unidade na Pluralidade*, p. 117-118.
[136] BINGEMER, M. C. L. *O mistério e o mundo*, p. 359.

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 1621954/CA

Portanto, para a *Dei Verbum* a Escritura sustenta o testemunho inequívoco de que Deus se revela na história humana e dela ativamente participa convivendo com o homem, falando-lhe como amigo e convidando-o à comunhão com Ele (DV 2). Essa dimensão dialogal da Revelação é um dos elementos mais importantes e distintos da *Dei Filius*[137] quando comparadas:

> Essendo l'uomo, in tutto il suo essere, dipendente da Dio, suo Creatore e Signore, ed essendo la ragione creata completamente soggetta alla Verità increata, noi siamo tenuti a prestare con la fede il nostro pieno ossequio di mente e di volontà a Dio rivelante. La Chiesa cattolica professa che questa fede, che è l'inizio della salvezza dell'uomo, è una virtù soprannaturale, con la quale, sotto l'ispirazione e la grazia di Dio, crediamo che le cose da Lui rivelate sono vere, non per la loro intrinseca verità individuata col lume naturale della ragione, ma per l'autorità dello stesso Dio rivelante, il quale né può ingannarsi, né può ingannare. La fede è, per testimonianza dell'Apostolo, sostanza delle cose sperate, argomento delle non apparenti (Eb 11,1). (Capitolo III - La Fede).[138]

Pelo menos quatro proposições se destacam: (a) o ser humano é totalmente dependente de Deus, seu Criador; (b) a razão criada é totalmente subordinada à Verdade incriada de Deus; (c) o ser humano tem obrigação de obedecer plenamente na fé ao Deus revelante [ou que se revela]; (d) a fé é uma virtude sobrenatural. A Revelação aparece como uma imposição à qual o homem, pela virtude sobrenatural da fé, responde passivamente. Na *Dei Verbum* (2.25), no entanto, Deus entra em diálogo com o homem no interior da história. O homem, por conseguinte, dispõe dos meios e modos para reconhecer a Revelação que Deus faz de si mesmo na história por meio da "luz natural da razão", uma vez que a Revelação não é "inacessível à razão humana, mesmo na presente condição do gênero humano" (DV 6).

Essa Revelação interpela o homem e faz valer a responsabilidade individual na resposta-decisão. Neste aspecto, exige-se pela fé "obediência" (Rm 16,26), "entrega total e livre a Deus" e "voluntário assentimento à Revelação de Deus" (DV 5). Há, portanto, uma simbiose entre Revelação e razão natural. O voluntário assentimento da razão à Revelação dá-se pelo fato de a Revelação ser acessível, necessária, compreensível e suficiente, embora o Mistério, que é Deus, permaneça

[137] 24 de abril de 1870.
[138] DF. Cap. III: *La Fede*.

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 1621954/CA

abscôndito. A Revelação é histórica. Como amigo, Deus fala ao homem no interior da história do próprio homem, porquanto "convive com eles". Deus não está ausente da história, mas presente, por meio de Cristo, mediador e plenitude de toda Revelação (DV 2). Jesus, afirma Bingemer, "é o único e verdadeiro exegeta do Pai, que pode traduzir e interpretar para uma linguagem compreensível aos seres humanos o discurso original de Deus sobre Si mesmo, que é, em suma, a teologia"[139]. Trata-se de uma "economia da Revelação", feita na riqueza do amor de Deus, por meio de ações e palavras intimamente relacionadas[140], pela qual o homem, sem abandonar o mistério e sem anular sua resposta-decisão (fé), é chamado para o interior dessa Revelação para desfrutar da comunhão com Deus. O acesso à verdade profunda tanto de Deus quanto da salvação somente é possível por meio de Jesus Cristo.

Contudo, na Constituição Dogmática *Dei Verbum* percebe-se uma tensão entre o conceito de história, como gerido pela crítica histórica moderna, e o pressuposto cristão de história, designando-a como *teologia narrativa amorosa*, para usar uma expressão de Bingemer[141], ou história da salvação, como sugere o documento (DV 2). Pela natureza própria e objetivos da *Dei Verbum* o assunto não é discutido plenamente, uma vez que se trata de um documento de reafirmação dogmática e reflorescimento da fé quanto aos postulados bíblicos e teológicos da Revelação, num contexto pós-moderno, apesar de mesmo antes do Concílio Vaticano II, as afirmações da crítica-histórica contra as narrativas da antiguidade de Israel serem satisfatoriamente conhecidas. Neste aspecto, embora a Constituição omita um parecer direto, resposta ou qualquer aproximação com a crítica histórica, ou mesmo com os desafios que o método impôs às narrativas da história antiga de Israel, principalmente as pré-monarquicas[142], a problemática se apresentava como *background* na preparação da *Dei Verbum*. Assim, como uma possível resposta à

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 1621954/CA

[139] BINGEMER, M. C. L. *O mistério e o mundo*, p. 355.
[140] Aqui evita-se uma dicotomia entre "palavra" e "ação".
[141] Id., op. cit., p. 358. "A Revelação cristã, portanto, além de ser uma Revelação cósmica... é uma Revelação histórica".
[142] É sabido que a crítica histórica é termo geral para descrever uma variedade de técnicas, métodos e procedimentos para averiguar as evidências e fontes históricas primárias. Entre os autores e escolas, destaca-se a escola minimalista de Israel Finkelstein como exemplo do uso da metodologia crítica para reavaliar as narrativas bíblicas a partir de uma "perspectiva arqueológica" (p.3). Segundo Finkelstein e os minimalistas, na Bíblia Hebraica não há qualquer "Revelação miraculosa, mas um brilhante produto da imaginação humana" (p.1). Ver FINKELSTEIN, I.; SILBERMAN, N. A. *The Bible Unearthed,* p. 1 passim. Traduzido no Brasil, pela editora Vozes, em 2018, sob o título: *A Bíblia desenterrada: a nova visão arqueológica do antigo Israel e das origens dos textos sagrados.*

crítica histórica e o acolhimento dos exegetas do método histórico-crítico, a Constituição não descreve em nenhuma parte o conceito de "inerrância" aplicando-o à Sagrada Escritura, no sentido de que na Bíblia não há erro de espécie alguma. Mas designa o conceito de verdade no âmbito trinitário, cristológico e eclesial (DV 2.7.8.19.24), como reconhecido anos depois[143] pela *Verbum Domini*, a respeito da "consciência do horizonte trinitário e histórico-salvífico da Revelação" na qual se deve reconhece mais uma vez Jesus Cristo como o mediador e a plenitude de toda a Revelação (VD 3).

Contudo, segundo o documento *Inspiração e Verdade da Sagrada Escritura*, o entendimento conciliar da *Dei Verbum* levou em consideração:

> as progressivas descobertas no campo da história, da filologia e das ciências naturais e, por motivo da aplicação à pesquisa bíblica do método histórico-crítico, os exegetas tiveram de reconhecer que na Bíblia nem tudo é expresso em conformidade com as exigências das ciências contemporâneas, pelo fato de que os escritores bíblicos refletem os limites dos seus conhecimentos pessoais, além dos da época e da cultura. Com tal problemática teve de confrontar-se o Concílio Vaticano II, na preparação da Constituição Dogmática *Dei Verbum*[144].

A *Dei Verbum*, no entanto, reafirma a doutrina tradicional da Igreja, que considera como "santos e canônicos" todos os livros do Antigo e do Novo Testamento, porque foram escritos por inspiração do Espírito Santo[145], tendo Deus por seu próprio autor (DV 11). Assim sendo, tudo quanto os autores inspirados afirmaram deve ser acolhido como "afirmado pelo Espírito Santo", e, por isso, "se deve acreditar que os livros da Escritura ensinam com certeza, fielmente e sem erro a verdade que Deus, para nossa salvação, quis que fosse consignada nas sagradas Letras". O ponto crucial está na afirmação "ensinam com certeza, fielmente e sem erro a verdade que Deus, para nossa salvação, quis que fosse consignada nas sagradas Letras" (DV 11). A "verdade" é designada como a verdade da Escritura que se refere à salvação. O Documento *Inspiração e Verdade da Sagrada Escritura*, explica que a Comissão Teológica eliminou da redação da *Dei Verbum* a expressão "verdade salvífica" (*veritas salutares*) introduzindo a formulação mais longa, "a

[143] A *VD* foi promulgada em 30 de setembro de 2010, na XII Assembleia Geral Ordinária do Sínodo dos Bispos, que ocorreu de 5 a 26 de outubro de 2008 no Vaticano.
[144] PONTIFÍCIA COMISSÃO BÍBLICA, *Inspiração e Verdade da Sagrada Escritura,* p. 110.
[145] Jo 20,31; 2Tm 3,16; 2Pe 1, 19-21; 3,15-16.

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 1621954/CA

verdade que Deus, para nossa salvação, quis que fosse consignada nas sagradas Letras"[146], como afirma:

> O sentido da expressão "a verdade que Deus em vista de nossa salvação quis que fosse consignada nas sagradas Letras" é, antes, que os livros da Sagrada Escritura, com todas as suas partes, enquanto inspirados pelo Espírito Santo e tendo a Deus por autor, intentam comunicar a *Verdade enquanto é relacionada com a nossa salvação, o que é de fato a finalidade a qual Deus se revela* [147] (grifo no original).

Em uma perspectiva distinta do Concílio Vaticano II, a *International Council on Biblical Inerrancy* (ICBI), afirmou a doutrina da inerrância das Escrituras. Essa exposição evangélica é conhecida como *Declaração de Chicago* (EUA), e foi produzida em 1978, durante uma conferência internacional de líderes evangélicos[148]. Essa declaração, ao contrário do Concílio Vaticano II, afirmou a inerrância absoluta da Escritura em qualquer que seja sua afirmação. O Artigo XII declara a inerrância das Escrituras em sua totalidade, isenta de toda e qualquer falsidade, fraude ou engano. A inerrância não se limita a assuntos espirituais, religiosos ou redentores, mas alcança informações de natureza histórica e científica. De modo específico, a Declaração de Chicago defende a inspiração verbal da Escritura e a Revelação de Deus na história por meio de Cristo, que revelou o Pai "mediante Sua presença e Seus atos"[149]. Deste modo, a perspectiva fundamentalista, embalada pela doutrina da inspiração verbal e plenária da Bíblia, não reconhece, como faz o seu oposto, o princípio hermenêutico fundamental de que as narrativas bíblicas são releituras teológicas dos fatos descritos. E, portanto, a historiografia bíblica não tem qualquer pretensão à cientificidade e, muito menos, neutralidade, mas se trata de uma história que interpreta e atualiza o fato primário e, consequentemente, é interpretada e interpretante[150].

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 1621954/CA

---

[146] PONTIFÍCIA COMISSÃO BÍBLICA, op. cit., p. 111.
[147] Loc. Cit.
[148] Originalmente a *Declaração de Chicago* foi produzida pela Hyatt Regency O'Hare, em Chicago, no verão de 1978. Ela foi assinada por aproximadamente 300 eruditos evangélicos, incluindo J. Boice, Norman L. Geisler, John Gerstner, Carl F. H. Henry, Kenneth Kantzer, Harold Lindsell, John Warwick Montgomery, Roger Nicole, J.I. Packer, Robert Preus, Earl Radmacher, Francis Schaeffer, R.C. Sproul e John Wenham. A ICBI concluiu os trabalhos em 1988, com a produção de três declarações: sobre inerrância bíblica, em 1978; sobre hermenêutica bíblica, em 1982, e sobre aplicação bíblica, em 1986. Essas declarações serviram de esteio para a exegese fundamentalista da Bíblia e ainda hoje reflete-se nas igrejas evangélicas. Cf. BOICE, J. M. *O alicerce da autoridade bíblica,* p. 183-196.
[149] BOICE, J. M., op. cit., p. 183-196.
[150] Uma variedade de bibliografia pode ser incluída para provar tal assertiva. Cf. SILVA, C. M. *Metodologia da exegese bíblica*, p.189.

Todo processo desenvolvido até este ponto traduz um sentimento irreversível de que a realidade é determinada pela história e a história, sob o prisma da teologia, constitui numa hermenêutica da Revelação divina. Como afirma João Batista Libanio, a história "constitui-se horizonte de compreensão da Revelação"[151] e, por conseguinte, o conceito de história é afetado pela Revelação, e esta não pode ser devidamente compreendida à parte da própria história. Assim, portanto, entende Pannenberg ao afirmar categoricamente que a teologia "não deve abrir mão do conceito de história"[152]. O sentido de história e a epistemologia da história são tão importantes para o teólogo quanto para o historiador.

2.5
À guisa de conclusão

À guisa de conclusão desse capítulo, pode-se afirmar que desde os primórdios da fé cristã aos desafios da modernidade, a hermenêutica da Revelação esteve entranhada a vários conceitos teológicos e filosóficos.

Nos primórdios do Cristianismo, em primeiro lugar, a Revelação é interpretada como inspiração da Sagrada Escritura, na qual a relação entre promessa e cumprimento serviu de fundamento para demonstrar a ação de Deus na história por meio de atos salvíficos. O sentido de história está ligado diretamente ao espaço e lugar da trajetória humana no qual Deus manifesta-se, sobretudo no contexto da tradição religiosa de Israel e, posteriormente, na tradição religiosa cristã. Neste aspecto, Deus é tanto o autor da Revelação como também o seu conteúdo.

Em segundo, a encarnação, mediante a qual Deus revelou-se por meio de Jesus Cristo, verdadeiro Deus, verdadeiro Homem. A Revelação do Logos ocorrera no interior da própria história do *kosmos*[153], entendido como o espaço no qual se

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 1621954/CA

[151] LIBANIO, J. B. *Teologia da Revelação a partir da modernidade,* p. 286.
[152] PANNENBERG, W. *Teologia Sistemática*, p. 320, v. 1.
[153] O vocábulo nalgumas vezes traz a mesma conotação dos Sinóticos e da linguagem comum aos gregos para designar a ordem criada (Jo 17,5.24 ver Mt 13,35; 24,21; Lc 11,50), em particular, a terra (Jo 11,9; 16,21; 25,25). Logo, a terra é a habitação dos homens e corresponde ao modo judaico-helenístico de expressar o espaço no qual se desenrola a totalidade da vida e atividade humanas: "vindo ao mundo" (Jo 6,14; 9,39; 11,27; 18,37), "estando no mundo" (Jo 9,5), "partindo do mundo" (Jo 13,1; 16,28). Este modo de compreender o *kosmos* está presente também no epistolário paulino (Rm 4,13; 1Co 3,22; 7.31; 14,10; *in passim*).

desenrola a totalidade da vida e atividade humanas. As ações salvíficas de Deus no passado alcançaram o zênite na encarnação de Jesus Cristo.

Em terceiro, a Revelação como feixe de informações obtidas somente por meio de uma ação divina ao manifestar um conteúdo o qual a razão não perscrutaria por si mesma, embora lhe seja inteligível. A razão se curva diante da Revelação.

Essas três perspectivas podem ser classificadas como tradição religiosa judaico-cristã, desenvolvidas em um cenário cultural no qual a existência de Deus não é questionada, e que se crê nas ações de seres divinos no espaço da atividade e desenvolvimento humanos. Essa história é teológica. O sentido é de história linear, levada a bom termo por meio das promessas divinas, pelas quais se desenvolve o *eschaton*.

Com a irrupção da modernidade e a secularização como processo de desenvolvimento histórico e social, a relação entre Revelação e razão e Revelação e história sofre profundos impactos, principalmente no contexto do cristianismo europeu. Não é possível mais aceitar um *kosmos* no qual a divindade rompe leis físicas e manifesta-se em ações miraculosas. Deus é posto à margem da história e, portanto, não é necessário recorrer ao divino e absoluto para fundamentar o conhecimento. Nesse contexto, alguns pensamentos teológicos e filosóficos procuraram de uma ou outra forma responder aos desafios impostos pela secularidade. Inicialmente, alguns desses conceitos teológicos pretendem demonstrar que a Revelação não é incoerente com a razão. Depois, que a Revelação está no âmbito da redenção, que se manifesta na história por meio de uma sucessão de fatos interligados, que erigem uma história sobrenatural. Ainda, a tendência de se substituir o conceito de inspiração divina sobre os hagiógrafos por moral religiosa e pelo testemunho subjetivo. Por fim, não identificaram todo processo histórico como Revelação, mas limitaram o conceito de Revelação na história aos casos em que se observam os milagres. Esses conceitos se desenvolveram numa época em que o processo de secularização não afetou apenas a cultura e a sociedade, mas o próprio saber teológico enquanto metanarrativa e cosmovisão.

De modo geral, ao se verificar as ênfases de cada período, alguns modelos de estudos ou pesquisas se desenvolveram tendo a Revelação como objeto. A primeira delas discutiu a Revelação no âmbito da própria Escritura. Embora a teologia

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 1621954/CA

bíblica seja uma ciência mais recente do que a dogmática, esse tratamento primevo considerou o que a Sagrada Escritura dizia a respeito de sua própria Revelação e inspiração. A segunda foi resultado das primeiras leituras bíblicas a respeito do assunto. Desenvolveu-se assim, um discurso dogmático e impositivo sobre como os cristãos deveriam acolher pela tradição e autoridade do clero a doutrina da Revelação e o conjunto de elementos apologéticos, que constituía a teologia fundamental, sistemática ou dogmática. A terceira inclinou-se não tanto para o texto da Escritura e o desenvolvimento do dogma, mas para a fenomenologia bíblica e a história das religiões comparadas. A teologia da Revelação é substituída pela história da religião de Israel no Antigo Testamento, ou história da religião cristã primitiva em o Novo Testamento, a partir do desenvolvimento das ciências bíblicas e de suas várias correntes de interpretações. Por fim, e não necessariamente como elemento de substituição das anteriores, mas como um reverdecimento da pesquisa, o encontro da teologia sistemática com a filosofia e hermenêutica contemporâneas, em um diálogo vivo de sentido.

É no florescimento teológico após o Concílio Vaticano II que se inserem as contribuições da *Hermenêutica da ideia de Revelação*, do filósofo francês Paul Ricœur (1913-2005), como fruto do diálogo entre teologia fundamental e filosofia hermenêutica. 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 protestantes[154], uma vez que a teologia e a pregação cristãs fundamentam-se direta e indiretamente em um conceito de Revelação, quer o teólogo esteja cônscio dessa realidade, quer não. Depois, pelo salto significativo da Constituição *Dei Verbum* em relação à *Dei Filius* a respeito

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 1621954/CA

[154] 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,* 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. Levinas, 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.

do tema[155]; e, por fim, as discussões acerca da inculturação da fé[156] e da necessidade de as doutrinas cristãs se fazerem compreensíveis ao homem moderno e atender às novas exigências da Modernidade[157].

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 1621954/CA

[155] 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*, p. 12-14. Cf. RIBEIRO, A. L. do. *A Revelação nos concílios de Trento e Vaticano II,* p. 055-074. Mais recentemente, Libanio afirma que "A contistiuição dogmática *Dei Verbum* avança em relação à constituição dogmática *Dei Filius*, do Concílio Vaticano I, ao focalizar a dimensão trinitária da Revelação". Cf. LIBANIO J. B. *Introdução à Teologia Fundamental,* p. 166.

[156] MIRANDA, M. F. *Inculturação da fé*, p. 24-39. Cf. AMALADOSS, M. *Missão e inculturação*, (2000); BRIGHENTI, A. *Por uma evangelização inculturada,* (1998).

[157] KÜNG, H. *Teologia a caminho,* p. 207. Küng assevera que em uma mudança de paradigmas é necessária uma "reflexão especial da teologia cristã". Cf. QUEIRUGA, A. T. *Fim do cristianismo pré-moderno,* p. 20 et. seq. 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,* p. 30 et. seq. O autor discute os problemas e validades da linguagem em seu aspecto querigmático, ontológico e hermenêutico, orante, analógica, etc.

3
Revelação em Paul Ricœur

"Uma hermenêutica da Revelação deve dirigir-se prioritariamente às modalidades mais originais de linguagem de uma comunidade de fé."[158]

3.1
A Revelação como objeto da teologia

A Revelação é o cerne e objeto primordial da Teologia. Constitui o núcleo mediante o qual todo arcabouço teológico é construído. Não é exagero afirmar que todo construto teológico depende de um modo ou de outro da Teologia da Revelação. Claude Geffré declara que uma teologia da Revelação "é o pressuposto fundamental de toda teologia cristã", e que a Revelação não é um dogma entre outros, mas o "pré-requisito a partir do qual começamos e sem o qual todas as verdades com as quais a teologia lida entram em colapso"[159]. Pelo fato de ser uma doutrina basilar e indispensável é de interesse tanto da teologia bíblica quanto da sistemática ou dogmática. A teologia histórica, de outro modo, ocupa-se mais com o inventário da disciplina do que diretamente com seu escopo e conceito. Tem obviamente o mérito de catalogar e arquivar o exaustivo patrimônio teológico desenvolvido em torno do tema. A abordagem histórico-dogmática contribui de modo significativo para a compreensão multifocal do desenvolvimento histórico da doutrina.

Embora os teólogos patrísticos considerassem a Escritura como Palavra de Deus, obviamente interpretavam-na de modo distinto e nem sempre concordavam

[158] RICŒUR, P. *EC2*, p. 165.
[159] GEFFRÉ, C. *Esquisse d'une théologie de la Révélation,* p. 171.

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 1621954/CA

entre si a respeito do que a Bíblia dizia em muitos aspectos. Sobejam exemplos e controvérsias a respeito de variegados temas doutrinários, entre eles, a Revelação[160]. Os teólogos de outrora, tantos Doutores quanto Padres da Igreja, estavam comprometidos com a comunidade cristã e por uma expressão pública de uma fé correta, que expressasse a mesmíssima fé vétero e neotestamentária. De certa forma, o mesmo se pode afirmar, talvez, a respeito das diversas tradições e correntes teológicas desenvolvidas a partir da Reforma Protestante, sejam em âmbito católico, sejam em âmbito protestante, até o amadurecimento e declínio da Modernidade. Os arquivos histórico-dogmáticos registram muito mais os desacordos e contrapontos teológicos quanto à ideia de Revelação do que especificamente sua completa negação. Deste modo, não é apenas plausível como também necessário atentar para as contribuições de cada polo.

Todavia, a Teologia Fundamental deve estar em completo diálogo e sintonia com os fundamentos bíblicos que sustentam todo o edifício teológico. Conforme Hans Küng, as Escrituras Hebraica e Cristã não apenas designam a origem histórica da fé como também sua instância última e definitiva[161]. Félix Pastor, de igual modo, atestou que a tradição litúrgica é um *locus theologicus* privilegiado, mas a tradição bíblica a precede[162]. Na mesma tradição, Claude Geffré afirmara que a teologia como *retomada criativa* deverá entregar-se a uma reinterpretação das verdades dogmáticas à luz de nossas novas leituras da Escritura[163].

Diante do fim da metafísica e triunfo da psicanálise, sociologia e da economia política, Emmanuel Levinas, no debate sobre *Revelação na tradição judaica*, questiona-se sobre o sentido moderno de Revelação. Preocupado com a forma como

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 1621954/CA

[160] Não é necessário repisar os conceitos patrísticos a respeito da Revelação, uma vez que no Capítulo 2, fora apresentado, em síntese, um inventário dos principais debates a respeito do tema nos vários períodos eclesiásticos.
[161] Cf. KÜNG, H. *Teologia a caminho,* p. 150-190. Küng parte da premissa de que o ponto de partida e objeto da teologia diferentemente das ciências naturais é a mensagem cristã, conforme se apresenta na Escritura. Embora científica, a teologia cristã é determinada por um referencial histórico e pela historicidade. A verdade cristã é uma verdade histórica, e se distingue das teologias míticas dos gregos e supra-histórico-filosófica dos filósofos, pois se trata de uma justificação racional da verdade da fé cristã cujo objeto é a realidade de Jesus, de Deus e do homem. Todavia, a característica que distingue mais a ciência teológica das ciências naturais e históricas é o fato de que, enquanto estas estão vinculadas ao passado e ao futuro e apenas à tradição, a teologia cristã está "vinculada à sua origem" escriturística.
[162] PASTOR, F. A. *Semântica do mistério,* p. 175. Não é necessário aqui fazer um inventário de teólogos e teologias do século XX e XXI que assinalam a importância da Escritura para a teologia, a relação entre exegese e dogma e a necessidade de uma teologia inculturada às prementes necessidades e perguntas hodiernas.
[163] GEFFRÉ, C. *Como fazer teologia hoje,* p. 93.

a Revelação é interpretada por judeus e cristãos em credos, confissões e teologias, questiona se o fiel, que assinta para sua fé uma teologia ontoteológica, não estaria participando de um "magnífico funeral para um deus morto"[164]. Jungido a essa mesma consciência teologal, que indaga a respeito da atualidade da fé na contemporaneidade, Paul Ricœur entende a especificidade do trabalho dogmático e da ciência teológica, mas afirma que a noção de Revelação deve ser extraída inicial e principalmente das confissões de fé das Escrituras[165].

Estas declarações semaforizam que a reflexão sistemática tem como tarefa improrrogável a superação dos "axiomas acadêmicos teológicos que se tornaram estéreis", parafraseando Hilberath, e a recuperação crítica do muito que permaneceu impensado, pendente ou reprimido na tradição[166]. Indubitavelmente não se trata da substituição de um axioma antigo por outro moderno, ou a retomada de proposições vetustas com paráfrases pós-modernas, mas a ressignificação da fé a partir do diálogo vivo com as Escrituras, a palavra de Deus. Parafraseando Torres-Queiruga, não é oportuno se entregar de maneira acrítica ao novo, ou se agarrar dogmaticamente ao velho.[167] Assim, as premissas que tomaram o lugar da recepção criativa de uma fé viva devem ceder a um novo encontro que, como afirma Mendoza-Álvarez,

> toque as fibras íntimas da experiência cristã no mundo moderno tardio e abre assim caminhos para dar razão da manifestação de Deus à humanidade com sua plenitude cumprida na Revelação em Jesus Cristo[168].

A reflexão sistemática encontra no diálogo com a Escritura o *prius* da tradição viva da Igreja e o caminho que torna possível à comunidade cristã a experiência da recepção da autocomunicação de Deus como um dom. Não é o conhecimento de Deus o dom, mas o próprio Deus o dom. O Dom não pode ser reduzido ao conceito, à ideia da finitude e redução do significante. O simples conceito de Deus o coisifica, o rebaixa, como diz Rahner, "ao nível de nossa finitude"[169].

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 1621954/CA

---

[164] LEVINAS, E. *La Révélation dans la tradition juive*, p. 55-77.
[165] RICŒUR, P. *EC2,* p. 148.
[166] HILBERATH, B. *A doutrina da Graça*, p. 40.
[167] QUEIRUGA, A. T. *Fim do cristianismo pré-moderno*, p. 23.
[168] MENDOZA-ALVAREZ, C. *Deus Ineffabilis*, p. 275. No contexto da citação o autor refere-se à natureza da teologia de Andrés Torres Queiruga, como exemplo de renovação da teologia fundamental pós-conciliar, que bem se aplica ao contexto aqui presente.
[169] RAHNER, K. *Curso fundamental da fé*, p. 159.

Fica assente a necessidade de refletir o dogma à luz da Escritura e de novas leituras que o ressignifique como expressão da viva fé da comunidade salvífica. Assim como a filosofia escolástica procurou conciliar a doutrina aristotélica com o cristianismo, cumprindo seu propósito ao conciliar teologia e racionalização da vida nas cidades medievais, e mediar a querela entre os poderes espiritual e temporal, cabe à teologia, no crepúsculo da Modernidade, oferecer respostas às dúvidas e dilemas do homem hodierno. Por meio do método dialético-escolástico, o Doutor Angélico enfrentou os desafios de seu tempo, que rugiam cobrando da teologia uma resposta à provocação das obras do filósofo do Liceu[170]. Hoje, cabe à Teologia Fundamental um incurso não menos significativo.

Essa retomada dialógica tem sido desenvolvida por um grupo significativo de teólogos contemporâneos. O discurso teológico acerca da Revelação tem assumido variados tons e cores. Às vezes se aborda a questão sob a *perspectiva divina*, acentuando tradicionalmente a Revelação como "palavra autorizada de Deus"; noutra, com uma característica mais *subjetiva*, na qual se destaca o sujeito autônomo da Modernidade como que impregnado pela presença da Revelação (Rahner, Bultmann, Tillich); e ainda a orientação *histórica*, que entende a história objetivamente como espaço aberto na qual Deus se revela e comunica ao homem, seja em concepção personalista (Buber, Lévinas, Brunner, Gogarten), seja histórico-salvífico (Cullmann, Pannenberg, Dei Verbum), política (Bloch, Moltmann, Metz, Teologia da Libertação) ou por meio da experiência (Ebeling, Schillebeeckx, Tracy, Haight)[171].

Essas variegadas formas de articular a Teologia da Revelação exemplificam as múltiplas vozes que ecoam nos corredores das imensas catedrais da teologia. Elas apresentam uma eufonia necessária embora nem sempre coesa e capaz de ser discernida adequadamente. Entre as vozes que retinem entre os vitrais das imensas catedrais teológicas encontram-se aquelas que reconhecem as argutas contribuições ricœurianas.

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 1621954/CA

[170] Cf. RAMPAZZO, L. *O pensamento filosófico tomasiano,* p. 120-138.
[171] Essa classificação foi tomada da análise de dois autores: QUEIRUGA, A. T. *Repensar a Revelação*, p. 91-8; e, DULLES, A. *The Symbolic Structure of Revelation,* p. 51-73.

3.2
Receptividade da Revelação de Paul Ricœur

A *Hermenêutica da Ideia de Revelação* de Paul Ricœur é fruto do itinerário dialógico do filósofo com a teologia. O contexto universitário da qual emerge vaticina o interesse de diversos teólogos e filósofos preocupados com a recepção e entendimento da fé tecidos em ambiente plural e multicultural. Teólogos de tradições versicolores têm lido e relido as teses fundamentais de a *Ideia de Revelação* joeirando conceitos necessários à compreensão da Teologia da Revelação. Não é possível alistar as análises positivas e críticas dos pensadores cristãos e filósofos que dialogaram com a verve ricœuriana. À guisa de síntese, contudo, limitar-se-á a uns poucos que examinaram o tema da Revelação em Ricœur. A recepção da *Hermenêutica da Ideia de Revelação* em Paul Ricœur se faz perceber não apenas na teologia de Andrés Torres Queiruga, mas também na leitura de vários teólogos e filósofos contemporâneos.

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 1621954/CA

3.2.1
Andrés Torres Queiruga

O teólogo galego Andrés Torres Queiruga cita tanto a teoria literária e filosófica, quanto a hermenêutica teológica da *Ideia de Revelação* de Paul Ricœur em sua principal obra sobre Revelação: Repensar a Revelação – a Revelação divina na realização humana. Ricœur é citado juntamente com Karl Rahner e Paul Tillich[172], como um dos teóricos que recuperou, em perspectiva própria, a insatisfação quase generalizada dos teólogos quanto a uma concepção restritamente intelectualista e verbalista da Revelação, visando tanto o caráter totalizante da Revelação na subjetividade humana, quanto sua mediação por meio da linguagem.

[172] A citação original de Queiruga é uma referência ao artigo de Avery Dulles, S.J. *The symbolic structure of revelation*, que 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 outa 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., op. cit., p. 51-73.

Queiruga atenta ao fato de Ricœur advertir que essa mudança de perspectiva não é casual, mas atende uma situação exigida pela modernidade.

> Uma situação de "esquecimento e restauração": esquecimento do significado imediato das hierofanias e dos sinais do sagrado, fechados pela precisão da linguagem técnica e unívoca; mas também restauração, pois "nós, os modernos, somos homens da filosofia, da exegese, da fenomenologia, da psicanálise, da linguagem", isto é, os homens da possibilidade de se recarregar a linguagem pela recuperação do sentido que se abre nos símbolos[173].

De acordo com Queiruga a alusão a Ricœur permite "dar um passo a mais" no conceito de Revelação ao destacá-la como "descoberta originária", "eclosão primeira de novos aspectos do mistério", principalmente quando se une ao conceito de metáfora o seu "caráter desvelador da veemência ontológica", que leva a uma "redescrição da realidade[174]. Para o teólogo galego, Ricœur não recupera o sentido de Revelação já presente em sua objetivação feita pela tradição, mas em sua redescoberta originária e de mistério. Reconhece não apenas a contribuição teológica no discurso de *Ideia de Revelação*, mas no resgate da linguagem bíblica ao considerar a intensificação da função metafórica, que arranca o "ouvinte da continuidade ordinária" e o reorienta à vida através da "desorientação". O resgate do poder revelador da linguagem religiosa na *Ideia de Revelação* rompe com o intento de fazer da experiência um sistema fechado ao introduzir um "ainda mais", que não é um "supranaturalismo", porquanto possibilita "surgir" o não ouvido na fala e na experiência do sujeito da Modernidade. Isto constitui a face mais visível da Revelação em Ricœur, que "é a expressão-limite em correspondência com a experiência-limite-humana", e o poder de a linguagem se dirigir à imaginação[175].

Obviamente, a Teologia da Revelação em Torres Queiruga está muito mais madura e desenvolvida do que em Ricœur, e, talvez, isso se justifique pelo fato de o primeiro ser muito mais teólogo do que o segundo, seja por formação, seja por trajetória eclesiástica, ou ainda pela opção autônoma pela qual todo e qualquer intelectual opta. Ricœur é leigo e ouvinte da Palavra de Deus, Queiruga clérigo e

[173] Uma "insatisfação generalizada contra uma concepção intelectualista e verbalista da Revelação, visando por um lado o seu caráter totalizante na subjetividade humana, e, por outro, à sua mediação na realidade através da transparência da linguagem. E, como adverte Paul Ricœur, esta atualidade não é casual: responde à *situação da modernidade."* Ver QUEIRUGA, A. T. *Repensar a Revelação*, p. 206.
[174] QUEIRUGA, A. T., op. cit., p. 207.
[175] Ibid., p. 208.

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 1621954/CA

teólogo por formação. Um lê a Bíblia com o olhar do filósofo crente, outro com as vistas do teólogo que se entende também como filósofo. Uma é a leitura do filósofo, outra a do teólogo. A leitura da hermenêutica da Revelação do filósofo precedeu a do teólogo. De qualquer modo, sejam quais forem as justificativas para acentuar a carreira teológica e filosófica de um ou de outro, o próprio teólogo reconhece positivamente as contribuições ricœurianas à questão da Revelação. Não se ousa dizer que a *maiêutica histórica da Revelação* seja inspirada nas teorias ricœurianas, mas ela traz muitos pontos de concordância em sua problematização, conceituação e palavras-chave, com os elementos teóricos presentes e desenvolvidos em Ricœur. Embora a *opus magnum* do teólogo da Real Academia Galega não tenha destacado um capítulo ou uma seção específica para tratar do pensamento dialético e teológico de Ricœur a respeito da Revelação, o filósofo interdisciplinar é citado largamente, ora fazendo referências a sua hermenêutica como necessária à compreensão da Revelação, ora apresentando a explicação ricœuriana concernente ao tema, ou ainda mostrando os limites de sua abordagem globalizante acerca da hermenêutica do testemunho aplicada à ideia de Revelação[176].

Queiruga, apesar da crítica à categoria do testemunho, destaca a importância da *hermenêutica do testemunho*, presente na segunda parte da *Ideia de Revelação*, como categoria que rompe "pela raiz todo intento de absolutizar a autonomia do sujeito", uma vez que obriga o sujeito a remeter-se para além de si, para algo ou alguém que não está sob a autoridade do indivíduo e muito menos à sua completa disposição. Com base nessa premissa, o teólogo galego cita *ipsis litteris* o hermeneuta interdisciplinar, afirmando que com a categoria do testemunho "esvai-se um pressuposto que constitui o 'mais formidável obstáculo para a ideia de Revelação'"[177]. Mesmo reconhecendo os elementos positivos da hermenêutica do testemunho como categoria necessária e importante para a teologia da Revelação, Queiruga propõe a substituição por uma "categoria afim, a de maiêutica"[178]. De modo geral, a maiêutica cumpriria uma função que não é plenamente alcançável

[176] QUEIRUGA, A. T. *Repensar a Revelação*, 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*. Cf. RICŒUR, P. *Ensaios sobre a interpretação bíblica,* p. 110; GEFFRÉ, C. *Révélation et expérience historique des homens*, p. 3-16, artigo em que procura conciliar a Revelação e a experiência histórica.
[177] RICŒUR, P. *EC2,* p. 116.
[178] QUEIRUGA, A. T., op. cit., p. 117.

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 1621954/CA

pela categoria do testemunho, mas a subjaz: Possibilitar ao que acolhe a Revelação "ver com os próprios olhos a verdade última de seu ser-a-partir-de Deus-no-mundo", na qual a Revelação, partindo de sua própria raiz, nasce na história, cria história e se realiza na própria história[179]. De certo, Ricœur concordaria com tal assertiva. A maiêutica histórica é movida por uma preocupação também presente em Ricœur: "manter a gratuidade da Revelação sem renunciar à exigência crítica"[180]. E, apesar de o teólogo maiêutico fazer críticas a certos aspectos da teoria do filósofo de Valence, fica assente o fato de reconhecer a contribuição das teorias ricœurianas para um ressignificado da Teologia da Revelação.

Outro elemento destacado pelo teólogo da Real Academia Galega como contribuição de Ricœur ao estudo da Revelação é o fato de se destacar a *linguagem da Revelação como polissêmica*, analógica e plural, manifestada na variedade de discursos nos quais se inscreve a fé de Israel: "discursos que não são meros artifícios, mas antes a modulação direta da fé e da Revelação"[181]. Assim, Ricœur avança muito mais do que Pannenberg, que limita a Revelação como "pregação, prescrição e narração", enquanto aquele fala de discurso "profético, narrativo, prescritivo, de sabedoria, e hínico, com toda variedade"[182].

Noutra importante análise, se destaca *o mundo do texto* como categoria de verificabilidade da Revelação, na qual se procura compreender em "como o revelador se revela". Por "revelador", Queiruga entende o "mediador histórico da Revelação", que é, consequentemente, o humano em toda diversidade de talentos que, ao afirmar o descoberto, o torna acessível aos demais homens e mulheres. A palavra bíblica, portanto, não é uma linguagem hermética, mas remete objetivamente para a profundidade infinita do Mistério. Nesse aspecto, o autor recorre ao mundo do texto, presente na *Ideia de Revelação*. Ricœur possibilita reconhecer que não é o conhecimento subjetivo de quem pronuncia a palavra Bíblica, o seu autor, que é relevante, mas o "mundo aberto pelo texto", que possibilita entender a profundidade inesgotável da Revelação[183]. Uma das contribuições mais importantes de Ricœur para a hermenêutica da Revelação,

[179] QUEIRUGA, A. T. *Repensar a Revelação*, p. 165.
[180] Ibid., p. 106.
[181] Ibid., p. 338.
[182] Ibid., p. 339.
[183] Ibid., p. 380.

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 1621954/CA

enquanto oferecida pelo cânon, segundo Queiruga, consiste então em "destacar a absoluta prioridade do 'dito' no texto, do 'mundo' que nele se abre para" o leitor. A exegese assim não olha para trás – a intenção do autor –, mas "para frente", que se abre no texto[184]. Uma hermenêutica autêntica do texto, portanto, não é fundamentalista, psicologizante ou uma forma "imediatista na concepção da teologia da palavra, com todos seus evidentes limites, mas na manifestação do mundo do texto pela Escritura. Como diz "agudamente Paul Ricœur: 'O curto-circuito palavra-palavra condena à procura de uma impossível contemporaneidade'"[185]. Outro elemento posto em evidência é a análise de Ricœur sobre o *valor ontológico do símbolo*, com toda a "sua repercussão sobre a atualidade da Revelação"[186].

Além desses fundamentos metodológicos destacados pelo teólogo galego poder-se-ia acrescentar os variados usos da linguagem técnica ricœuriana que o autor domina e emprega com muita plasticidade. Todavia, cabe o arguto discernimento de Mendoza-Álvarez, que reconhece similaridades nas categorias filosóficas e teológicas de Queiruga com as de Ricœur, Rahner, Pannenberg e David Tracy, mas destaca os elementos que distingue o pensamento do teólogo galego, principalmente quando recorre ao existencialismo espanhol de Amor Ruibal e de José Ortega y Gasset[187].

Andrés Torres Queiruga é sem sombra de dúvida um dos maiores expoentes da teologia católica europeia, no entanto, não é o único a reconhecer a importância da *Hermenêutica da Ideia de Revelação*. No âmbito da teologia judaica europeia, o filósofo Emmanuel Levinas também dialogou com a teologia da Revelação em Paul Ricœur, embora as diferenças se mantivessem.

3.2.2
Emmanuel Levinas

O filósofo francês Emmanuel Levinas (1905-1995)[188] foi um dos interlocutores de Ricœur no debate sobre Revelação na Facultés Universitaires

[184] QUEIRUGA, A. T. *Repensar a Revelação*, p. 408.
[185] Ibid., p. 410.
[186] Ibid., p. 276.
[187] MENDOZA-ALVAREZ, C. *Deus Ineffabilis,* p. 275.
[188] LEVINAS, E. *La Révélation dans la tradition juive*, p. 55-77.

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 1621954/CA

Saint-Louis. Se o diálogo entre Torres Queiruga e Ricœur diz respeito à categoria do testemunho e a maiêutica histórica, o de Ricœur e Levinas se concentra mais entre o discurso narrativo e prescritivo. O autor reconhece a importância dos variados tipos de discursos da Bíblia, mas sobrepõe o prescritivo acima dos demais.

Levinas apresenta a questão da Revelação a partir da perspectiva da tradição judaica. Em síntese, cumpre duas funções primordiais: (a) descrever a estrutura e o conteúdo da Revelação na tradição judaica; (b) apresentar a relação entre Revelação e o entendimento humano. Para o filósofo judeo-lituano-francês[189], a questão fundamental não é tanto o conteúdo da Revelação, mas o próprio fato, no qual um relacionamento incomum e extraordinário é assumido, conectando o mundo habitável com o que não é. Pensar essa relação exige um modelo. De modo positivo, um desses caminhos estaria situado na própria narrativa e cronologia da História Sagrada, na originalidade de Israel e sua relação com a Revelação, na leitura, esquecimento e lembranças da Bíblia, nas memórias e remorsos de um povo, nos quais os sinais e os surdos chamados da Revelação são reduzidos ao trauma de eventos vividos após o fechamento do cânon Bíblico. Para o autor, infelizmente, a História Sagrada e a Revelação que ela traz são reduzidas a lembranças dos sofrimentos da Shoá, restritas a piras, câmaras de gás, afrontas públicas recebidas em assembleias internacionais, e nas restrições e proibições para emigar – A perseguição como Revelação vivida! A Revelação, consequentemente, é extraída das expressões literais da Epifania Sinaica (*de l'Epiphanie sinaïque*) da Palavra de Deus, que vocaciona profetas como modo de comunicação entre o Céu e a Terra. Diante dos desafios modernos, entretanto, o problema da Revelação surge com frequência e requer novos padrões de interpretação. Entre as questões está o modo como se deve entender a exterioridade específica das verdades e sinais revelados que alcançam a mente humana, apesar de sua interioridade, e como essas verdades reveladas, que não são do mundo, podem ser apreendidas pela razão. Para Levinas, o problema moderno se agrava ao se considerar o fim da metafísica e o triunfo da psicanálise, da sociologia, da economia política, e da linguística, e, pergunta a si mesmo, se diante desses esplendores (ou sombras) intelectuais alguém que admita uma Revelação ontológica não está "participando de um magnífico funeral para um

[189] *Judeu* por ascendência familiar; *lituano* por nascimento, e *francês* por adotar a cidadania francesa. Por extensão, um filósofo francês nascido numa família judaica na Lituânia.

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 1621954/CA

deus morto". Deste modo, antes do conteúdo da Revelação, interessa ao pensamento judaico o caráter ontológico da Revelação diante da modernidade.

Em comum com Ricœur, o autor concorda e acentua os gêneros literários da Bíblia, na qual cada forma de discurso teria uma função e poder reveladores. Nesse sentido em particular, para a relação com Deus, as lições prescritivas do Pentateuco têm um lugar privilegiado na consciência judaica e, todos os demais gêneros (salmos, sapienciais, *et passim*) fazem alusões e referências diretas. Contudo, é o retorno ao texto hebraico que revela a ambiguidade estranha, misteriosa e a polissemia que a sintaxe hebraica permite. A exegese da Bíblia Hebraica (*midrache*) cumpriria uma função revelante ao identificar a diversidade de gêneros e contradições presentes não apenas nos textos que se propõe a esclarecer, mas também nas várias formas de interpretar o texto.

A densidade da Escritura, por conseguinte, apresenta uma Revelação que também é mistério. Não é um "mistério que gera clareza, mas que exige maior intensidade" e apela à participação do leitor para decifrar e pesquisar (*midrasche*). Essa exegese é a própria inserção do leitor-escriba na Revelação da Escritura. O status da Revelação é indicado primeiramente nessa participação do leitor na interpretação da Escritura: "um discurso vindo de fora e vivendo naquele que o recebe". O ser humano não seria apenas ouvinte, mas também o "lugar" único em que o revelado se manifesta e vive. A Revelação em sentido estrito seria o chamado ou apelo que se manifesta ao "único em mim" (*à l'unique en moi*). A Revelação, enquanto lugar de sentido para o ser humano, não encontra uma razão livre, no entanto, leva para lá a figura única que não se reduz à contingência de uma impressão subjetiva. A mensagem que *vem de fora* não encontra uma "razão livre", mas um ser humano com uma ruptura de identidade substancial[190]. A condição necessária para se receber a Revelação é a própria condição de ser humano. Assim a verdade provinda pela Revelação é composta pela contribuição de várias pessoas: "a singularidade de cada escuta que guarda o segredo do texto", afirma Levinas. No pensamento levinasiano, a voz da Revelação, "precisamente" como flexionada pelo

[190] LEVINAS, E. *La révélation dans la tradition juive*, p. 55-77. O texto desta conferência foi reproduzido *in*: LEVINAS, E. *L'au-delà du verset*, p. 158-181. Sobre o pensamento de Levinas, cf. MORO, U. V. *El discurso sobre Dios en la obra de E. Levinas*, (1982); RIBEIRO JÚNIOR, N. *Sabedoria da paz*, (2008); Id., *Sabedoria de amar*, (2005).

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 1621954/CA

ouvido de todos os que são receptivos a ela é necessária para toda a verdade. A voz da Revelação se ajusta àqueles que a ouvem! Consequentemente uma multiplicidade de pessoas é necessária para as dimensões do significado: variegados sentidos para várias pessoas. Para o autor, essa variedade com a qual a Revelação se manifesta a pessoas distintas e idiossincráticas demonstra a importância da Revelação para a exegese, e a liberdade dessa exegese na medida em que a voz daqueles que ouvem a Palavra é ouvida. Todavia, essa mesma dimensão possibilita à Palavra atravessar as eras e fazer ouvir a mesma verdade várias vezes. Toda subjetividade que advém dessa perspectiva levinasiana é a manifestação de uma singularidade histórica, e, portanto, "a própria exigência da história pela Revelação"[191].

Levinas não nega uma possível arbitrariedade na subjetividade da recepção da Revelação, mas a aduz, considerando que "certo risco de subjetivismo", até mesmo em sentido pejorativo, deva ser executado pela verdade. Para a espiritualidade judaica isso não significaria o abandono de uma autoridade ou a ausência de um corpo magisterial ao qual se pudesse recorrer diante das fantasias da subjetividade. Pelo contrário, foram justamente as interpretações "subjetivas" da Revelação judaica que mantiveram a consciência da unidade de um povo, apesar de sua dispersão geográfica. A formulação de artigos de fé, credenciados por uma autarquia, é um gênero filosófico ou teológico tardio no judaísmo, que surge na Idade Média, depois de uma vida religiosa bimilenar. Todavia, existe um critério pelo qual é possível discernir entre a originalidade pessoal trazida para a leitura do Livro e a fantasia de amadores e charlatães: a referência do subjetivismo na continuidade histórica da leitura por meio da tradição dos comentários que não pode ser ignorada sob o pretexto de que as inspirações vêm diretamente do texto. Daí a necessidade de se considerar a referência à Lei Oral. Esta tradição constitui por ela mesma um traço essencial da Revelação, e, segundo a tradição judaica, remonta à Revelação Sinaica, ou seja, uma segunda Torah, a oral, junto à Torah escrita. Para os judeus trata-se de uma Revelação que suplementa ou completa a Bíblia Hebraica e, que, juntamente com a *Aggada* e *Halakha*, constituem os quatro pontos principais da Revelação Judaica.

[191] LEVINAS, E. *La révélation dans la tradition juive*, p. 55-77.

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 1621954/CA

O conceito de Levinas acerca da Revelação tem elementos que se distinguem e se aproximam da *Hermenêutica da Ideia de Revelação* de Ricœur. Paul Ricœur destaca a recepção pelo leitor da ideia de Revelação ao se interpretar fielmente toda polifonia das formas de discurso da Bíblia nas quais o nome "Deus" circula e se faz presente, oportunizando um espaço para a abdicação da consciência de constituir em si mesma e a partir de si mesma toda significação, e, despojada desse apanágio positivista, estar receptiva ao testemunho do Absoluto na história e aberta à imaginação[192]. Levinas, no entanto, acentua mais a dimensão do discurso prescritivo e ético da Torah (também presente em Ricœur), com interesse no encontro do leitor com as várias hermenêuticas dos ensinos prescritivos da Torah, que proporciona um encontro que excede qualquer apreensão da mera prescrição, e corresponde ao que Daniel Coppieters descreveu como uma interpretação da subjetividade, na qual a "pura passividade" se inaugura como "o verdadeiro despertar" da Revelação[193]. Levinas privilegia o discurso prescritivo acima das demais formas de discursos e entende que a prescrição garante a comunicação entre todos os outros gêneros e dá forma a toda Revelação. Diferente de Ricœur, considera que o discurso prescritivo não está ao lado dos outros, mas acima e, assim, garante a comunicação entre os demais. De certa forma Levinas enaltece o discurso prescritivo acima dos outros gêneros pelo fato de ser ele uma das formas basilares na Torah. O filósofo de Valence discorda dessa ênfase levinasiana, não obstante reconhecer que o discurso prescritivo corresponde a um aspecto da Revelação em sua dimensão prática e denomina à expressão simbólica "vontade de Deus"[194]. Argui que na tradição bíblica o discurso prescritivo sempre parece ser enquadrado por outros gêneros, em particular a narrativa. A narrativa contempla o discurso prescritivo e o supera. É o discurso narrativo na Bíblia que rompe com o mundo grego, especialmente com a ontoteologia grega, e não o prescritivo. O poder da narrativa é designar Deus não como uma ideia, como um princípio, como um ideal ou como uma figura do cosmos, mas como histórico, como agindo historicamente[195]. A narrativa preserva o elemento histórico e eleva o prescritivo ao plano da moral religiosa. Ainda segundo Ricœur, a relação entre ética e Revelação

[192] RICŒUR, P. *EC2,* p. 185. Cf. RICŒUR, P. *Herméneutique de l'idée de Révélation*, p. 207-236.
[193] COPPIETERS, D. *Discussion d'ensemble,* p. 208.
[194] RICŒUR, P. *HIR*, p. 156.
[195] Ibid., p. 212.

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 1621954/CA

é possível pela vinculação do prescritivo às narrativas ou contos de libertação. A Revelação é melhor compreendida quando tomadas em conjunto todas as formas de discursos: profético, prescritivo, narrativo, sapiencial, hiníco, etc. Não é necessário salvaguardar a especificidade do discurso prescritivo, uma vez que está em sintonia com outras formas de discurso, mas por meio da imaginação ele se abre para o "ser novo", e o "novo mundo" que se revelam na polifonia dos discursos bíblicos.

Muitos outros elementos podem ser destacados no discurso de Emmanuel Levinas sobre a Revelação na tradição judaica, entre eles a função da subjetividade na recepção da Revelação e o critério da tradição histórica como aporte da Revelação e discernimento contra pseudorrevelações. Particularmente aqui, o discurso levinasiano parece oferecer um critério possível contra a acusação de Queiruga à dimensão do testemunho ricœuriano: a continuidade histórica da leitura por meio da tradição.

Contudo, muitos outros autores dialogaram com a *Hermenêutica da Ideia de Revelação*, destacando cada um deles elementos importantes e necessários para a compreensão do conceito em Ricœur.

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 1621954/CA

3.2.3
Outros Pensadores

São tantos e vários os teólogos, filósofos e cristãos interessados na abordagem ricœuriana a respeito da Revelação, que alistá-los em uma síntese totalizante é tarefa hercúlea, mas sisífica na prática.

Segundo Gilbert Vincent[196], professor de filosofia na Universidade Marc-Bloch de Estrasburgo, a atitude reflexiva de Ricœur põe em jogo uma redefinição tanto de fé quanto de razão. Envolve uma séria questão de epistemologia e a impossibilidade de tratar o temário sem redefinir adequadamente os dois termos antagônicos, que sempre estiveram em lados opostos do embate. Consequentemente, o conceito de Revelação necessita ser redefinido, fugindo da linguagem religiosa determinada pela tradição. As definições de fé, razão e

[196] VINCENT, G. *La religion de Ricœur*, p. 87-104.

Revelação no âmago das afirmações autoritárias do discurso religioso correm o risco de ser nada mais do que um amontoado confuso, "um amálgama de afirmações"[197] de ideias e concepções heterogêneas. Assim, a falha semântica é suficientemente grave em si mesma. Mas também a definição de uma teologia especulativa que se aproxima mais da filosofia do que da fé também se equivoca por não representar adequadamente o viés bíblico e se firmar em um subjetivismo exacerbado, como o que se expressa em Kierkegaard. Esses modos de considerar a Revelação enfraquecem fatalmente a doutrina da Revelação em vez de fortalece-la. O desafio semântico imposto pelo filósofo procura evitar uma leitura fideísta da Escritura, que se curva ingenuamente à aura de sacralidade do texto e abre-se à capacidade de compreendê-lo a partir dos cânones da razão. 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. O autor destaca 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 as diferenças 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 mesmo. O diálogo então deve ser feito pelo crente iluminado que busca compreender a si mesmo, compreendendo melhor os textos de sua fé. A literatura bíblica e a autocompreensão de si estão na base da interpretação, que busca na verdade que se desvela pela Escritura uma fé bem compreendida, que é objeto escatológico de esperança[198]. Afiança Gilbert Vincent, que ao colocar os textos bíblicos em destaque, Ricœur considera-os como parte de um corpo de literatura e, portanto, faz jus à literalidade e aos diferentes gêneros literários entre os quais, "compartilhando a mesma virtude dos textos literários – ou dos textos poéticos, em sentido amplo – se distribuem; o efeito é a grande complexidade, mesmo a heterogeneidade do corpus que eles formam juntos"[199]. Por conseguinte, Ricœur faz um inventário dos gêneros literários representados no corpus da literatura

[197] Ibid., p. 90.
[198] VINCENT, G. *La religion de Ricœur*, p. 87-88.
[199] Ibid., p. 92.

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 1621954/CA

bíblica, a fim de identificar as principais características de cada um deles. Escolhe como primeiro gênero o profético, não por sua primazia, mas para fazer críticas à sua pretensa superioridade, uma vez que o conteúdo e a noção de Revelação geralmente são entendidos a partir do modelo da palavra profética.

O jesuíta e professor de Teologia Moral, 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 Exegese[200]. A teoria hermenêutica de Ricœur aplicada à ideia da Revelação apresenta a mútua relação inclusiva da hermenêutica filosófica e bíblica[201] para "interrogar o homem em sua existência e para ajudá-lo a compreender os fundamentos do seu agir" [202]. Por conseguinte, trata-se de 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 agente[203], tendo como culminância a Regra de Ouro, "Amarás o teu próximo como a ti mesmo", à qual subjaz a "ética da ação", segundo Ricœur[204]. João 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" [205].

Lewis Mudge[206], por sua vez, aborda em perspectiva a questão da Revelação em Ricœur tendo como chave-mestra a hermenêutica do testemunho. 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 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.

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 1621954/CA

---

[200] THOMASSET, A. *Paul Ricœur, um filósofo lê a Bíblia*, (2012).
[201] *A hermenêutica da ideia da Revelação* também foi citada por François-Xavier Amherdt como liame entre Filosofia e Teologia. Ver RICŒUR, P. *HB,* p. 35-36.
[202] Id., *HB,* p. 35-36.
[203] Id., *EC2,* p. 37-49.
[204] Para o filósofo, a *Regra de Ouro* situa-se no centro de um conflito incessante entre o interesse e o sacrifício de si mesmo. RICŒUR, P. *EC2,* 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 em RICŒUR, P. *L3*, p. 174-180.
[205] LIBANIO, B. *Teologia da Revelação a partir da modernidade,* p. 299.
[206] RICŒUR, P. *Essays on Biblical Interpretation*, p. 9-44.

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 crítico-históricos do século dezenove, cujo interesse era o de livrar a Bíblia das interpretações eclesiásticas 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 fé [207].

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 1621954/CA

3.3
Revelação em Paul Ricœur: hermenêutica polifônica

O texto que dá azo ao tema desta pesquisa 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. Levinas, E. Haulotte, E. Cornélis e C. Geffré[208]. A proposta do colóquio era discutir o conceito de

[207] MUDGE, L. S. *Introdução por Lewis S. Mudge,* p. 9-44.
[208] No original, *Herméneutique de I'idée de Révélation*, publicado pela primeira vez em RICŒUR, P. et al. *La Révélation*, p. 15-54. Texto seguido das discussões dos conferencistas, sob o título *Discussion d'ensemble*, p. 207-236. Este último disponível em francês pelo *Funds Ricœur* no site da instituição: <www.fondsricoeur.fr>. À guisa de exemplo, Claude Geffré escreveu *Esquisse d'une*

Revelação nalgumas tradições religiosas, apesar de interdependentes. Não obstante a excelente exposição de Ricœur, põe-se em relevo a exposição da Revelação em várias tradições religiosas: cristã, judaica e indiana, de acordo com os interlocutores de cada tradição[209].

No Brasil, *A Hermenêutica da Ideia de Revelação*, está traduzida em duas antologias. A primeira sob o título *Ensaios sobre a Interpretação Bíblica*[210], e a segunda intitulada, *Escritos e Conferências 2*[211]. Ricœur já havia considerado furtivamente o tema noutros escritos, mas somente a partir desta ocasião é que discute o assunto com mais propriedade.

No ano de 1975 foram publicados dois artigos que encetam os conceitos fundantes da *Hermenêutica da Ideia de Revelação*. O primeiro desses é *La Philosophie et la Spécificité du Langage Religieux*[212], no qual também se identificam elementos presentes tanto no artigo *Hermenêutica Filosófica e Hermenêutica Bíblica* (1975), quanto em *Hermenêutica da Ideia de Revelação* (1976)[213]. No artigo, o filósofo eirênico procura um diálogo fecundo (*dialogue*

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 1621954/CA

théologie de la Révélation, p. 171- 205. Há um artigo muito pertinente em que Geffré procura conciliar a Revelação e a experiência histórica. GEFFRÉ, C. *Révélation et expérience historique des homens*, p. 16-36.

[209] O tópico pode parecer longo, mas não menos necessário. Trata-se de uma pesquisa cronológica no qual o tema da Revelação e seus aportes foram investigados em dezenas de artigos em francês, livros e outras fontes nacionais e internacionais. É possível que a pesquisa não esteja completa, e que apareçam outras referências. Todavia, os textos selecionados permitem verificar a incursão de Ricœur nesse tema.

[210] RICŒUR, P. *EIB*, (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 epistemologia del psicoanálisis*) baseado na teoria ricœurina. Cf. BEUCHOT, M. *Tratado de Hermenéutica Analógica,* p. 153-166. Confira as respostas a Mudge, Ihde e Stewart *in*: RICŒUR, P. *HB*, p. 83-93.

[211] Id., *EC2,* (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.

[212] Id., *La Philosophie et la Spécificité du Langage Religieux,* p. 13-26.

[213] Há fortes evidências de que *PSLR* tenha sido escrito antes de *Hermenêutica Filosófica e Hermenêutica Bíblica*. Uma taxionomia e cronologia dos artigos do filósofo, realizadas pelo *Fonds Ricœur*, põe *PSLR* antes de *Hermenêutica Filosófica e Hermenêutica Bíblica*. Foram dez publicações catalogadas no ano de 1975, destas, o primeiro artigo assume o quarto lugar, e o último, o sétimo; o que pressupõe uma ordem cronológica. Essa lista de artigos reunidos foi organizada por ordem anual, "ano a ano", como afirma o *Fonds Ricœur*. É possível que o assunto tenha sido abordado furtivamente por Ricœur até mesmo antes de 1975. Cf. <<http://www.fondsricoeur.fr/uploads/medias/doc/liste-articles-pr-fr.pdf>>. Acesso em 12 jul. 2020.

fécond) entre a análise linguística e a hermenêutica filosófica concernentes a análise do "discurso religioso".

Em *A Filosofia e a Especificidade da Linguagem Religiosa*, Ricœur usa vários argumentos presentes nos dois artigos anteriores. Ele define as modalidades da linguagem de uma comunidade de fé como às "expressões pelas quais os membros da comunidade interpretam *(communauté interprètent*) suas experiências por si mesmos de forma original e para os outros"[214]. Essas expressões são testemunhos de fé (*témoignage de foi*) em vez de afirmações teológicas. Não são uma teologia metafísico-especulativa (*théologie métaphysique-spéculative*), mas expressões sujeitas a formas de discurso tão diversos quanto narrações, profecias, textos legislativos, provérbios, hinos, orações, fórmulas litúrgicas e sapienciais. Essas formas de discurso, tomadas em conjunto, constituem as expressões originárias da fé religiosa.

A tarefa da hermenêutica, por conseguinte, é "identificar e descrever essas formas de discursos pelas quais, primeiro, a fé de uma comunidade é trazida para a linguagem". Ricœur prefere a expressão *formes de discours*, em vez de gêneros literários (*genres littéraires*), pelo fato de *genres* ser empregado pela crítica literária para auxiliar o crítico a se "orientar na variedade indefinida de textos". A "forma de discurso", no entanto, não é apenas uma taxonomia, mas instrumentos de produção (*instruments de production*), "matrizes pelas quais a fala é produzida como uma *obra de arte* (*œuvre*)". Deste modo, a fé religiosa (*foi religieuse)* de uma comunidade é apreendida em suas expressões linguísticas. A fé manifestada na experiência religiosa não se reduz à linguagem religiosa. Contudo, o sentimento de dependência absoluta, a confiança ilimitada, a esperança sem garantias e a consciência de pertencer a uma tradição viva encontram na linguagem religiosa a mediação indispensável para expressar e articular no nível em que se dá o nascimento e crescimento dessa linguagem[215]. Segundo Ricœur, toda experiência que não é levada até a linguagem continuará sendo cega, confusa e incomunicável. Portanto, nem tudo é linguagem na experiência religiosa, mas toda e qualquer forma

[214] RICŒUR, P. *PSLR,* p. 13-26.
[215] Id., *Poétique et symbolique*, p. 30.

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 1621954/CA

de experiência religiosa não existe sem a linguagem[216]. Para Ricœur, o papel fundamental da hermenêutica bíblica então:

> é identificar as diferentes formas de discurso que, juntas, delimitam o espaço de interpretação a partir do qual a linguagem religiosa pode ser entendida. Esta tarefa precede a investigação das declarações teológicas que perderam suas raízes primárias nas formas de expressão da fé, uma vez que reformulam o conteúdo dessas primeiras expressões na linguagem conceitual derivado da filosofia especulativa[217].

As declarações que se derivam da "filosofia especulativa", na *Hermenêutica da Ideia de Revelação*, estão atreladas às formas petrificadas dos enunciados do magistério, e a um conceito opaco e autoritário de Revelação. Doutro modo, o filósofo interdisciplinar também faz referências em ambos os artigos, à "teoria da tradições", "às confissões de fé", a "Javé como gesta da salvação", à " polifonia dos discursos bíblicos", todas, entre outras, articuladas e fundamentadas na Teologia do Antigo Testamento, de Gerhard von Rad, destacando, sobretudo, o núcleo narrativo-querigmático de Deuteronômio 16, 5: "Meu pai era um arameu errante. Ele desceu ao Egito com pouca gente e ali viveu e se tornou uma grande nação, poderosa e numerosa"[218].

Para que tal assertiva não se torne mais hercúlea do que parece, cabe aqui, apenas à guisa de epílogo, a citação de um elemento metodológico muito caro ao filósofo de Valence. Trata-se do "mundo do texto" e o "ser novo" presente nos dois artigos de 1975 e no de 1977. Um item isolado pode parecer coincidência. Mas quando se observa a presença de tantos elementos dispostos em ordem quase que simétrica nos três artigos, não há como olvidar a relação de ideias e de interdependência entre elas.

No segundo artigo, *Hermenêutica Filosófica e Hermenêutica Bíblica*, também de 1975, por exemplo, a Revelação é tratada no âmbito da função hermenêutica da distanciação[219], como a "coisa" que a Bíblia diz ou um traço do *mundo* bíblico, este mediado pela estrutura da obra. Aqui já principiam os elementos fundantes da *Hermenêutica da Ideia de Revelação*.

[216] Ibid., p. 29.
[217] RICŒUR, P. *PSLR,* p. 17.
[218] A presente tradução é da versão NVI, que se aproxima mais da citação de Ricœur em francês.
[219] A função do "distanciamento" também está presente no artigo *PSLR.*

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 1621954/CA

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 tal conceito. No artigo, *Hermenêutica Filosófica e Hermenêutica Bíblica*, Ricœur dirige seu olhar de filósofo para a "confissão de fé", que se exprime nos variegados documentos bíblicos. A confissão de fé contida na Escritura é inseparável das formas de discurso, isto é, da estrutura narrativa, quer seja do Pentateuco, quer seja dos Evangelhos, da estrutura oracular das profecias, parábolas, hinos. O filósofo interdisciplinar defende que cada forma de discurso "suscita um estilo de confissão de fé"[220] ao mesmo tempo em que as várias formas de discursos suscita na confissão de fé "tensões, contrastes, que são teologicamente significativos"[221]. Outro elemento em comum nos dois artigos é o conceito de "inspiração psicologizante" das Escrituras. A primeira parte do artigo de 1975 culmina com a descrição dos testemunhos interpretados pela comunidade primitiva tomados das várias formas de discursos[222] Esses enredos são a tese basilar da primeira parte da investigação ricœuriana contidas no texto da *Ideia de Revelação*.

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 existência e a história[223]. O "mundo do texto" é categoria central tanto para a hermenêutica filosófica quanto bíblica, e todas as outras categorias se expandem a partir desse centro irradiador. 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 dos artigos de 1975[224], e não pode ser interpretada corretamente ignorando-se os elementos fundantes dispostos nos artigos *La Philosophie et la Spécificité du Langage Religieux* e *Hermenêutica Filosófica e Hermenêutica Bíblica*.

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 1621954/CA

[220] Presente também no artigo *PSLR.*
[221] RICŒUR, P. *Do texto à acção*, p. 126.
[222] Ibid., p. 130.
[223] Ibid., p. 132.
[224] Na obra *DTAII*, 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 em *Hermenêutica filosófica e hermenêutica bíblica*.

Nos dois artigos, o autor explora as contribuições da hermenêutica filosófica para a exegese bíblica. A exegese e a hermenêutica bíblica são postas como *topoi* das aplicações da hermenêutica filosófica quando aplicada a uma categoria de textos. O movimento metodológico vai do polo filosófico ao bíblico, na qual as mesmas categorias da obra, de escrita, de mundo do texto, de distanciamento e de apropriação regulam a interpretação. A relação recíproca entre hermenêutica teológica e filosófica não reduz aquela a esta, mas pela própria especificidade da teológica possibilita à filosófica tomar a teológica como seu próprio *organon*. O desenvolvimento do pensamento ricœuriano sobre Revelação não é possível sem a relação mútua entre hermenêutica bíblica e hermenêutica filosófica. Os fundamentos teóricos da hermenêutica filosófica constituem a base e difusão de todo processo hermenêutico da *Ideia de Revelação*. Esse movimento espiral, da filosofia para a teologia, constitui uma metodologia na qual as duas epistemologias emprestam uma à outra suas contribuições, desafios e possibilidades sem sacrificar, condenar ou submeter o que há de melhor nelas.

Todavia, cerca de um ano depois, as ideias-chave desenvolvidas na *Hermenêutica da Ideia de Revelação* (1976) foram retomadas por Ricœur sob o título *Entre filosofia e teologia II: nomear Deus* (1977)[225]. 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 hermeneuta 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. Doutro modo, Ricœur se ocupa com a experiência religiosa e a fé como seu pressuposto. A fé é um ato e limite de toda hermenêutica, origem de toda interpretação e núcleo de toda experiência religiosa. Não se trata de uma fé cega, mas instruída, esclarecida, educada na rede de textos e pregação que despeja cada vez mais "para a fala viva"; o testemunho vivo dos textos que nomearam Deus.

[225] RICŒUR, P. *L3*, p. 181-204. O artigo foi publicado originalmente em *Études théologiques et religieuses*, revista do Instituto protestante de teologia, em 1977.

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 1621954/CA

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 primitiva[226], 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 cristã[227] pelo fato de ele não ter insistido "na especificidade da nominação de Deus no Novo Testamento" [228].

Deste modo, esclarece os limites de sua pressuposição fundamental: "Nomear Deus já ocorreu nos textos que a pressuposição de minha escuta preferiu"[229]. 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"[230] por meio dos ensinos de Cristo. Afirma:

> Considero que o que Jesus prega é o Reino *de Deus*, o qual se inscreve na nominação 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 nominação 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 diluir em uma antropologia individual ou coletiva, inteiramente horizontal, e desprovida de seu poder poético[231].

[226] RICŒUR, P. *EC2*, p. 148.
[227] Id., *L3*, 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.
[228] Ibid., p. 198.
[229] Ibid., p. 198.
[230] Ibid., p. 198. Grifo do autor.
[231] Loc. Cit.

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 1621954/CA

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 no Novo Testamento mantém o tônus das narrativas e dos gêneros literários do Antigo Testamento, mesmo que de modo distinto. Recorre aos ensinos 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"[232] que qualificam, modificam e retificam a linguagem analógica da representação antropomórfica[233]. De acordo com o autor, a parábola é uma das melhores formas de discursos porque acumula estrutura narrativa, processo metafórico e expressão-limite. Ela constitui um resumo da nominação de Deus nas páginas do Novo Testamento, porque une a metáfora e expressão-limite, fornecendo a própria matriz da linguagem teológica[234].

O tema da Revelação foi retomado mais uma vez em 1979, sob o título *Épilogue: The Sacred Text and the Community*[235]. O teor do artigo não era propriamente a ideia de Revelação, mas o conceito de texto sagrado e sua relação com a comunidade que o toma como tal. O ensaio é fundamental para se entender o modo como as *formas de discursos* são instituintes da fé e identidade das comunidades vétero e neotestamentária no texto da *Hermenêutica da Ideia de Revelação*. Todavia é necessária uma explicação preliminar. Um texto considerado *sagrado*, em primeira instância, não nasce com esse qualificativo. Ele é tornado sagrado por meio de um processo histórico que envolve a seleção, adaptação e a releitura de certa comunidade. Ao longo de todo esse processo, a identidade e a fé

[232] 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.
[233] Ibid., p. 202.
[234] Ibid., p. 197.
[235] RICŒUR, P. *Epilogue: The Sacred Text and the Community*, p. 271-276.

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 1621954/CA

da comunidade são estabelecidas na base dos textos lido, interpretados e considerados instituintes pelo uso regular. Somente depois de um longo período de fixação, por meio de um "cânon", o qual não se acrescenta ou se retira qualquer texto, é que essa coleção imutável é consignada como texto normativo e sagrado. Considerado esse argumento, retoma-se a proposição fundamental. Ricœur discute importantes assuntos para a exegese bíblica, entre eles: o cânon, língua, tradução, sacralidade e autoridade do texto conferida pela comunidade. No cristianismo, segundo o filósofo, não existem textos sagrados, uma vez que sagrado não é o texto, mas o seu referente – Aquele de quem o texto fala. Acerca do referente em *Nomear Deus* (1977) afirma:

> Por "referência" é preciso entender o caráter do discurso de se reportar a uma realidade extralinguística, de ser sujeito de algo que não é o discurso, o que eu chamava acima de "experiência de vida levada à linguagem", antes de qualquer bifurcação no discurso entre fala e escrita. Por "sentido" é preciso entender, na perspectiva da referência abalada, uma rede de relações puramente internas ao texto, quer se trate da relação hierárquica pela qual unidades de ordem inferior são integradas a unidade de ordem superior, ou da relação entre a mensagem de superfície e os códigos subjacentes, ou da combinação entre códigos diversos no interior do mesmo texto, ou ainda da citação de alguns códigos exteriores ao texto considerada na relação de intertextualidade evocada acima[236].

Consequentemente, não há qualquer língua ou tradução privilegiada para a leitura e compreensão da Bíblia, porquanto não são os signos, as marcas das letras inscritas que são sagradas, mas sim, e principalmente, o referente, a "coisa" dita pelo texto, ou o "algo" sobre o qual é dito. Essa é a inalienável função referencial do discurso: em que alguém diz algo para alguém *sobre algo*[237]. A Revelação como inspiração, declara Ricœur, fora entendida pela tradição na forma de uma insuflação de sentido que faria de Deus uma espécie de arquiautor dos textos nos quais a fé se instruiu, todavia, o sentido de Revelação deve ser procurado do lado da "coisa" que os textos dizem, como um traço do mundo bíblico[238]. Isto posto, o ato da leitura crítica da Bíblia é possível porque não é um texto sagrado no sentido em que o Alcorão é sagrado, na perspectiva do mulçumano. Para ele, o Alcorão deve ser lido em árabe em vez de na tradução de uma língua qualquer. Para o Islã, o Profeta Maomé não é autor inspirado, o autor é o próprio Deus, palavra por palavra. O texto

[236] RICŒUR, P. *L3*, p. 185.
[237] Ibid., p. 185.
[238] Ibid., p. 186.

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 1621954/CA

foi ditado por Deus literalmente e não contém contradição ou qualquer tipo de erro. Não há na hermenêutica mulçumana qualquer tradição interpretativa[239]. O mesmo não ocorre com a tradição hebraica e cristã, tradições que reconhecem, desde a tradução da Septuaginta, o valor da tradução e até mesmo a incentiva e patrocina. O texto não é sagrado, mas tem autoridade. Ele é fundamental, porém não é mais sagrado no sentido de não se ter o direito de traduzir, de interpretar, de tocar ou de modificar.[240]

Destarte, é necessário distinguir a noção de "texto sagrado" da concepção de "texto que tem autoridade", na perspectiva ricœuriana. A autoridade do texto está relacionada à diferença que a comunidade instituiu entre os textos que constituem o ato fundador da comunidade daqueles excertos que são excluídos dessa função fundadora. É o ato hermenêutico que reconhece e distingue um texto como fundador ou não. Assim há uma reciprocidade entre a leitura e o autorreconhecimento existente da identidade da comunidade. No que diz respeito mais especificamente ao uso e a referência ao conceito de Revelação, Ricœur comenta brevemente no final do artigo a meticulosidade com a qual utiliza a palavra "sagrado", no ensaio sobre a Revelação:

> Eu era bastante reticente quanto a utilizar a palavra "sagrado" em meu ensaio sobre a Revelação. Tive de lutar muito duramente até dizer enfim em que eu creio, o que eu penso quando me sirvo da palavra "Revelação". Mas até um certo ponto estou pronto a dizer que reconheço algo de *revelador* que não está fixado em todo texto absoluto e imutável. Porque o processo de Revelação é um movimento permanente de abertura de alguma coisa que está fechada, a manifestação de alguma coisa que estava oculta. A Revelação é um processo histórico. Sinto-me aterrorizado por esta palavra: "sagrado"[241].

Para Ricœur, o termo sagrado pertence à vertente da manifestação, não à vertente da proclamação, porque muitos elementos presentes no cosmos podem ser sagrados, conforme a tradição religiosa: árvore, água, céus, como adverte o autor em seu diálogo crítico com os conceitos de Mircea Eliade[242]. Neste caso, a palavra em si faz a mediação do que é sagrado. Contudo, o sagrado não é da natureza da palavra, mas da aparência – a manifestação não é verbal originariamente. Com a

[239] A diferença entre o conceito de inspiração e interpretação entre as tradições cristã e mulçumana foi apresentada por Claude Geffré, razão pela qual remetemos o aprofundamento do assunto para a leitura do autor. Cf. GEFFRÉ, C. *Crer e interpretar*, p. 106-112.
[240] As edições críticas da Bíblia são bons exemplos.
[241] RICŒUR, P. *STC*, p. 279-283.
[242] ELIADE, M. *O Sagrado e Profano,* p. 24 et. seq.

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 1621954/CA

pregação há essa inversão no qual a natureza do texto é reconvertida em palavra. O escrito de certa forma é dessacralizado pelo retorno à palavra falada. Nas tradições hebraica e cristã[243] há uma polaridade carismática na linguagem, na qual está ligada à vertente da proclamação em vez da manifestação. Todavia, tem-se nessas tradições uma certa preeminência à palavra, uma vez que a palavra foi criada pela palavra e na narrativa da criação Deus não apenas *faz* como também *diz*. O autor considera que a noção de texto sagrado seja então estranha à tradição hebraica e pré-cristã.

Retomando doutro modo o conceito de Revelação, Ricœur retoma os sentidos básicos do semema e sua aplicação teológica. Revelação é manifestação de alguma coisa oculta, mas também de um processo de abertura de alguma coisa que está fechada, que se abre para uma nova compreensão. Isso explicaria porque a Revelação é histórica. Histórica, não quer dizer completamente acabada, finalizada. O referente "Deus", por exemplo, é apenas o indicador do pertencimento mútuo das formas originárias do discurso da fé, mas também o seu inacabamento. O saber dialético da nominação de Deus é ao mesmo tempo oculto e revelado. Deus é tanto o que se revela nas formas de discursos como também aquele que se reserva, que se mantém oculto. O nome que se revela é precisamente inominável. Na medida em que o conhecimento do nome de um divo concedia ao seu consulente poder sobre ele, o nome revelado a Moisés (Êx 3, 13-15) é o do Ser que o homem não pode de modo algum nomear, apreender ou manter à mercê de sua linguagem[244]. O "Eu Sou" protege o segredo do "para si" de Deus e esse segredo, afirma Ricœur, "remete o homem para a nominação narrativa significada pelos nomes de Abraão, de Isaac, de Jacó e, aproximativamente, para outras denominações"[245].

Em 1982, em um texto teológico didático, organizado pelo teólogo francês Bernard Lauret[246], há um capítulo da lavra ricœuriana denominado *Poétique et symbolique*, no qual se apresenta elementos presentes na *Hermenêutica da Ideia de Revelação*, muito embora o assunto não seja o temário[247]. No excerto se estabelece

[243] Muito importante o fato de Ricœur empregar o pronome pessoal plural "nós", referindo-se a "si mesmo" como pertencente a tradição judaico-cristã.
[244] RICŒUR, P. *L3*, p. 195.
[245] Ibid., p. 196.
[246] LAURET, B.; REFOULÉ, F. (org.) *Initiation à la pratique de la théologie*, p. 29-48.
[247] RICŒUR, P. *Poétique et symbolique*, p. 29-48.

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 1621954/CA

que a experiência religiosa levada à linguagem cumpre sua função de articulação, expressão e comunicação inteligível e, portanto, não precisa ser transformada em "linguagem especulativa", ou "levada até o conceito". A prova disto são as formas de discursos como as narrativas, leis, profecias, palavras de sabedoria, hinos, cartas e parábolas, como se aduz pelos discursos da Bíblia hebraica e do Novo Testamento. Outro elemento de correlação no extrato é a importância da poética com seu poder de invenção, de produção e inovação semântica. A tarefa da poética consiste em descrever como o simbolismo, ao produzir sentido, aumenta a experiência do sujeito na tríplice mediação da referência, do diálogo e da reflexão. No feixe teórico desse caudaloso jaez o autor destaca o momento da inovação semântica e da função heurística trazidas a lume pela poética. A significação que emerge da inovação semântica pelo constructo *metáfora e esquema* arranca o sentido das ruínas da predicação literal pela mediação da imaginação. A imaginação permite que metáforas do tipo Rei, Pai, Esposo, Senhor, Pastor, Juiz, Rochedo, Fortaleza e Redentor na Bíblia hebraica, e as parábolas de Jesus com as metáforas do crescimento vegetal, moeda e ovelha perdidas, vinhateiros, entre outras, sejam inteligíveis e aceitas pela comunidade de fé como extensão das palavras e evento do discurso religioso. O fruto da assimilação predicativa proporcionado pela verossimilhança da metáfora é possível porque a imaginação tem o poder de esquematizar essa nova pertinência semântica. Afirma Ricœur:

> Ela [metáfora] dá à história narrada, certamente, uma inteligibilidade comparável à organização da experiência provocada pela assimilação predicativa na metáfora. Mas essa inteligibilidade está mais relacionada com o esquematismo, e portanto com a imaginação produtora, do que com a racionalidade lógica e legislativa[248].

As metáforas literárias testemunham que o que é levado à linguagem religiosa é sempre algo forte, eficaz e poderoso e o próprio homem é designado assim como poder de existir, como desejo de ser. Mediante a metáfora e o relato, afirma Ricœur, "a função simbólica da linguagem não cessa de produzir sentido e de revelar o ser[249].

[248] RICŒUR, P. *Poétique et symbolique*, p. 45.
[249] Op. Cit., p. 48. Ver ainda, RICŒUR P. *PS*, p. 142-161.

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 1621954/CA

Por fim, o tema da Revelação retorna ao discurso de Ricœur em 1988, na crítica feita à obra *L'Étoile de la Rédemption*, de Franz Rosenzweig,[250]. Nota-se o interesse de Ricœur nas metáforas com as quais o filósofo e teólogo judeu trata da tríade *Criação*, *Revelação* e *Redenção* – lexemas teológicos também abordados por Ricœur. Na teoria ricœuriana a metáfora não se limita ao conceito de "figura" (*Gelstald*), de "imagem" (*Bild*) ou mesmo tipologia (*typos*) na tradição cristã, que nega o caráter de suporte vivo e literal, mas é "acontecimento" e "sentido"[251] de valor ontológico, que apresenta novos aspectos do mistério contidos na Revelação. O conceito ricœuriano consigna o sentido de "figura" em Rosenzweig à relação entre "representação" (*Vorstellung*) e "conceito" (*Begriff*) em Hegel.

No artigo, *A figura em L'Étoile de la Rédemption*, é destacada a alma como figura da Revelação. Para o filósofo francês a Revelação é descrita como uma relação viva entre Deus e o homem, que tanto contém como ultrapassa a Revelação sinaica. Revelação é a própria abertura da experiência humana para a linguagem, que é precisamente a da Bíblia. Por privilegiar a alma como figura da Revelação, a melhor linguagem não é a do Sinai, mas do Cântico dos Cânticos (8,6). É no segredo do colóquio entre Deus e a alma solitária que o amor se declara "forte como a morte". A linguagem universal da alma que nasce no Cântico, é o si aberto para o diálogo entre Deus e o homem. O diálogo é a forma literária apropriada à Revelação, "na medida em que ela põe em presença um *Eu* e um *Tu*". A Revelação figurada no Cântico no lugar do Sinai coloca as festividades judaicas no âmago da manifestação de Deus e faz uma correção ao legalismo estreito. A Revelação é um encontro alvissareiro, que se estabelece no laço de amor que constitui a Revelação de Deus à alma só. O Criador é o mesmo que se revela à alma e a redime. Deste modo se abre uma história diante de um nós e para um nós. Há um próximo e não somente uma amante e um amado. O mandamento de amar o próximo estabelece

[250] Não se faz aqui uma descrição adequada e justa dos meandros tratados por Ricœur. Apenas especificamos a análise crítica a partir do tema da Revelação. A obra comentada por Ricœur foi escrita durante a Primeira Guerra Mundial, entre julho de 1918 e fevereiro de 1919, em forma de correspondências à família. Na estrela da redenção, Rosenzwer projeta dois triângulos (o segundo invertido), que formam a Estrela de Davi. Cada lado respectivo do primeiro trilátero é figura de Deus, do Mundo, e do Homem. No segundo, os lados são representações da Criação, Revelação e Redenção. O primeiro triângulo apresenta uma tríade ascendente (Deus, Mundo, Homem). O segundo mostra uma tríade descendente (Criação, Revelação, Redenção). Ver RICŒUR, P. *L3*, p. 63-80.

[251] RICŒUR, P. *EC2*, p. 76. Cf. RICŒUR, P. *L3*, p. 68.

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 1621954/CA

uma nova gramática no estreito e contíguo relacionamento entre Criação, Revelação e Redenção. Há o *Ele* da criação e da narrativa *Eu-Tu* da Revelação e do diálogo, e o *Nós* da Redenção e do Reino. A Revelação revitaliza e estabelece a relação entre Deus e a alma, enquanto a Redenção é a participação comunitária no Reino. A figura do Reino é o "ser próximo de Deus do nós e a sua visibilidade". O tempo da Criação é o passado imemorial; o da Revelação, o hoje do colóquio do amante e do amado; e o do Reino, essencialmente o *eschaton*, o que está por vir.

O comentário de Paul Ricœur a respeito da *Hermenêutica da Ideia de Revelação* divide-se em duas seções. Na primeira[252], discute as expressões originárias da Revelação de acordo com os gêneros veterotestamentários. O percurso escolhido tem o propósito de recorrer aos fundamentos do texto bíblico para explicar a Revelação a partir de suas bases literárias e fundantes e, com base nos gêneros literários, analisar os discursos dogmáticos que submetem a autoridade da Escritura à autoridade do dogma. Um outro agravante que o teólogo de Valence identifica é o fato de o discurso dogmático submeter a razão aos dados da Revelação baseados apenas na autoridade do discurso religioso. Propõe, portanto, descrever um conceito de Revelação e de razão que não colidam e muito menos que coincidam, mas que entrem em diálogo-dialético e promovam uma inteligência da fé.

O pensamento do autor reflete de certo modo as ideias gerais de John Locke, apesar de se distinguir em aspectos cruciais. Locke distingue Revelação de razão, mas submete a Revelação ao escrutínio da razão. Ricœur, entretanto, não pretende jungir as duas variáveis, ou mesmo subordinar uma a outra, mas mantê-las em polos separados e a partir do distanciamento dialogar dialeticamente. Deste modo, pretende superar os argumentos filosóficos cristãos do passado que submetiam a Revelação à razão, os discursos eclesiásticos que subjugavam a razão à Revelação, ou os discursos de ambos os lados que não entravam em diálogo vivo com seu oposto, e 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 precípuo é trazer a ideia de Revelação a uma condição mais originária que a

[252] Sob o título: *As expressões originárias da Revelação*.

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 1621954/CA

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*[253];

(2) o da dogmática eclesial;

(3) e o do 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 magistério[254]. 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 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 alocução 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 inspiração[255]. 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

[253] 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.

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

[255] 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.

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 1621954/CA

abordagem desta primeira seção discute a Revelação do nome de Javé em Êxodo 3, 13-15.

Na segunda parte do artigo, *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 razão seja sacrificada e se dê a F. Nietzsche, e aos demais "mestres da suspeita"[256], prova da improbidade intelectual dos cristãos na interpretação dos elementos da fé. 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 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.

"A questão da Revelação é, no sentido próprio da palavra, formidável"[257]. Com estas palavras, que igualmente foram destacadas por Andrés Torres

[256] 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. *EC2*, p. 22.
[257] No original, *Herméneutique de I'idée de révélation*, publicado pela primeira vez em RICŒUR, P. et al. *La Révélation*, p. 15-54.

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 1621954/CA

Queiruga[258], 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". 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. Por essa razão, o tema requer e merece uma reflexão profunda e metodológica. Ricœur assume que a "palavra é seu reino" e crê na "eficiência da reflexão" e, portanto, não se envergonha de sua condição de filósofo e docente, apto a refletir temas que geram atitudes decisivas[259]. Para o autor, 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 razão se curva diante da Revelação, acatando o que vem desta sem direito a qualquer análise crítica. Claude Geffré, no mesmo colóquio, à semelhança de Ricœur, destacara que a natureza autoritária do conceito de Revelação "contradiz a autonomia e a transparência da razão moderna", uma vez que a autonomia da consciência constitui em uma conquista definitiva da modernidade. Afirma Geffré:

> A verdade deve testemunhar-se no espírito que a recebe: deve manifestar os títulos que envolvem a adesão do espírito. A mente moderna não aceita uma verdade em nome da autoridade formal – mesmo a de Deus. A maneira pela qual certas teologias sobrenaturais da Palavra de Deus se aproveitaram da autoridade extrínseca da Palavra de Deus para reivindicar adesão à fé, provoca profundo desconforto. Isso é ainda mais verdadeiro se for a autoridade extrínseca de um Magistério eclesiástico que pretende oferecer-nos tal ensinamento como a Palavra de Deus. [260]

Da parte da razão autônoma sempre houve desconfianças e acusações contra as proposições dogmáticas cristãs. Estas são geralmente impostas ao espírito sem qualquer juízo crítico. As teologias sobrenaturais da Escritura, historicamente, têm

[258] QUEIRUGA, A. T. *Repensar a Revelação*, p. 101; SALLES, W. *A hermenêutica textual de Paul Ricœur*, p. 260.
[259] RICŒUR, P. *HV*, p. 9.
[260] GEFFRÉ, C. *Esquisse d'une théologie de la Révélation,* p. 171.

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 1621954/CA

o hábito de colocar toda forma de conhecimento abaixo da Revelação. Friedrich Nietzsche (1844-1900), por exemplo, se opunha aos teólogos e a toda teoria que tem "sangue teológico correndo pelas veias", pelo fato de considerar cínica a forma como os teólogos consideram qualquer outro tipo de conhecimento como algo abaixo da Revelação, ou sem qualquer valor prático para compreendê-la. O filósofo acusara que todos os métodos e pressupostos do espírito científico foram alvo do mais profundo desprezo pela igreja durante milênios. Deste modo, ele estava cônscio de que o comprometimento do teólogo com o conhecimento que provinha de uma fonte autoritária – Deus, Escritura, Igreja – impedia-o de honrar a verdade. Logo, a teologia possuía uma atitude enviesada e desonesta no trato com o conhecimento e com a verdade [261]. O perigo dessa atitude teológica está no fato de o homem, segundo Nietzsche, ter uma inclinação imbatível a deixar-se enganar e fica como que encantado de felicidade devido às metáforas que o desobrigam de toda responsabilidade pela dissimulação do intelecto[262].

A segunda, a filosófica, reduz e limita a Revelação às leis naturais e positivas da razão absoluta, na qual a fé é desnecessária e as explicações antropológicas suficientes. O próprio Nietzsche, por exemplo, reduz a fé a um *pathos* doentio que distorce a realidade e inverte a verdade. O discurso teológico seria de caráter ficcional e irreal, e não apenas se opõe ao discurso natural como também o teme e despreza-o[263]. 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" [264]. Diante do oxímoro suscitado por essas duas beligerantes tradições, Ricœur propõe uma metodologia que seja capaz de manter as idiossincrasias de cada uma das disciplinas ao mesmo tempo em que procura entrar "numa dialética viva", a fim de promover uma "inteligência da fé":

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 1621954/CA

[261] NIETZSCHE, F. *O Anticristo*, § 8 et. seq. No campo da filosofia, o filósofo se opunha a Kant e a faculdade de teologia da Escola de Tübingen, na qual, entre outros, estudaram Johannes Kepler e Hegel. A ideia de Nietzsche é que os sucessos de Lutero, Leibniz e Kant foram meramente teológicos e, consequentemente, um empecilho à integridade do conhecimento, principalmente na Alemanha.
[262] Id., *Sobre verdade e mentira*, p. 47.
[263] Id., *O Anticristo*, § 9 e 15.
[264] RICŒUR, P. *EC2*, p. 174.

> 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 fé[265].

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 interdisciplinar. Deste modo, pretende evitar as acusações de improbidade intelectual da parte dos filósofos, e, de criptoteologia da parte dos teólogos. A atitude filosófica de Ricœur o põe no centro e acima das controvérsias com os pensadores que escolheu para dialogar, possibilitando assim um armistício e estabelecimento de uma teoria reconciliadora: A hermenêutica textual[266]. O filósofo interdisciplinar pretende empregar uma metodologia dialógica e conciliadora que respeite em profundidade os limites e possibilidades das duas tradições beligerantes. Ele procura demonstrar que a Revelação não é irracional a ponto de ser necessário sacrificar o intelecto para compreendê-la; e que a razão não é autônoma e independente como se deseja, pois responde sempre a um testemunho que a precede. A respeito da posição filosófica, o autor lembra ainda o argumento ácido e oportuno de Friedrich 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. O filósofo de Röcken[267] combate principalmente a hermenêutica cristã do Antigo Testamento, no entanto, a toma como emblema para acusar os teólogos de improbidade intelectual, impertinência e cinismo. Essa má interpretação é acentuada por variegadas causas imaginárias que falseiam, desvalorizam e negam a realidade[268]. 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

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 1621954/CA

---

[265] Ibid., p. 146.

[266] 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". Cf. FOUCAULT, M. *Resumo dos cursos do Collège de France (1970-1982)*, p. 74.

[267] Referência ao fato de Nietzsche ter nascido no vilarejo de Röcken, na Alemanha.

[268] NIETZSCHE, F. *O Anticristo*, § 15. As questões imaginárias a qual o filósofo faz referências são: "causas imaginárias" (Deus, alma, espírito, livre-arbítrio); "efeitos imaginários" (pecado, salvação, graça, castigo, remissão dos pecados); "seres imaginários" (Deus, espíritos, almas); "ciência natural imaginária" (antropocêntrica; carência total do conceito de causas naturais); "psicologia imaginária" (arrependimento, remorso, tentação do demónio, presença de Deus); "teologia imaginária" (o Reino de Deus, o juízo final, a vida eterna).

> 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 arbitraria 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 igreja[269].

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 [...][270].

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 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 falante[271]. 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, que têm um poder de manifestação específica, na medida em que são tomadas em conjunto.

Acima foi apresentado 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

[269] Id., *Aurora*, § 84.
[270] RICŒUR, P. *L3*, p. 10. Cf. RICŒUR, P. *O si-mesmo como um outro*, p. 36.
[271] Id., *EC2*, p. 146.

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 1621954/CA

amarras opaca e autoritária que as cinge. Por conceito opaco, Ricœur entende a "amálgama 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 eclesiásticas[272] 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 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 tradição[273] impede uma reflexão mais originária, denominada por Ricœur de "discurso ou confissão de fé". Não apenas impede uma reflexão que retome a essência dos discursos bíblicos como também impossibilita um diálogo vivo com a modernidade. 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

[272] Ricœur refere-se mais especificamente "ao magistério eclesiástico", como referência a autoridade infalível da Igreja no plano doutrinal exercida pelos bispos e pelo papa, todavia, de certo modo, é uma perspectiva limitante, uma vez que qualquer tradição cristã possui suas autoridades eclesiásticas que impõe, vigiam e defendem a tradição doutrinária correspondente. Assim, preferimos "autoridade eclesiástica" 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", Cf. RICŒUR, P. *EC2*, p. 170.

[273] Oral ou escrita.

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 1621954/CA

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 definitiva[274]. 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, Ricœur estabelece três pilares que sustentam o caráter plural e polissêmico da Revelação. O primeiro deles reside na análise do discurso religioso; o segundo fundamenta-se nas expressões originais dos discursos bíblicos; e o terceiro na poética narrativa. As linhas teóricas se intercruzam e constituem três ângulos de um mesmo trilátero, na medida em que têm a linguagem e a teoria do discurso como fundamento.

O discurso religioso 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, como afirma em *La philosophie et la spécificité du langage religieux*.

> É assim que nosso primeiro pressuposto pode ser caracterizado, de acordo com o qual a fé na forma religiosa de uma comunidade é compreendida em suas expressões linguísticas. Em termos hermenêuticos: a primeira tarefa de interpretação, no domínio bíblico, é identificar as diferentes formas de discursos que, tomadas em conjunto, delimitam o espaço de interpretação a partir do qual a linguagem religiosa pode ser entendida. Esta tarefa precede a investigação das declarações teológicas que perderam suas raízes iniciais nas formas de expressão da fé, uma vez que reformulam o conteúdo dessas primeiras expressões em uma linguagem conceitual derivado da filosofia especulativa[275].

Uma hermenêutica da Revelação, ao contrário, deve dirigir-se prioritariamente às modalidades mais originais da linguagem de uma comunidade

[274] KÜNG, H. *Teologia a caminho*, p. 150-190.
[275] RICŒUR, P. *PSLR*, p. 17.

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 1621954/CA

de fé, isto é, às expressões pelas quais os membros desta comunidade interpretaram como autêntica sua experiência para eles mesmos e para os outros. Para o filósofo, a fé de uma comunidade deve ser identificada principalmente por meio da linguagem religiosa, ou mais especificamente pela *modalidade particular de discurso*. Em *La philosophie et la spécificité du langage religieux*, Ricœur trata do discurso como uma das modalidades que identificam o fenômeno religioso. Por meio da linguagem, a experiência religiosa é articulada e manifesta. A forma mais adequada de interpretar essa linguagem, de acordo com sua natureza interna, é realizando uma análise de seus modos próprios de expressão[276]. O discurso religioso possui sentido próprio e distingue-se de outras modalidades de discursos (comum, científico e poético). Em termos positivos, a linguagem religiosa tem sentido e significado para a comunidade de fé, como instrumento de identidade e para se fazer entender por um outro público ou discurso. O estudo das modalidades particulares de discursos religiosos não são atividades apenas das ciências do campo religioso, mas constituem tarefa também da filosofia pelo fato de essa linguagem não se apresentar apenas como sensata, mas também como verdade. O valor de verdade desta forma de discurso deve ser compreendido por critérios de verdade colocados em jogo com outras formas de discurso, que invoquem um critério de verificação e de falsificação, como o discurso científico. A filosofia consequentemente é confrontada com um discurso que alega não apenas ter seu próprio significado, mas que cumpre dimensões de realidade e verdade reveladas. Deste modo, uma nova determinação de verdade é necessária. É nessa verificação que se nota a diferença entre a análise linguística e a hermenêutica ricœurianas. Enquanto a primeira é dominada pelo princípio de verificação e falsificação que dificulta o entendimento de um outro conceito de verdade que não seja o de *adequação*, a hermenêutica crítica compreende que cada forma de discurso desenvolve seus próprios critérios de verdade. A "verdade" não é apenas "adequação", mas também "manifestação". A análise linguística como a hermenêutica filosófica reconhecem mutuamente que a fé religiosa pode ser compreendida a partir de suas várias formas de expressão ou discursos. Contudo, as diferenças são acentuadas ao nível da linguagem. A primeira dirige sua análise sobre afirmações consideradas por Ricœur como discursos de segundo grau da

[276] RICŒUR, P. *PSLR*, p. 13.

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 1621954/CA

teologia: "Deus existe" ou "Deus é imutável, todo-poderoso", que só podem ser compreendidos com os conceitos advindos da filosofia especulativa, e que foram acidamente criticados por Nietzsche. Deste modo, o conteúdo da Revelação e sua própria manifestação não estão elencadas no discurso sistemático-dogmático e na própria análise linguística, todos sob a tutela do princípio de verificação, falsificação e adequação da verdade. A hermenêutica filosófica, contudo, seria o instrumento crítico e metodológico capaz de abordar, tão fielmente quanto possível, o que é mais proveniente da linguagem de uma comunidade de fé, a partir das expressões originárias pelas quais os membros de uma comunidade interpretam por si próprios, para si e para os outros a sua fé. Essa modalidade de discurso está situada no nível da confissão de fé. Os testemunhos de fé incluem afirmações teológicas que não são afirmações de uma teologia metafísico-especulativa, mas expressões que se relacionam com formas de discursos diversos, que expressam o testemunho e a experiência de fé de uma comunidade religiosa: narrações, profecias, textos legislativos, provérbios, hinos, orações, fórmulas litúrgicas, sapiencial, etc. Todas as formas de discursos tomadas em conjunto é o que constitui as expressões oriundas da fé religiosa. Essas expressões emanam do núcleo da experiência de vida, do âmago da relação entre Deus e o sujeito, da necessidade de expressar pela linguagem a mais profunda e intima relação obtidas por meio de uma manifestação divina. Constituem-se numa relação que não pode ser obtida inicialmente pelo critério de adequação, mas pela manifestação, porque está no nível mais profundo da experiência e subjetividade humanas. O testemunho é tomado de suas raízes subjetivas e colocados no âmago da confissão de fé, que erige a comunidade. A verdade, parafraseando Gerard Von Rad, é que a fé em Javé no Antigo Testamento era entendida exclusivamente como fé salvífica, fundamentada em certas experiências históricas, como se deduz das fórmulas de confissões antigas[277]. Uma fé ancorada na variedade de testemunhos, ou como diz Gilbert Vincent, firmada no "estatuto de testemunho de textos nos quais a fé encontra sua ancoragem simbólica"[278]. Somente uma fé que procede de uma experiência fincada no âmago da própria história é que se pode estabelecer como confissão e testemunho de atos salvíficos. A fé de Israel e da Igreja Primitiva emerge da

[277] VON RAD. G. *Teologia do Antigo Testamento*, p. 135.
[278] VINCENT, G. *La religion de Ricœur*, p. 103.

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 1621954/CA

pluralidade desses testemunhos e confissões. Assim, está baseada em uma teologia da história e tem consciência de que seus fundamentos são os fatos da história, e de que os acontecimentos nos quais vê a forte mão de Javé é que a modelam e a transformam[279]. A tarefa de uma teologia hermenêutica é, portanto, a de identificar e descrever as formas de discursos pelas quais a fé de uma comunidade é trazida para a linguagem, como manifestação de sua experiência e testemunho de fé. As formas de discursos são modificações específicas da linguagem geral. A relação entre o ato de falar e o conteúdo do que se fala contém a dialética mais simples da exteriorização e objetivação do discurso. Essa dialética parte da autonomia das diferentes formas de discursos conhecidas pela expressão "gêneros literários". Deste modo, seja o que for que seja dito, já está distante do evento de fala, e a distância aumenta entre a fala e o falante, entre a estrutura interna e a referência extralinguística, entre a fala e a situação original, entre o locutor e o público primitivo. Uma vez esclarecido o discurso e sua relação dialética entre o ato da fala e o conteúdo da fala é necessário relembrar que a "confissão de fé" que se expressa nos documentos bíblicos não pode e não deve ser dissociada das formas *particulares* de discurso que distinguem o Pentateuco, os Salmos, as Profecias, etc.[280] Cada forma particular de discurso naturalmente diz respeito a um estilo próprio de confissão de fé, todavia, todas as formas de discursos justapostas, apresentam uma tensão e um contraste significativo entre as confissões de fé. As diferenças entre os discursos histórico e profético; hínico e legislativo; elegias e ações de graças apresentam assim uma polifonia significativa para o conceito analógico de Revelação. A Escritura compõe-se de uma variedade de discursos nos quais estão imprimidas a fé da comunidade judaica e cristã. Essas confissões são instituintes da fé e da tradição religiosa. Ricœur aborda três problemas que devem ser considerados a respeito da diversidade dos discursos bíblicos. Primeiro é o parentesco entre uma forma de discurso e uma forma particular de confissão de fé – a forma de discurso está internamente ligada à forma de confissão de fé. Segundo, é a relação entre um par estrutural (narração e profecia) e a tensão correspondente na mensagem teológica – a profecia é narrativa da mesma forma que a narrativa é profecia. Finalmente, a relação entre a configuração do evento da fala e o espaço de interpretação delimitado por todas formas de discurso – relação entre evento e

[279] VON RAD. G., op. cit., p. 108.
[280] RICŒUR, P. *PSLR*, p. 17.

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 1621954/CA

significado[281]. Toda e qualquer teologia bíblica necessita considerar a variedade dos discursos das Escrituras e as implicações que trazem à teologia. Como afirma Gerard Von Rad, de quem Ricœur era ouvinte:

> O teólogo deve ocupar-se, antes de tudo, dos testemunhos imediatos sobre o que o próprio Israel pensava de Deus, começando por aprender a colocar, melhor do que no passado, a questão da intenção querigmática de cada um dos documentos[282].

A forma como a narrativa bíblica em seu próprio gênero é construída não é um recurso retórico; um artifício estranho ao conteúdo transmitido. Antes, algo específico está sendo dito com precisão na forma de uma história, que narra um testemunho de libertação pretérito transmitido de geração a geração, e que se pode intitular como uma "Teologia das Tradições", termo que adota Gerhard Von Rad. Há uma relação inteligente entre o discurso e as formas nas quais ele é construído, porquanto junge no relato a confissão de fé, mediada pelo testemunho, com a forma da história, que sempre é narrativa. Por conseguinte, não é qualquer teologia que pode ser ligada à forma da história, mas "apenas uma teologia que celebra Yahweh como grande libertador"[283]. Este ponto coloca a confissão de fé da comunidade sagrada do Antigo e Novo Testamentos numa especificidade que sublinha a diferença abissal entre o Deus de Israel e o deus da filosofia grega. Afirma Ricœur que não se encontram nas formas de discursos bíblicos conceitos,

> como causa, fundamento ou essência, elementos extremamente estranhos à teologia das tradições. Antes se fala de Deus de acordo com o drama histórico baseado na história de libertação. Essa forma de falar de Deus não é menos completa de significado do que os gregos. Trata-se de uma teologia homogênea à estrutura da narrativa, ou seja, de uma teologia na forma de *Heilsgeschichte.*[284]

A construção narrativa a que a História da Salvação (*Heilsgeschichte*) se refere é um conjunto de textos da Bíblia hebraica e cristã que até certo ponto unifica um motivo teológico, no qual Deus é o senhor da história e a conduz para uma conclusão dentro e pela história, com o concurso de agentes humanos. Os exegetas-teólogos nomearam assim uma gama de textos das Escrituras, principalmente judaicas, com o intuito de identificar um temário teológico nos relatos. Trata-se de

[281] Ibid., p. 18.
[282] VON RAD, G. *Teologia do Antigo Testamento*, p. 108.
[283] RICŒUR, P. *PSLR*, p. 19.
[284] Ibid., p. 19. Ver ainda RICŒUR, P. *DTAII,* p. 128-9.

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 1621954/CA

um relato no qual histórias de estruturas originais diferentes foram organizadas, apesar das correspondências complexas, assumindo a forma de um *grande relato*, imposto sobre tradições múltiplas e divergentes, por ocasião do fechamento do cânon. Ricœur denomina esse *grande relato* de "confessional". Mediada por esse *leitmov* a Igreja cristã primitiva "compreendeu a marca deixada na história pelo seu fundador"[285].

Destarte, no segundo pilar, o hermeneuta de Valence propõe que as expressões mais originais de Revelação devam ser tomadas dos variegados tipos de discursos que integram o *grande relato*: 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" [286]. Ricœur exemplifica esse conceito, com ligeiras modificações de ênfase, no texto *Mitos da Salvação e da Razão*[287]. 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 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

[285] RICŒUR, P. *EC2*, p. 204-6.
[286] RICŒUR, P. *EC2*, p. 165.
[287] Ibid., p. 197-215.

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 1621954/CA

desenrolar único em um tempo homogêneo. O efeito de alinhamento é o que reflete uma arte consumada da narração, de tal modo que se compreende 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[288]. 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"[289]. 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 composições literárias aquilo que a gramática generativa é para a produção das frases", de conformidade com o caráter próprio de uma respectiva língua[290]. 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

[288] RICŒUR, P. *EC2*, p. 205-206.
[289] Ibid., p. 205-206. Não é postiço 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.
[290] Ibid., p. 106.

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 1621954/CA

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 eles[291].

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, *a poética narrativa*, é consequente 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. As formas de discursos descrevem uma linguagem religiosa como linguagem polifônica sustentada pela circularidade das formas[292]. Ricœur reconhece o valor e lugar das conceituações teológicas, mas sugere que elas fiquem entre parênteses diante de um conceito "polissêmico, polifônico de Revelação", denominado como "analógico"[293].

O conceito de analogia é amplo e diversificado. É possível divagar a respeito do termo e não se chegar ao objetivo pretendido por Ricœur. No contexto da *Hermenêutica da Ideia de Revelação* o termo "analogia" não é especificado e muito menos analisado. A expressão, no entanto, foi densamente discutida no Estudo VIII

[291] Comentário extraído da nota marginal explicativa. Cf. RICŒUR, P. *EC2*, p. 166.
[292] RICŒUR, P. *DTAII*, p. 128.
[293] Ibid., p. 167.

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 1621954/CA

de *A Metáfora Viva*.[294] Por analogia, o autor não faz referência à dialética entre univocidade e equivocidade da linguagem para se referir a Deus e à Revelação. Esse jogo da linguagem não é pretendido. Para se referir a Deus, a Teologia Fundamental tem geralmente utilizado uma das duas linguagens, ou então, uma outra que seja intermediária entre ambas. Uma teologia proveniente da hermenêutica positivista preferiria a primeira e, outra, da romântica, a segunda. A univocidade foi a linguagem mais utilizada e preferida pelo positivismo científico do século XIX, e, sem dúvida, o século XX foi o seu apogeu e também seu declínio. No âmago da univocidade se fala de Deus com a mesma certeza com a qual o físico descreve a natureza. A equivocidade é o antônimo da univocidade, e sua ênfase recai mais sobre a subjetividade do que a racionalidade. A hermenêutica romântica é sua idealização mais concreta[295]. Há o resgate do sentimento religioso e não apenas da racionalidade. Pretende-se chegar à objetividade pela via da subjetividade, mas a tentação de desembocar em um subjetivismo de caráter incerto é premente. O propósito é o mesmo da univocidade, mas seguindo via diferente. Como refletiu Vattimo, trata de uma experiência hermenêutica que se entende como construção de uma autotransparência do sujeito, a qual se sustenta e legitima pelo fato de traduzir a vida, fundamentado em uma concepção ontoteológica da individualidade ou existência[296]. Ambas hermenêuticas são ademais contemporâneas e pretendem alcançar o mesmo fim. O romantismo é uma reação contra o racionalismo e empirismo da Ilustração, e o racionalismo uma reação contra o romantismo.[297] Entre as duas posições e seus distanciamentos encontra-se a analogia. Os escolásticos, por exemplo, ao falar sobre Deus empregavam a analogia do ser (*analogia entis*), a partir da filosofia aristotélica. Enquanto a univocidade busca a

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 1621954/CA

[294] RICŒUR, P. *A metáfora viva*, p. 391-482. Uma análise do conceito conforme o Estudo VIII está fora dos limítrofes aqui propostos. Ricœur analisa a relação entre a metáfora e o discurso filosófico, com o fim de investigar tanto a *ontologia* explicitada quanto a *implicação* em ação no jogo do implícito e explicito. Trata-se de um capítulo denso da obra que inicia com o conceito em Aristóteles, percorre a interpretação tomista e culmina com uma severa crítica a Heidegger. Aristóteles é tomado como fundamento, Aquino como contra-exemplo, e Heidegger como ambíguo, que tanto contribui quanto ameaça a diferença entre o especulativo e o poético. O capítulo procura conciliar e corrigir o conceito heideggeriano de que "o metafórico só existe no interior da metafísica". A tarefa é ingente e hercúlea e escapa a fronteira da presente pesquisa.

[295] Sobre essa característica da hermenêutica romântica, ver GADAMER, H.-G. *Verdade e método II,* p. 381 et. seq.

[296] VATTIMO, G. *Etica de la interpretación*, p. 157-8. Segundo Vattimo, não se trata de uma referência ao divino, mas de uma transparência plena, isto é, do sujeito consigo mesmo, da intimidade alcançada entre o autor e intérprete, que é justamente no que se constrói o pensamento ontoteológico da metafísica, na descrição de Heidegger.

[297] BEUCHOT, M. *Tratado de hermenêutica analógica*, p. 44.

unidade de sentido, e a equivocidade a diversidade, a analogia identifica um "sentido relativamente igual (*secundum quid idem*), mas predominante e propriamente diverso (*simpliciter diversum*) para os signos ou textos"[298]. A analogia seria então o significado intermediário entre ambas. Deste modo, falar sobre Deus implicaria no emprego de uma dialética que ficasse entre a linguagem catafática e apofática, entre afirmação e negação. O que se afirma não é apropriado, assim como a base da comparação não tem qualquer relação direta com o referente. Há uma ruptura e descontinuidade no qual a analogia é a intersecção que pressupõe "a diferença dos modos de discurso, principalmente do modo especulativo e do modo poético".[299] Portanto, quando Ricœur emprega o vocábulo "analogia" não se refere a esse jogo de linguagem dialética entre romantismo e positivismo, unívoco e equívoco, ou catáfatico e apofático. O conceito está relacionado aos *aspectos fundantes, originais e constitutivos da linguagem religiosa da Bíblia para se referir a Deus*. As formas fundantes e originais que constituem as formas de discursos da Bíblia são ontofânicas, porquanto manifestam o sentido do ser. A ideia está mais próxima de Karl Rahner do que de Aquino. A propósito, Rahner se refere à questão afirmando que a linguagem sobre Deus é análoga.

> A transcendência é algo de mais originário do que os conceitos singulares, que são categoriais e unívocos. Pois a transcendência – essa ultrapassagem do horizonte ilimitado de todo o movimento de nosso espírito – é precisamente a condição, o horizonte, a base e fundamento que nos possibilitam comparar e classificar entre si os objetos singulares da experiência. Esse movimento transcendental do espírito é o elemento originário, e é precisamente isso que designamos de outra maneira com o termo "analogia". Por isso a analogia nada tem a ver com a ideia de posição intermédia posterior e inexata entre conceitos claros e conceitos que indicam duas coisas totalmente diversas mediante o mesmo som fonético[300].

Para Rahner, analogia refere-se ao que há de mais básico e originário do conhecimento humano. Por mais que os conceitos equívocos e unívocos sejam familiares ao saber científico e presentes no âmbito da experiência humana são modos deficitários com a qual o sujeito lida com a relação original do relacionamento com o *Aonde*[301] da transcendência. É um conhecimento concreto e

[298] Ibid., p. 46.
[299] RICŒUR, P. *MV*, p. 393. O discurso poético abaliza a transferência do texto para a vida.
[300] RAHNER, K. *Curso fundamental da fé*, p. 93.
[301] O *Aonde* da transcendência é o mistério santo e, por isso, indelimitável. Não pode assim ser trazido para o campo de alcance da transcendência mesma e, ao mesmo tempo, ser distinguido de outras coisas. Para Rahner só é possível falar de transcendência falando-se do *Aonde* de sua referência, e somente se entende a natureza específica desse Aonde a partir da natureza especifica

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 1621954/CA

originário de Deus, quer se aceite, quer se rejeite, historicamente determinado e transcendental que ocorre na profundidade da existência "até da mais ordinária vida humana". Deste modo, a afirmação sobre o mistério parte da tensão que se origina da relação dialética entre a origem mundana da reflexão e a "chegada lá onde essa afirmação propriamente visa chegar, a saber ao Aonde da transcendência" [302]. Em Rahner, o conhecimento de Deus parte das vias do *conhecimento natural*, da Revelação cristã de Deus *pela palavra*, e *agir salvífico* revelado na história da humanidade[303]. A analogia, como a unidade originária destas três formas, mediada pela linguagem filosófica e teológica, se configura como discurso válido com o qual se fala do conhecimento de Deus. Todavia, esse saber não pode em princípio ser apreendido total e simplesmente porque envolve uma experiência mais originária. A analogia assim entendida não apenas comporta os meios pelos quais se fala validamente de Deus, como também ultrapassa-os, uma vez que o dizer sobre Deus evoca a experiência de Deus. O conhecimento analógico se refere então à experiência transcendental de Deus constituída historicamente, e que não se pode dizer com chave metafísica, em sentido estritamente filosófico. O conceito de analogia em Rahner aproxima-se do de Ricœur, principalmente quanto *às formas de discursos originárias da ideia de Revelação*. As formas de discursos presentes na Bíblia descrevem o modo mais originário e singular de se referir ao testemunho da Revelação do Nome. A verdade da Revelação está escondida e manifesta; aberta e velada. Nenhuma linguagem é privilegiada, nenhuma é interdita. É um salto para fora do círculo de ideias fossilizadas pela tradição, na qual e pela qual um sentido enterrado e cálido "torna-se significação nova na instância do discurso" [304].

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 1621954/CA

da transcendência como tal. Daí a razão pela qual ele faz críticas à subjetividade da experiência individual e arrola o conhecimento de Deus apontando para onde essa transcendência se volta, o que ela encontra, ou melhor, a partir de que ela se abre. Deste modo, o Aonde e o Donde da transcendência se entende se ela evocar a experiência transcendental como tal. Ver RAHNER, op. cit., p. 78 et. seq.

[302] RAHNER, K. *Curso fundamental da fé*, p. 75. Afirma Rahner que *"a mencionada unidade das três maneiras de conhecer a Deus em seu fundamento originário é legitima também por razão teológica. Não existe na ordem vigente da salvação, segundo entende a visão cristã católica, nenhuma realização essencial humana para a imediatez para com Deus, que chamamos de graça. E nessa por sua vez está implicada uma dimensão de Revelação propriamente dita, ainda que de cunho transcendental.*"

[303] Ibid., p. 73.

[304] RICŒUR, P. *MV,* p. 478 et. seq. O contexto original descreve a crítica de Ricœur a Heidegger, quanto ao uso da poética e do espírito de vingança contra a metafísica, presente no debate entre metáfora e discurso filosófico (p. 391-482) a partir da investigação de duas questões: a *ontologia* a ser explicitada; e *a implicação* em ação no jogo do implícito e explícito (grifos do autor).

Destarte, pelo termo "analogia"[305], 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"[306]. 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"[307].

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 idiossincrasias 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, 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

[305] 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 ou textos que o compartem. Ver BEUCHOT, M. *Tratado de hermenêutica analógica*, p. 46.
[306] RICŒUR, P. *EC2*, p. 167.
[307] Ibid., p. 167.

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 1621954/CA

> sabedoria e da qualidade do *pathos* lírico que procede a nuança de Revelação que se liga às outras formas do discurso religioso[308].

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 ocultas[309]. Não é redundante afirmar que Ricœur concorda com a definição geral de Revelação[310] tanto dos teólogos protestantes quanto católicos. Entre esses há uma definição quase consensual de que a Revelação é um ato amoroso pelo qual Deus se dá a conhecer e comunica sua vontade às criaturas humanas[311]. A Revelação é tanto um *ato* quanto uma *comunicação*. Como *ato* é sempre uma ação livre movida pelo amor dúlcido, como *comunicação* é sempre autorrevelação. Contudo, a Revelação de Deus não o

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 1621954/CA

---

[308] Loc. Cit.

[309] RICŒUR, P. *EC2*, p. 168.

[310] 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 epepháně, "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.

[311] 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 outa 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 automanifestação. Ver DULLES, A. *The Symbolic Structure of Revelation,* p. 51-73.

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 guarda[312].

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 Revelação[313]. Ricœur reconhece nesse particular que depois da tradução da Septuaginta (LXX), 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 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 revelada[314].

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.

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 1621954/CA

[312] RICŒUR, P. *EC2*, p. 168.
[313] RICŒUR, P. *EC2*, p. 168.
[314] Ibid., p. 168.

3.4.
Expressões originais 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[315].

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 significativas[316]. Paul Ricœur propõe-se, deste modo, a analisar cinco discursos bíblicos extraídos do conjunto de obras do Antigo Testamento, a saber: profético, narrativo, prescritivo, sapiencial 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 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* (πᾶσα γραφὴ θεόπνευστος), 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.

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 1621954/CA

---

315 A relação entre linguagem religiosa e as formas de discursos da Bíblia é um tema recorrente em Ricœur, razão pela qual repetidas vezes é mencionado na pesquisa. Esse modo de apresentar os gêneros literários da Escritura revela o filósofo no crente, a razão desenvolvendo os discursos da fé.
316 RICŒUR, P. *DTAII*, p. 126.

3.4.1
O discurso profético

Diferente de muitas outras tradições religiosas que adotavam uma variedade de formas e mediadores para conhecer o que estava incógnito, descortinar o futuro, ou revelar a vontade de algum divo, no Antigo Testamento, o profeta era a figura precípua e insubstituível[317]. Uma leitura preliminar da pujante e imagética descrição bíblica da figura do profeta pode iluminar o vigor do discurso profético. A Escritura designa-o pelos termos *nabhî*, *hozeh*, e pelo título aditivo *'ish ha'elohîm*[318]. *Nabhî* e *hozeh* correspondem aos dois modos privilegiados com o qual Deus fala ao profeta: palavra e visão. Conforme Sicre Díaz, o vocábulo *nabhî* ocorre cerca de trezentas e quinze vezes no Antigo Testamento[319], das quais noventa e duas vezes aparecem somente em Jeremias. A palavra *nabhî* procede de certa raiz hebraica cujo significado original traz a ideia de ferver, borbulhar, como um líquido em ebulição. O etimólogo Robert Culver assinala que a função do profeta está ligada a alguém que fala com "mente fervorosa ou sob inspiração divina, como os profetas e poetas"[320]. Um profeta, conforme a designação *nabhî*, é aquele que ferve com a inspiração divina e despeja palavras por inspiração ou animação fervorosa. O termo semítico foi captado com maestria pelo vocábulo helênico *prophetēs*, cujo significado primário é *"falar por"*, *"representar"* e, por extensão, designa *"alguém que fala em lugar de outra pessoa"* (Êx 4,16; 7,1). Conforme o emprego ordinário, a função de um profeta é agir como embaixador ou mensageiro divino, comunicando a vontade de Deus para o povo, especialmente em época de crise. Os profetas falavam no lugar ou em nome de Deus, como pessoas investidas de autoridade e inspiração divinas, seja por visão (Is 6), seja por audição (Jr 1,4), empregando a expressão diplomática do Antigo Oriente, conhecida como "a

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 1621954/CA

[317] Não se pretende afirmar que não houvesse antecedentes da profecia bíblica fora de Israel. Os estudos mais recentes identificaram que a literatura profética estava presente na Mesopotâmia, e noutras regiões. Léon Epsztein afirma que a literatura profética estava presente, por exemplo, no Egito e na Mesopotâmia. Correspondências dos reis de Mari, por volta do século XVIII a.C., fazem referências ao fenômeno profético, denominando os profetas e profetizas como *respondentes* ou *extáticos*; e cita a estela do rei Zaquir de Hamá, em Canaã, que descreve a consulta aos deuses por meio dos profetas. Cf. EPSZTEIN, L. *A justiça social no antigo Oriente Médio e o povo da Bíblia*, p. 111-2. FOHRER, G. *História da religião de Israel*, p. 274. SICRE DÍAZ, J. L. *Introdução ao profetismo bíblico*, p. 137-148.

[318] Para uma leitura mais ampla dos termos e seu uso na narrativa bíblica confira VON RAD, G. *Teologia do Antigo Testamento*, p. 451 et. seq. Aqui assinala-se apenas os conceitos gerais para introduzir as análises ricœurianas a respeito do discurso profético.

[319] SICRE DÍAZ, J. L. *Introdução ao profetismo bíblico*, p. 57.

[320] CULVER, R. R. Nabhî, p. 905.

fórmula do mensageiro" (assim diz o Senhor), ou a "fórmula do acontecimento da palavra" (veio a palavra do Senhor)[321]. *Nabhî* é um orador-profeta a quem o Senhor confiou a missão de proclamar exatamente o que recebe. Isto pressupõe que o mecanismo da inspiração profética é um ato pelo qual o Senhor coloca as palavras na boca de seus arautos. O Senhor disse a Moisés: *"Suscitar-lhe-ei um profeta do meio de seus irmãos, semelhante a ti, em cuja boca porei as minhas palavras"* (Dt 18,18). De igual modo, disse a Jeremias: *"Eis que ponho na tua boca as minhas palavras"* (Jr 1,9).

O segundo termo designativo, *hozeh*, quer dizer literalmente "vidente", no entanto, Sicre Díaz prefere a tradução "visionário"[322]. O vocábulo refere-se ao profeta como aquele que recebe ou tem visões. O vidente (1Sm 9,9; 2Sm 24,11; 2Cr 33,18; 35,15) era sobrenaturalmente capacitado a ter visões e a enxergar o que se encontrava além do aferimento humano comum (Jr 23.18). O vocábulo indica o que está por trás do pronunciamento inspirado de um profeta: a visão que divinamente recebe. A credencial de uma autêntica profecia anunciada pelo *hozeh* era penetrar infalivelmente no futuro e o revelar (Dt 18.21-22). Esse carisma e seu cumprimento autenticavam a procedência divina da mensagem do *hozeh* (2Rs 17,13). Por intermédio dessa função profética Deus chamava a atenção para o programa futuro em relação a Israel e às nações (Nm 12.6,7; 1Sm 28.6-15; Jr 23.28).

O título designativo *'is ha'elohîm* (Dt 33,1; 1Sm 2;27; 9,6; 1Rs 13,1), contudo, aparece cerca de setenta e seis vezes[323] no Antigo Testamento, e se aplica a vários personagens importantes da tradição profética hebraica, entre eles o profeta Eliseu a quem é atribuído o título cerca de vinte e nove vezes. Como título honorífico, exprimia o conceito que os homens nutriam dos profetas e expressava a estreita associação da respectiva pessoa com Deus. Este título fora atribuído primariamente a Moisés como profeta normativo ou arquétipo, e seu emprego continuou até o fim da monarquia. A intenção provavelmente era expressar a diferença de caráter entre o profeta e os demais homens ordinários (2Rs 4,9).

O uso de variegados termos e títulos apontava não tanto para a função e caráter do profeta, mas acima de tudo e, principalmente, para a procedência e natureza da

[321] GRADL, F.; STENDEBACH, F. J. *Israel e seu Deus*, p. 156.
[322] SICRE DÍAZ, J. L., op. cit., p. 53. Admite-se que o termo "vidente" seja mais antigo na tradição profética e, posteriormente, substituído por "profeta".
[323] Ibid., p. 55.

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 1621954/CA

mensagem. É a procedência e a natureza da palavra anunciada que se quer enfatizar. O modo como o profeta recebe a comunicação não é mais importante do que a própria mensagem a ser anunciada[324]. A mensagem que o profeta anuncia não é dele. Ele a expressa, como o porta-voz, mas a palavra é divina e seu autor é Deus. As fórmulas para expressar o mistério dão conta do modo especial com que a palavra divina chega até o profeta ("veio a mim a palavra do Senhor", "disse-me o Senhor"), e asseguram que a mensagem comunicada é transmitida pelo próprio Jahweh ("assim diz o Senhor"; "oráculo do Senhor"), seja em palavras, seja em ações simbólicas[325]. Consequentemente, "para os profetas era mais importante realçar a origem divina da palavra do que expressar a experiência subjetiva de ter recebido a palavra"[326]. A Revelação das palavras do Senhor fora anunciada em conformidade com uma variedade de gêneros literários. Alguns desses discursos proféticos são tomados do âmbito judicial, do culto, da sabedoria tribal, da vida diária, estritamente proféticos, e outros não propriamente do gênero, assumiriam importância transcendental, como os "ais", a "requisitória profética" e "oráculos de salvação"[327]. O conceito bíblico de Revelação é tomado inicial e particularmente dos vários discursos e formas literárias presentes no gênero profético. Contudo, o que se revela é o próprio Deus! Como afirma acertadamente Karl Barth, "o teor e ímpeto da Revelação experimentada pelos profetas e apóstolos bíblicos é o próprio Deus"[328].

A partir dessa consciência teologal e barthiana, Ricœur analisa o discurso profético. Escolhe o gênero profético antes dos demais não pelo fato de o considerar

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 1621954/CA

[324] Aqui se faz uma diferença entre os *meios* com os quais Deus se comunicava com o profeta (visões e palavras) e os *modos* como o profeta recebia a comunicação (transe, êxtase, possessão). Cf. SICRE DÍAZ, J. L., op. cit., p. 61-74. Ao que parece, o profeta não poucas vezes manifestava-se em frenesi extático, que podia contagiar as pessoas (1Sm 10,18 et. seq.). Amós 7,16 e Mq 2,6.11 empregam o termo "espumar" ou "babar" (hittiph) como sinônimo de "profetizar". Em certas ocasiões se designava um profeta pelo termo de *meshuggá*, "louco" (2Rs 9,11). Von Rad lembra que de acordo com 1Rs 18.26 et. seq., os sacerdotes de Baal são vistos como que "tomados por uma agitação frenética que ia se intensificando durante horas; esta descrição extremamente sugestiva menciona as invocações lançadas por estes homens, cuja excitação era tal que os tornava insensíveis aos ferimentos que a si próprios infligiam". Cf. VON RAD. G. *Teologia do Antigo Testamento*, p. 453.
[325] As ações simbólicas ou oráculos por ação são expedientes cênicos e metafóricos de grande impacto comunicativo, onde a força da linguagem é exemplificada na ação profética. Exemplos estão presentes em várias narrativas proféticas: o profeta descalço e nu (Is 20); matrimônio do profeta (Os 1); a canga do profeta (Jr 27); *et passim*.
[326] SICRE DÍAZ, J. L., op. cit., p. 68.
[327] Não é necessário perfilar detalhes a respeito de cada uma dessas formas de discursos da profecia, contudo, descrição geral sobre essa variedade pode ser consultada em obras especializadas. Cf. SICRE DÍAZ, J. L., op. cit., p. 89-101.
[328] BARTH, K. *Dádiva e louvor*, p. 185.

superior, mas para criticar um tipo de teologia que acolhe um cânon dentro do cânon e estabelece para si provas da inspiração da Escritura a partir do discurso profético. O filósofo dialético não admite a pretensa superioridade do discurso profético em relação ao descritivo, narrativo ou poético. A Revelação e inspiração das Escrituras são dirigidas a todas as formas de discursos bíblicos, individual e coletivamente. Ambas são melhor entendidas quando se tomam a totalidade das formas de discursos bíblicos.

O filósofo não enfatiza os elementos que compõem o gênero de discurso profético, mas a percepção de inspiração aplicada a toda Escritura que advém desta forma de discurso. Para ele é ilídimo isolar o discurso profético doutros discursos e torná-lo um paradigma de inspiração e Revelação de toda Escritura. Se o discurso profético se destaca acima dos outros é porque se aplica à Bíblia um conceito rudimentar de inspiração, e por atribuir desmesuradamente o modelo profético de Revelação como propósito de Deus para o futuro. Desse modo, a ideia de Revelação se circunscreve e limita-se à "Revelação como fim da história". De qualquer modo, 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 extraí 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, e a considera 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

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 1621954/CA

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.

Essa perspectiva ignora que as formas dos discursos bíblicos estão ligadas a uma maneira particular de expressar a teologia da Revelação, e que a "linguagem religiosa é polifônica e sustentada pela circularidade das formas"[329]. Todas as formas de discurso constituem em conjunto um sistema circular, e o conteúdo teológico de cada uma delas recebe a sua significação da constelação total das formas de discurso[330]. A narrativa está relacionada à teologia que celebra Yahweh como Grande Libertador, enquanto a prescrição, à teologia da promessa e eleição. As significações teológicas são assim correlativas das formas de discursos[331]. A prescrição e a narração revelam Deus agindo na história do povo, e não apenas falando ao povo. A história é, portanto, núcleo tanto da palavra (profecia) quanto dos atos salvíficos de Deus, quer expressos em narrativas, quer em prescrições. A profecia é narrativa do mesmo modo como a narrativa é profecia. Não é redundante afirmar que há uma tensão entre essas duas formas literárias: a da crônica e a do oráculo, como afirma Ricœur:

> A da crônica e a do oráculo se estende quer pela percepção do tempo que uma consolida e a outra desloca, quer pelo sentido do divino que, alternadamente, apresenta a fiabilidade dos acontecimentos fundadores da história do povo, e desenvolve a ameaça do acontecimento mortal. Com a profecia, a dimensão criadora já só pode ser atingida para lá de um abismo de trevas: o Deus do Êxodo deve tornar-se o Deus do Exílio, se tiver que permanecer o Deus do futuro e não apenas o Deus da memória[332].

O que Ricœur observa é que a variedade de discurso apresenta Deus de um modo diferente, como o Herói da Gesta de salvação ou o da Cólera e Compaixão. O relato dos eventos fundadores é sempre orientado para o passado, para os acontecimentos e feitos de Yahweh na história, como atesta a confissão de Dt 26. O profeta, no entanto, evoca um futuro ameaçador e lúgubre.

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,

[329] RICŒUR, P. *DTAII*, p. 128.
[330] Ibid., p. 128.
[331] Ibid., p. 129.
[332] Ibid., p. 128.

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 1621954/CA

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: a de promessa divina. Afirma:

> A ideia de Revelação então tende a se identificar com a de premonição do fim da história. Os "últimos tempos" seriam o segredo divino que o apocalipse proclama através dos sonhos, visões, transposições simbólicas da escritura anterior etc. A noção muito mais rica, como vamos ver, de promessa divina tende a se reduzir às dimensões de uma divinação aplicada ao "fim dos tempos"[333].

Para Ricœur, cada forma de discurso evoca um estilo particular e próprio de confissão de fé, e não apenas o discurso profético. Por essas razões, o conceito de Revelação não se pode limitar ao de profecia, ainda que tal conceito se extraia pela tradição a partir desse discurso, mas estender-se a outros gêneros como o narrativo.

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 1621954/CA

3.4.2
O discurso narrativo

Em Ricœur, o gênero narrativo aparece como o segundo na ordem das análises dos discursos bíblicos, mas assume um lugar privilegiado quando se une a ele a memória dos acontecimentos fundadores da tradição bíblica. A sequência *profecia* e *narração* não é acidental. O filósofo estabeleceu essa ordem para distinguir um discurso no qual a voz de seu autor se manifesta, de um outro no qual o autor desaparece pela narração, como diz "pode-se dizer que o narrador não existe"[334]. A narrativa deixaria de ser narrativa se fosse apresentado o trivial argumento de que alguém a escreveu, análogo ao discurso profético. O discurso profético foi posto primeiro não para mostrar seu lugar privilegiado, mas para criticar a proeminência dele em relação aos demais discursos bíblicos.

---

[333] RICŒUR, P. *EC2*, p. 150-1.
[334] Ibid., p. 151.

Para o filósofo interdisciplinar a nomeação de Deus é primeiramente uma nomeação narrativa[335]. O discurso narrativo então é a modalidade privilegiada da Revelação. Os escritos bíblicos têm a estrutura narrativa como primado, independentemente do gênero literário que se especifica no âmbito da teologia das tradições. A tarefa fundante de uma teologia da tradição, de acordo com G. von Rad, é investigar os testemunhos de Israel a respeito de Deus, a partir da intenção querigmática de cada um dos documentos. Essas confissões, que é a própria fé em Javé trazida à narrativa, estão presentes nas descrições das instituições sagradas da religião de Israel, e são colhidas dos testemunhos de sacerdotes, profetas, cronistas, reis e sábios[336]. Em cada um desses documentos, interpretados por Ricœur como *formas de discursos*, acha-se a confissão de fé presente na nomeação de Deus que se faz pela via narrativa. Assim, a narrativa alcança sua significação plena quando ela mesma se torna uma condição da existência temporal[337]. Contudo, o gênero narrativo na Escritura sempre é representado por uma variedade de formas[338], que naturalmente exige uma taxonomia (saga, conto, novelas, histórias, relatórios, fábulas, narrativas etiológicas, mitos, *passim*)[339]. A finalidade de toda forma

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 1621954/CA

[335] Id., *Leitura 3*, p. 191.

[336] A referência de Ricœur a respeito da teologia das tradições é indiscutivelmente a de G. von Rad. A tarefa de uma teologia da tradição é a de identificar o que Israel afirmou de maneira direta a respeito de Javé. Conforme Von Rad é tarefa do teólogo ocupar-se "antes de tudo, dos testemunhos imediatos sobre o que o próprio Israel pensava de Deus, começando por aprender a colocar, melhor do que no passado, a questão da intenção querigmática de cada um dos documentos". A perspectiva é que a fé em Javé é recolhida dos testemunhos das grandes instituições (culto, órgãos jurídicos, etc.), colhido pela boca dos sacerdotes, dos profetas, dos reis, dos cronistas, dos sábios, e dos chantres, que proclamaram ininterruptamente a relação de Javé com Israel, com o mundo e com as nações. Segundo von Rad é a partir desses numerosos testemunhos, que é "possível traçar um quadro relativamente coerente e suficientemente objetivo, no plano histórico, da religião do povo de Israel, de sua maneira de conceber Deus, da maneira como Israel entendeu as relações de Deus com o mundo, com as nações e com o povo e finalmente de sua maneira própria de encarar o pecado, a expiação e a salvação". Cf. VON RAD, G. *Teologia do Antigo Testamento,* p. 107 et. seq.

[337] RICŒUR, P. *TN1,* p. 93.

[338] Id., *HB*, p. 256.

[339] Ricœur entrou em diálogo com vários teólogos da ciência bíblica em busca de uma taxonomia da "forma narrativa". Partiu da análise estrutural de Hermann Gunkel para estabelecer critérios de identificação das formas narrativas e suas filiações (lendas – lendas dos pais [*Vatersagen*], lendas de heróis [*Heldensagen*] –, contos, novelas, etc.). Contudo, Gunkel como Hugo Gressmann, se interessavam em determinar como o gênero científico (da história) nasceu da lenda. Também analisou a taxonomia de Gerhard von Rad que, seguindo objetivo diferente, priorizava a função etiológica das lendas sobre a formação de uma literatura em prosa, como elemento para a organização de uma visão teológica da história. Observou as definições de John van Seters e Hans H. Schmid, que datam os primeiros escritos israelitas de cinco ou seis séculos mais tarde do que seus antecessores admitiram e derrubaram assim as teses anteriores. Discutiu o interesse taxonômico de George W. Coats sobre os gêneros narrativos de Gênesis: saga, conto, novelas, histórias, relatórios, fábulas, narrativas etiológicas, mitos. Verificou ainda as formas narrativas de acordo com Robert Alter e Adele Berlin, que se dedicaram ao estudo da arte narrativa sem a preocupação tipológica, baseando suas pesquisas no modelo poético aplicado à novela moderna. Cf. RICŒUR, P. *HB*, p.

narrativa é contribuir à compreensão de si. O Israel antigo se autocompreendia por meio de sua tradição e história. A narrativa era de valor teológico e histórico, e cumpria pelo menos essas duas funções específicas: formar a identidade da comunidade e ajudá-la na compreensão de si. Esse esquema narrativo é constituído por uma história que participa de todas as características de uma tradição. A transmissão dessa tradição era viva e de uma inovação que pode sempre "ser reativada pela volta de momentos mais criativos da composição poética"[340].

Correndo o risco de perturbar a clareza da assertiva é necessário deslindar o sentido de tradição em Ricœur. Distingue-se o conceito formal de tradição como *tradicionalidade* e o conceito material de *conteúdo do tradicional*. O primeiro alude à distância temporal que separa o presente do passado, não como passado morto, mas como *transmissão geradora de sentido*. O segundo refere-se exatamente às *coisas ditas*, comunicadas e transmitidas. Por tradição se quer afirmar então "as coisas já ditas" que são transmitidas ao longo das cadeias de interpretação e reinterpretação. A tradição, portanto, não é um depósito inerte, mas uma operação que só pode ser entendida dialeticamente na troca entre o passado interpretado e o presente interpretativo. Reconhecer o valor inegável da tradição não é conferir-lhe o critério hermenêutico da verdade[341], mas entender sua importância na recepção e interpretação das narrativas recebidas. A tradição tem como aliada a imaginação, por meio de um esquematismo narrativo e de uma tipologia da construção da trama que emerge da familiaridade com as histórias narradas desenvolvidas durante longos períodos. Ricœur atesta que essa familiaridade tem características "históricas" próprias, na medida em que é sempre numa tradição que se transmite paradigma de construção de tramas oferecidos "quer à imitação servil, quer à contestação cismática, passando por todos os graus da 'deformação argumentativa'"[342]. A tradição, portanto, é a chave do funcionamento dos paradigmas narrativos e sua identificação. Ela repousa no equilíbrio entre inovação e sedimentação. A sedimentação provém de uma história cuja gênese está em esquecimento. A inovação é o polo oposto à tradição e permanece um comportamento sempre regulado. Afirma Ricœur que a identidade de uma obra

256-65. Para o posicionamento entre as diferenças entre Von Rad e Gunkel ver BRUEGGEMANN, W.; WOLFF, H. W. *O dinamismo das tradições do Antigo Testamento*, p. 23-29.

[340] RICŒUR, P. *HB*, p. 124.

[341] Id., *TN3*, p. 377; Id., *HB*, p. 289.

[342] Id., *PS*, p. 45.

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 1621954/CA

transita no ponto de equilíbrio entre "o processo de sedimentação e o processo de inovação"[343] e ambos constituem elementos fundacionais da identidade da comunidade que se lê por meio dos textos da tradição e de sua abertura por meio do processo de inovação poética. A sedimentação permite que uma tipologia do tecer a intriga surja e se estabilize, enquanto a inovação serve de guia para uma experimentação ulterior no campo narrativo. Seguir uma história, portanto, é *representá-la* ou *re-atualizá-la* pela leitura.[344]

> A identidade do texto narrativo não se limita ao que se chama "dentro" do texto. Como identidade dinâmica, emerge para a interseção entre o mundo do texto e o mundo do leitor. É nesse ato de leitura que a capacidade que tem a intriga de transfigurar a experiência é atualizada. O ato de leitura pode desempenhar esse papel porque seu dinamismo próprio enxerta-se no do ato configuracional e o conduz a seu acabamento.[345]

A narrativa erige a identidade da própria comunidade, e por meio das formas narrativas Deus é nomeado, ora com traços de sedimentação, ora com traços de inovação. É na "coisa" contada que Deus é nomeado, como afirma o filósofo interdisciplinar:

> [...] é preciso dizer que nomear Deus é em primeiro lugar um momento da confissão narrativa. É na "coisa" contada que Deus é nomeado. Isso contra uma certa ênfase das teologias da palavra que observam apenas acontecimentos de palavra. Na medida em que o gênero narrativo é primeiro, a marca de Deus está na história antes de estar na palavra. A palavra é segunda, na medida em que confessa o traço de Deus no acontecimento.[346]

A narrativa bíblica é, portanto, *narrativa confessante*, na qual um espaço de pertencimento simbólico é assumido por quem acolhe a narração[347]. A nomeação de Deus por meio da narrativa exibe e manifesta a confissão de fé e a experiência levada ao texto pela comunidade. Essa experiência é manifestada no testemunho que se aduz da forma do discurso narrativo. A nomeação de Deus nas expressões originárias da fé é polifônica[348], mas não idêntica. A narrativa nomeia a Deus diferentemente da profecia, do provérbio, das fórmulas litúrgicas, das legislações.

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 1621954/CA

[343] Id., op., cit., p. 127.
[344] Ibid., p. 128; ainda *HB*, p. 289.
[345] Ibid., p. 126.
[346] Id., *L3*, p. 191.
[347] VINCENT, G. *La religion de Ricœur*, p. 94.
[348] RICŒUR, P., op. cit., p. 190.

Na teologia das tradições Deus é nomeado de acordo a um drama histórico que se conta como uma narrativa de libertação.[349] A fé da qual trata a narrativa é baseada numa teologia da história. Seus alicerces são os fatos da história[350] e os acontecimentos nos quais são identificados a ação de Javé. Afiança Ricœur:

> Deus é o Deus de Abraão, de Isaac e de Jacó. Ele é assim o Atuante da grande gesta de libertação. E seu sentido de Atuante é solidário dos acontecimentos fundadores nos quais a comunidade de interpretação se reconhece enraizada, instaurada, instituída. São os próprios acontecimentos que nomeiam Deus.[351]

Deus é nomeado pela narrativa em acordo com um drama histórico que conta uma "narrativa de libertação". A confissão de fé que procede da polifonia dos discursos da Escritura mantém aberta a linguagem da Revelação na forma como foi transmitida. A confissão de Deus por meio da narrativa é um assentamento da linguagem pela qual a confissão de fé é trazida da experiência humana para o texto, e consequentemente, a vida da comunidade confessante está sedimentada na narrativa. A narrativa constitui o ato fundador da comunidade e, consequentemente, o instrumento da Revelação pela qual Deus é conhecido e adorado. Para a comunidade a narrativa tem autoridade para erigir a sua identidade como também para mediar sua experiência e confissão do Nome. Há reciprocidade entre a comunidade e a narrativa que nomeia a Deus. Todavia, o signo (*signum*) não deve ser confundido com a "coisa" (*res*) nomeada ou representada. Desde Agostinho a distinção entre *signum* e *res* está muito bem delimitada[352], e não é necessário retomar a questão. Na hermenêutica ricœuriana está assente que "sagrado não é o texto, mas Aquele de quem se fala"[353].

Por conseguinte, o discurso narrativo é o que deve ocupar o primeiro lugar, como uma das modalidades que mais propriamente comunica um conceito

---

[349] Ibid., p. 191.

[350] Aqui se aborda a história presente no Pentateuco, na história deuteronomista e cronista como "imagem confessional" que, apesar das contribuições da pesquisa histórica, ela não é suficiente para explicar por si mesma o fenômeno da fé que se refere ora à salvação, ora ao julgamento. Cf. VON RAD, G., Op. Cit., p. 110. Para G. von Rad os "fatos históricos divinos", como chama, refere-se à vocação dos patriarcas, a libertação do Egito, a outorga da terra de Canaã, etc., e não naqueles a que chegou a crítica moderna, como resultado de seu trabalho, que jamais foram tomados em consideração pela fé peculiar de Israel. Op. Cit., p. 108.

[351] RICŒUR, P. *L3*, p. 190.

[352] SANTO AGOSTINO. *A Doutrina Cristã*, (2020). Ainda *De Magistro*, (1987).

[353] RICŒUR, P. *HB*, p. 279. Não há qualquer privilégio quanto a língua (hebraico, grego, aramaico) e nem quanto a tradução (LXX, Peshitta, Massorético, Receptus), pois o ato crítico não é proibido pela natureza do texto. O texto não é sagrado no sentido de não se ter direito de tocar ou de modificar.

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 1621954/CA

analógico e polissêmico de Revelação. A narrativa é sempre convite que convoca o leitor a ver a práxis *como*[354]. 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 na medida em 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, consequentemente de um objeto duplo da narrativa" [355]. 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. Declara 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 instituintes[356].

De acordo com Ricœur, "a marca de Deus está na história antes de estar na palavra"[357]. 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

[354] Id., *TN3,* p. 141.
[355] RICŒUR, P. *EC2*, p. 152.
[356] Ibid., p. 152.
[357] Ibid., p. 154.

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 1621954/CA

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 confessantemente 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. Declara 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 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 palavra[358].

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

[358] RICŒUR, P. *EC2*, p. 154.

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 1621954/CA

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.

3.4.3
O discurso prescritivo

O terceiro discurso bíblico destacado por Ricœur é o prescritivo. O discurso prescritivo remete ao conceito verbal de *prescrever* e ao substantivo feminino *prescrição*. Essa modalidade gêmea da narrativa pressupõe uma ordem ou determinação que não está aberta à contestação, mas à execução dos preceitos instituídos, como afirma Ricœur, "prescrição a pôr em prática". Distingue-se assim das normas *injuntivas* que, relacionadas às instruções, não têm qualquer função coercitiva, mas de orientação. O discurso prescritivo pertence ao campo do narrativo, mas dele se distingue pelo fato de *prescrever* e não apenas *descrever*. O discurso prescritivo normalmente é interpretado no seio da tradição de fé de Israel como "vontade de Deus e suas exigências"[359]. Por essa razão, o filósofo interdisciplinar reflete com bastante acuidade e responsabilidade a respeito de um discurso considerado o mais importante na tradição judaica defendida pelo pensamento levinasiano. Nisto a concepção de Israel não era muito distinta da de seus vizinhos. Porém deve-se evitar o conceito de que o Antigo Testamento descreve de *per si* uma religião legalista. O fato de a eleição ser anterior à Lei por si mesmo é revelador. Como lembra G. von Rad, "o acontecimento salvífico pelo qual Israel se tornou propriedade de Yahweh é inseparável do compromisso com certas normas que delimitam claramente o círculo dos eleitos"[360]. Israel não resumia sua comunhão com Deus na obediência irrestrita às leis[361], sejam ou não

[359] VON RAD, G. *Teologia do Antigo Testamento*, p. 816.
[360] Ibid., 818.
[361] Para G. von Rad, o conceito do luteranismo antigo de que a lei de Deus moveu a Israel a um zelo legalista cada vez mais rigoroso, e de que justamente esse culto à lei e o ardente desejo que esse culto desperta pela verdadeira salvação deveriam preparar Israel para Cristo, não tem fundamento no Antigo Testamento. Ver Op. Cit. p. 831.

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 1621954/CA

classificadas em cerimoniais, judiciárias e morais, mas via nas prescrições anunciadas em formas de um sermão no Deuteronômio, uma renovação da antiga oferta de salvação feita a Israel[362]. Essas leis no âmbito da aliança decorrem de uma disposição salvífica de Deus que dá à comunidade sua forma e estabilidade sacramental.

Deste modo, 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, uma heteronomia. 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 incluído 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" [363]. 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, onde 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

[362] VON RAD, G., op. cit., p. 819.
[363] RICŒUR, P. *EC2*, p. 157.

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 1621954/CA

expressa o compromisso individual e coletivo, pessoal e comunitário 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 Aliança[364].

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 levantares". 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 instituições[365].

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.

[364] Ibid., p. 158.
[365] Ibid., p. 159.

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 1621954/CA

3.4.4
O discurso de sabedoria

O discurso sapiencial é o quarto nas observações ricœurianas. O olhar do filósofo sobre esse gênero busca fincar sua importância e combater os argumentos que reduzem o discurso de sabedoria a mera lição de resignação. O discurso de sabedoria não está limitado aos chamados livros sapienciais, comumente designados no cânon hebraico pelos livros de Jó, Salmos, Provérbios e Eclesiastes[366]. Pelo contrário, o discurso de sabedoria está presente em muitas seções da Escritura[367]. O estudo da sabedoria, no entanto, não deve limitar-se aos israelitas, mas incluir a sabedoria dos povos vizinhos, como parte da identificação do *Sitz im Leben*, como prudentemente alertara Rolf Rendtorff[368]. Os grandes impérios da antiguidade possuíam sua classe de sábios ligados tanto a religião quanto ao governo (Dn 1,20)[369]. Os egípcios, babilônicos, assírios, fenícios, edomitas e muitos reinos do Oriente ufanavam-se de sua sabedoria e de seus sábios (Gn 41,8; Is 19,11-12; 47,10; Jr 49,7; 50,35; Ez 27,9; 28,3-6; Dn 2,48; 4,6; Ob 8; At 7,22). Fohrer afirma que "a doutrina sapiencial tinha sua origem principalmente no Egito, onde era acima de tudo a moral de classe e a norma da vida dos funcionários do faraó" (Is 5,21; 19,11.12) [370]. Israel também possuía uma classe de sábios que era citada juntamente com os profetas e sacerdotes (Jr 18,18; Is 29,14), e tidos como inspirados por Deus, como afirma Jó: "Onde está Deus, que me fez, que inspira canções de louvor durante a noite; que nos ensina mais do que aos animais da terra e nos faz mais sábios do que as aves dos céus?" (Jó 35,10-11). Essa classe desenvolvia aforismos (Nm 21,27; Sl 105,22; Pv 24,23; Ec 12,9) e literatura de sabedoria prática, além de aconselhar os nobres (2Sm 15,12; 16,20; 2Cr 22,4;

[366] A citação dos livros segue as obras de sabedoria da Bíblia Hebraica, deste modo não foram citados os livros Sabedoria e Sirácida.
[367] Não é propósito analisar o discurso de sabedoria de modo abrangente, incluindo um ingente estudo da sabedoria nos Sapienciais, ou a disputa entre sacerdotes, sábios e profetas enquanto classes de perspectivas teológicas distintas. À guisa de exemplo se fará uma rápida abordagem pelo conceito, no limite do que é necessário para compreender a abordagem de Ricœur. Para o aprofundamento da questão recomenda-se o estudo da literatura especializada, algumas citadas. A sabedoria hebraica é um dos ramos que há muito fora desprezada na teologia bíblica. Lembremos a observação arguta de Milton Schwantes, quanto ao estudo da sabedoria hebraica que, ao analisar a *opus magnun* de G. von Rad, via uma incompletude admitida pelo próprio teólogo ao abordar a sabedoria em Israel, dizia Schwantes: "Minha conferência quer chamar atenção sobre este silêncio da teologia sobre a sabedoria". Cf. SCHWANTES, M. *Sabedoria: textos periféricos?* p. 53-69.
[368] RENDTORFF, R. *Antigo Testamento,* p. 125. Cf. VON RAD, G. *La sabiduría en Israel*, p. 24;
[369] Cf. SHAW, I. (ed.). *The Oxford History of Ancient Egypt*, p. 83-107.
[370] FOHRER, G. *Estruturas teológicas fundamentais do Antigo Testamento*, p.126.

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 1621954/CA

Ed 7,15; Pv 15,22; 24,6; Is 1,26). Na estrutura social hebraica essa função pertencia aos anciãos, *zāqēn*, os sábios conselheiros (Êx 3,16.18; 12,21; 17,6; 19,7; Nm 11,24; Sl 105,22). Esta composição social de sábios também era comum entre os moabitas e midianitas (Nm 22,7). A ética, a moral e a sabedoria prática eram procedentes das classes que dominavam o saber da época. Nesses reinos havia uma linha muito tênue entre a sabedoria, a ciência, e a matemática com a astrologia, a feitiçaria e adivinhações (Gn 41,8; Êx 7,11; Is 44,25).

A partir das proposições expendidas pode-se afirmar que o tema da sabedoria no Antigo Testamento é vasto. Entre os vários vocábulos usados para descrevê-la, provavelmente, *chokmâ*, traduzido literalmente por "sabedoria", seja a palavra mais significativa. O termo procede de *chākam*, "ser sábio" ou "agir sabiamente", e seu uso é aplicado geralmente em três casos fundamentais: *sabedoria, como habilidade técnica*; *sabedoria como execução de governança e estratégias militares; sabedoria, como o agir com prudência e entendimento*. O primeiro emprego do termo *chokmâ* no Antigo Testamento refere-se à sabedoria como habilidade, capacidade e técnicas especiais para a realização de alguma coisa[371]. Em Êxodo 28,2-3, pessoas "sábias de coração" (ARC), quer dizer "hábeis" em sua arte e ofício; capaz de confeccionar as vestes sacerdotais, conforme a recomendação divina. Esses profissionais foram cheios do "espírito de sabedoria", isto é, de habilidade, capacidade estética e técnica para confeccionarem as vestes sacerdotais. No capítulo 31 de Êxodo, esses operários são identificados, trata-se dos artífices do Tabernáculo, Bezalel e Aoliabe (vv.6-11; 35,30-35; 1Rs 7,14). A segunda aplicação do termo sabedoria é um desdobramento da anterior, uma vez que enfatiza a capacidade e habilidade na execução de governança e estratégias militares. Por duas vezes essa sabedoria é descrita em sentido negativo (Is 10,13; Ez 28,3-7). Todavia, muitos outros textos apresentam positivamente, como um dom divino (Gn 41,33-40; Dt 34,9; Is 11,1-5). No texto de Deuteronômio 34,9 a tarefa de conduzir o povo passara de Moisés para Josué. O sucessor recebeu o "espírito de sabedoria", isto é, a capacidade de governar e conduzir o povo de Israel. A sabedoria era extremamente necessária aos reis, líderes e encarregados dos assuntos pertinentes à governança, diplomacia, política e assuntos sociais. O terceiro

[371] VON RAD, G. *Teologia do Antigo Testamento*, p. 405. Cf. BENTHO, Esdras C.; PLÁCIDO, Reginaldo L. *Introdução ao estudo do Antigo Testamento*, p. 368-370.

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 1621954/CA

emprego mais comum é a s*abedoria, como o agir com prudência e entendimento.* A sapiência vétero-oriental atribuía singular importância à experiência cotidiana. As máximas ou provérbios, do hebraico *māshāl*, eram ditos sapienciais breves extraídos do *Sitz im Volksleben* (situação na vida do povo), e expressos através dos sábios por meio de alegorias, enigmas, aforismos, parábolas, metáforas, ditos satíricos, motejos e, até mesmo, em forma de discursos. O *background* que dava azo às máximas de sabedoria era o cotidiano da família, da tribo, e da comunidade local ou cidade, como corretamente afirmou Carlos Mesters, "na origem da Sabedoria está o povo, refletindo sobre a vida e procurando uma resposta para as perguntas: Como viver? Como fazer para sair-se bem na vida?"[372]. É claro que nem todas as experiências individuais e coletivas tornaram-se ditos breves de sabedoria, mas não se pode negar que a lista de provérbios dispostas em toda a Escritura seja extraída pelos sábios ou mestres de Israel da cotidianidade campestre, citadina e palaciana (1Sm 10,12; 19,24; Sl 32,9; 49,20; Pv 24,30). Entre as várias virtudes da sabedoria está a prudência. O termo hebraico *ta'am*, regularmente traduzido por "prudência", significa "gosto" ou "sabor". O conceito procede da capacidade de distinguir os sabores por meio do sentido gustativo. O vocábulo é traduzido em Êxodo 16,31 por "sabor", no episódio do maná, cujo "*ta'am*, [era] como bolos de mel". Daí passou à literatura com o significado de "discernir", "julgar", "ser capaz de julgar e discernir". É com esse significado que é usado em 1 Samuel 25,33, traduzido por "prudência" ou "conselho", no episódio que narra a sabedoria de Abigail. De valor incalculável para uma vida de sabedoria era o "agir sabiamente" ou "agir prudentemente", oriundo do vocábulo hebraico *śākal*, que quer dizer "ter sucesso" ou "agir com prudência" (1Sm 18,14). De acordo com Louis Goldberg, *śākal* "designa o processo de pensar como uma disposição complexa de pensamentos que resultam numa abordagem sábia e bastante prática do bom senso"[373].

Deste modo, 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

[372] MESTERS, C. *Deus, onde estás?*, p.113.
[373] GOLDBERG, L. śākal, p. 1478. Cf. BENTHO, E. C.; PLÁCIDO, R. L. *Introdução ao estudo do Antigo Testamento*, p. 370.

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 1621954/CA

mandamentos transcendentes 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. O cosmos, como afirma von Rad, parecia aos olhos do sábio um lugar onde Javé atuava em silêncio, no mistério que circunda as antinomias da própria existência. A sabedoria consistia justamente nisso: em saber que há uma ordem que rege e age silenciosamente, ainda que de forma misteriosa, em direção ao ajuste e equilíbrio[374].

> Javé sustentava Israel e onde o elemento extraordinário não era nada mais maravilhoso do que a ordem que se constatava. Mas isso significa que, no fundo, aquilo de que Israel conseguia aperceber-se auscultando o mundo, eram ordens cridas. O que se articula, no caso, não é a experiência exata, se é que ela existe. Essa premissa obstinada, de que deve haver uma ordem subjacente às coisas do mundo, já implicava uma fé oculta que tem consciência da profunda obscuridade da forma como Deus o conserva e governa. Nessas máximas nos dirige a palavra um humanismo que ainda tem consciência de estar com toda a sua vida pessoal profundamente inserido no evento do seu ambiente.[375]

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

[374] VON RAD, G. *Teologia do Antigo Testamento*, p. 415.
[375] Ibid., 414.

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 1621954/CA

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 abscôndito "que usa como máscara o curso humano e desumano das coisas"[376].

Mais uma vez observa-se que a noção de Revelação muda na passagem da profecia para a 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 cônscio 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 tenham podido convergir na literatura do Apocalipse, na qual, como se sabe, a noção de uma Revelação dos segredos divinos é aplicada aos "últimos tempos"[377].

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.

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 1621954/CA

3.4.5
O discurso hínico

O discurso hínico é o quinto e último gênero descrito por Ricœur. O hino, tradicionalmente traduzido como um cântico ou poema para honrar divindades, heróis e nações é uma expressão de louvor antiga presente em muitos aspectos da vida humana. Apesar de no Antigo e Novo Testamentos haver inúmeras referências hínicas espalhadas por todas suas páginas, o livro de Salmos se destaca entre a hinódia bíblica. Teologicamente, o discurso hínico se refere aos cânticos que louvam a grandeza e a majestade de Javé revelada na criação e condução dos

[376] RICŒUR, P. *EC2*, p. 164.
[377] Ibid., p. 163.

destinos das nações e dos homens[378]. No discurso hínico pode-se distinguir três gêneros específicos: o hino, a súplica e ações de graça. Os Salmos constituem a expressão mais significativa dessa categoria distintiva de composição literária, e "um espaço de variação aberto ao sentimento"[379]. 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. 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 ampliado e se transformar em poesia histórica ou didática[380], com objetivo de anunciar Deus aos homens ao se narrar a outros os feitos dele[381]. 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. Esclarece von Rad, que o louvor podia assumir funções múltiplas de confissão dos atos históricos de Javé:

> Todavia não perderam o caráter de louvor com isso, pois no antigo Israel esse louvor podia assumir funções de confissão sob múltiplas formas. O verbo *hodah*, traduzido geralmente por "louvar", significa, na realidade, "confessar", "reconhecer", "aprovar", e se refere sempre a um fato divino acontecido anteriormente. Quando Israel confessava os atos históricos de Javé, em especial se fosse sob a forma poética, nada mais estava fazendo senão prestando louvor[382].

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 entoa 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)"[383]. Deste modo, a invocação atinge a

[378] SELLIN, E., FOHRER, G. *Introdução ao Antigo Testamento*, p. 378.
[379] VINCENT, G. *La religion de Ricœur,* p. 98.
[380] SELLIN, E.; FOHRER, G. *Introdução ao Antigo Testamento*, p. 380.
[381] SCHMIDT, W. H. *A fé do Antigo Testamento*, p. 431.
[382] VON RAD, G. *Teologia do Antigo Testamento*, p. 347.
[383] SCHMIDT, W. H., op. cit., p. 435.

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 1621954/CA

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 profecia[384].

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.

À guisa de conclusão, pode-se afirmar que Ricœur faz uma mediação positiva entre a filosofia da linguagem religiosa e as formas de discursos da Escritura. Grosso modo, a linguagem religiosa da Bíblia equivale as formas de discursos. Essa linguagem não deve ser transformada em ontoteologia ou criptologia, em uma forma de linguagem especulativa. A verve ricœuriana combate justamente essa tentativa malsã de transformar e reduzir a linguagem pré-conceitual da Escritura em linguagem especulativa. A linguagem religiosa primária é pré-conceitual e se manifesta na polifonia dos discursos da Bíblia hebraica e do Novo Testamento, como as profecias, as narrativas, prescrições, sapiências, hinos, parábolas, epístolas *et passim*. Ricœur recorre a linguagem pré-conceitual para retornar ao esteio da fé bíblica e restaurar toda força da tradição viva que os gêneros literários testemunham. De acordo com o filósofo interdisciplinar, essa linguagem não deve ficar à mercê de interpretações divergentes, de contestações externas e de divisões internas à própria comunidade de fé, pelo contrário, o discurso teológico enquanto expressão da tradição viva presente nas formas de discursos é convocado a assumir as formas precisas das doxologias e das profissões de fé bíblicas, nas quais já se pode lobrigar a ação do conceito. Está assente para o filósofo, que a assimilação da linguagem filosófica por parte do Credo da Igreja fora uma necessidade epocal e um recurso inédito, até então não empregado na conceitualidade. Apropriando-se da linguagem especulativa, que se diga extrínseca à Bíblia, se pôs no mesmo nível da filosofia. E, assim, a linguagem religiosa obteve o estatuto propriamente

[384] RICŒUR, P. *EC2*, p. 164.

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 1621954/CA

teológico. A linguagem teológica elevada ao nível da filosofia especulativa paulatinamente abandonou a simplicidade das formas de discursos da fé vétero e neotestamentária e abraçou as formas sofisticadas da "filosofia do Logos", para citar uma frase de Étienne Gilson[385]. É ao desenlace com as formas de discursos bíblicos e ao enlace com o Deus dos filósofos[386] que o filósofo do sentido faz a invectiva e mediação. Afiança Ricœur que dessa mudança de estatuto e da dialética entre o nível pré-conceitual e o nível conceitual é que nasce um gênero de linguagem misto, designado como discurso religioso[387]. O traço basilar do discurso religioso é o simbólico, e o autor reconhece a contribuição de Ernst Cassirer (1874-1945)[388] ao descrever o discurso simbólico como certas estruturas da experiência humana dotadas de um estatuto *cultural* e capazes de *ligar* (*religio*) entre si os membros da comunidade, que reconhecem tais símbolos como *regras* de sua conduta[389]. O conteúdo teológico de cada forma de discurso e a polifonia da Revelação que aparece no gênero profético, narrativo, prescritivo, sapiencial e hínico recebe sua significação mais da constelação total das formas de discursos do que individualmente, muito embora seja perceptiva toda a polissemia da Revelação em cada gênero em particular[390].

Por fim, argumenta o filósofo eirênico:

> 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 posse se prevalecer. Consequentemente, dissipar a opacidade maciça do conceito de Revelação é também arruinar toda forma totalitária da autoridade que pretenderia aprisionar a verdade revelada. Minha primeira exposição se fecha com essa volta a meu ponto de partida[391].

Percorridos os sulcos da lavra ricœuriana, que restauram a polifonia revelante da Escritura nos variegados discursos, chega-se à nova lavoura: o de uma *filosofia hermenêutica* capaz de dialogar com as formas de discursos, sem que esta sacrifique, por um apelo obrigatório, a compreensão de si mesma.

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 1621954/CA

---

385 GILSON, É. *A filosofia na Idade Média*, p. 9.
386 RATZINGER, J. *Introdução ao Cristianismo*, p. 97.
387 RICŒUR, P. *Poétique et symbole*, p. 29-48.
388 CASSIRER, E. *A Filosofia das formas simbólicas*, (2001).
389 RICŒUR, P., op. cit., p. 30.
390 RICŒUR, P. *DTAII*, p. 128.
391 RICŒUR, P. *EC2*, p. 170.

4
A resposta de uma filosofia hermenêutica

"Ninguém é realmente moderno se não aceitar afastar Deus tanto do jogo das leis da natureza quanto das leis da República. Deus tornou-se o Deus suprimido da metafísica, tão diferente do Deus pré-moderno dos cristãos..."[392]

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 1621954/CA

4.1
Deus à margem da história: crítica à metafísica

Como anteriormente expendido, os fundamentos teóricos que inauguraram ou constituíram o pensamento moderno são, de certo modo, atribuídos a Immanuel Kant (1724-1804). O filósofo de Königsber não foi o primeiro a justificar a superioridade da razão sobre as demais fontes de conhecimento acerca da realidade última, mas é inegável que se tornou um dos mais importantes pensadores ao estabelecer as fronteiras do conhecimento racional e assentar na aurora da modernidade o desenlace entre a natureza e o homem[393], já assinalada pelo racionalismo e empirismo. A razão definitivamente se torna a única fonte confiável de conhecimento, mesmo que os filósofos discordassem dos meios pelos quais se funda o conhecimento. O pensamento platônico, por exemplo, admitia que as ideias eram inerentes à alma, enquanto o aristotelismo sustentava a obtenção do conhecimento pela percepção sensorial[394]. Agostinho considerava a razão dependente da Revelação divina, ao passo que o tomismo, sem omitir a Revelação,

[392] LATOUR, B. *Jamais fomos modernos,* p. 38.
[393] KANT, I. *Crítica da faculdade do juízo*, p. 307-314.
[394] HENRY, C. F. H. *Deus, Revelação e autoridade*, p. 129-133.

afiançará uma ideia otimista e confiável do raciocínio humano à parte da Revelação, abrindo caminho para o conceito escolástico de que a Revelação é necessária apenas para o conhecimento que transcende a própria razão. A razão paulatinamente transforma-se em paço habitado por iluminados em seus tronos. A Revelação sinaica aceleradamente se enfraquece diante dos axiomas filosóficos, incitado pelas certezas racionais "claras e distintas" da dúvida metódica cartesiana. Para falar de Deus é necessário falar do homem (*prova a posteriori*) ou das ideias matemáticas (*prova a priori*)[395]. O argumento não é teológico, mas lógico-matemático. O Sinai cede ao Liceu, Jerusalém a Atenas. A razão prática, autônoma e senhora de si, é a única via confiável. Não escapam ao conceito Spinoza, Leibniz e até mesmo Hegel, todos procuraram partir do Liceu da razão para chegar ao Gólgota da Revelação. A razão se impõe à Revelação. Uma Revelação especial não é necessária e muito menos plausível. Nada há que não possa ser descoberto pela razão. O conceito spinoziano, que identifica Deus com a natureza renderá agudas acusações contra o filósofo polidor de lentes, mas preparará a bigorna sobra a qual o insigne de Königsber malhará o que resta de uma ontologia geral. A emancipação humana se traduziu como confiança inalheável na razão, sustentada pelas evidências da ciência, da vida política, da filosofia e da arte, todas embaladas pela ideia de progresso[396]. A Kant, despertado do "sono dogmático" pela leitura de David Hume (1711-1776)[397], porém, será atribuída a cisão entre o homem e a natureza, mas também ao seu modo, uma possível conciliação entre ambas. Ao separar a realidade, em conformidade como as coisas são em si mesmas, e a forma como o sujeito a conhece, isto é, como se manifestam diante dele, o filósofo unirá racionalismo e empirismo: o que vem de fora é a coisa do conhecimento e o que vem do sujeito pensante é a forma. As intuições são as formas em que alguma coisa é experimentada, enquanto as categorias, isto é, os conceitos puros, são as formas como alguma coisa é pensada. Uma coisa não é conhecida em si mesma (*noumeno*), mas como se manifesta (*fenômeno*) à mente. Deste modo, o criticismo kantiano fará correções ao racionalismo, que entende que o conhecimento vem do próprio

[395] DESCARTES, R. *Discurso do método & ensaios*, (2018). Ainda *Meditações metafísicas*, (2016). Cf. MOINGT, J. *Deus que vem ao homem*, p. 43-64.

[396] Destaque à ilustração no frontispício da opulenta *Enciclopédia* organizada por Denis Diderot, que destaca a Memória (história), Imaginação (poesia) e a Razão (filosofia), com o subtítulo "Dicionário analítico de ciências, artes e ofícios", como valorização do trabalho que inevitavelmente levará ao progresso.

[397] HUME, D. *Investigações sobre o entendimento humano e sobre os princípios da moral*, (2009).

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 1621954/CA

indivíduo, e ao empirismo, que compreendia que o conhecimento procede dos sentidos. O que o sujeito julga conhecer, portanto, não é a coisa em si mesma, mas a representação. O conhecimento objetivo depende assim dos elementos sensíveis e da razão. De imediato refutou-se outras duas correntes fundamentais: a dos céticos, porquanto é possível saber, e o dogmatismo, uma vez que não é possível abarcar uma ontologia da realidade. A concepção kantiana identifica, portanto, uma ruptura entre o conhecimento e o mundo, entre homem e natureza, e a separação entre eles. Todavia procura superar essa contradição por meio do conhecimento *a posteriori*, que se recebe da experiência, e *a priori*, que já existe no sujeito, anterior a qualquer experiência[398]. Conclui, por conseguinte, que não é possível conhecer as coisas em si e, por isso, o conhecimento metafísico não seria possível. Uma vez que a visão spinoziana ligou à ideia de Deus a ideia da natureza inevitavelmente o criticismo atingiu a relação entre transcendência e imanência, pela cisão entre o sujeito pensante e as coisas do mundo que o cercam. A poesia do romancista alemão Friedrich Hölderlin (1770-1843), que via Kant como o Moisés[399] de Berlim, denominará essa cisão como "afastamento categórico" e, conforme interpreta Jean Beaufret, a expressão se refere ao "trágico do retraimento ou do afastamento do divino"[400], um afastamento mútuo que se configura não apenas na separação do homem de Deus, mas também na separação de Deus do homem.

> A lei é efetivamente a do imperativo categórico. Sua Revelação é um apelo àquilo que nossa natureza viva tem de melhor, a saber, a sobriedade nativa da qual somos filhos. A moral kantiana frustra o homem de hoje de sua pretensão de "entender a língua da razão intuitiva" que é, diz Kant, a "língua dos deuses" e não aquela dos "filhos da terra" que somos nós. Que o imperativo categórico no sentido kantiano contenha em si mesmo alguma coisa do afastamento categórico, tal como Hölderlin o nomeará, é bastante claro. A moral kantiana é uma exclusão de toda teofania. Eliminação da moral teológica em prol de uma teologia moral, ela não é mais visão de Deus, mas desde já retraimento do divino. A lei é o documento mais próprio desse retraimento. Se Deus é presença, é por exclusão de toda "representação intuitiva"[401].

[398] KANT, I. *Crítica da razão pura*, p.23.

[399] Dizia: "Kant é o Moisés de nossa nação; quem a retirou do entorpecimento egípcio e a conduziu ao deserto livre de sua especulação, ele trouxe da montanha sagrada a lei que está em vigor. Decerto, eles continuam ainda a dançar em volta de seus bezerros de ouro e seu cozido lhes faz muita falta; eles tiveram de emigrar, no sentido pleno da palavra, até um ermo qualquer para se decidirem a deixar de ser os escravos de seu próprio ventre e a abandonar os hábitos e opiniões mortos, privados de alma e de sentido, sob os quais geme quase inaudível, como se profundamente encarcerado, o que sua natureza viva tem de melhor". Cf. BEAUFRET, J. *Hölderlin e Sófocles*, p.19-20.

[400] BEAUFRET, J. *Hölderlin e Sófocles*, p.19.

[401] Ibid., p. 20-21.

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 1621954/CA

Não é necessário repisar as correntes que se desenvolveram a partir da crítica kantiana à metafísica[402]: o *materialismo*, representado por Ludwig Feuerbach (1804-1872)[403], o *positivismo*, por Auguste Comte (1798-1857)[404], e o *idealismo* de Johann Fichte (1762-1814). Todas, seguindo métodos próprios, trataram da questão do conhecimento sob aspectos divergentes, mas sem exceção subtraíram o conhecimento metafísico ao plano secundário e marginal, consignando-o como fizera Max Stirner (1806-1856), a uma fase jovem do desenvolvimento do entendimento, quando crianças ingênuas se orientavam pelo mundo[405]. Recentemente, entretanto, Albert Camus (1913-1960) irá traduzir essa mesma ruptura como "absurdo" e "revolta"[406]. Interpreta Ricœur, "o absurdo é uma emoção: a revolta, uma vontade"[407]. A separação entre o homem e o mundo que o circunda é trágica e inexplicável. O absurdo é como um confronto entre o ideal de clareza almejada pelo homem e o irracional que há no mundo, como explica: "A revolta nasce do espetáculo da desrazão diante de uma condição injusta e incompreensível"[408]. Uma das formas da revolta é a "metafísica", na qual o homem se ergue contra a sua condição e contra toda a criação, e as contesta[409], numa sociedade dessacralizada[410]. Não é uma revolta "sem Deus", ateia, mas

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 1621954/CA

[402] Somente em *A Crítica da Razão Prática* se voltará para as realidades da metafísica por meio da ação moral, e apresentará sua teoria moral em *A Metafísica dos Costumes*. Ver KANT, I. *Crítica da razão prática*, (2013); *Metafísica dos costumes*, (2013).
[403] FEUERBACH, L. *A essência do cristianismo*, (2007); *Preleções sobre a essência da religião*, (1989).
[404] COMTE, A. *Curso de filosofia positiva*, (1978).
[405] STIRNER, M. *O único e a sua propriedade*, p. 15-33.
[406] Grosso modo, é possível definir os conceitos camusianos destacados a partir do itinerário literário-filosófico do autor. Ricœur fez uma abordagem sintética das obras camusianas em 1956, no artigo *O Homem Revoltado*, publicado em *L2*, p. 81-96. Em *O Mito de Sísifo*, por exemplo, diz que o absurdo "supõe que eu continue a viver para manter esse confronto da interrogação e do silêncio do mundo: não se deve fugir. Para dizer que a vida é absurda, a consciência precisa estar viva", p. 82. A natureza em Camus é assim absurda. O absurdo não se resolve por mediações, seja dialética, seja religiosa, ou qualquer outra. Como afirma em *O Homem Revoltado*: "Em seguida é preciso quebrar os jogos fixos do espelho e entrar no movimento pelo qual o absurdo supera a si próprio. O absurdo, assim como a dúvida metódica, fez tabula rasa. Ele nos deixa sem saída. Mas, como a dúvida, ao desdizer-se, ele pode orientar uma nova busca. Com o raciocínio acontece o mesmo. Proclamo que não creio em nada e que tudo é absurdo, mas não posso duvidar de minha própria proclamação e tenho de, no mínimo, acreditar em meu protesto. A primeira e única evidência que assim me é dada, no âmbito da experiência absurda, é a revolta." Cf. CAMUS, A. *O homem revoltado*, p. 21-22.
[407] RICŒUR, P. *L2*, p. 83.
[408] CAMUS, A. *O homem revoltado*, p. 22.
[409] Ibid., p. 41.
[410] Ibid., p. 37.

"forçosamente blasfema"[411], porquanto a metafísica nunca foi extinta embora combatida. Cavou-se a cova, talhou-se a lápide, convocou-se as carpideiras, mas o defunto nunca compareceu ao sepultamento. Em parte, a consciência filosófica de Camus é tributária da fenomenologia de Edmund Husserl (1859–1958) e Martin Heidegger (1889-1976), especialmente da noção de *intencionalidade*, que procura romper com as perspectivas filosóficas do racionalismo e empirismo. Enquanto os pensadores herdeiros da tradição kantiana consignavam a ideia de uma pura consciência separada do mundo, a percepção da fenomenologia é a de que a consciência *tende para o mundo*, sendo a consciência de alguma coisa. O objeto já não existe como uma entidade independente do sujeito, mas sua existência se dá pelo significado que o sujeito lhe concede. Se a preocupação anterior estava na relação entre *consciência e mundo*, agora, é da *consciência no mundo*[412]. Do racionalismo pretende superar a dicotomia entre razão e experiência, homem e mundo; e do empirismo, a relação entre sujeito e objeto. Mas quando se afirma "em parte" se quer dizer que Camus se distancia de certo modo do projeto, não por contradizer a *intencionalidade,* mas tendo-a como esteio, busca uma dialética que supere a percepção absurda que a ruptura sujeito-objeto instaura, pois a noção de absurdo depende do sujeito e do mundo e, justamente essa ruptura muda é que permite a unidade entre ambos[413]. É o que o homem entende a respeito dessa fratura a pergunta fundamental.

Não é necessário continuar a repisar os pensadores que desdobraram e se valeram da revolução copernicana provocada por Kant, ou do espírito dessa provocação, como se refere Ricœur aos mestres da suspeita: K. Marx (1818-1883) – que ressalta a parcialidade e relatividade do conhecimento transformado em ideologia, que mascara conflitos e afirma domínios – F. Nietzsche (1844-1900) – que desloca a questão do conhecimento, consignando-o como mera interpretação

[411] Ibid., p. 42. "O revoltado metafísico, portanto, certamente não é ateu, como se poderia pensar, e sim obrigatoriamente blasfemo. Ele blasfema simplesmente em nome da ordem, denunciando Deus como o pai da morte e o supremo escândalo." Ver ainda RICŒUR, P. *L2*, p. 84.
[412] LEOPOLDO E SILVA, F. *Descartes*, p. 104.
[413] Existe a percepção paradoxal em *O Estrangeiro* de que o homem (sujeito) tem que lidar com o exílio da pátria (objeto), mas é justamente essa pertença à pátria e a cisão com ela que mantém a unidade na própria separação. Esse absurdo, talvez, mais uma vez se apresenta no *fait divers* que descreve uma tragédia à moda de Sófocles. Um homem que retorna à sua aldeia na Tchecoslováquia hospeda-se no hotel de sua mãe sem identificar-se. A mãe e a irmã sem reconhecê-lo o assassinam. Pela manhã a esposa da vítima revela a identidade dele a ambas. A mãe se enforca e a irmã se atira no poço. Essa pertença e a ruptura do desenlace irreconciliável é o que se pretende reconciliar sem negar a ambas. Cf. CAMUS, A. *O estrangeiro*, (2018).

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 1621954/CA

de sentido sem relação com a realidade, mas que confere valores que se ocultam ou promovem –; S. Freud (1856-1939) – com a hipótese do inconsciente desacredita as teorias racionalistas e desloca o papel da consciência na ação humana[414]. Cabe, no entanto, mais uma rápida referência a Max Stirner (1806-1856)[415], que rejeitava a "causa de Deus" e a "causa do homem" em uma provocação à sua própria causa que não é universal, justa e nem boa, mas única[416], criticando assim toda e qualquer metafísica, inclusive "os sucedâneos do divino dos quais a consciência moral está carregada[417]". A ideia de um Deus, ou de um ser supremo ou sobre-humano implicaria a ideia de um ser acima do homem, de um supra-eu, e, consequentemente, não pode ser admitido – nada acima do homem[418]. O "mundo" tornado aparente é "vão" e "nulo", apesar de a religião procurar nele um significado ao espiritualiza-lo[419]. De igual modo, as tendências iluministas em substituir a fé religiosa pela fé na moral, como a opção e destino do homem em viver sem religião, é tão fanática como a que os iluministas pretendiam altercar. Se trata da velha cobra da religião trocada pela nova pele de cobra religiosa[420], admitia.

É a partir desse "afastamento categórico", da fratura nas relações do transcendente e do imanente provocada pela ascensão da razão, que se alvora como a única capaz de dirigir os rumos da existência, que Ricœur busca uma resposta dialética e uma via na qual a razão autônoma possa dialogar com a Revelação e admitir seus limites. Assim, nessa etapa de *Hermenêutica da Ideia de Revelação*, Ricœur, como filósofo do sentido, assume o compromisso inalienável de questionar uma razão senhora de si, autônoma e absoluta, independente do lugar teórico que a empregue como garantia de suas certezas, seja no âmbito da religião, seja na seara da filosofia. Se interessa pela noção de razão principalmente no âmbito da religião, visto que do ponto de vista filosófico a religião é acusada constantemente de estar do lado oposto da razão. Geralmente, a consideração dos filósofos que se opõem a religião é que se há uma razão na religião ela deve ser tão hermética e enigmática

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 1621954/CA

414 No artigo *O problema da Hermenêutica* é incluído L. Feuerbach. Cf. RICŒUR, P. *EC2*, p. 22.
415 Como é sabido, trata-se de um pseudônimo de Johann Kaspar Schmidt (1806-1856). Cf. STIRNER, M. *O único e a sua propriedade*, (2019). No Brasil foi publicado em 2019 pela Martins Fontes.
416 STIRNER, M. *O único e a sua propriedade*, p. 11.
417 CAMUS, A. *O homem revoltado*, p. 91.
418 STIRNER, M., op. cit., p. 44-45.
419 Ibid., p. 36.
420 Ibid., p. 46.

que seria impossível reconhece-la sem destruir os fundamentos próprios da religião. De acordo com Gilbert Vincent:

> Ricœur acredita que o exame das práticas discursivas familiares aos filósofos invalida uma representação idealista recorrente, cujo sucesso se deve principalmente ao modo como reforça a imagem de uma consciência soberana – que, em Hegel, parte junto com a ideia de uma propedêutica que conduz a nada menos do que a manifestação do Absoluto, Verdade e Realidade combinados, o curso propedêutico tendo vários tipos de representações como seus marcadores, incluindo representações religiosas. Diante de tal promoção idealista da figura da consciência, Ricœur afirma a categoria do "testemunho"[421].

E, apesar de que o mais terminativo embate entre as verdades da fé e as verdades da razão fora travada no Iluminismo, não se pode afirmar que o combate sepultou uma ou outra "verdade", mas que separou-as definitiva e terminantemente. O hiato provocado pela pretensa dessacralização do mundo não impediu que as verdades da fé continuassem como 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 filosofia. Afirma Hegel:

> 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[422].

A *Aufklärung* possibilitou a ascensão progressiva das ciências naturais e da filosofia especulativa sobreposta ao espaço marginal na qual a religião, a fé e a teologia foram lançadas, 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.

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:

---

[421] VINCENT, G. *La religion de Ricœur*, p. 115.
[422] HEGEL, G. F. *Fé e Saber*, p. 10.

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 1621954/CA

> 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 reinvindicação indevida da Revelação possa ser entendida como apelo não obrigatório[423].

Destarte, 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 beligerantes. 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, autoritário, ainda que se apresente com os mesmos critérios racionais da modernidade. 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 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 hermeneuta 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) após ler o livro *Cosmovisão da Física*, de Weizäcker. Afirma:

[423] RICŒUR, P. *EC2*, p. 171.

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 1621954/CA

> Mais uma vez ficou bem claro para mim que não devemos fazer com que Deus figure como o tapa-buraco do nosso conhecimento imperfeito; quando então – e isto acontece forçosamente – os limites do conhecimento deslocam-se cada vez mais para fora, também Deus é deslocado junto com eles e encontra-se, assim, num movimento de constante retirada. Devemos encontrar Deus naquilo que conhecemos e não naquilo que não conhecemos; Deus não quer ser compreendido por nós nas questões não resolvidas, mas nas resolvidas. Isso vale para a relação entre Deus e o conhecimento científico [424].

Deus é invocado como solução quando a filosofia não encontra respostas para as questões que elenca. Todavia, na medida em que os discursos filosóficos e científicos resolvem os obstáculos, o discurso teológico, que tem a Deus como a resposta a qualquer questão, é recuado e mesmo invalidado. À vista disso, Ricœur prefere concentrar-se nalgumas *estruturas de interpretação* da experiência humana para procurar pistas por meio das quais alguma coisa possa ser compreendida com a ideia de Revelação em um sentido arreligioso do termo. A ideia de uma Revelação arreligiosa é de uma Revelação como espaço de manifestação do sagrado para além da própria religião, que se limitaria àquele que responde aos apelos impositivos da fé. É um rompimento com as dicotomias de sagrado e profano, religioso e secular. O mundo todo é sagrado, em vez de uma de suas partes reservada à manifestação da fé e da vida religiosa. Não há espaço circunscrito à manifestação de Deus, como templos e sinagogas – Ele "anda com o povo em tendas e tabernáculo" (2Sm 7,1-16). Os sinais do Absoluto transcendem o espaço opaco, limitado e autorizado de uma teologia de gueto. Eles estão na *arreligiosade* de um mundo que se declara ainda religioso, apesar de sua dessacralização. Se o homem religioso tem fome pelo sagrado, o arreligioso está saciado pela ideia do secular, ainda que por abstração, como afirma Mircea Eliade:

> O homem arreligioso no estado puro é um fenômeno muito raro, mesmo na mais dessacralizada das sociedades modernas. A maioria dos "sem religião" ainda se comporta religiosamente, embora não esteja consciente do fato"[425].

O mundo pretensamente desencantado da razão não aboliu por completo o comportamento religioso. A expressão "Revelação arreligiosa" seria deste modo uma pretensão não religiosa a um homem que se autoafirma "sem religião", mas continua um herdeiro do *homo religiosus*, como afirma Eliade:

---

[424] BONHOEFFER, D. *Resistência e submissão*, p. 415-16.
[425] ELIADE, M. *O sagrado e o profano*, p. 98. Cf. CASSIRER, E. *Mito e linguagem*, (2000).

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 1621954/CA

> Mas o homem a-religioso [sic] descende do *homo religiosus* e, queira ou não, é também obra deste, constituiu-se a partir das situações assumidas por seus antepassados. Em suma, ele é o resultado de um processo de dessacralização. Assim como a "Natureza" é o produto de uma secularização progressiva do Cosmos obra de Deus, também o homem profano é o resultado de uma dessacralização da existência humana. Isto significa que o homem arreligioso constitui por oposição a seu predecessor, esforçando se por se "esvaziar" de toda religiosidade e de todo significado trans-humano [sic]. Ele reconhece a si próprio na medida em que se "liberta" e se "purifica" das "superstições" de seus antepassados. Em outras palavras, o homem profano, queira ou não, conserva ainda os vestígios do comportamento do homem religioso, mas esvaziado dos significados religiosos. Faça o que fizer, é um herdeiro[426].

Deste modo, o hermeneuta de Valence afirma a possibilidade de uma Revelação como manifestação de um mundo no qual o homem pode habitar. Uma perspectiva que, segundo Walter Salles, "restitui a dignidade da concepção bíblica de Revelação"[427], bem como constitui numa "instância crítica" para se aferir a toda e qualquer interpretação totalitária que pretenda confinar a verdade revelada em um conceito obscuro e reducionista de Revelação. Essa compreensão 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 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 si[428].

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

[426] ELIADE, M. *O sagrado e o profano*, p. 98.
[427] SALLES, W. *A hermenêutica textual de Paul Ricœur*, p. 263.
[428] RICŒUR, P. *EC2*, p. 171.

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 1621954/CA

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*[429]. Ricœur, no entanto, reconhece os limites de uma proposição como esta, principalmente quando confrontada com as interpretações das culturas do livro: cristianismo[430], judaísmo e islamismo. Todavia, a oposição e limite são apenas fugidias e aparentes quando se liga à Poética as interpretações das três tradições. 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*.

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 1621954/CA

4.2
O mundo do texto e o ser-novo

Os conceitos de "mundo do texto" e o "ser-novo" são gêmeos na teoria ricœuriana e fazem parte de um mesmo projeto hermenêutico. Uma observação humilde de alguns intérpretes da teoria textual de Ricœur mostra uma diversificação daquilo que constitui o centro, o cerne ou o núcleo da hermenêutica textual do filósofo de Valence. Em diálogo dialético com variegados teóricos procedentes de diversas áreas do conhecimento, Ricœur não apenas renovou como também inovou algumas teorias textuais presentes na filosofia da linguagem, semiótica, linguística, antropologia, filosofia da religião, hermenêutica filosófica e exegese bíblica, passando inclusive pela psicanálise. O fato de o autor repisar os próprios conceitos dos artigos e livros em grupos de trabalhos, conferências e colóquios torna a tarefa

[429] RICŒUR, P. *EC2*, p. 174.
[430] Segundo Claude Geffré, o cristianismo "não é, como o islã, uma religião do Livro". Ver GEFFRÉ, C. *Crer e interpretar*, p. 48. Cf. SALLES, W. F.; AMARAL, D. R. *Hermenêutica teológica*, p. 51-69.

ingente e hercúlea além de assinalar a necessária prudência com as análises a partir de palavras-chave, e expressões retiradas de seu contexto originário. 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.

Está assente que muitos intérpretes ricœurianos de muitos países e de linhas de pesquisas distintas têm empreendido variegados esforços para esboçar ou sugerir um *núcleo hermenêutico* que sirva de aporte para a compreensão da hermenêutica textual do filósofo de Valence. Apenas à guisa de exemplo, podemos citar no Brasil, no campo da Teologia, Geraldo de Mori, que 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*[431]. Na França, a teóloga Anne-Marie Pelletier afiança que para Ricœur é na *textualidade* que "se enraíza o sentido com o qual o ato hermenêutico tem a ver"[432]. No México, o filósofo e criador da teoria filosófica designada como *Hermenêutica Analógica*, Mauricio Beuchot, consigna a *noção de texto* como a mais importante para o filósofo, uma vez que se trata do objeto da interpretação[433]. Tornar-se-á postiço 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 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"[434]. A *textualidade* nunca pode ou deve ser analisada em Ricœur sem passar pelos "critérios de textualidade", a saber: a realização da linguagem como discurso; a realização do discurso como obra estruturada; a relação da fala com a escrita no discurso e nas obras de discurso; a obra de discurso como projeção de um mundo;

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 1621954/CA

[431] DE MORI, G. *A teoria do texto e da narração em Paul Ricœur e sua fecundidade para a teologia*, p. 41. Cf. SANTOS, L.; CALDAS, C. *Aragem do Sagrado*, p. 269-292.
[432] PELLETIER, A.-M. *Bíblia e hermenêutica hoje*, p. 71.
[433] RICŒUR, P. *Hermenêutica e ideologias*, p. 53.
[434] BEUCHOT, M. *Tratado de hermenéutica analógica*, p. 161.

e o discurso e a obra de discurso como mediação da compreensão de si[435]. Esses cinco elementos formam todos, e não apenas um ou dois, os critérios de textualidade. 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 compreender e explicar, distanciamento e pertencimento, como também entender-lhes a simetria por meio de uma fecunda dialética. 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 história[436]. 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 textualidade[437], como classificado anteriormente. Daí a razão pela qual o filósofo define *texto* como "todo discurso fixado pela escrita" [438], o "discurso como inscrito e trabalhado"[439], "entidade complexa de discurso cujos caracteres não se reduzem aos da unidade de discurso ou frase"[440], "a produção do discurso como obra"[441], ou, e talvez um dos mais preciosos ao conceito de "mundo do texto", "o texto é a mediação pela qual nós nos compreendemos a nós mesmos"[442], e, portanto, muito mais do que um caso singular de comunicação inter-humana. Aquilo que o leitor se apropria é de uma proposta de mundo, que não está *atrás* do texto, como uma intenção encoberta, mas *diante* dele como aquilo que a obra desenvolve, descobre e revela. O texto é "o paradigma do distanciamento da comunicação" que revela, como o autor aduz, "um caráter fundamental da própria historicidade da experiência humana"[443]. O texto é a

[435] RICŒUR, P. *HI,* p. 53; RICŒUR, P. *DTAII*, p. 109-124; RICŒUR, P. *Teoria da interpretação*, p. 11-66.
[436] RICŒUR, P. *TI*, p. 24, 27; RICŒUR, P. *HI*, p. 53.
[437] Id., *HI*, p. 52.
[438] Id., *DTAII*, p. 141.
[439] Id., *TI*, p. 52.
[440] Id., *MV*, p. 336.
[441] Ibid., p. 336.
[442] Id., *DTAII*, p. 123.
[443] Id., *HI*, p. 52.

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 1621954/CA

mediação pela qual o sujeito compreende a si mesmo[444], todavia, antes de tornar-se uma dimensão da subjetividade do leitor fora efetuado inicialmente como linguagem. 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 constitui o "centro de gravidade da questão hermenêutica", uma vez que o mundo da obra toma o lugar da intenção do autor[445], como o próprio filósofo atesta[446]:

> 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 si[447].

Ricœur afirma, portanto, que a categoria central, tanto para a hermenêutica filosófica como para a hermenêutica bíblica é o "mundo do texto" ou a "coisa do texto". Todas as categorias tratadas nas teorias textuais do filósofo de Valence, como a objetivação pela estrutura, a distanciação pela escrita, a compreensão de si, se articulam na "coisa do texto". O *mundo do texto*[448] é o núcleo sobre o qual a teoria textual de Ricœur gravita, e um dos conceitos-chave da função revelante da forma poética. O mundo do texto constitui a verdadeira tarefa hermenêutica, no qual interpretar uma obra é desvendar o mundo ao qual ela se refere em virtude de sua disposição, seu gênero e estilo. Para o autor não é possível definir a hermenêutica

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 1621954/CA

---

[444] RICŒUR, P. *HI*, p. 67.
[445] Id., *EC2*, p. 185.
[446] Ibid., p. 24. Cf. *DTAII*, p. 141-162; *HI*, p. 53.
[447] Id., *DTAII*, p. 131; *HI*, p. 52: "Mas isso não é tudo: a tríade discurso-obra-escrita ainda não constitui senão o tripé que suporta a problemática decisiva, a do projeto de um mundo, que eu chamo de o mundo da obra, e onde vejo *o centro da gravidade da questão hermenêutica.*"
[448] O conceito de "mundo do texto" explicado nessa seção parte das seguintes obras ricœurianas: *TN3*, p. 267-309 – Ricœur distingue o mundo do texto e o mundo do leitor pela mediação da leitura. O ato da leitura torna-se um elo na história da recepção de uma obra pelo público. *DTAII*, p. 125-138; 141-162; 207-212 – Ricœur analisa o mundo do texto em oposição à hermenêutica romântica, historicista e estruturalista, aplicando o conceito de compreensão de si a partir do mundo novo que se revela pela "coisa do texto". *HI*, p. 51-69 – Ricœur analisa o mundo do texto a partir da função da hermenêutica do distanciamento, percorrendo cinco temas que constituem os critérios de textualidade. O quarto e quinto temas são os que o autor relaciona o mundo do texto e a mediação da compreensão do si. *MV*, p. 335-338 – Ricœur discute a relação do mundo do texto na perspectiva da referência. *HB*, p. 126-129; 290-293. Nas páginas 126 a 129 trata do mundo do texto como identidade dinâmica que emerge do equilíbrio entre sedimentação e inovação, e como interseção entre o mundo do texto e o mundo do leitor. Nas páginas 290-293, Ricœur trata do mundo do texto no contexto de uma teologia narrativa concernente à significação de uma narração.

pela investigação de um outrem e das suas intenções psicológicas que se dissimulam atrás do texto, como também não se deve reduzir a interpretação a desmontagem das estruturas do texto, mas antes, a função da interpretação é "explicitar o modo do ser-no-mundo exposto *diante* do texto"[449]. O "mundo do texto" é distinto do "mundo do leitor". O primeiro é o *horizonte* da experiência possível no qual a obra desloca seu leitor, enquanto o "mundo do leitor" é o mundo efetivo em que a ação *real* se desvela. O paradigma de "mundo do leitor" figura-se como a *ação*[450] que se produz no meio de circunstâncias que rodeiam a ação e se transmuta numa "rede de relações no meio dos quais o agente é desvelado em palavras e ações". É basicamente o "desvelamento de quem é o atuante", que implica um mundo com horizonte das circunstâncias e das interações que constituem a rede próxima de relações de cada agente[451]. O que se interpreta em um texto, conclui Ricœur, é uma proposta de mundo, "de um mundo tal qual eu possa habitar e nele projetar um dos meus possíveis mais próprios. É aquilo a que eu chamo o mundo do texto, o mundo próprio a *este* texto único"[452].

O mundo do texto, explica, é o mundo desdobrado diante do leitor, como horizonte possível no qual ele pode habitar. A partir daí, compreender é compreender-se diante do texto. Não impor ao texto a sua própria capacidade finita de compreensão, mas "expor-se ao texto e receber dele um si mais vasto que seria a proposta da existência, respondendo da maneira mais apropriada à proposta do mundo"[453]. A significação de uma narração não está, portanto, confinada no interior

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 1621954/CA

[449] A compreensão desde *Ser e Tempo* não está mais ligada à compreensão de outrem, mas torna-se uma estrutura do ser-no-mundo, isto é, o momento da compreensão responde dialeticamente ao ser em situação como sendo a projeção dos possíveis mais próprios no âmago das situações que nos encontramos. Cf. RICŒUR, P. *DTAII*, p. 122; HEIDEGGER, M. *Ser e tempo*, (2011).

[450] Aqui entendido no interior do conceito da *Condição Humana* de Hannah Arendt. Cf. ARENDT, H. *A Condição Humana*, p. 9 et. seq. A *ação* é a única atividade que ocorre diretamente entre os homens, sem a mediação das coisas ou da matéria e que corresponde à condição humana da pluralidade, ao fato de os homens e não o Homem, viverem na Terra e habitarem o mundo. É a condição da vida política.

[451] Os termos "sujeito", "indivíduo" e "agente" se distinguem segundo A. Touraine. Para ele o *indivíduo* "é apenas uma unidade particular onde se misturam a vida e o pensamento, a experiência e a consciência". O *Sujeito*, grafado por ele com "S", "é o que exerce controle sobre a vivência para que ele tenha um sentido pessoal, para que o indivíduo se transforme em agente inserido nas relações sociais, transformando-as, mas sem nunca se identificar por completo com um grupo, com uma coletividade". O *agente* "não é aquele que age em conformidade com o lugar que ocupa na organização social, mas sim, aquele que modifica o meio material, e sobretudo social, no qual está situado, transformando a divisão do trabalho, as formas de decisão, as relações de dominação ou as orientações culturais." Cf. TOURAINE, A. *Crítica da modernidade*, p. 247.

[452] RICŒUR, P. *DTAII*, p. 122.

[453] Ibid., p. 124.

de um texto, mas advém na interseção entre o mundo do texto e o mundo dos leitores. É a recepção do texto pelo leitor que a capacidade da intriga de transfigurar a experiência é atualizada, mediante uma tripla mediação: de *referencialidade* (humanidade e mundo), de *comunicabilidade* (ser humano e ser humano) e de *compreensão de si* (ser humano e ele mesmo) [454]. Todavia, essa tarefa hermenêutica não deve ser confundida ou muito menos colocada na categoria da hermenêutica romântica e psicologizante de Schleiermacher e Dilthey[455], para quem a base da atividade hermenêutica é a busca de uma congenialidade entre a alma do autor e a do leitor. Essa hermenêutica procura uma intenção dissimulada atrás da obra, enquanto a do mundo do texto, dirige-se ao mundo desvelado diante da obra, porquanto apenas o discurso se aplica à realidade e exprime o mundo. A "coisa" do texto constitui a originalidade da relação entre fala e escrita bíblicas. A coisa do texto é o mundo que ele explana diante de si. E este mundo distancia-se da realidade quotidiana para a qual aponta simplesmente o discurso vulgar. A verdadeira finalidade da exegese bíblica é obtida quando se aplica à exegese a categoria do "mundo do texto". Essa articulação devolve a hermenêutica bíblica ao seu próprio estatuto ao mesmo tempo em que a livra da ilusão prematura de introduzir categorias existenciais de compreensão, como para contrabalançar eventuais excessos da análise estrutural. Assim, entre a explicação estrutural e a compreensão de si (o *si* é constituído pela coisa do texto[456]), é a explanação do mundo do texto, que forma e transforma, segundo a sua intenção, o ser-si (*l'être-soi*) do leitor. A tarefa da hermenêutica então não é necessariamente a de suscitar uma decisão no leitor, mas "deixar explanar o mundo de ser que é a "coisa" do texto bíblico: nova aliança, reino de Deus, novo nascimento – eis as realidades expostas diante do texto

[454] Id., *HB*, p. 290.

[455] Quase sempre em que Ricœur coloca a questão do "mundo do texto", ele retoma o embate contra a hermenêutica romântica de Schleiermacher e o historicismo de Dilthey. Noutras vezes, dirige-se contra o estruturalismo pela sua ênfase demasiada à estrutura do texto. Com a primeira ele questiona a tônica da "genialidade", na qual o leitor precisa igualar-se ou tornar contemporâneo da genialidade do autor. Com a segunda, justificava o fato de igualar Dilthey ao seu antecessor pelo fato de ele fundar seu conceito de interpretação na "compreensão", isto é, na apreensão de uma vida estranha que se exprimia através da objetivação da escrita e, daí, sua invectiva e recusa ao caráter *psicologizante* e *historicizante* da hermenêutica romântica e diltheana. Se há a recusa de apreender a alma de um autor se deveria reconstruir e enfatizar a estrutura de uma obra? A resposta afastava Ricœur de ambas perspectivas, porque consignava à noção de "mundo do texto" a tarefa principal da hermenêutica. Cf. RICŒUR, P. *DTAII*, p. 119-120; *HI*, p. 63-66.

[456] RICŒUR, P., op. cit., p. 124. Para o autor, a compreensão de si tem consequências importantes para a hermenêutica, pois não seria mais possível opor hermenêutica e crítica das ideologias: a critica das ideologias é o percurso necessário que deve tomar a compreensão de si, se esta tiver que se deixar formar pela coisa do texto e não pelos preconceito do leitor.

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 1621954/CA

e a objetividade do ser novo projetado pelo texto. O mundo do texto, por conseguinte, está acima dos sentimentos, das disposições, de crença ou incredulidade. A categoria do mundo do texto tem uma outra aplicação fundamental: a de pôr a coisa do texto acima do problema da inspiração das Escrituras. Intepretações românticas e psicologizantes entendem a Revelação como insuflação de sentido atribuído a um autor, como se os autores repetissem uma fala que lhes tivesse sido murmurada ao ouvido, que se projeta no texto com suas representações. O que se revela na Bíblia é a "coisa" que ela diz; do ser novo que ela explana, que inclui, desde a forma de narração e a significação de Javé como o grande actante da gesta da salvação até as relações da profecia com a significação do Senhor como ameaça e como promessa para além da destruição. É isso que constitui o mundo bíblico e o sentido latente de a "coisa do texto". Para Ricœur, a Bíblia é revelada na medida em que o ser novo de que trata é, em relação ao mundo, "revelador da realidade total, incluindo a minha existência e a minha história". A Revelação é um traço assim do mundo bíblico. Um mundo que não é trazido ao texto ou a linguagem por intenções psicológicas, mas pelas estruturas da obra. O poder de Revelação, afirma, "mais poderoso nasce do contraste e da convergência de todas as formas de discurso tomadas em conjunto"[457]. Outro traço característico do mundo do texto levado à teologia é a que trata de um mundo que abarca uma totalidade de significações. O mundo bíblico tem aspectos cósmicos porque refere-se à totalidade da Revelação contida na Bíblia por meio de todas as formas de discurso juntas: trata de Israel, do reino de Deus, de aspectos histórico-culturais, comunitários, criação e pessoais – que atingem o homem em suas múltiplas dimensões cosmológicas, histórico-mundiais, antropológicas, éticas e personalistas. Por fim, a categoria de mundo de texto refere-se a um mundo projetado que se distancia poeticamente da realidade cotidiana. É um mundo de possibilidades, de ruptura e abertura, de um ser novo que se abre e projeta um caminho através do mundo da experiência vulgar e a despeito mesmo desta experiência. Essas dimensões do mundo do texto é uma dimensão poética, no exato sentido do termo, que se reconhece à coisa do texto. O que se abre na realidade quotidiana é uma outra realidade, a realidade do possível. A compreensão dos possíveis mais próprios de ser pessoa, numa situação que se abre e se projeta porque já se está lançado nela.

[457] RICŒUR, P. *DTAII*, p. 132.

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 1621954/CA

Como entende Gadamer, ao afirmar que aquele que lê um texto se encontra, também ele, dentro do sentido que percebe, porquanto "pertence ao texto que entende"[458].

> Aquele que "compreende" um texto (ou mesmo uma lei) não somente projetou-se a si mesmo a um sentido, compreendendo – no esforço do compreender – mas que a compreensão alcançada representa o estado de uma liberdade espiritual. Implica a possibilidade de interpretar, detectar relações, extrair conclusões em todas as direções, que é o que constitui o entender do assunto dentro do terreno da compreensão dos textos [...] o que é verdade é que todo compreender acaba sendo um compreender-se [...] Nesse sentido vale para todos os casos que aquele que compreende se compreende, projeta-se a si mesmo rumo às possibilidades de si mesmo[459].

Explica Ricœur, que em linguagem teológica, isso significa: " 'o reino de Deus vem', quer dizer que ele faz apelo aos nossos possíveis mais próprios a partir do próprio sentido deste reino que não vem de nós".[460] Este é o traço que confere especificidade ao discurso bíblico, o lugar central que nele se ocupa o referente Deus. Atesta Ricœur que *referência* e *sentido* são elementos distintos. Por "sentido" entende-se o objeto real, puramente imanente ao discurso. O "referente" é seu valor de verdade, sua pretensão de atingir a realidade[461]. A significação deste referente do discurso bíblico está implicada nas várias significações das formas literárias da narração, da profecia, do hino, da sabedoria. É o referente Deus assim o coordenador destes variegados discursos e a ponte de afastamento, isto é, o indício de incompletude destes discursos parciais. Os referentes "Deus" e "Cristo", assim não se circunscrevem como conceitos filosóficos – do ser – ou mesmo de todas as linguagens teológicas que os definem com categorias especulativas. Os termos pressupõem o contexto total "constituído por todo o espaço de gravitação das narrações, das profecias, das legislações, dos hinos". Seguir a direção que os referentes apontam é juntar todas as "significações oriundas dos discursos parciais e abrir um horizonte que escapa à clausura do discurso"[462]. À função que se aplica aos vocábulos Deus e Cristo, acrescenta-se a esse último, o poder de encarnar todas as significações religiosas em um símbolo fundamental – o de um amor sacrifical, de um amor mais forte do que a própria morte. A noção do referente Deus não se

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 1621954/CA

[458] GADAMER, H.-G. *Verdade e método*, p. 503.
[459] Ibid., p. 394.
[460] RICŒUR, P. *DTAII*, p. 133.
[461] Id., *HI*, p. 54. O autor destaca a distinção entre sentido e referência a partir da obra de Frege. Cf. FREGE, G. *Lógica e Filosofia da Linguagem*, (2009).
[462] RICŒUR, P., op. cit., p. 134.

circunscreve e limita-se ao da filosofia e teologia especulativas, que restringem ao "ser". Contudo, avança em uma significação ainda maior, porquanto nela está contida a noção da relação de Deus conosco como afável, e da nossa relação com ele como "intimamente relacionados", e plenamente "re-conhecidos".

Nisto se verifica a necessidade de se aplicar o sentido de "mundo do texto" ao conceito de exegese bíblica pelo fato de que, de modo geral, ele também se aplica à hermenêutica geral, e de modo particular, "porque o ser novo de que fala a Bíblia não se pode procurar fora do mundo deste texto, que é um texto entre outros"[463]. De modo particular, porque todos os discursos, tomados também individualmente, referem-se a um Nome, que é o ponto de interseção e o indício de incompletude de todos os discursos teológicos sobre Deus e, por fim, pelo fato de este Nome tornar-se "solidário do *acontecimento-sentido* pregado como Ressurreição"[464].

Está assente que uma das dimensões da noção de texto é a mediação pela qual "nós nos compreendemos a nós mesmos"[465].

Por fim, afirma Walter Salles:

> E nessa apropriação do mundo do texto, o papel da tradição é fundamental, tanto no judaísmo como no cristianismo. Haja vista que, fora da comunidade viva dos intérpretes que cria e recria o texto pelo ato da leitura, o texto nada mais é que um cadáver entregue à autópsia de um simples método de análise estrutural que ignora, no corpo inerte, a face, o rosto, capaz de manifestar as marcas de uma história de vida. O texto é inseparável da comunidade viva de leitores, o que implica a abertura à maneira como se deu e se dá a recepção do texto ao longo da história que ele mesmo ajuda a tecer. Dizer inseparável não significa, contudo, que o texto não possa, ou melhor, não deva ser recontextualizado no mundo do leitor que o interpreta[466].

A noção de texto e do mundo do texto prepara para a compreensão da função poética e o seu caráter criativo.

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 1621954/CA

[463] RICŒUR, P. *DTAII*, p. 135.
[464] Ibid., p.135.
[465] Ibid., p.123.
[466] SALLES, W. F.; AMARAL, D. R. *Hermenêutica teológica*, p. 62-3.

4.3
Função poética e conversão do imaginário

Explicitado o conceito da categoria de "mundo do texto", "coisa do texto", ou "mundo da obra", Ricœur considera que somente a partir da função poética do discurso se é capaz de compreender os aportes da Revelação. Segundo ele, a linguagem descritiva usurpou o primeiro lugar da vida cotidiana e estabeleceu pela ciência a separação entre sujeito e objeto. A função poética do discurso remediaria essa fratura e possibilitaria a reintegração daquilo que a função descritiva arruinou[467].

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, onde se situa "a coisa do texto"; 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 exibe 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 sentido[468].

[467] RICŒUR, P. *EC2*, p. 177.
[468] SALLES, W. *A hermenêutica textual de Paul Ricœur*, p. 246.

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 1621954/CA

O propósito da função poética do discurso é a conversão do imaginário. O imaginário abala a ordem ordinária do discurso ou das premissas de argumentação retórica, porquanto não se propõe à persuasão e muito menos a debelar uma controvérsia, mas gerar uma nova convicção. A retórica argumenta e persuade com base em premissas lógicas, a poética, no entanto, perturba a ordem das pressuposições e transforma o problema ao abalar as formas padronizadas da imaginação, enquanto ordem e criatividade retórica. De acordo com Ricœur, por meio da poética pode-se mudar a imaginação e modificá-la. Há, deste modo, "espaço para uma imaginação poética" e para as "metáforas ou intrigas narrativas que reconfiguram um mundo de maneira diferente, habitável e acionável"[469].

O discurso poético é responsável por levar à linguagem qualidades e valores da realidade aos quais não se tem acesso pela linguagem descritiva ordinária, mas que somente pode ser dita pelo complexo jogo de enunciação metafórica, que transgride os significados próprios ou verbais dos vocábulos. A poética se institui como discurso que atinge outro nível além daquele vulgar, constativo e didático. Ela abole uma referência de primeira categoria e abre a condição de possibilidade para que seja libertada uma referência de segunda categoria, que atinge o mundo, não apenas os objetos manipuláveis, mas como entendia Ricœur, "ao nível que Husserl designava pela expressão *Lebenswelt* e Heidegger pela de *ser-no-mundo*"[470].

O rigor da poética responde mais às aporias da referência ao mundo da vida do que ao conceito de mundo a partir de uma racionalidade científica. Como o próprio Husserl atestara, a ideia de verdade científica se aparta da verdade da *Libenswelt*[471], pois a humanidade tem em sua vida sempre um estilo normal e, nele,

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 1621954/CA

[469] ABEL, O.; PORÉE, J. *Le vocabulaire de Paul Ricœur*, p. 67.
[470] Grifos do autor. Cf. RICŒUR, P. *DTAII*, p. 121.
[471] *Lebenswelt*, traduzido em português por "mundo da vida" ou "mundo vivido" e seu correlato inglês "lifeworld", tem recebido inúmeras interpretações, em sua maioria, com base na obra *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendentale Phänomenologie,* na qual Edmund Husserl apresenta o conceito fundamental que, grosso modo, significaria *o mundo efetivo da vida concreta* que se distingue do *mundo científico*, que analisa a realidade a partir do próprio método científico. O *mundo da vida* em questão é pré-científico, anterior a racionalidade do mundo e das coisas racionalizadas. É o mundo vital, da experiência e da totalidade das vivências. *Vida* tem o sentido de "vida ativa", "vida criadora de cultura na unidade de uma historicidade". Cf. HUSSERL, E. *A crise da humanidade europeia e a filosofia*, (2008); MISSAGGIA, J. *A noção husserliana de mundo da vida (Lebenswelt)*, p. 191-208.

"uma constante historicidade ou desenvolvimento"[472]. O conceito de Revelação ligado então à função poética da linguagem, como afirma Cristina Bustamante,

> desdobra-se em um novo horizonte para a verdade, que será compreendida além das noções puramente descritivas da linguagem positivista e científica, e aponta em direção a uma referência de outro tipo, isto é, uma referência de segunda ordem "mais originária" e cercada da vida cotidiana, capaz de redescrever nosso pertencimento ao mundo a partir de um horizonte mais amplo que se abre graças ao texto bíblico[473].

A verdade empírica que encarna o conceito de mundo científico e positivista não é descartada do horizonte da Poética. Todavia é posta em plano secundário, ainda que não obscurecida, e superposta a essa realidade a verdade como manifestação, que revela uma "proposição de mundo" possível de habitar[474]. A Poética é uma "imaginação produtora", um laboratório de formas no qual se ensaia configurações possíveis da ação, a fim de experimentar sua consistência e plausibilidade a partir do mundo do texto que, em colisão com o mundo real, refaz o mundo, confirmando ou recusando-o.

Assim, a análise filosófica encontra na Poética[475] sinais de Revelação que podem corresponder ao apelo não impositivo da Revelação bíblica[476]. Uma Revelação que não é imposta à razão, sustentada por um conceito de verdade como adequação e verificação, mas um chamado gracioso e livre, sem coagir, ou como afirma Ricœur, "uma dependência sem heteronomia", a partir da verdade como manifestação e, nesse sentido, como Revelação, que "comanda o reconhecimento da verdadeira dependência do homem" que, de modo algum, é equivalente à heteronomia[477].

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 1621954/CA

---

[472] Cf. HUSSERL, E. *A crise da humanidade europeia e a filosofia*, p. 15.
[473] BUSTAMENTE, C. *La cuestión antropológica em Ricœur*, p. 138.
[474] RICŒUR, P. *EC2*, p. 174. Afirma Ricoeur: "[...] a definição situa-se no início do discurso científico e não no termo do uso dialético. Pois, se as palavras têm mais de um sentido, seu uso na ciência admite somente um único. E é a divisão das ciências que define este uso normativo. Disso resulta que uma única significação literal da *mímeses* é admitida, a que delimita seu emprego no quadro das ciências *poéticas*, distinguidas das ciências teóricas e práticas [...] A *Poética* define de modo perfeitamente rigoroso a imitação ao enumerar suas espécies (poesia épica, tragédia, comédia, poesia ditirâmbica, composição para a flauta e a lira), e ao relacionar posteriormente essa divisão em espécies com a divisão segundo os 'meios', os 'objetos', e os 'modos' de imitação." Cf. RICŒUR, P. *MV*, p. 66.
[475] Ricœur também afirma que a poesia é mais filosófica do que a história, pois esta narra o que aconteceu e a poesia o que teria podido acontecer; a história permanece no particular, a poesia eleva-se ao universal, possibilitando ao ouvinte atribuir "fé ao possível". Cf. RICŒUR, P. *MV*, p. 68.
[476] Id., *EC2*, p. 175.
[477] RICŒUR, P. *EC2*, p. 174.

Ricœur põe em relevo o papel da *imaginação* acima da *vontade*, da abertura de um *novo horizonte de sentido* no qual se pode inscrever uma nova identidade e ação acima do cumprimento de um mero *imperativo ético* de alguma norma extrínseca, como uma heteronomia radical. Afirma Ricœur que não se trata de "uma vontade que se submete", mas de "uma imaginação que se abre" diante do discurso bíblico que se construiu no "nível da experiência e da vida", da "manifestação" em vez da "verificação", em experiências da ação de Javé na história em vez do discurso arrogante de toda articulação ontoteológica, que reafirma doutro modo, a arrogância da consciência e, por isso mesmo, não pode despojá-la[478]. Trata-se de "experiências de manifestação e submissão", que não necessariamente precisam se referir ou provar Deus, para se manterem em ressonância com os modos de experiência e de expressão que, sozinhos, "traduzem Deus a título originário"[479]. Afirma o filósofo de Valence:

> São experiências essenciais, como a linguagem que as leva à expressão, que podem entrar em ressonância ou em consonância com os próprios modos de Revelação levados à linguagem pelas expressões mais primitivas da fé de Israel e do cristianismo primitivo. Ora, essa homologia não exige absolutamente que a filosofia conheça Deus. Parece-me que a palavra "Deus" faz parte, antes de tudo, das expressões pré-teológicas da fé. Deus é Aquele que é anunciado, invocado, interrogado, suplicado, agradecido. A palavra "Deus" faz o sentido circular entre todos esses modos de discurso, mas, ao fugir de cada um deles, segundo a visão da sarça ardente [Êxodo 3,2-5], passa a ser de alguma maneira seu ponto de fuga[480].

A Poética cumpre a função de inverter, da montante para a jusante da narrativa, as formas plurais de nominar Deus. As múltiplas nomeações de Deus que emergem da polifonia das formas de discursos bíblicos pertencem a uma atividade e criatividade imaginativa produzida pela intriga e pertencem à seara Poética. Como corretamente declara François Dosse, "nomear Deus remete a um acervo de experiências passadas, depositadas em forma de linguagem"[481]. A respeito da função Poética, que diz o mundo a partir de uma relação mediata, não descritiva, mas reveladora, François Dosse afirma:

> Ora, essa Revelação não é monocórdia. Escutar a polifonia bíblica supõe desprender-se da pretensão a um saber absoluto. Isso exige uma ascese de despojamento, de desprendimento de si, de sua posição de domínio, uma dupla renúncia ao objeto

[478] Cf. BUSTAMENTE, C. *La cuestión antropológica em Ricœur*, p. 139.
[479] RICŒUR, P., op. cit., p. 172.
[480] Ibid., p. 172.
[481] DOSSE, F. *Paul Ricœur*, p. 232.

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 1621954/CA

> absoluto e ao sujeito absoluto. Outro horizonte se torna possível e pensável. Sua manifestação é justamente essa polifonia que faz aparecer sucessivamente Deus como agente efetivo de uma libertação, como o "ele" que age pela mediação de Abraão ou de Isac, ou ainda como outro da palavra, interna à do profeta... A linguagem religiosa é poética apenas até certo ponto limite, a partir do qual o arquirreferente – Deus – ao mesmo tempo coordena os textos e se lhes escapa[482].

Essa imaginação aberta, chamada por Ricœur de "imaginação produtora"[483] é capaz de conjugar, por meio da intriga[484], "ingredientes heterogêneos numa totalidade inteligível", o elo entre o "vivido temporal" e o "ato narrativo", entre a "vida vivida" e a "história contada"[485]. Interpretar é imaginar um ou mais mundos possíveis desvelados pelo texto. Com agudeza de espírito, Cristina Bustamante asseverou que "se trata, portanto, de uma verdadeira reconfiguração do si ante a escritura"[486]. Um chamado sem coação, que abre espaço para uma nova maneira de autocompreensão de si mediado pelo texto bíblico, que se dirige inicialmente à imaginação[487]. Por fim, Olivier Abel constata que a suspensão do sentido literal, da referência puramente descritiva, e do sujeito seguro de si mesmo, abre caminhos e oportunidades para os jogos do segundo significado, da referência duplicada, ou do sujeito leitor, cuja imaginação abre o jogo de possibilidades em um estado de não compromisso no que diz respeito ao mundo da percepção ou ação. É neste estado de não compromisso que se experimentam novas ideias, novos valores e novas formas de estar no mundo[488].

A categoria poética se define então como "função referencial"[489]. O conceito ricœuriano de função poética assim irá se distinguir da compreensão positivista de

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 1621954/CA

---

[482] DOSSE, F. *Paul Ricœur*, p. 232.
[483] RICŒUR, P. *DTAII*, p. 29.
[484] Ricœur define a intriga como "o conjunto das combinações pelas quais há acontecimentos que são transformados em história ou – correlativamente – uma história é tirada de acontecimentos. A intriga é o mediador entre o acontecimento e a história. O que significa que só é acontecimento o que contribui para a progressão de uma história. Um acontecimento não é apenas uma ocorrência, alguma coisa que acontece, mas uma componente narrativa. Alargando ainda o campo da intriga, direi que ela é a unidade inteligível que conjuga circunstâncias, finalidades, meios, iniciativas, consequências não desejadas... É o ato de 'tomar em conjunto' – de conjugar – estes ingredientes da ação humana que, na experiência cotidiana, permanecem heterogêneos e discordantes. Resulta deste caráter inteligível da intriga que a competência em seguir a história constitui uma forma elaborada de *compreensão*." Cf. RICŒUR, P. *DTAII*, p. 26.
[485] RICŒUR, P., op. cit., p. 26-30.
[486] BUSTAMENTE, C. *La cuestión antropológica em Ricœur*, p. 139: "Se trata, por lo tanto, de una verdadera refiguración del sí ante la escritura".
[487] Ibid.
[488] ABEL, O.; PORÉE, J. *Le vocabulaire de Paul Ricœur*, p. 69.
[489] RICŒUR, P. *EC2*, p. 176.

verdade, que a define tradicionalmente como propriedade do juízo e adequação do intelecto à coisa (*adaequatio intellectus et rei*). Heidegger 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"[490]. 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 ciência[491].

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 a distanciação da imaginação responde à 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

[490] HEIDEGGER, M. *Introdução à filosofia*, p. 47-70; RICŒUR, P. *EC2*, p. 177.
[491] RICŒUR, P., op. cit., p. 177.

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 1621954/CA

leitor[492]. A imaginação confere ao pensamento o poder de *pensar mais*[493]. 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 obrigatório[494].

Nesse sentido de manifestação, é que a linguagem poética, na função poética, é a sede de uma Revelação[495]. 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*[496]. Assevera Ricœur:

> 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

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 1621954/CA

[492] RICŒUR, P. *DTAII*, p. 137.
[493] Ibid., 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". Cf. KANT, I. *Crítica da faculdade do juízo*, 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.
[494] Ibid., p. 195.
[495] RICŒUR, P. *EC2*, p. 174.
[496] Ibid., p. 179.

> mundo novo, Nova Aliança, Reino de Deus é "a coisa" do texto bíblico mostrada na frente do texto[497].

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 bíblico[498].

Em perspectiva apresentou-se as duas primeiras respostas ricœurianas a um apelo não obrigatório da Revelação. A seguir, ver-se-á a terceira pretensão que a filosofia propõe à verdade revelada: o conceito de autonomia e o caminho proposto pela hermenêutica do testemunho.

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 1621954/CA

4.4
A categoria mediadora do testemunho

"O testemunho exige ser interpretado por causa da dialética do significado e do evento que o atravessam"[499]. Essa breve citação de Ricœur, extraída de *L'herméneutique du témoignage,* demonstra que a teoria do testemunho está imbricada com a teoria textual do filósofo. Não é possível compreender adequadamente a categoria do testemunho, que constitui por si mesmo objeto exclusivo de análise, sem contornar e imergir nas vias teóricas ricœurianas. Outro caminho possível, e não menos sinuoso, situa-se na esteira da filosofia de Jean Nabert (1881-1960), ao qual Ricœur se refere como o estudioso que "desenvolveu o tema da hermenêutica do absoluto e do testemunho"[500]. Ricœur admirava o trabalho filosófico de Nabert e se considerava em dívida com os escritos deste. Descreveu o estilo do filósofo do absoluto em tons emocionais e metodológicos

[497] Ibid., p. 179.
[498] Ibid., p. 181.
[499] RICŒUR, P. *L'herméneutique du témoignage*, p. 35-61; *EBI*, p. 41-45.
[500] RICŒUR, P. *HT*, p. 35.

afirmando que "satisfaz ao mesmo tempo a razão e o sentimento"[501]. É da teoria filosófica de Nabert que o autor desenvolve a hermenêutica do testemunho[502]. Em Nabert o testemunho é compreendido como "testemunho de uma vida", e o "equivalente para verificação de qualquer experiência espiritual"[503]. É uma categoria de escuta e discernimento mediada pela reflexão, como um esforço para existir, um desejo de ser através de ações que testemunham esse esforço e desejo[504]. Ainda há outro percurso necessário e constitui notavelmente a base de todos os demais: o testemunho analisado nas ciências humanas, como o Direito, a História e a Teologia. Essas três dimensões possibilitam uma abordagem sinóptica da categoria do testemunho e sua implicação para uma hermenêutica do conceito de Revelação arreligiosa.

De acordo com 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 se consignar a total desapropriação da reinvindicação do ego[505]. Percebe-se assim a importância da categoria do testemunho para despojar uma consciência senhora de si, principalmente na relação dialética entre evento e significado[506].

Na teoria ricœuriana, 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 Benveniste[507], pede que se considere a transposição da linguística da língua (*langue*) ou código, fundamentada em

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 1621954/CA

[501] Afirma Ricœur sobre o trabalho de Nabert, especificamente, o *Essai sur le mal*: "Há poucos livros sobre os quais o crítico ousa dizer, ao fechá-los, que era aquele que gostaria de ter escrito: há poucos livros que lhe arrancam tal confissão, sem uma ponta de desgosto ou de inveja, em pleno reconhecimento por seu autor." RICŒUR, P. *L2*, p. 183; DOSSE, F. *Paul Ricœur*, p. 17.
[502] Ibid., p. 35; Cf. *EBI*, p. 41-45.
[503] RICŒUR, P. *EBI*, p. 174. A introdução de Lewis S. Mudge busca relacionar a categoria do testemunho ao itinerário filosófico e literário de Ricœur.
[504] RICŒUR, P. *Freud and Philosophy*, p. 46. Afirma Ricœur: "A raiz derradeira de nosso problema está nessa conexão primitiva entre o ato de existir e os sinais que desenvolvemos em nossas ações; reflexão deve se tornar interpretação, eu não posso capturar o ato de existir exceto em sinais espalhados pelo mundo."
[505] RICŒUR, P. *EBI*, p. 9-44.
[506] A importância de relacionar o testemunho à conceituação linguística, como se procura fazer agora, pode ser verificado também na teoria desenvolvida por Giorgio Agamben, que emprega recursos da linguística como uma via para a "impossibilidade" do testemunho. Cf. AGAMBEN, G. *O que resta de Auschwitz*, (2008).
[507] BENVENISTE, É. *Problemas de linguística geral*, (1976).

Ferdinand de Saussure[508], para uma linguística da fala (*parole*) ou mensagem baseada em Louis Hjelmslev[509], 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, consequentemente, fundamenta a teoria do texto em Ricœur. O discurso como evento é tomado da relação dialética e binômia 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; 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, sintáxicas), uma "alocução" [510].

Estabelecidos os critérios que efetivam o discurso-evento, resta ainda discorrer a respeito de seu constituinte: a significação. Se todo discurso é efetuado

[508] SAUSSURE, F. *Curso de linguística geral*, (2006).
[509] HJELMSLEV, L. *Ensaios linguísticos*, (1991).
[510] RICŒUR, P. *EC2*, p. 28.

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 1621954/CA

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 distanciamento[511]. Não é postiço 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 diretriz[512]. 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 sentido linguístico (*ato locutório, ato ilocutório, ato interlocutório*), mas é necessário que seja içada aos planos existencial e filosófico. É aqui que a categoria do testemunho deve ser trazida à dialética evento-significado. 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 vivida[513].

Cabe afirmar, no entanto, que a categoria do testemunho fora investigada no âmbito da teologia por alguns teólogos como Karl Rahner, no artigo *Interprétation théologique du témoignage*[514], Claude Geffré em *Le témoignage comme expériense et comme langage*[515]*,* e por Andrés Torres Queiruga em *Repensar a Revelação*[516]. Especificamente, Queiruga discutiu o assunto de maneira breve, mas não menos eficiente, indagando-se sobre os limites e possibilidades do testemunho. Para ele, a princípio, a categoria do testemunho não é clara e, na prática, ainda não foi

[511] RICŒUR, P. *HI*, p. 55.
[512] Id., *TI*, p. 24.
[513] Ibid., p. 30.
[514] RAHNER, K. *Interprétation théologique du témoignage*, p. 173-189.
[515] GEFFRÉ, C. *témoignage comme expériense et comme langage,* p. 291-308.
[516] QUEIRUGA, A. T. *Repensar a Revelação*, p. 116-118.

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 1621954/CA

adequadamente tratada com o intuito de dirimir as controvérsias e se sustentar como metodologia para a Revelação. Está cônscio da necessidade de uma mediação dialética entre *Revelação* e *autonomia da razão*, mas escolhe para si a "maiêutica como categoria mediadora" precípua[517]. Há boas razões para que a categoria do testemunho se firme como mediação entre os abstrusos, mas há também limites, segundo o autor[518]. Na presente análise importa mais os elementos que distinguem as concepções entre Queiruga e Ricœur, apesar de o teólogo galego reconhecer elementos positivos na categoria de testemunho. Entre esses elementos destaca três qualidades da hermenêutica do testemunho:

> 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 obriga 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 transcendente[519].

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 1621954/CA

[517] QUEIRUGA, A. T. *Repensar a Revelação*, p.113-114.

[518] 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 que se refere – sem cair em nenhuma das armadilhas bem conhecidas [...]". Cf. RICŒUR, P. *HB*, p. 85-86; *EBI*, p. 9-44.

[519] QUEIRUGA, A. T., op. cit., 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".

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. Porém, quanto aos limites da categoria do testemunho, Queiruga é tácito, breve, e não oferece ao leitor crítico arrazoado que prolongue sua contestação. Ele busca socorro em Rahner, mas o emprego que faz da citação rahneriana não é de todo abrangente. Primeiro, cita em síntese, sem especificar e esclarecer (embora não fosse necessário ao estudioso) o testemunho como conceito exegético e bíblico-teológico, e a constatação das diferenças do conceito de testemunho em o Novo Testamento, na literatura cristã primitiva, como do conceito eclesial de martírio. Questão conhecida e discutida adequadamente por Ricœur. É sobre essa diferença de conceitos que o autor afirma que "a abundância de dados, mesmo criticamente ajustados em seu contexto, não significa por si só a clareza que se espera em sua aplicação teológica à nossa questão"[520]. Pressupõe que a diferença do conceito diacrônico de testemunho constitui uma base para negar sua efetividade. Essa variedade de conceitos, segundo ele, foi o motivo pelo qual Rahner asseverou a ilegitimidade ou ilicitude do emprego do testemunho sem que houvesse uma mediação prévia ao tema da Revelação, uma vez que o testemunho se torna contraposto à experiência[521]. O que propõe Ricœur é justamente essa mediação dialética apontada por Rahner, que sustente a categoria do testemunho como metodologia capaz de mediar a Revelação e a autonomia da razão, sem eliminar suas idiossincrasias por meio de uma justaposição forçada. Por essa razão, considera que o testemunho "não é aplicável à Revelação", pois se trata de um "conhecimento que não alcança a coisa mesma, senão depende do enunciado de outra realidade" e, portanto, impede o contato direto com a experiência[522]. O "que é dito" não corresponde ao que se "quer dizer". A realidade que se quer testificar não é acessível pelo enunciado, mas apenas como referência externa da palavra testemunhal. É como o explorador que narra descobertas impossíveis de aferir. A Revelação assim é um crer no que não foi visto.

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 1621954/CA

[520] QUEIRUGA, A. T. *Repensar a Revelação*, p. 116.
[521] É possível que aqui o conceito esteja relacionado a incapacidade de se testemunhar uma experiência teofânica.
[522] Ibid., p. 116.

> Porque então funcionaria como uma espécie de tela detrás e fora da qual está a realidade testemunhada, que não é acessível em si mesma, senão unicamente como referência externa da palavra testemunhal. Tal é o caso típico de explorador que conta suas descobertas ou da testemunha que narra o sucedido ante o tribunal. A Revelação se converteria desta maneira em um "crer o que não vemos", tomado no sentido mais crasso e abstrato (pois, aqui, nem sequer em princípio existiria alguma possibilidade de verificação posterior). Toda a resistência moderna a admitir uma Revelação alheia ao ser humano – considerada heterônoma, com um "meteorito" caído do céu, seria então perfeitamente justificável[523].

Deste modo, o testemunho carece de melhor concreção, uma vez que nem todo testemunho é factualmente correto em sua aplicação unívoca em situações diferentes. Ele precisa ser liberto das ambiguidades e do mau uso a que possa ser submetido. Propõe a aplicação de um "mediador lógico", que "modificasse o conceito, adaptando-o internamente à significação específica exigida pela Revelação"[524]. Todavia, o teólogo galego prefere substituir a categoria do testemunho pela categoria "maiêutica". Não tenta desqualificar o testemunho na medida em que reconhece sua centralidade bíblica e a possibilidade de mediação que ele abre, mas faze-o a partir do momento que assume não ser possível creditar o mérito do testemunho. O maior entrave para a categoria do testemunho é a narração, a elaboração que o mediador faz da experiência de Revelação captada, seja mediante a proclamação, seja por meio da escritura. Aqui o autor reduz o testemunho ao plano ficcional, e o problema precípuo do testemunho para ele é a sua ficcionalização pelo sujeito, que faz a mediação extrínseca e não é capaz de "salvar seu necessário e correto intrinsecismo dentro da vivência religiosa"[525]. Por "vivência religiosa" se entende o estágio fundamental e prévio a toda "elaboração *teo-lógica"* no contexto existencial e histórico. A Revelação pertence à autocompreensão da religião e da consciência da presença do Divino no indivíduo, na sociedade e no mundo[526]. Diretamente, o teólogo não questiona a "possibilidade" de uma experiência de Revelação[527], no entanto, a incapacidade de testemunhá-la a reduz à ficção.

Conforme Giorgio Agamben, o termo testemunha, do latim *testis*, significa etimologicamente "aquele que se põe como terceiro, em um processo ou em um

[523] QUEIRUGA, A. T. *Repensar a Revelação*, p. 116.
[524] Ibid., p. 117.
[525] Ibid., p. 117.
[526] Ibid., p. 107.
[527] O conjunto das obras do autor, no entanto, aponta para essa direção.

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 1621954/CA

litígio entre dois contendores". O vocábulo se distingue por sua vez de *superstes*, "aquele que viveu algo, atravessou até o final um evento e pode, portanto, dar testemunho disso"[528]. A testemunha da qual Queiruga se nega à validação do testemunho é a *supérstite*, isto é, aquela que fez a experiência. De modo geral, a mesma razão que o teólogo emprega para reduzir a confiança no testemunho é a mesma capaz de estabelecer critérios para a validação, seja por meio da tradição, seja através do conhecimento teológico. Doutro modo, a redução do testemunho de uma experiência de Revelação também reduz outras formas de testemunho a incertezas e desconfianças. Falta a outridade necessária, isto é, a de quem ouve a testemunha. Ignora-se a experiência transformadora que tal evento de Revelação suscita. Ela é percebida pelo corpo, pela mente, mas as palavras despendem-se da capacidade de articular o discurso. Uma desaprovação entre a experiência que se vive e a narração que se é possível fazer dela. A crise do testemunho é a crise da memória e imaginação. O problema que abarca é o da ficcionalização do testemunho.

Negar a validade do testemunho tomando como certa sua dúvida é, no mínimo, o contrário à outridade, pois toca no sentimento do outro considerando essa emoção como irreal – a irrealidade da situação vivida. O fato de o testemunho possibilitar múltiplas interpretações do que "se diz", e que isso bastaria para renunciar a tal fenômeno, carece de mais aprofundamento. Assim, o testemunho é importante tanto por aquilo que ele diz, a partir do que é traduzível, quanto por aquilo que não disse, o que não é traduzível. A todo testemunho falta algo que não pode ser traduzido, algo que é intestemunhável. O que é possível traduzir do intestemunhável não é ilógico, mas estético: a voz, o silêncio, os atos perlocutórios. Todo testemunho estará para além das palavras – o testemunho funda o poema e não o poema o testemunho.

Há, contudo, vias possíveis para compreender e validar o testemunho de uma experiência de Revelação.

A objeção à validade do testemunho de uma experiência de Revelação, com efeito, deve considerar a possibilidade de tais experiências se realizarem, do conhecimento que elas manifestam, e a capacidade de quem a experimenta de

[528] AGAMBEN, G. *O que resta de Auschwitz*, p. 27.

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 1621954/CA

transmitir, isto é, testemunhar inteligivelmente o fenômeno, apesar de sua natureza extraordinária. É sob a tutoria da natureza extraordinária da experiência e possível ineficácia da palavra em comunicá-la que prevalecem as questões problematizadoras da validade do testemunho. A questão torna-se, portanto, hermenêutica em sua possibilidade. Sua natureza é fenomenológica e seu caráter hermenêutico. Étienne Pouliot reconhece que o mérito da categoria do testemunho em Ricœur está na junção entre fenomenologia e hermenêutica, ou melhor em uma fenomenologia hermenêutica. Afirma que a virada ricœuriana é tal que "o sentido da experiência", "o sentido do testemunho" tem como base e trampolim um dado fenomenal em vez de uma condição hermenêutica primária[529]. A experiência como é experimentada e vivida permanece particular, ligada à subjetividade daquele que a fez, mas seu sentido e significado torna-se público ao assumir nova característica, a da hermenêutica. Ricœur valoriza o espaço de manifestação e representação das coisas, noutros palavras a *mimese*. Na linguagem na qual o testemunho é manifestado não é possível ao sujeito-testemunha afastar-se do objeto que procura esclarecer e, por isso, uma objetividade cartesiana é de pronto secundária. É uma experiência no interior da história que aponta para categorias humanas como a memória, a imaginação e a narrativa. O testemunho não é um instrumento, um método para se chegar a fins determinados, mas uma verdadeira mediação entre a experiência vivida e seu significado e interpretação. Ricœur assim convida a se reconsiderar o papel da imaginação produtiva na vida social e política por meio do testemunho que se configura por meio da história narrada. A testemunha, diz Ricœur, "conta uma história que é uma apresentação viva, e, portanto, ele desenvolve a faculdade imaginativa de nos fazer ver os eventos, como se estivéssemos lá"[530]. Emmanuel Alloa, por sua vez, não apenas ressalta o caráter fenomenológico e hermenêutico da categoria do testemunho como também afirma que para compreender esse projeto ricœuriano é necessário familiarizar-se com a "gramatica do testemunho": *presentificação, reivindicação, afirmação, substituibilidade e ipseidade*[531].

Doutro modo, o cristianismo tem lidado com essas experiências e fenômenos desde sua formação. Há um acervo hiperbólico de narrativas atestadas como únicas

[529] POULIOT, É. *Au travers de la représentation du témoignage,* p. 29–39.
[530] RICŒUR, P. *Imagination, Testimony and Truth*, p. 16.
[531] ALLOA, E. *Du témoignage ou de l'ininterprétable*, p. 93-110.

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 1621954/CA

e verdadeiras na tradição mística cristã, assim como também relatos que foram rejeitados pela tradição.

É imperioso assinalar que a religião autêntica suscita a percepção e discernimento de duas realidades indissociáveis na pessoa: a *do divino*, por meio da transcendência e manifestação do mistério; e *do humano*, por meio da imanência que se abre e se descobre na Revelação do mistério, mergulhando o indivíduo no "si" mais profundo de sua própria existência; no "si" que se interroga e deseja compreender a experiência manifesta. Esta última é de caráter subjetivo e dela depende a elaboração que se faz da experiência do Divino. A Revelação, porém, não é apenas por um lado *divina*, por outro *humana*, mas também *histórica*. Ela acontece no mundo, enquanto lugar no qual a história se realiza, mas também constitui em *mundanidade*, onde habitam o "eu" e o "nós" no plano da existência humana concreta[532]. A Revelação é *para* o homem, o sujeito da história, *no* centro da história que constitui *sua* existência. Não existe mediação histórica sem o sujeito da história. A Revelação é acessível porque o sujeito que a experiencia é capaz de explicitá-la de certa maneira inteligível e racional, ainda que tal evento suplante as vias do discurso unívoco. Ela é compreensível pelo fato de ser experimentada pelo sujeito no interior da história e interpretada pela tradição, formando um *corpus* que pode ser compreendido à luz das formas de discursos da linguagem religiosa. A linguagem que descreve essa experiência por meio do testemunho não é hermética, mas verificável, compreensível, ainda que noética. De certo, nenhuma Revelação é ininteligível. Se assim o fosse, não seria Revelação, mas "enigma", "cripto", "oculto", "mistério". As experiências reveladoras da Escritura, em sua maioria, talvez, exceto o apóstolo Paulo em 2 Coríntios 12, 2-4[533], são experiências captadas e elaboradas pelo mediador (Is 6, 1-13; por exemplo), apesar de seu caráter inefável, inenarrável ou indizível – do grego ἄρρητα ῥήματα (*palavras inefáveis*)[534]. De um

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 1621954/CA

[532] HEIDEGGER, M. *Ser e Tempo*, p. 112.

[533] "Conheço um homem em Cristo que, há catorze anos (se no corpo, não sei; se fora do corpo, não sei; Deus o sabe), foi arrebatado até ao terceiro céu. E sei que o tal homem (se no corpo, se fora do corpo, não sei; Deus o sabe) foi arrebatado ao paraíso e ouviu palavras inefáveis, de que ao homem não é lícito falar. De um assim me gloriarei eu, mas de mim mesmo não me gloriarei, senão nas minhas fraquezas." (ARC).

[534] Paulo refere-se à sua própria experiência de *arrebatamento* (ἁρπάζω), como sendo completamente distinta da *visão celestial* (οὐρανίῳ ὀπτασίᾳ) que recebera noutros momentos (At 9; 22,6; 26,19). O contexto religioso do primeiro século estava familiarizado com relatos ou testemunhos de experiências místicas e apocalípticas como as narradas em o Novo Testamento. É possível encontrar tais relatos em Filo, Josefo, nos escritos rabínicos, como também em vários textos

lado está o transcendente, o mistério – o que não pode ser *dito* satisfatoriamente –; de outro, o sujeito passivo e cognoscitivo que acolhe o revelado – o que interpreta e reelabora a experiência reveladora (*superstes*)–; e, por fim, aquele a quem se narra a experiência de Revelação – a quem se dirige o testemunho e julga-o (*testis*). Se a Revelação é *de* alguma coisa *para* outra, ela precisa ser inteligível, interpretada, capaz de ser comunicada, apesar dos limites da linguagem para descrever a experiência do numinoso.

Ao analisar a natureza da relação entre o homem e a experiência do *numinoso*, que se faz na Revelação, para tomar de empréstimo o léxico de Rudolf Otto, é necessário ainda considerar a dúplice polaridade da experiência do "totalmente outro" (*mysterion*), que atemoriza e repele, fascina e atrai, e torna possível a coexistência de sentimentos de caráter irracional e racional[535]. Não seria possível que o emprego do nome YHWH, por um lado, e de ELOHIM, por outro, fosse a representação da polaridade de como a linguagem religiosa nomeia essas categorias duais da experiência religiosa? Com a nomeação do Deus de Israel por YHWH se quer destacar o mistério, o temor, mas com ELOHIM, sem obstruir o numinoso, a dimensão racional e familiar do mistério inteligível e levado à dimensão da linguagem? Para Otto isso é veraz[536]. A experiência religiosa é limitada e não abrangente. Otto se referiu a essa categoria como "majestas" (avassalador). Ele a descreveu para apontar o caráter limitado e limitante da experiência religiosa. Não

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 1621954/CA

apócrifos. Ver uma descrição dessas obras e discussão em COENEN, L.; BROWN, C. (eds.) *Dicionário internacional de teologia do Novo Testamento*, p. 1584-1587, v. 2.

[535] OTTO, R. *O Sagrado*, p. 45-63. Na definição de Otto, o *Numen* é o ente sobrenatural, do qual não há noção mais precisa e que não pode ser adequadamente racionalizado, mas constatado por meio da experiência que se faz do mistério. O que é captado é o fenômeno, resultado da experiência com o numinoso. Afirma: "Portanto é necessário encontrar uma designação para esse aspecto visto isoladamente, a qual, em primeiro lugar, preserve sua particularidade e, em segundo lugar, abranja e designe também eventuais subtipos ou estágios de desenvolvimento. Para tal eu cunho o termo 'o numinoso' (já que do latim *omem* se pode formar 'ominoso', de *numem*, então, numinoso), referindo-me a uma categoria numinosa de interpretação e valoração bem como a um estado psíquico numinoso que sempre ocorre quando ela é aplicada, ou seja, onde se julga tratar-se do objeto numinoso. Como essa categoria é fundamentalmente sui generis, enquanto dado fundamental e primordial ela não é definível em sentido rigoroso, mas apenas pode ser discutida. Somente se pode levar o ouvinte a entende-la conduzindo-o mediante exposição àquele ponto da sua própria psique onde então ela surgirá e se tornará consciente." (p. 38-39). Para Otto, o sentido da experiência religiosa abrange quatro aspectos: O *tremendum* (arrepiante); *majestas* (avassalador); *enérgico* e o *mysterion* (o "totalmente outro").

[536] Para Rudolf Otto isso é plenamente possível. Afirma: "Mas o que distingue Javé de El-Shaddai-Elohim não é que o primeiro fosse uma alma (*anima*), mas que nele o numinoso prepondera sobre o familiar-racional, ao passo que no segundo prepondera o lado racional do aspecto numinoso: essa é a uma diferença que também pode ser observada entre tipos de deuses em geral. Trata-se apenas de uma preponderância, não da ausência do aspecto numinoso em Elohim." Op. Cit., p. 113.

é possível ter acesso total ao numinoso pelo fato de que o *mysterion* ("totalmente outro") é incompreensível e maior do que a própria experiência que dele se faz. O aspecto "incompreensível", interpretado aqui como "não apreendido em sua própria natureza" é o que provoca o sentimento de admiração ou assombro naquele que faz a experiência de Revelação. Essa experiência que não é totalmente traduzível é o que se nomeia de "experiência irracional", no sentido de não ser apreendida concretamente[537]. O testemunho da experiência que se faz de Deus, em primeira instância, é um relato no interior de uma cripta, que não pode ser completamente rompida, pois o que é narrado ainda é aquém da experiência numinosa. O testemunho do absoluto seria então um "não-testemunhado"? Isso, no entanto, não seria suficiente para negar a capacidade de testemunhar, porquanto se trata de uma área de conhecimento a qual Kant denominou de *mere credibile*[538]. O próprio Kant advertira que as coisas que se podem conhecer são de três categorias: coisas da opinião (*opnabile*), fatos (*scibile*) e coisas de fé (*mere credibile*). O testemunho do absoluto é da terceira espécie, *mere credibile*. Dessa categoria é, por exemplo, o conceito de bem supremo no mundo, da existência de um Deus, da imortalidade da alma, da vida futura, cujos conceitos não podem ser demonstrados de modo suficiente, segundo sua realidade objetiva. Esses objetos podem ser pensados *a priori*, em relação ao uso conforme a razão prática, mas são transcendentes e *coisas de fé*. Contudo, se tratam de conceitos que são "ordenados", isto é, que podem ser demonstrados mediante a razão e, consequentemente, têm que ser admitidos como possíveis. Essa forma de saber tem efeito moral prático e ordena a vida da pessoa e seu coletivo social. São coisas de fé (*res fidei*) e as únicas dentre todos os objetos que assim podem ser chamadas. As "coisas de fé" não são "artigos de fé" (*Glaubensartikel*), que devem ser professadas. Afirma Kant que, na verdade, "ainda que só se deva acreditar no que, por *testemunho*, podemos saber da experiência dos outros, tal não é, porém, ainda em si uma coisa de fé"[539]. O testemunho dessas realidades une a experiência pessoal e o fato, ou é pressuposto como tal. Essa é uma via de conhecimento não apenas possível, mas razoável. O testemunho de experiências transcendentais não apenas faz sentido, mas constitui uma categoria

[537] OTTO, R. *O Sagrado*, p. 45-63. Cf. BINGEMER, M. C. L. *O mistério e o mundo*, p. 215-218.
[538] KANT, I. *Crítica da faculdade do juízo*, p. 307-314. O propósito de tal citação não é deslindar os abstrusos kantianos, mas apenas reforçar a ideia de que o testemunho de experiências transcendentais faz sentido.
[539] Ibid., p. 309.

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 1621954/CA

de conhecimento possível, na qual é o testemunho que faz a mediação da experiência intrínseca e concreta e o apelo à consciência de outrem. Se esse conhecimento exige o elemento da "crença no testemunho", de certo há vias para discernir o discurso. De igual modo, e partindo de uma perspectiva kantiana, o filósofo William James, com muita propriedade, demonstrou que as atitudes morais, emocionais ou religiosas se devem aos objetos da consciência humana, as quais se acredita existirem, quer reais, quer idealizadas. Esses objetos podem estar presentes nos sentidos ou apenas no pensamento, mas, de qualquer forma, eles provocam uma reação tão forte quanto as que são produzidas por presenças sensíveis. Na religião fatos semelhantes ocorrem. Para William James, toda a força da religião cristã é exercida, em geral, por meio de ideias puras, para as quais nada na experiência passada do indivíduo serve de modelo. Os atributos de Deus, por exemplo, justiça, santidade, misericórdia, onipotência, onipresença são mananciais de inspiradora meditação para os cristãos embora não lhes estejam acessíveis. O sentimento de realidade pode ligar-se de maneira robusta ao objeto de crenças[540], que polariza toda a vida humana, pelo sentido que se dá à existência da coisa em que se acredita e para a finalidade de uma descrição definida que está presente na mente[541]. O que a teoria jamesiana destaca é que a "realidade do invisível" é um objeto de conhecimento. Uma pessoa religiosa conhece os objetos concretos da religião, como a divindade que adora, apenas como "ideia pura". Parte desse conhecimento é extraído não de sua própria experiência e conhecimento, mas, em sua maioria, dos

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 1621954/CA

[540] Corroborando com essa perspectiva, Jung encarava a religião "como uma atitude do espírito humano, atitude que de acordo com o emprego originário do termo: *'religio*', poderíamos qualificar a modo de uma consideração e observação cuidadosas de certos fatores dinâmicos concebidos como 'potências': espíritos, demônios, deuses, leis, ideias, ideais, ou qualquer outra denominação dada pelo homem a tais fatores; dentro de seu mundo próprio a experiência ter-lhe-ia mostrado suficientemente poderosos, perigosos ou mesmo úteis, para merecerem respeitosa consideração, ou suficientemente grandes, belos e racionais, para serem piedosamente adorados e amados." Ver JUNG, C.G. *Psicologia e Religião*, p. 10.

[541] A descrição refere-se à *Conferência III*, na qual W. James faz uma descrição da *Realidade do Invisível*, e narra uma variedade de experiências religiosas a partir dos argumentos aqui principiados. O ponto de convergência é o fato de a experiência com essa realidade, que transcende o próprio individuo, ser de alguma forma interpretada e verificada a partir da linguagem religiosa. A preocupação do autor não é a do teólogo ou do cientista da religião, mas a do psicólogo que limita sua descrição a sentimentos e impulsos religiosos humanos empiricamente constatáveis (p.16). De modo geral, W. James, faz a descrição de experiências religiosas e a capacidade de testemunho racional da experiência realizada, não obstante o autor se negue a julgar o mérito sagrado dessas experiências. O conceito jamesiano de religião é o de sentimentos, atos e experiências de indivíduos com o que considera divino. A ideia de divino não é teísta, mas o que o indivíduo designa como tal. Também para o autor a verdade é subjetiva, ligada à experiência que ele realiza. James assevera que é a "experiência pessoal" o tema exclusivo do seu estudo (p. 237). Cf. JAMES, W. *As variedades da experiência religiosa*, (1995).

registros ligado à crença. Todavia, James fazia apropriada distinção entre a "religião institucional" e a "religião pessoal". A primeira compreende a organização religiosa e tem seu papel reconhecido na cultura e formação do crédulo. A segunda, a religião pessoal, é a experiência mística que o indivíduo faz independente da institucional e da cultura. Essa experiência determina a atitude predominante do crente e o modo como lê a realidade e o mundo, e não necessariamente se conforma ao dogmatismo tradicional. O religioso, por conseguinte, é um sujeito que conhece o sagrado, pela *consciência* de "ideias puras", que não são dados experimentados outrora por ele, mas que lhe chegam pela mediação da religião institucional. Contudo, certos indivíduos, "por exceção milagrosa", como afirma James, desenvolve por meio da mística, mediante a experiência que se fez do *mysterion*, uma outra forma de conhecimento, mais profundo e pessoal. Há, deste modo, elementos cognoscíveis que fazem mediações da experiência. Essas mediações possíveis inserem-se no âmago da experiência mística por meio dos "estados místicos da consciência", que têm como característica a "inefabilidade" – o desafio de se expressar concretamente –; a "qualidade noética" – estado de conhecimento interior –; a "transitoridade" – brevidade da experiência –; e a "passividade" – vontade adormecida[542]. A psicologia pragmática jamesiana entende que o valor da experiência religiosa só pode ser determinado por "juízos espirituais"[543]. Esses juízos são distintos dos "existenciais", pois enquanto o primeiro é responsável pela avaliação de uma experiência com base em seus resultados, o segundo qualifica a experiência com base em sua origem. O juízo espiritual verifica a relação da experiência religiosa com a totalidade da vida do sujeito. Esses juízos espirituais são da coisa mesma, baseados no sentimento imediato e no que se pode averiguar acerca de suas relações, conhecidas por experiências, como necessidades morais e com o resto do que se julga como verdadeiro. Os critérios legítimos para validação da experiencia religiosa, segundo a teoria jamesiana, são a "luminosidade imediata, a razoabilidade filosófica e o valor moral"[544]. Um ponto crucial na análise de W. James é o fato de acrescentar aos três elementos críticos, o *saber teológico* como critério para avaliar o discurso teológico desenvolvido a partir das experiências místicas. Ele toma como

[542] JAMES, W. *As variedades da experiência religiosa*, p. 237-238. Cf. BINGEMER, M. C. L., *O mistério e o mundo*, p. 241.
[543] Ibid., p. 22, 25.
[544] Loc. Cit.

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 1621954/CA

exemplo a mística de Santa Teresa e faz uma provocação ao entendimento que tenta reduzir a experiência desta como tendo sua origem fisiológica[545]. Para James, a experiência religiosa permite ao indivíduo sua conexão com as "únicas realidades absolutas" que se conhece, isto é, a própria experiência pessoal[546]. Deste modo, o testemunho é expresso com base em todos esses indissociáveis e necessários elementos que se extraem do conhecimento dogmático e místico, institucional e pessoal[547]. Queiruga reconhece o institucional, o que fora forjado pela tradição (quer bíblica, quer não), mas diminui, por conceber frágil a mediação pelo testemunho, a segunda e talvez mais importante forma de conhecimento religioso – a que o indivíduo faz no interior da própria religião, por meio de uma experiência

[545] Afirma: "Mesmo que Santa Teresa tivesse o sistema nervoso do mais plácido dos animais, isso não lhe salvaria a teologia se o exame da teologia feito pelos outros critérios lhe mostrasse a completa invalidade. E, inversamente, se a sua teologia pudesse enfrentar os outros critérios, pouco importaria que Santa Teresa tivesse sido histérica ou nervosamente desequilibrada quando vivia conosco aqui embaixo." Ver JAMES, W., op. cit., p. 262.

[546] Ibid., p. 311.

[547] Cerca de quase 100 anos antes, nas décadas de 30 e 40 do século XVIII, o professor da Universidade de Yale e pregador puritano, Jonathan Edwards (1703-1758), preocupou-se com a legitimidade das experiências religiosas durante o período de avivamento espiritual de seu tempo. Embora W. James não concorde com algumas proposições de Edwards, próprias de um teólogo puritano que distingue o "convertido" como uma espécie de homem diferente, cita criticamente a obra de Edwards, *Tratado das Afeições Religiosas*, mostrando o pensamento arguto do autor. Edwards afirmara que "na medida em que as influências do verdadeiro Espírito abundavam, também as falsificações se disseminavam", e, por isso, procura instruir a comunidade para a correta distinção entre o verdadeiro e o falso testemunho da Revelação do Espírito. O autor afirmava que a variedade da experiência religiosa não é critério suficiente para negar a experiência, uma vez que Deus não limita sua ação apenas ao que é revelado na Escritura, pois age de maneira diversa e nova (p.13-16). Ensinou que uma ação divina nunca deve ser julgada por sua reação emocional ou física (p.14-21), e que a popularidade da manifestação também não afiança sua origem divina (p.21-23). Edwards considerava a Bíblia o fundamento para discernir os testemunhos verdadeiros dos falsos, principalmente a partir dos escritos joaninos (1Jo 4). O cristão é alertado nas Escrituras, pelo Espírito, da existência de "imitações" e "falsificações" da experiência e carisma do Espírito. E, para isso, a Escritura instruiu o crente com critérios eficazes para discernir o testemunho, a manifestação carismática ou a experiência de êxtase de suas falsificações e idealizações mentais. Segundo Edwards, com base em 1 Jo 4, os critérios para discernir racionalmente os testemunhos de experiência religiosa são: (1) O fato de a ação e o testemunho produzirem efeitos que engradeçam a estima de pessoas por Jesus (1Jo 4,2-3); (2) Se o espírito e o testemunho agirem contra os interesses do reino de Satanás (1Jo 4,4-5); (3) O espírito e o testemunho geram nos homens uma profunda consideração pelas Escrituras (1Jo 4,6); (4) O espírito e o testemunho revelam características da ação do Espírito Santo em oposição às ações e natureza do espírito do erro (1Jo 4,6); (5) Se o espírito que está em ação opera como "espírito de amor" a Deus e aos homens (1Jo 4,7), (p. 44-62). Edwards também apresentou as dimensões práticas e positivas de uma Revelação espiritual na experiência religiosa, por sua extensão, cito apenas duas: amor à Palavra de Deus e consciência de pecado e salvação. Por fim, afirma: "As regras das Escrituras servem para distinguirmos entre as influências comuns do Espírito de Deus, com as que são salvíficas, e a influência de outras causas" (p.66-102). Por fim, solicita aos que afirmam algum tipo de experiência profunda: "Humildade, desconfiança de si mesmo e uma total dependência de nosso Senhor Jesus Cristo serão nossa melhor defesa" (p.86). Cf. EDWARDS, J. *A verdadeira obra do Espírito*, (2010); *Afeições Religiosas*, (2018); *A genuína experiência espiritual*, (1991).

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 1621954/CA

de Revelação. O autor desteologiza[548] o testemunho, e por essa redução, nega a capacidade de o indivíduo descrever algo ao qual é "lançado para além de si mesmo", para usar uma expressão de Heidegger a respeito da "transcendência"[549]. De igual modo, soma-se às análises anteriormente expendidas, as argutas perspectivas apresentadas por Bingemer a respeito da *experiência como centro da espiritualidade*. De acordo com a teóloga, não existe espiritualidade sem a experiência de Deus, que se faz no âmago da história e da realidade humana. Contudo, não é toda e qualquer experiência que se pode afirmar que seja uma experiência espiritual ou de Deus. Existem, pelos menos, três elementos "inarredáveis e constitutivos", que devem estar presentes em uma experiência de Deus: o desejo, a fé, a relação. O desejo[550] é aquilo a que se aspira, a expectativa de tornar real um anseio na própria experiência humana. No contexto das relações humanas se manifesta como o desejo de ser acolhido; na espiritualidade judaico-cristã como a sede e o desejo da alma (pessoa) por Deus (Sl 42.1-2). O desejo sempre aponta para a incompletude, para a finitude humana e, por isso, se dirige a algo ou alguém. Contudo, não é o desejo de alguma coisa, que se supõe pela necessidade, mas do Outro pela afinidade. É, como afirma Bingemer, a "energia básica pela qual a fé, verdadeiramente e em sentidos muito diferentes, move montanhas"[551]. A fé brota do anelo por Deus. É a exigência primordial da experiência e do relacionamento gracioso, livre e amoroso com Deus (Hb 11.6). A relação se realiza por meio do desejo, da fé e do mistério que percorre a jornada de conhecimento entre aquele que faz a experiência e o objeto da experiência, Deus.

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 1621954/CA

[548] Heidegger usa o termo para se referir ao modo como a modernidade "desteologizou" a concepção cristã de homem a partir da definição de Gn 1,26: καὶ εἶπεν ὁ θεός ποιήσωμεν ἄνθρωπον κατ᾽ εἰκόνα ἡμετέραν καὶ καθ ὁμοίωσιν. Cf. HEIDEGGER, M. *Ser e Tempo*, p. 93.
[549] HEIDEGGER, M. *Ser e Tempo*, p. 93.
[550] O termo desejo no latim é *desidĕrĭvm*, da qual deriva *dessidériun*. Este último formado pela preposição "de", que indica movimento de "baixo para cima" e "sidĕrĭvm", que quer dizer "estrela", "astro". O desejo se manifesta sempre para algo que está além de si. Bingemer afiança que o "desejo se distingue da necessidade fisiológica ou psicológica que o acompanha por estar plantado no centro da afetividade humana. O desejo nos diz que somos incompletos, carentes, limitados e finitos. Um ser que nada carecesse não desejaria nada [...] O desejo do subjetivo de Transcendência e a abertura para a interioridade, para o Mistério, podem ser a força capaz de romper o obstáculo escravizante da materialidade e do consumismo." Cf. BINGERMER, M. C. L. *O mistério e o mundo*, p. 205.
[551] Id., *Teologia e espiritualidade*, p. 3-30.

4.5
O *encontro* e a experiência do testemunho bíblico

Pode parecer que a categoria do testemunho esteja deslocada do argumento primário, que visa uma dialética entre a Revelação e a razão autônoma. É justamente o inverso. Na primeira seção de a *Hermenêutica da Ideia de Revelação*, o filósofo do sentido descreveu as formas de discursos bíblicos como *Revelação* e *testemunho* da comunidade de fé, que inauguram e fundam as várias instituições da comunidade confessante do Antigo e Novo Testamentos. Revelação e testemunho não são abstrusos impossíveis de reconciliar, pelo contrário, são intercambiáveis.

O testemunho como tomado das tradições da Bíblia hebraica é a narrativa da Revelação e do encontro entre Yahweh e a comunidade confessante. A Revelação é assim encontro, partida, chegada. O significado mais imediato do substantivo *encontro* é o *de estar diante de alguém*. Na linguagem da Revelação, *estar diante do próprio Deus*. É o próprio Deus que vem ao *encontro* do homem. Este, por sua vez, é um ser de resposta e decisão, responsável pelas respostas que dá e decisões que toma no âmago da vida, da experiência e da história. O testemunho não pode ser considerado à parte do entendimento de que a linguagem dimana da experiência de vida. O discurso é a experiência levada ao nível da linguagem; e a linguagem é o modo como essa experiência particular é tornada pública por meio do discurso. É evento e significação. A experiência, afirma Gadamer, é parte da "essência histórica do homem", e por isso se refere à finitude humana e ensina o que é real[552]. A experiência de Deus se define, portanto, não apenas como a experiência do homem para com Deus, mas também a experiência de Deus conosco, como afirmara Moltmann[553]. Essa experiência é religiosa em sua essência e levada ao nível do discurso pela linguagem. 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 práxis, como declara Miranda[554].

A polifonia dos discursos bíblicos constitui assim o testemunho desse *encontro*. *Encontro* que a tradição bíblica designa pelos termos helênicos

[552] GADAMER, H.-G. *Verdade e Método*, p. 512-31.
[553] MOLTMANN, J. *Trindade e reino de Deus*, p. 19.
[554] MIRANDA, M. de F. *Inculturação da fé*, p. 68-73.

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 1621954/CA

synagōgē[555], *ekklēsia*, ou mediantes os vocábulos hebraicos *'ēdâ* e *qāhal*, que descrevem simultaneamente, em todos os casos, "o ajuntamento ou a reunião da comunidade de Yahweh" – o encontro de Javé com a comunidade confessante. Comunidade reunida[556] *para*, *no* e *pelo* encontro. A relação dialética entre Revelação e testemunho eclode dessa terminologia bíblica que descreve o encontro de Javé com Israel nos termos de ajuntamento sagrado, comunidade e assembleia reunida na presença do Senhor. O testemunho da experiência sagrada levado ao nível do discurso evento-significação.

O primeiro desses vocábulos seculares alçados à categoria da inspiração, *synagōgē*, segundo Lothar Coenen, aparece cerca de 225 vezes no texto grego da Escritura Hebraica, enquanto *ekklēsia* cerca de cem[557]. Porém não se deve presumir que, em função de *synagōgē* ocorrer mais frequentemente, o termo seja mais significativo do que *ekklēsia*. É necessário considerar que até mesmo os escritores latinos conferiram a este último termo um lugar específico dentro da literatura cristã, usando-o como *terminus technicus*,[558] sem traduzi-lo ou substituí-lo por sinônimos. Isto se deve, principalmente, ao uso constante que o Novo Testamento faz do vocábulo e, provavelmente, por designar satisfatoriamente a tradição cristã primitiva correspondente ao sentido primário de Igreja. Esta tradição provavelmente se desenvolveu entre os judeus helenistas convertidos ao cristianismo, identificando a "nova assembleia" com a *ekklēsia de Yahweh* do Antigo Testamento. Ao identificar-se com o testemunho da comunidade hebraica construía sua nova identidade, em uma nova era, mediante a variedade dos discursos bíblicos. Discursos que evocam uma voz coletiva, a voz da comunidade de fé.

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 1621954/CA

---

[555] O substantivo *synagōgē* procede de συναγω (*synagō*) pela justaposição da preposição συν (*syn*), "juntar", "reunir" e do verbo *agō* (αγω), "guiar", "trazer" ou "conduzir", traduzido frequentemente nas Escrituras neotestamentárias por "convocar", "congregar", "reunir", "convocar", "ajuntar", "assembleia" ou "sinagoga" (Mt 13,47; 22,10; 25,24; Lc 3,17; 15,13; Jo 4,36; 6,12; 15,6). Cf. BENTHO, E. C. *Igreja identidade & símbolos*, p. 29.

[556] *Synagōgē* é usado como sinônimo do verbo συνερχομαι (*synerkhomai*), "reunir-se", "juntar-se", "fazer assembleia" (cf. Mt 1,18; Mc 3,20; Lc 5,15; At 1,6). Cf. ROBINSON, E. *Léxico grego do Novo Testamento*, p. 870.

[557] COENEN, L. *ekklēsia*, p. 394.

[558] Segundo Karl Schmidt, *ekklēsia* se impôs aos termos *synagōgē*, *curia* (Tertuliano), *civita dei* (Agostinho), *thiasos* (Eusébio) entre outros vocábulos profanos, pela sua expressa associação à concepção de "povo de Deus", "congregação do Senhor", e "assembleia do Senhor", inúmeras vezes aplicadas ao povo eleito do Antigo Testamento. Cf. SCHMIDT, K. L. *Igreja*, p. 33; BENTHO, E. C. *Igreja Identidade e Símbolo*, p. 21-37.

No contexto judaico, no entanto, a Septuaginta traduziu o vocábulo hebraico *ʻēdâ*, "congregação", "assembleia", em diversas passagens por *synagōgē*, e com isso identificava a *ʻēdâ yiśrāʼēl* – "a congregação de Israel" –, ou ainda, *ʻēdâ bēn yiśrāʼēl*, – isto é, "a congregação dos filhos de Israel" (Êx 12,3.6. 47; 16,1-2. 9-10. 22) – com a comunidade da diáspora. A tradução da língua de Heber para o idioma de Homero mantinha viva a relação do evento e de seu significado por meio dos discursos e testemunhos bíblicos entre os judeus da diáspora. Comunidade que se identificava e se construía com base nos mesmos discursos de seus antepassados. Muito embora a LXX empregue mais o termo ἐκκλησία para traduzir o substantivo masculino hebraico *qāhal*, "congregação", "assembleia", "comunidade", por trinta e seis vezes, conforme Jack Lewis, traduz-se por *synagōgē*.[559] Isso não significa que os termos são usados apenas com o sentido religioso[560]. No espectro das indagações assinaladas nota-se uma experiência de fé comunitária que é manifestada pela linguagem emprestada dos ajuntamentos sociais e trazida ao campo das relações sagradas instituídas nas formas de discursos. O testemunho que se afirma é a presença de Javé no seio da assembleia ou comunidade. É evidente, até mesmo para os que são adeptos das piores formas de polissemia, a correspondência entre esse *logion* e a expressão "Igreja de Deus" em o Novo Testamento (1Co 1,2; 10,32; 11,16.22; 15,9; Gl 1,13). A *ekklēsia Kyrios* do Antigo Testamento (Nm 11,29;16,41) foi estabelecida por Deus como a comunidade da aliança e, segundo Torrance,

> ativamente engajada nos propósitos da Revelação e da salvação concedidas por Deus, expressas pelos poderosos acontecimentos através dos quais Deus intervém na

[559] LEWIS, J. P. qāhal, p. 1326.

[560] O emprego dos vocábulos *ekklēsia* e *synagōgē* no Antigo e Novo Testamentos é elástico, referindo-se deste modo tanto a um ajuntamento sem propósito religioso (Gn 28,3; Nm 22,4; Sl 26,5; Pv 21,26; 26,26) quanto, tecnicamente, a uma assembleia sacra ou com fins religiosos (Nm 5,13; Dt 9,10; 10,4; 2Cr 20,5; 29,1.20). Contudo, cerca de catorze vezes, em doze versículos, a ARC (Nm 16,3; 20,4; 27,17; 31,16; Dt 23,1. 2 [duas vezes]. 3 [duas vezes]. 8; Js 22,16; 22,17; 1 Cr 28,8; Mq 2,5), e cerca de oito vezes em oito versículos a ARA (Nm 16,3; 20,4; 27,17; 31,16; Js 22,16-17; 1 Cr 28,8; Mq 2,5) traduzem *ʻēdâ* ou *qāhal Yahweh* por "congregação do SENHOR" respectivamente. Em Nm 16,3 e 20,4, por exemplo, encontram-se a expressão litúrgica *qāhal Yahweh*, vertida pela LXX por *synagōgēn Kyriou* e traduzida por "congregação do Senhor" (ARC/ARA), "assembleia do Senhor" (NVI/TEB), e "comunidade de Javé" (EP). Em Deuteronômio 23,2.3 e Miqueias 2,5, a mesma expressão hebraica é trasladada, no texto grego, por *ekklēsia Kyrios*, e vertida para o português por "assembleia do Senhor [Javé]" (NVI/ARA/TEB) e "congregação do Senhor" (ARC). A expressão hebraica *qāhal ʻam ʼĔlohîm* em Juízes 20,2 é traduzida pela LXX por *ekklēsia tou laou tou Theou*, isto é, "congregação do povo de Deus". O substantivo *ʻam* tão frequente na Tanak é, de certa forma, empregado como palavra litúrgica para designar o "povo" ou a "nação" da aliança javista, enquanto *ekklēsia*, refere-se à "reunião" ou *qāhal* reunido na presença de Yahweh. Cf. BENTHO, E. C. *Igreja Identidade e Símbolo*, p. 21-37.

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 1621954/CA

> história de uma forma redentora, e impulsiona a aliança em direção ao seu cumprimento final e universal[561].

Semelhanças encontra-se sobejamente na *ekklēsia tou Theou* do Novo Testamento (1Pe 2,9.10)[562]. Nas escrituras neotestamentárias, o testemunho próprio à *ekklēsia* semelha-se intrinsecamente ao veterotestamentário *'am Yahweh* (povo de Iahweh) ou do menos frequente *'ām 'Ĕlohîm* – povo de Deus (Nm 11,29; 16,41; Jz 20,2; 2Sm 14,13). Esta fórmula de aliança tão comum ao Antigo Pacto é empregada e aplicada de modo inovador em o Novo referindo-se à igreja como *laos Theou*, o povo de propriedade exclusiva de Deus (Tt 2,14; 1Pe 2, 9,10); *ekklēsia tou Theou* – a "Igreja de Deus" (1Co 1,2; 10,32; 11,16,22; 15,9; Gl 1,13) –, ou ainda, no plural, *ekklēsiai tou Christou,* "igrejas de Cristo" (Rm 16,16)[563].

Como Israel na Antiga Aliança, a Igreja é portadora de todas as bênçãos e privilégios espirituais concedidos aos homens por meio de Jesus Cristo (Ef 1,3). A Igreja, por conseguinte, é a congregação e o povo do Senhor em o Novo Testamento. De acordo com Manson, "os primitivos cristãos não se consideravam como uma nova sociedade, mas simplesmente como o antigo Povo de Deus",[564] pois somente a comunidade daqueles que aceitavam a justiça de Deus em Cristo poderia de fato chamar-se o Israel de Deus. A igreja de Deus é, conforme Bultmann, a "comunidade salvífica" do Novo Testamento, que se via dialeticamente como a continuidade do *qāhal Yahweh.*[565] Tanto a polifonia de discursos quanto a terminologia bíblica do encontro designam um testemunho emanado do centro da experiência e da história. Essa experiência que se faz de Deus na história é descrita por uma antropofonia (*qāhal, ekklēsia*) que busca explicitar sua autorreferência – um "Eu" e um "Nós" – num evento de discurso. E, na teoria textual do filósofo interdisciplinar, o *texto* é "todo discurso fixado pela escrita" [566], e todo discurso é articulado como evento, mas entendido como significado.

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 1621954/CA

---

[561] TORRANCE, T. F. *The Israel of God*, p. 950.
[562] Theissen admite que o uso secular de *ekklēsia* pela comunidade judaico-cristã é indício de que o "movimento de Jesus" tenha transposto as barreiras solidificadas entre gentios e judeus, pelo reconhecimento comum de uma identidade eclesiológica. Cf. THEISSEN, G. *Sociologia do movimento de Jesus*, p. 60.
[563] BENTHO, E. C. *Igreja identidade & símbolos*, p. 64-76.
[564] MANSON, T.W. *O ensino de Jesus*, p. 193.
[565] BULTMANN, R. *Teologia do Novo Testamento*, p.155.
[566] RICŒUR, P. *DTAII*, p. 141.

Deste modo, o centro de gravidade do testemunho está em sua relação entre evento e significado. É o binômio evento e significado que torna necessária a hermenêutica do testemunho. Uma compreensão adequada da categoria do testemunho em Ricœur obrigatoriamente perpassa pela relação dialética entre evento e significado, como afirmado. Ambos são elementos necessários à compreensão do que torna um texto revelador. A análise de um texto que se diz revelador não deve ser feita com interesse nos processos de consciência e interioridade pessoal do autor, mas deve ser verificado a partir de seus critérios objetivos, de sua autorreferência[567]. A ênfase não está na entidade mental e seus processos cognitivos, que torna o testemunho da Escritura em "Revelação psicologizante". O texto bíblico é um testemunho confessante do encontro entre a comunidade crente o seu Deus. Assim, uma interpretação psicológica não é necessária, pois a própria referência do texto desvela sua Revelação.

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 1621954/CA

4.6
O testemunho como categoria teológica em Ricœur

O teólogo Lewis S. Mudge foi responsável pela introdução da obra *Ensaios de Interpretação Bíblica*, uma coletânea de escritos teológicos de Ricœur em língua inglesa[568]. 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[569]. Na primeira constelação se compreende como um texto revelador se estrutura e de que modo a categoria do testemunho se conforma a essa função revelante do texto. Um discurso bíblico não necessita de uma inspiração psicologizante, porquanto não se parte da mente incógnita de seu autor, mas do testemunho e referência orientados pelo próprio texto. É um testemunho no qual a comunidade de fé encontrou seu "esforço para existir e desejo de ser", em total unidade entre evento e significação, desapropriando-se do ego. Nesse grupo reúne-se a aposta filosófica de Ricœur na obra *A Simbólica do Mal*[570], sublinhando a centralidade do relato bíblico da Queda.

[567] Id., *EIB*, p. 26.
[568] Id., *EBI*, p. 9-44.
[569] Id., op. cit., p. 176.
[570] Id., *A simbólica do mal*, (2013).

A categoria do testemunho regula a articulação entre o alcance religioso das obras de Ricœur e seu núcleo filosófico. Na segunda constelação, denominada de "momento crítico", 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 irredutíveis é a alma da resistência a toda tentativa redutora. Destaca a importância do evento e significado para a atualização viva da Escritura e rompimento da distância histórica entre o leitor atual e os eventos nos quais os testemunhos originais foram baseados. O testemunho das Escrituras hoje é assunto de recriação da atividade intelectual nascida desta fé histórica. Todavia, permanece difícil para o leitor moderno da Bíblia distinguir na Escritura o testemunho falso do verdadeiro. A essa difícil tarefa, a hermenêutica do testemunho não se pergunta "o que realmente aconteceu" no sentido moderno, mas "o que o texto significa por suas declarações acerca do testemunho que sustenta". O caminho próprio é o dos gêneros literários da Bíblia. Assim, ver o texto como poesia reveladora é entender que "faz sentido" projetar uma referência como uma possibilidade para mim. O poder metafórico e referencial do texto abre um "mundo à sua frente" em que se pode habitar. Na terceira constelação, "momento pós-crítico", estão incluídas as temáticas relacionadas à hermenêutica fenomenológica, na qual a reflexão sobre si é o fim, e a 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 objetiva[571]. Também Emmanuel Alloa encetou uma breve abordagem do tema do testemunho nas obras de Ricœur, que não é necessário inquirir[572].

Deste modo, o testemunho para Ricœur é um assunto que deve ser tratado pela teologia e filosofia e não limitado às questões jurídicas ou históricas nos quais

[571] RICŒUR, P. *EBI*, p. 9-44; *HB*, p. 84-85. Nesta coletânea encontra-se a resposta de Ricœur a Lewis Mudge. Ricœur afirma que a categoria do testemunho, à primeira vista, parece marginal em seus escritos. Elogia o trabalho de Mudge e afirma que a forma como ele classifica os seus escritos em torno da categoria do testemunho esclarece "a minha própria compreensão de mim mesmo".

[572] ALLOA, E. *Du témoignage ou de l'ininterprétable*, p. 93-110. "O motivo do testemunho perpassa toda a obra de Ricœur, desde a comunicação em *A hermenêutica do testemunho* de 1972, incluindo o texto sobre *Emmanuel Levinas, pensador do testemunho*, até o prefácio de Jean Nabert e, finalmente, o longo desenvolvimento em *A História, a memória, o esquecimento*, sem esquecer as reflexões autobiográficas em *Viver até a morte*".

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 1621954/CA

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" [573]. 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 perícope 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 à testemunha. Sua origem bem como conteúdo é de iniciativa absoluta[574]. Apesar de o testemunho teológico trazer consigo um caráter distinto do profano e jurídico, ele os assimila, como apresentam 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 "confessional" do testemunho é certamente o centro ao redor do qual os demais gravitam[575], 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 interpretados[576].

Em seu aspecto filosófico, entretanto, o testemunho deve ser entendido no seio de uma filosofia de interpretação, que funciona como uma elipse com dois

[573] RICŒUR, P. *EIB*, p.113.
[574] Ibid., p. 124-125.
[575] Ibid., p. 127.
[576] RICŒUR, P. *EIB*, p. 136.

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 1621954/CA

focos que "a meditação tende a unir, mas que nunca pode ser reduzida a um ponto central unificado"[577]. 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 autorrevelação do absoluto são os sinais em que a consciência reconhece a si mesma[578].

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 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 mesmo[579]. 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 prova[580]. Sendo assim, a interpretação do testemunho é somente provável, mas ela aparece como tal quando comparada ao

[577] Ibid., p. 135.
[578] Ibid., p. 136.
[579] Ibid., p. 139.
[580] RICŒUR, P. *EIB*, p. 189.

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 1621954/CA

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 sentido[581], que nos intima a renunciar à ideia de autoconstituição da consciência numa temporalidade puramente imanente[582]. 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 ideais[583]. 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"[584].

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 divino que cria-se alguma ideia a seu respeito[585] – toda reflexão é mediata[586]. Afirma 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"[587].

A hermenêutica do testemunho consiste justamente na convergência desses dois importantes movimentos: da exegese de si mesmo e exegese dos signos exteriores do absoluto[588]. 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".

[581] Ibid., p. 191.
[582] Ibid., p. 189.
[583] Ibid., p. 188.
[584] Ibid., p. 189.
[585] Ibid., p. 191.
[586] Ibid., p. 182.
[587] Ibid., p. 189.
[588] Ibid., p. 189.

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 1621954/CA

> 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 evento[589].

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 testemunho[590].

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 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 testemunho[591].

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 1621954/CA

[589] RICŒUR, P. *EIB*, p. 144-145.
[590] Ibid., p. 145.
[591] Id., *EC2*, p. 195.

5
História em Paul Ricœur

"Se queremos falar hoje da Revelação de Deus à humanidade, no seio do mundo plural e violento próprio da história fragmentada em que vivemos, havemos de deixar em suspenso por tempo indefinido a crença num além e concentrar-nos no aquém."[592]

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 1621954/CA

5.1
Modernidade e História: crítica ricœuriana

Aproximadamente no início da segunda metade do século XVIII, não menos do que 1750, os filósofos e enciclopedistas Denis Diderot e Jean le Rond d`Alembert encetaram uma hercúlea tarefa, que seria lembrada como um monumento à memória e história do Iluminismo: A Enciclopédia.

A iniciativa fora engendrada no âmago dos ideais iluministas. Embalados pelos conhecimentos científicos no campo da astronomia, da física, da geografia entre outros, os enciclopedistas lançavam a Era Moderna à frente e sepultavam de vez a Idade Média, embora aquela fosse o fruto maduro desta. A ingente empreitada sublinhava a ideia de que a razão autônoma é a força motriz que impulsiona a história e o progresso. A luz do conhecimento afastava definitivamente as sombras de uma era obscura. A autonomia para pensar uma nova fase civilizatória refletia as palavras finais de Galileu: "Eppur si muove"[593] (E no entanto se move). A autoridade eclesiástica e, consequentemente a fé que a representa, parecem

[592] MENDOZA-ÁLVAREZ, C. *Deus ineffabillis*, p. 35.

[593] A expressão é tomada sem a pretensão de afirmar sua evidência histórica ou lendária, apenas como símbolo que marca a separação entre as coisas da fé (subjetivas) e as evidências (objetivas) que independem de opinião.

contradizer as evidências que a razão sustenta à parte da religião. São os novos instrumentos, mediados pela técnica e observação atenta dos fatos e leis de um mundo fechado, as novas âncoras do conhecimento, e não a fé e seus dogmas. Parafraseando Antoine Vergote, Galileu ultrapassou a fronteira que demarcava o "mundo cotidiano e o mundo arquetípico, que era o dos mitos, o das especulações teóricas e o das narrativas bíblicas"[594]. Os fatos se impõem independente da crença! Ainda que não seja possível estabelecer de modo absoluto, uma simples adversativa (*eppur*) estabeleceu a fronteira entre fé e razão, Revelação e história, religião e ciência, ou talvez, como certa vez descreveu Ricœur, entre o mito de Prometeu e Adão.

> A "falta de Prometeu" é para os gregos ter roubado o fogo, o fogo das técnicas e das artes, o fogo do conhecimento e da consciência; o "pecado de Adão" não é o de Prometeu; sua desobediência não está em fazer-se homem técnico e sábio, é ter rompido, em sua aventura de homem, o vínculo vital com o divino: eis por que a primeira expressão desse pecado é o crime de Caim, o pecado contra o irmão e não o pecado contra a natureza, o pecado contra o amor e não o pecado contra a existência animal e sem história[595].

A leitura não está distante da interpretação dos enciclopedistas. Haja vista a imagem icônica do frontispício da Enciclopédia. Atente-se ao fato de que o termo "icônico" é usado com o sentido pretendido por Philippe Dubois, que vê, a partir da teoria de Charles Sanders Peirce, uma distinção entre o "caráter indicial" da imagem, que é sua relação com o visível e real a partir da captura da imagem, com o "caráter icônico", que já não se refere ao seu objeto, mas representa uma ideia ou conceito que perde sua conexão com o tempo e se estabelece como "memória". O "signo icônico" é autônomo em relação a imagem capturada e, por essa razão, inaugura novos sentidos e representa eventos históricos de grande relevância[596]. Nesse sentido, o signo icônico da Enciclopédia vai além da mera gravura de Charles-Nicolas Cochin (1715-1790), porquanto é portador de um simbolismo que traduz o *Zeitgeist* de toda uma época.

Cercada por uma intensa luz, a figura central está coberta por um véu transparente que revela a silhueta feminina. É símbolo da Verdade que se desvela (ἀλήθεια) nela mesma, impulsionada pela Razão e a Filosofia, figuras à direita. A

[594] VERGOTE, A. *Modernidade e cristianismo*, p. 61.
[595] RICŒUR, P. *HV*, p. 86. Cf. BENTHO, E. C. *O cristão e o mundo*, p. 17-37.
[596] DUBOIS, P. *O ato fotográfico*, p. 63; 121.

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 1621954/CA

Filosofia e a Razão retiram o véu que cobre a Verdade, tornando-a pública e acessível por meio do entretecimento da palavra e da significação que se fundamentam no raciocínio correto e na reflexão metódica. É como se a Luz, símbolo do conhecimento, se manifestasse com clareza e verdade a partir do descortinamento que a Razão e a Filosofia proporcionam. Verdade e Conhecimento são as molas propulsoras do progresso e desenvolvimento, mediados pelo domínio das técnicas e das artes simbolizados pela luneta, esquadro e livro. Possivelmente, a ideia consiste em apresentar a Ciência e as Artes como necessárias à verdade e como instrumentos indispensáveis para a construção do conhecimento e de uma sociedade que se dirige ao futuro, não o escatológico e obscuro – representados pelas imagens da Bíblia e da magia abaixo da razão e da filosofia –, mas aquele que se anuncia a partir do progresso técnico, como afirma Ricœur, "no sentido mais estreito e material", que realiza o destino da humanidade, minorando o "sofrimento dos trabalhadores", multiplicando "as relações entre os humanos" e estabelecendo "esse reino do homem sobre toda a criação"[597]. Não menos esclarecedor é a sombra que perpassa as formas sugeridas de conhecimento na medida em que se distanciam da Verdade. Talvez seja essa a ideia que a iconografia procura transmitir ao representar três faculdades – Memória, Razão e Imaginação – e suas respectivas disciplinas – História, Filosofia e Belas-Artes –, mas próximas da Verdade e da Luz do conhecimento. A Teologia até então tida como conhecimento superior à Filosofia doravante se encontra abaixo desta e como subcategoria, muito mais próxima da magia negra e divinação, como sugere Robert Darnton[598].

Todavia, Ricœur faz argutas observações quanto ao pressuposto moderno de história como um saber de si ou ao sonho da autossuficiência da história expresso na fórmula "a própria história" (*Geschichte selber*), reivindicada pela modernidade, e pelas categorias que regem o tratamento histórico do tempo. Essa crítica é aplicada à ambição mais extrema e declarada do saber de si da história. A crítica ricœuriana[599] é construída com base na *Segunda Consideração Intempestiva*[600], de

[597] RICOEUR, P. *HV*, p. 86.
[598] DARNTON, R. *O iluminismo como negócio*, (2008).
[599] Nietzsche e Koselleck não são os únicos teóricos com os quais Ricœur dialoga, mas sem dúvida, a critica que ele dirige ao pretenso saber da história em *A História, a memória, o esquecimento* toma os escritos desses dois autores como base para dirigir sua crítica.
[600] NIETZSCHE, F. *Segunda consideração Intempestiva*, (2005).

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 1621954/CA

Nietzsche, e *A história dos Conceitos*, de Reinhard Koselleck[601], que fizeram correções ao saber de si da história nas suas três formas: *história monumental, história tradicionalista, história crítica*, e a distância entre os modelos que atuam na operação historiográfica e as categorias temporais da história[602]. O filósofo interdisciplinar acrescenta sua perspectiva sobre a história como veneno ou remédio. A reflexão não é dirigida ao caráter epistemológico (prova documental, explicação e representação), mas ao aspecto pragmático, na medida em que nela se expressa a relação fundamental entre a história e a vida, visto que as três formas de história estão relacionadas ao saber, designando uma atividade autossuficiente do homem ativo e poderoso. A acusação de Ricœur, tomado de empréstimo de Nietzsche, é de que os historiadores acreditam que o sentido da existência se desvela progressivamente ao longo de um processo, e, portanto, só olham para o passado para entender o presente à luz do caminho já percorrido e para aprender a desejar o futuro de forma mais ousada. Contudo, não sabem em que medida a própria atividade de historiador é comandada pela vida e não pela busca de conhecimento[603]. A questão é de ordem prática e não necessariamente teórica; não é como conhecemos a história, mas como o saber da história impulsiona a vida. A história pode assim servir para estagnar a vida em vez de impulsioná-la. Preso ao passado, o homem se esquece do presente e não se abre às possibilidades do futuro. Todavia, apropriando-se da história de modo consciente e reconhecendo os limites do próprio saber, a história pode servir ao homem para conhecer a si mesmo, compreender o passado e tornar inteligível aquilo que é estranho. Apropriar-se da história em benefício da vida, com o saber a serviço da humanidade, é a perspectiva legítima do conhecimento histórico.

Como apresentado por Nietzsche e discutido por Ricœur, o homem recorre a história monumental para a realização de coisas extraordinárias e grandiosas; ela foca nas grandes realizações do passado, e por meio dela o homem apropria-se utilitariamente dos fatos de outrora por suas necessidades presentes, e por essa história "a grandeza se perpetua"[604]. Segundo Ricœur é na grandeza que a doença histórica nivela até a insignificância, e na utilidade que o excesso se enxerta,

[601] KOSELLECK, R. *A história de Conceitos*, (2006).
[602] RICŒUR, P. *MHE*, p. 305.
[603] Ibid., p. 305.
[604] NIETZSCHE, F. *Segunda consideração Intempestiva*, p. 90.

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 1621954/CA

cometendo abusos nas analogias, se esquecendo e desprezando trechos inteiros do passado[605]. Na perspectiva tradicionalista, a ambiguidade não é menor. Nela o homem se acomoda na rotinização do respeito pelas coisas passadas; ela preserva e venera costumes e tradições. Todas as coisas passadas são cobertas por um "véu uniforme de venerabilidade" e, assim, rejeita e ataca o novo. Essa história conserva e não engendra[606]. Em *Tempo e Narrativa III*, Ricœur esclarece esse fato afirmando que neste modelo "nunca estamos numa posição absoluta de inovadores, mas sempre, primeiro, em situação relativa de herdeiros"[607]. A história crítica não se identifica, segundo Ricœur, "com a ilusão historicista". Na crítica, o homem quando oprimido pelo presente, procura se livrar do fardo opressivo e se voltar à história, para julgar e condenar. Essa história constitui um momento, o do julgamento, na medida que condena todo o passado. Nesse sentido em particular, ela designa o momento "do esquecimento merecido. Aqui, o perigo para a vida coincide com sua utilidade"[608]. De modo geral, as três correntes historiadoras são legítimas e as correções sugeridas pelos críticos são mais relacionadas aos seus aspectos totalizantes, do saber em si, desvinculados da vida e de seu processo criativo. Essa ambiguidade, segundo Ricœur, se coaduna com o *pharmakon* do Fedro, isto é, com o mito do Fedro de Platão, que conta a história da escrita. A questão é saber se o *pharmakon* da história-escrita é remédio ou veneno. Em surdina, o paradoxo do remédio e veneno do mito da escrita histórica perpassa por toda investigação epistemológica da história[609]. A ambiguidade *residual* a qual Ricœur compara ao *pharmakon* resulta do que a história comporta de não-excesso em cada um dos três níveis considerados, "da utilidade incontestável da história para a vida, em termos de imitação da grandeza, de veneração pelas tradições passadas, de exercício crítico do julgamento"[610]. Na teoria nietzschiana, os animais vivem de modo a-histórico[611],

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 1621954/CA

[605] RICŒUR, P. *MHE*, p. 306.
[606] Ibid., p. 306.
[607] Id., *TN3*, p. 377.
[608] RICŒUR, P., op. cit., p. 306.
[609] Ibid., p. 148. Ricœur reconta o mito e as interpretações e perspectivas a respeito da escrita da história como um remédio ou veneno. De modo geral, a dúvida permanece e sua perspectiva está na ambiguidade de um *pharmakon* que não se sabe exatamente se é remédio ou veneno, se é um benefício que estabelece na forma coletiva e democrática de escritura a ciência e a memória, ou então a escrita da ciência e da memória tornar-se-ia o próprio oposto do remédio, sua crítica e dissolução. Essa ambivalência percorrer todos os elementos de *MHE* (p. 151-154, 154, 178-179, 192, 303, 306, 308, 404, 505).
[610] Ibid., p. 306.
[611] Optou-se por grafar "a-histórico", em vez de "não-histórico", no entanto, ambos significam a mesmíssima coisa.

sem passado, absorvidos pelo presente[612], o homem, diferentemente dos animais, sofre por seu passado. O conceito de a-histórico reflete o "não saber do passado" e ao seu "completo desligamento", estando associado à "arte e a força de esquecer" e de "fechar-se num horizonte limitado"[613]. Para ele, tanto a vida a-histórica quanto a vida histórica são necessárias para o ser humano. Este precisa conhecer a história, apropriando-se dela para a vida, no entanto, deve estabelecer um limite nesse retorno para que seja possível o a-histórico, a vida impulsiva, e, a partir daí, do anti-histórico[614]. Manter-se preso ao passado (histórico), e em conformidade com o presente (a-histórico) impede a visualização e as possibilidades que se abrem no futuro. As grandes reflexões e os grandes acontecimentos são concebidos pelos que se elevam numa perspectiva supra-histórica – entendida por Ricœur como desviar "o olhar do devir, dirigindo-os aos poderes dispensadores de eternidade que são a arte e a religião"[615]. Se a perspectiva a-histórica é a do esquecimento, a da supra-histórica é a capacidade de o homem inquirir sobre os grandes momentos da história e, desligando-se dessas grandes realizações, meditar, refletir e julgar sua condição histórica para agir contra as injustiças de sua própria época (anti-histórico)[616]. A preocupação exacerbada do historiador quanto à história realizada reflete a suposição de que o sentido da existência é desvelado pela ideia de um desenvolvimento linear do progresso e das grandes realizações da humanidade[617]. Deste modo, "história demais abala a vida a faz degenerar, e tal degenerescência também acaba pondo em perigo a própria história"[618]. A interposição entre a história e a vida é uma atitude do homem moderno para consagrar à história o estatuto de ciência objetiva como a matemática, todavia, trata-se de uma agressão à memória e interioridade, e o reconhecimento da indiferença, da injustiça histórica, do elogio da ilusão. Afirma, o filósofo de Valence, "a contradição é assim levada ao âmago da ideia de modernidade: os novos tempos que ela invoca estão colocados pela cultura histórica sob o signo da velhice"[619].

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 1621954/CA

[612] NIETZSCHE, F. *Segunda consideração Intempestiva*, p. 71.
[613] RICŒUR, P. *MHE*, p. 308.
[614] NIETZSCHE, F., op. cit., p. 76.
[615] RICŒUR, P., op. cit., p. 308.
[616] NIETZSCHE, F., op. cit., p. 78.
[617] Ibid., p. 79.
[618] RICŒUR, P., op. cit., p. 306.
[619] Ibid., p. 307.

A segunda crítica de Ricœur dirige-se ainda à pretensão do saber de si da história a se erigir em saber absoluto, mas por outras duas vias: a dos modelos temporais que atuam na operação historiográfica, e ao conceito de "nossa modernidade". Essas críticas designam um percurso hermenêutico muito bem delineado no campo da filosofia crítica da história[620]. Em *Tempo e Narrativa III*, o autor havia discutido o sentido de "ser-afetado-pelo-passado" a partir das questões apontadas por Reinhart Koselleck (1923-2006), na qual se insere a injunção de Hans-G. Gadamer a respeito do "espaço de experiência correlativo do horizonte de expectativas"[621]. Aqui, o filósofo interdisciplinar retoma mais uma vez a teoria do historiador alemão a respeito do conceito de história e seu processo de desenvolvimento ligado ao Renascimento e a Era das Luzes, a partir do que se pode designar pelos termos-chave "progresso" e "tempo da história" dentro de um "espaço de experiência" e "horizonte de expectativa"[622]. O que constitui o tempo histórico são as concepções sociais sobre a *temporalidade* e o *futuro*, associado à "ação social e política, a homens concretos que agem e sofrem as consequências de ações, a suas instituições e organizações" [623]. Deste modo, quaisquer que sejam os conceitos, quer sejam as realidades, quer sejam os períodos históricos, sempre estará presente a relação entre "espaço de experiências" e "horizontes de expectativas"[624]. O espaço de experiência refere-se à tradição que se recebe e as experiências vividas que informam o presente. Os "horizontes de expectativas" designam à projeção futura e de transformação. As duas categorias dialeticamente entendidas reportam à temporalidade do sujeito e à temporalidade da história, como propõe Koselleck:

> A hipótese que se apresenta aqui é a de que, no processo de determinação da distinção entre passado e futuro, ou, usando-se a terminologia antropológica, entre experiência e expectativa, constitui-se algo como um "tempo histórico"[625].

Para Ricœur, a contribuição das análises de Koselleck consiste no tratamento das categorias meta-históricas como condições do discernimento das mudanças que

[620] RICŒUR, P. *MHE*, p. 309.
[621] Id., *TN3*, p. 367-391.
[622] KOSELLECK, H. *Futuro passado*, p. 305.
[623] Ibid., p. 14.
[624] RICŒUR, P., op. cit., p. 367-391.
[625] KOSELLECK, H., op. cit., p. 16.

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 1621954/CA

afetam o próprio tempo histórico e, principalmente, dos traços diferenciais da visão que os Modernos têm de mudança histórica[626]. As meta-categorias do mister de historiador expressam assim a linguagem própria de Heidegger e Gadamer a respeito do "horizonte" no qual, *a partir de dentro*, os seres humanos estabelecem e desenvolvem sua história. Ricœur acrescenta ao par "horizonte de expectativa" e "espaço de experiência" o par "presente do futuro" e "presente do passado" das *Confissões,* tratadas em *Tempo e Narrativa 1* [627]. Segundo o autor, os dois pares dependem do mesmo nível de discurso e se prestam a um socorro mútuo. Afirma:

> as estruturas do tempo histórico não se limitam a dar às do tempo mnemônico uma amplitude mais vasta, mas abrem um espaço crítico no qual a história pode exercer sua função corretiva em relação à memória; em troca, a dialética agostiniana do tríplice presente reabre o passado da história sobre um presente de iniciativa e um futuro de antecipação dos quais, quando chegar o momento, será preciso reencontrar a marca no cerne da empreitada historiadora[628].

Deste modo, a combinação dos horizontes de expectativas com o espaço de experiência de uma coletividade humana estabelece uma construção cultural de uma ideia especifica de tempo, bem diferente do tempo da natureza. Daí resulta as mudanças conceituais estabelecidas dentro de um cenário cultural específico e suas projeções de expectativas futuras. É por meio dessas transformações dos conceitos ligados principalmente ao termo *história* e suas mudanças de sentido é que o mundo moderno toma consciência de sua própria modernidade. O conceito de história (*Historie*) nos idos do século XVIII era usado, segundo Koselleck, no plural para designar várias narrativas particulares e sem qualquer relação entre si, no entanto, ainda nesse período surge paulatinamente um novo conceito no singular (*Geschichte*) para se referir a uma sequência unificada de eventos que marcam a trajetória da humanidade. No conceito de *Historie* cabiam as narrativas históricas descosidas e descontinuada, pois se prestavam mais a uma ação didática, de exemplos para serem imitados do que produtora de uma ação reflexiva e crítica. A história era mestra da vida. Com a mudança paulatina no período iluminista para *Geschichte* ocorre uma importante mudança temporal, na qual a história torna-se

[626] RICŒUR, P. *MHE*, p. 312.
[627] Id., *TN1*, p. 13-55. Ricœur também fez relações entre o *Capítulo XI* de *As Confissões* com as concepções de Heidegger sobre o tempo, afirma: "pelo menos para mim, os únicos pensadores que tomaram por tema diretor de sua concepção do tempo a dialética do passado, do presente e do futuro". Cf. RICŒUR, P. *A marca do passado*, p. 338-341.
[628] RICŒUR, P. op. cit., p. 312.

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 1621954/CA

seu próprio objeto pela sequência unificada dos eventos, afirmados pela filosofia da história que apreende os três tempos como totalidade de sentido. Essa nova semântica, torna-se, conforme Ricœur, "a categoria mestra sob cuja condição o tempo da história pode ser pensado", porquanto, "existe tempo da história na medida em que há uma história una"[629]. Assim, é possível falar de uma novo espaço de "experiência moderna da história", do qual a escola histórica se alimenta. O espaço de experiência que era posto a horizonte de expectativa, agora, aplicado à história, o conceito de experiência, qualificado pela modernidade, recobre e vincula as três instâncias do tempo: o passado advindo, o futuro esperado e o presente vivido e agido[630]. Koselleck denomina de "experiência da história" essa nova relação com o mundo, que é mais do que um território epistemológico. Ricœur afirma que "essa experiência da história" é própria da era moderna. E, portanto, esse espaço de experiência singular do sujeito e de seu passado e seu horizonte de expectativa, que o lança esperançosamente para o futuro são dissociadas e até mesmo suplantadas pelo conceito de *progresso* que se torna o eixo da marcha triunfal da humanidade embalado pela cultura dominante. Doravante, a história é um "singular coletivo", como afirma Ricœur:

> O que é declarado moderno por excelência, é esse caráter onitemporal da história. Ao mesmo tempo, o conceito de história se reveste, além de seu significado temporal renovado, de uma significação antropológica nova: a história é a história da humanidade e, nesse sentido, história mundial dos povos. A humanidade torna-se simultaneamente o objeto total e o sujeito único da história, ao mesmo tempo em que a história se faz coletiva singular[631].

Ou ainda na arguta análise de Marcelo Jasmin:

> Se as histórias (no plural) guardavam a sabedoria acumulada pelos exemplos do passado para servir de guia à conduta presente, evitando a repetição dos erros e estimulando a reprodução do sucesso, a História (como um singular coletivo) tornou-se uma dimensão inescapável do próprio devir, obrigando toda ação social a assumir horizontes de expectativa futura que a inscrevam como um desdobramento consoante com o processo temporal. Não se trata tão somente de uma alteração nos significados tradicionais, mas de uma verdadeira revolução nas maneiras de se

[629] RICŒUR, P. *MHE*, p. 313.
[630] Ibid., p. 313.
[631] Ibid., p. 315.

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 1621954/CA

> conceber a vida em geral, de imaginar o que nela é possível ou não, assim como o que dela se deve esperar[632].

A partir desse horizonte conceitual, a história é o desenvolvimento do espírito no seio da humanidade e, como lembra o filósofo interdisciplinar, que não se pode desconsiderar o nascimento, sob a proteção da filosofia hegeliana, herdeira da orientação antiteológica das Luzes, mais que dos românticos, de uma religião secular afiançada pela equação entre a história e a razão[633]. Consequentemente, as luzes da razão tornaram os tempos medievais como lugares tenebrosos e a impulsão revolucionária fez os tempos passados parecerem mortos. Ricœur considera que a depreciação do passado pela modernidade impõe um paradoxo a história como totalidade autossuficiente. Segundo ele, para a superação do paradoxo, seria necessário que a "força da integração" liberada pela "energia da novidade" fosse superior "à força de ruptura que emana do acontecimento considerado como fundador de tempos novos". Todavia, o desenrolar da história mais recente está aquém de atingir essa proposta. Ricœur aponta dois desafios para esse projeto de totalidade da história: o crescimento do *multiculturalismo* e a *historização* de toda a experiência humana. Ainda, que essa depreciação do passado e o aumento de distanciamento tende a "obliterar o sentimento da dívida dos contemporâneos para com seus antecessores", de os "próprios contemporâneos pertencentes a várias gerações que vivem ao mesmo tempo sofrem a provação de uma não-contemporaneidade do contemporâneo", a "dissociação do vínculo entre expectativa e experiência". Ao movimento paradoxal, Ricœur salienta, que a valorização do futuro pelo conceito de novidade e progresso teria permanecido uma "fonte de certeza" se não tivesse sido acompanhada pela "relativização de conteúdos de crenças considerados imutáveis". Contudo, a relativização contribui para minar a "historização, até então acoplada a uma expectativa garantida por si mesmo"[634]. É nesse ponto que a história do conceito de história desemboca numa ambiguidade, na qual o efeito devastador é visível em relação à versão teológica do

[632] KOSELLECK, H. *Futuro passado*, p. 11.
[633] RICŒUR, P. *MHE*, p. 316.
[634] Ibid., p. 318-319.

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 1621954/CA

topos do progresso, como a ideia de *Heilsgeschicht* – "história da salvação" – que depende da escatologia cristã. Afirma Ricœur:

> A bem da verdade, o *topos* do progresso se beneficiara primeiro de um impulso vindo da teologia por meio do esquema da "promessa" e do "cumprimento", o qual constituíra a matriz original da *Heilsgeschicht* no âmago da escola de Göttingen, desde o século XVIII. Ora, esse esquema continuou a alimentar a teologia da história até meados do século XX. O efeito bumerangue do tema da relatividade histórica sobe a *Heilsgeschicht* foi grave. Se a própria Revelação é progressiva, a recíproca se impõe: a vinda do Reino de Deus é por sua vez um desenvolvimento histórico e a escatologia cristã se dissolve num processo. A própria ideia de salvação eterna perde seu referente imutável. É assim que o conceito de *Heilsgeschicht*, primeiro proposto como uma alternativa da historização, mesmo com o risco de funcionar como um duplo teológico do conceito profano de progresso, inverteu-se em fator de historização integral[635].

Segundo Ricœur, cabe indagar se ideia de verdade, mas também a do bom e do justo podem ser radicalmente historicizadas sem desaparecer. O papel primordial da filosofia crítica aplicado à história é assim refletir sobre os limites que "um saner sobre si da história que se quer absoluto tentaria transgredir" [636].

Em perspectiva observou-se o posicionamento crítico de Paul Ricœur a respeito do saber de si da história, da tentativa do saber totalizante e autossuficiente pretendido pela disciplina. As considerações ricœuriana é tanto crítica quanto ontológica. Na vertente crítica refletiu-se sobre os limites a qualquer pretensão totalizante ao saber da história. Na vertente ontológica, explorou-se as posições existenciais do saber historiográfico e do discurso crítico. Esses posicionamentos da segunda vertente são existenciais porque estruturam a forma de existir, de ser no mundo, "desse ser que somos individualmente", como afirma Ricœur[637].

Na seção seguinte será analisado outros aspectos importantes da epistemologia ricœuriana a respeito da objetividade, subjetividade, e sentido da história nas perspectivas histórica e cristã. Nesta última será atribuída as categorias de Revelação a partir do desdobramento do testemunho, dos documentos, arquivos e vestígios. Se a primeira seção desse capítulo priorizou *A história, a memória, o esquecimento*, a segunda parte enfatiza a *História e Verdade* e, assim como a obra anterior, cotejado com *Tempo e Narrativa*. Tomadas em conjunto, essas três obras

[635] RICŒUR, P. *MHE*, p. 319.
[636] Ibid., p. 320.
[637] Ibid., p. 299.

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 1621954/CA

monumentais são frutos de uma longa labuta acadêmica e de uma trajetória intelectual fincada no contexto das discussões europeias e, porque não dizer do mundo, a respeito de temas que põe à prova a metodologia e tenacidade do autor. E, por isso, não devem ser analisadas sem uma breve passagem pela outra.

5.2
Objetividade e subjetividade em história

Antes de tratar do assunto em epígrafe considerou a necessidade de apresentar brevemente o plano de *História e Verdade*. *História e Verdade* é uma variedade de escritos organizados e colhidos de várias conferências, grupos de trabalhos, colóquios e congressos, e divide-se em dois polos fundamentais: o *metodológico* e *ético*. O primeiro é consagrado à significação da atividade histórica e sua objetividade. O segundo é uma crítica dirigida à civilização, na qual o filósofo reflete de modo analítico sobre diversas perspectivas sociais como a crise política, a violência, a ética e as relações de poder, a partir do desígnio primordial do *personalismo*[638] e das tensões políticas europeias, como as desembocadas posteriormente na Revolução Húngara, em 1956, conforme se apresenta no artigo *Le Paradoxe Politique*, de maio de 1957[639], e acrescidas à segunda edição do livro em 1964. À segunda parte da obra acrescentou-se outros três textos a respeito dos enigmas do poder político para a reflexão filosófica e para a ação no mundo da cultura[640]. Uma ênfase é *epistemológica*, a outra *prática*. Na primeira, a história é a história realizada, acontecida, que pode ser perscrutada e inquerida objetivamente "na linha da verdade", isto é, da objetividade, na qual o objeto da história é o próprio sujeito humano. Na seguinte, é a história em curso, pela qual sofremos e realizamos e na qual se deve perguntar pela verdade. O problema da verdade da história nesse caso não se limita a interrogar apenas pelo conhecimento da história processada em sua *objetividade*, mas também de uma questão primordial e irredutível do filósofo enquanto "obreiro da história" com toda *subjetividade*[641]. O eixo norteador que

[638] Entende-se por "personalismo" as pesquisas iniciais da revista *Esprit* idealizado por Emmanuel Mounier, e de certos grupos vizinhos em torno da crise política e espiritual que então se manifestava na Europa. Cf. RICŒUR, P. *HV*, p. 137.
[639] RICŒUR, P. *Le Paradoxe Politique,* p. 721-745.
[640] Id., *HV*, p. 137.
[641] Ibid., p. 20.

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 1621954/CA

articula as duas categorias de textos é o conjugado verbal "história e verdade", no qual o sentido de ambos são enriquecidos e deslocados lentamente de seus significados próprios. E, assim, a abordagem metodológica dos três primeiros ensaios é inseparável da percepção ético-política das relações humanas da segunda parte da obra, que tem o artigo *Le Paradoxe Polítique* e o golpe de Budapeste como eixos de reflexão[642].

Na primeira parte, denominada *Verdade no Conhecimento da História*, estão reunidas duas seções de textos, classificados em *Perspectivas Críticas* – na qual se discute fundamentalmente a questão da objetividade, subjetividade, sentido de história, a tarefa do historiador e o ato filosófico como indispensável à compreensão da objetividade histórica –, e *Perspectivas Teológicas*, na qual o autor trata do sentido da história no cristianismo e a imagem de Deus na epopeia humana. Na segunda parte, denominada *Verdade na Ação Histórica*, dividida em quatro partes, em certo ponto independentes, visto que a segunda edição acrescentou alguns artigos, o agir humano em ação na história e no mundo da cultura são os eixos centrais para discutir os enigmas do poder político.

Todavia, a teoria da história limita-se à primeira parte. Uma das mais prementes preocupações de Ricœur foi a relação entre os binômios objetividade e subjetividade em história, na qual a objetividade é a égide que resguarda a função científica da história realizada e estabelecida a partir de um critério que seleciona e interpreta documentos, julgando sua importância e eliminando o que é acessório.

O itinerário dialético inicia com a objetividade da história, perpassa pela subjetividade do historiador e conclui-se numa síntese filosófica. Como atesta François Dosse, em Ricœur a "subjetividade é um agente de passagem necessário a se ter acesso à objetividade".[643] Convém ao historiador a objetividade no exercício do mister de historiador, mas espera-se dele uma certa *subjetividade exigida* pela objetividade; uma subjetividade *boa* designada pelo próprio exercício do mister de historiador, na qual a história seja uma história de homens pela qual o leitor, instruído pela história dos historiadores, edifique uma subjetividade de alta categoria – a subjetividade não apenas de si mesmo, mas do homem, enquanto fator histórico e formador de sentido. Trata-se assim de uma *subjetividade de reflexão*

642 ABEL, O. *Paul Ricœur*, p. 29.
643 DOSSE, F. *Paul Ricœur*, p. 135.

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 1621954/CA

por meio da leitura, e meditação das obras do historiador. Ricœur assinala a presença do *leitor filosófico*, no qual se completa, por conta própria, toda obra[644], uma vez que a obra existe para ser lida. Deste modo, seguindo na linha epistemológica de Marc Bloch, na obra *Apologia da História ou o Ofício de Historiador*[645], consigna os fundamentos da ação objetiva da história e do mister do historiador, a saber:

a) a *observação*, cujo conhecimento está edificado sobre os "vestígios", ou a partir das "marcas" perceptíveis aos sentidos por um fenômeno possível de captar[646];

b) o *testemunho histórico*, cuja diversidade é infinita, e corresponde a tudo o que o homem diz, escreve, fabrica e dá informação sobre ele[647];

c) a *crítica* ou análise[648], entendida como atividade pela qual o historiador procura "explicar e compreender", a partir de uma constituição de fenômenos políticos, econômicos, sociais, *passim*[649]*;* e, por último*,*

d) *análise histórica*, na qual o historiador não apenas submete-se à verdade, mas procura "compreender" os conjuntos e liames orgânicos ensejado em sua tarefa ulterior de crítica (explicar), sem qualquer dualismo ou oposição entre *explicar* e *compreender*.

Reconstituir um acontecimento ou uma série deles com base em documentos é elaborar uma conduta de objetividade na qual o historiador busca o sentido, elabora hipóteses alçando o "vestígio" até a dignidade de documento significativo. O vestígio assim torna-se documento pela intervenção e observação simultâneas, instituindo assim o fato histórico[650]. Logo, a objetividade constitui em uma atividade metódica, que corretamente recebe o nome de crítica e análise. A

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 1621954/CA

644 RICŒUR, P. *HV*, p. 24.
645 BLOCH, M. *Apologia da História ou o Ofício de Historiador*, (2001).
646 Comparar RICŒUR, P. *HV*, p. 25 com BLOCH, M. *Apologia da História ou o Ofício de Historiador*, p.73.
647 BLOCH, M., op. cit., p.79
648 Um dado extremamente curioso é que a crítica e seu papel investigativo para analisar e distinguir e o verdadeiro do falso é atribuído ao exegeta bíblico francês Richard Simon (1638-1712), cujos trabalhos exegéticos predominaram nos primórdios da exegese bíblica, com a obra *Histoire Critique du Vieux Testament* (1685).
649 Comparar RICŒUR, P. *HV*, p. 26-7, com BLOCH, M. *Apologia da História ou o Ofício de Historiador*, p. 89 et. seq.
650 RICŒUR, P., op. cit., p. 26.

objetividade, no entanto, não elimina a subjetividade positiva do mister de historiador.

A subjetividade em última instância é um empreendimento raciocinado de análise. É uma "descoberta" à qual se deve a revolução copernicana de Kant, que não a instituiu, mas a expôs ao trazer a lume a objetividade. Refletir a respeito da subjetividade do historiador é de igual modo procurar da mesma maneira a subjetividade posta em cena pelo mister de historiador[651]. Não há história sem uma ἐποχή (*epokhé*) da subjetividade quotidiana, "sem a instituição desse eu de pesquisa do qual a história extrai o seu belo nome"[652]. De modo que ambos aspectos só podem ser compreendidos adequadamente quando observados em paralelo. O historiador opta pela racionalidade da história e julga a importância dos eventos de importância e, nesse aspecto, a subjetividade do historiador intervém concretamente sob a forma de esquemas interpretativos. Como interpreta adequadamente François Dosse:

> A constituição da objetividade histórica para melhor compreender as ferramentas mentais e o comportamento dos homens do passado é assim o correlato da subjetividade histórica. Ela desemboca em uma intersubjetividade sempre aberta a novas interpretações, a novas leituras. A incompletude da objetividade histórica deixa em debate a herança histórica legada às gerações futuras, em uma busca indefinida do sentido... graças à dissociação operada por Ricœur entre o eu de pesquisa e o eu patético do qual é preciso desprender-se, a objetividade histórica passa de suas ilusões lógicas a sua necessária dimensão ética.[653]

Por conseguinte, a qualidade daquele que perscruta é importante para a própria seleção dos documentos a perscrutar. É uma atividade na qual a objetividade e a subjetividade relacionam-se sem contradição assim como o binômio explicar e compreender. Do mesmo modo, a história é tributária em graus diversos de uma concepção de causalidade, às vezes de uma constelação de forças de evolução lentas, outras permanentes. Contudo, o historiador, em vista do método, ordena as causalidades até o estabelecimento do fluxo dos acontecimentos. Esse esforço de hierarquização das causalidades é uma atividade ligada à objetividade da história, mas o ato de ordenação é precário, "pois a composição total de causalidades pouco homogêneas, que a própria análise institui e constitui, faz aflorar um problema

[651] RICŒUR, P. *HV*, p. 28.
[652] Ibid., p. 35.
[653] DOSSE, F. *Paul Ricœur*, p. 135.

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 1621954/CA

quase insolúvel"[654], que oscila entre o determinismo e a probabilidade e condena a usar vários esquemas simultâneos de explicação, alguns de natureza motivacionais que não são causas, mas adjutórios, como explica Ricœur, "modos de explicar que transbordam da reflexão; o que é natural: a explicação sobre a operação e atuação antes de a atingirmos pela reflexão"[655].

Outro fator que descreve a incompletude da objetividade e sua relação com a subjetividade positiva é o fenômeno da *distância histórica*, na qual em última instância, compreender racionalmente é tentar reconhecer, identificar e inserir em linguagem contemporânea uma instituição, uma situação abolida pelo tempo por meio de semelhanças funcionais e, em seguida, corrigir por diferenciação. O historiador, por conseguinte, não pode escapar a essa natureza do tempo no qual o fenômeno irredutível do afastamento em relação ao pesquisador supõe uma linguagem histórica equívoca em suma da alteridade original. Assim, essa transferência para um outro presente, vinculada ao tipo de objetividade da história, a qual Ricœur chama de "imaginação", que se concebe como possibilidade de superar a distância temporal, o "outrora". Essa imaginação está na esteira da subjetividade positiva, como um raro dom que procura trazer o passado histórico através da superação e recomposição da distância histórica.

E, por fim, o desiderato último da história é explicar e compreender o homem em sua aventura histórica. Afirma Ricœur que a história "deseja em última análise explicar e compreender o homem"[656]. O passado do qual se está afastado é o passado humano e a distância temporal, segundo Ricœur, "vem, portanto, ajuntar-se à distância específica vinculada ao fato de que o outro é um outro homem"[657]. O que o mister de historiador procura reconstituir, por conseguinte, é o passado integral, aquilo que os homens viveram. O caráter particularmente humano do passado é o que impõe ao historiador a tarefa da compreensão integral, por um esforço de alteridade que é muito mais do que uma "simples translação imaginativa",[658] pois se trata de uma verdadeira translação para uma outra vida de homem.

[654] RICŒUR, P., op. cit., p. 29.
[655] RICŒUR, P. *HV*, p. 30.
[656] Ibid., p. 31.
[657] Ibid., p. 31.
[658] Ibid., p. 31.

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 1621954/CA

A história, deste modo, é animada por um desejo de *encontro* tanto quanto por um desejo de *explicação*: do encontro da subjetividade positiva com os postulados objetivos que embalam e explicitam o mister do historiador. A objetividade da história faz aflorar a própria subjetividade da história e não apenas a subjetividade do historiador. Destaca-se assim uma certa subjetividade filosófica, enquanto articulação de sentido, pelo *leitor* da história. Por conseguinte, a história é precisamente essa "disponibilidade", essa "submissão ao inesperado", essa "abertura a outrem, na qual a má subjetividade é transcendida" e, assim, a objetividade que se manifesta como intenção *científica* da história marca a separação entre a boa e má subjetividade do historiador. O que se constituía como lógica pela objetividade científica é transformada agora em ética[659].

5.3
História e sentido

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 1621954/CA

Para Ricœur, a história narrada pelo historiador é obra escrita que tem o leitor como seu último termo. O insigne de Valence reconhece o valor da história como exotismo do tempo, como atividade lúdica e como fonte de preceitos, de instrução, em seu caráter didático necessário. Contudo, interessa-lhe mais nessa o uso que o filósofo pode fazer da história dos historiadores na esteira das filosofias reflexivas, quer seja em Sócrates, quer em Descartes, Kant ou Husserl. De modo geral, essas filosofias procuram a seu modo a verdadeira subjetividade, o verdadeiro ato de consciência, que é a ocupação do leitor filósofo. O afloramento da consciência, designada como o itinerário do *eu* ao *nós*, passa pela mediação da história como o modo filosófico de terminar em determinado leitor o trabalho do historiador. Logo, não é apenas possível como também necessário que se entenda a história dos historiadores no ato filosófico em duas direções: na da *lógica da filosofia* – mediante a pesquisa de um sentido coerente através da história; e na direção de um *diálogo com os filósofos* e suas filosofias individuais. A história é assim a exaltação de um *sentido* na primeira acepção, e um setor de *intersubjetividade* na segunda. Enquanto sentido há um esforço dos filósofos em compreender a si mesmo por uma história da consciência, independentemente das diferenças que separam as

[659] RICŒUR, P. *HV*, p. 37.

perspectivas filosóficas de razão e história de Comte e Hegel, de Husserl ou Eric Weil. A clareza que se busca para compreender a si mesmo passa assim por uma história da consciência, principalmente por aquilo que Ricœur intitula de *via curta*, um caminho metodológico sob o qual o filósofo da história espera que uma certa consciência do conhecimento de si mesmo e da voz longa da história o justifique. Pela história o filósofo procura justificar o sentido da história da consciência. A história é necessária para que o indivíduo saia de sua subjetividade privada e experimente em si mesmo e para além de si mesmo o *ser-homem* (o Menschsein)[660]. É, pois, pelo fato de o filósofo achar-se ameaçado, abalado no mais profundo de si próprio, com dúvidas de si, mergulhado num mar de incertezas, que invoca a história, a fim de reassumir o sentido da história a montante de sua própria consciência. E assim o filósofo se põe a escrever e produzir história, ainda que a história do *Cogito*.

Essa história da razão institui uma consciência histórica e a faz coincidir com o sentido da própria consciência individual. De acordo com Ricœur isso, talvez, possibilitaria uma teleologia da história, que não é tarefa propriamente do historiador. A história como fluxo dos acontecimentos deve ser tal que por meio desse fluxo o homem suceda, seja mediatizado um *acontecer* do homem. Ricœur ilustra essa perspectiva com o exemplo de Edmund Husserl, afirma:

> Esse pensador, subjetivo por excelência, viu-se forçado pelos acontecimentos a interpretar-se historicamente: foi preciso que o nazismo submetesse a acusação toda a filosofia socrática e transcendental para que o professor de Friburgo procurasse acostar-se à grande tradição da filosofia reflexiva e nela reconhecesse o *sentido* do Ocidente[661].

Nesse aspecto, Ricœur reconhece uma certa crise epistemológica do conhecimento histórico. Crise que se instaura no estudo da consciência histórica e que se estende para a consciência de si mesmo. Como constantemente palmilhado[662], a concepção positivista do século XIX garantira os instrumentos metodológicos da história como um saber seguro de si mesma. A objetividade do conhecimento serviu imperativamente para estabelecer a ciência histórica como um

[660] RICŒUR, P. *HV*, p. 37.
[661] Ibid., p. 37.
[662] Cf. CHARTIER, R. *À beira da falésia*, (2002). RÜDIGER, F. R. *Paradigmas do estudo da história*, (1991).

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 1621954/CA

saber capaz de estudar o fenômeno humano com toda objetividade necessária e, assim, explicar a ação humana no tempo. No século XX, entretanto, esse saber objetivo passa a ser questionado e os métodos das ciências naturais (*Naturwissenschaften*) aplicados às ciências do espírito (*Geisteswissenschaften*) começam a ser postos em dúvidas a partir da distinção entre os objetos de pesquisas de ambas disciplinas, acrescentado a ação do sujeito na produção desse saber.

Para Ricœur, grosso modo, 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. 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 irredutíveis. 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[663].

O filósofo eirênico salienta que tal altercação 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 semiológicos[664]. Ele entende que a interpretação consiste precisamente na alternância de fase de compreensão com fases de explicação "ao longo de um único 'arco hermenêutico' "[665]. 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*

[663] O binômio "explicar" e "compreender" foi largamente discutido por Ricœur em várias de suas obras, por exemplo, RICŒUR, P. *HME*, p.193-238; *DTAII,* p. 200-212.
[664] RICŒUR, P. *EC2*, p. 27; Id., *HI*, p. 45-47, 148.
[665] Ibid., p. 27.

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 1621954/CA

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 compreensão[666].

A crise da objetividade da história também é reconhecida pelo filósofo espanhol José Ortega y Gasset (1883-1955). Segundo Ortega y Gasset, uma crise histórica ocorre quando as transformações e mudanças de mundo ou dos sistemas de convicções de uma geração anterior é posta em dúvida pela geração seguinte levando a um estado vital em que o sujeito perde as convicções anteriores e fica sem mundo. "O homem", afirma, "volta a não saber o que pensar sobre o mundo"[667]. É necessário erigir outros modelos, novos paradigmas; instituir novos referenciais, a fim de estabelecer o ser-novo e os seus novos modos de ser. Segundo ainda Ortega y Gasset, o prodígio que a ciência de modo geral representa como um estágio avançado do conhecimento dos objetos contrasta brutal e terrivelmente com o fracasso da ciência ante o que é propriamente humano[668], donde resulta o aforismo "Eu sou eu e minhas circunstâncias"[669]. A "circunstância" se refere a totalidade das coisas no entorno do homem, composta pela consciência corporal, as crenças, vida social, horizonte de expectativas e possibilidades. Viver é estar envolvido em feixes de temas que dizem respeito à pessoa e não obstante ao outro que não é ele mesmo[670]. Por essa razão, Ricœur afirma, como dito anteriormente, que a "história como fluxo dos acontecimentos deve ser tal que através desse fluxo o homem suceda, seja mediatizado um acontecer do homem" [671]. Talvez seria isso o que ele pretendia dizer quando afirmou: "Eu exploro minha própria sacralidade decifrando a do mundo"[672]. Um reconhecimento de si, inacabado, fraturado em "razão da assimetria persistente da relação com outrem", que se constrói no paradoxo da aproximação e distância, do imaginário e do real, com a incerteza de sua plena

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 1621954/CA

[666] RICŒUR, P. *EC2,* p. 27-30.
[667] ORTEGA Y GASSET, J. *Em torno a Galileu*, p. 184.
[668] Id., J. *História como sistema*, p. 36.
[669] Id., *Meditações do Quixote*, p. 32.
[670] Id., *Que é filosofia?*, p. 167. Afirma que "viver é achar-se num âmbito de temas, de assuntos que lhe dizem respeito. [...] Todo viver é ocupar-se com o outro que não é ele mesmo, todo viver é conviver com uma circunstância". O autor fala de uma razão vital, distinta da razão das ciências naturais, porquanto leva ao conhecimento do indivíduo mais do que dos objetos. Mas, de modo geral, não existe oposição radical entre a vida e a razão, pelo contrário.
[671] RICŒUR, P. *HV*, p. 37.
[672] Id., *Philosophie de la volanté*, p. 176, v. 2.

realização[673]. A história não é a das coisas, mas a do homem. Do homem que deseja interpretar sua ação e a si mesmo; que procura adequação entre o que parece o melhor para a totalidade da vida e as escolhas que governam as práticas[674].

Essa crise, por conseguinte, é tanto epistemológica – o estudo da consciência histórica –, quanto do sujeito – a consciência de si mesmo[675]. Essa suposição é dupla: do lado da história e do lado da razão. Desta última, é pretensão do filósofo que a razão, que é a da ordem da exigência, da tarefa e do dever, desenvolva uma história. Do lado da história, o filósofo supõe que a história recebe sua qualificação especificamente humana, "graças a uma certa emergência e promoção de valores que o filósofo pode retomar e compreender como um desenvolvimento da consciência"[676]. Esse desenvolvimento ou "afloramento à consciência" é a passagem do eu ao Eu possibilitado por certa meditação sobre a história, constituindo assim uma maneira filosófica de terminar em determinado leitor o trabalho de historiador[677].

Destarte, Ricœur pretende distinguir com esse percurso a tarefa do historiador da tarefa do filósofo. A história da consciência é tarefa do filósofo e não do historiador; é obra de historiador da filosofia e, portanto, tarefa do filósofo. O filósofo-historiador volta a encontrar na história o sentido que pressente, enquanto alguma história não oferecer mediação para elevar o pressentimento de sentido a uma verdadeira compreensão articulada e distinta, todavia, sempre será necessário e possível criticar as diferentes histórias da consciência, seja a *Fenomenologia do Espírito* de Hegel, seja o *Curso de Filosofia Positiva* de Augusto Comte[678]. De sorte que a pergunta do filósofo manifesta uma certa escolha, assim como o historiador faz a sua própria, e ambos privilegiam sua leitura, e abordam esse "sentido" que procuram com uma ideia preconcebida daquilo que se deve procurar. O historiador profissional não tem qualquer interesse em identificar a história com a história da filosofia ou da consciência, e muito menos ainda em uma teleologia da história ou a suposição de um sentido qualquer para uma apologia da história. O que ele busca não é a busca do filósofo da história, mas antes reconhece que a humanidade se

673 Id., *Percurso do reconhecimento*, p. 85, 256.
674 RICŒUR, P. *O si-mesmo como outro*, p. 196.
675 Id., *HV*, p. 37.
676 Ibid., p. 37.
677 Ibid., p. 36.
678 Ibid., p. 39.

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 1621954/CA

diversifica infinitamente em sua realidade de fato. A história dos historiadores concentra-se nas atitudes humanas, mas o filósofo eleva as atitudes ao nível de categorias e procura uma ordem coerente das categorias por meio de um discurso coerente. Para o historiador é escandalosa a pretensão dos filósofos de tratar a história como advento de um sentido. A história organizada pelos historiadores adverte assim o filósofo-historiador contra os riscos de pretensa atitude de encontrar "sentido" na história[679]. O filósofo racionalista despreza a ideia de que no "contra-senso" da história é que se baseia todo sentido. Nessa mesma esteira, Ricœur fará mais uma importante distinção entre as tarefas que competem ao historiador e ao filósofo: a história como intersubjetividade.

> Somos assim conduzidos à outra leitura filosófica da história: em lugar de buscar a amplidão e o sistema, pode o filósofo-historiador buscar a intimidade e a singularidade; pode voltar-se para uma filosofia particular e procurar de que modo nela se estabelecem toda a problemática de uma época, todas as influências do passado: em lugar de recolocar essa filosofia no movimento da história, ele há de considerar todo o passado dessa filosofia como a motivação que ela sofre e inclui; em suma a história, em vez de se desenvolver como um movimento, vai vincular-se às pessoas e às obras; o filósofo-historiador tentará então atingir a questão que só o outro filósofo encontrou e situou, a questão viva com a qual o pensador se identifica; essa longa frequentação de um autor, ou de um pequeno número de autores, tende para o gênero de relação estreita, exclusiva, que um homem pode ter com seus amigos. A profundeza da relação exclui a possibilidade de estender ele a todos os filósofos, a todos os pensadores, a todos os homens, essa espécie de comunicação[680].

O historiador por outro lado imagina que a história que realiza está incluída na comunicação total das consciências, entretanto, essa totalidade intersubjetiva só se define pela condição de um conhecimento por vestígios ou pela função inicial do documento. Assim, o encontro em história não é um diálogo, porquanto não há reciprocidade no setor comunicativo. De acordo com Ricœur, a palavra "comunicação" é sob certos aspectos imprópria quando se refere à história. Isso porque o modo histórico de comunicação difere fundamentalmente do sentido comum de "falar com um amigo", por exemplo, no qual o outro responde; na história, contudo, o outro não responde. A comunicação histórica é unilateral, o que a caracteriza como um segmento da intersubjetividade, onde a reciprocidade é

[679] Afirma Ricœur. "é a história dos historiadores uma permanente advertência contra os riscos de semelhante empresa". RICŒUR, P. *HV*, p. 40.
[680] Ibid., p. 40-41.

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 1621954/CA

impossível, porque dos homens do passado não se possui a presença, mas somente o vestígio.

O conhecimento da história se faz por meio dos vestígios, no entanto, em história da filosofia o vestígio é a própria obra. Há também unilateralidade na relação entre o filósofo-historiador e uma obra. Ele interroga a obra, mas a obra também não o responde. Contudo, na acepção larga do vocábulo, o filósofo-historiador pode falar de comunicação no sentido de que ele lê e compreende o outro filósofo e faz parte da mesma história que o filósofo interpretado. Segundo Ricœur é assim "no interior do movimento total das consciências que uma consciência compreende outras que não respondem"[681]. Por conseguinte, a opção do filósofo-historiador pelo tema das grandes filosofias é a opção em favor dos existentes excepcionais e da obra respectiva, na medida em que esse acervo bibliográfico é algo de singular, que não pode ser redutível a generalidades (realismo, empirismo, racionalismo, etc...). Enquanto à tarefa do historiador são considerados positivamente, e talvez como exigência, o econômico, o social e o político, por exemplos, à empresa do filósofo-historiador o centro de gravidade é o criador e suas obras, porquanto são os portadores únicos de todas as influências sofridas e todas as influências exercidas. Os fatores talvez imprescindíveis ao mister do historiador não são considerados senão como influência, situação, facilitação em relação "à emergência de tal criador de pensamentos, de tal obra singular". Afirma Ricœur, que "a história é então compreendida como uma série de emergências discontínuas [sic], cada uma das quais exige um encontro sempre novo, sempre totalmente devotado" [682].

Deste modo, a história dos historiadores pode e deve ser retomada pela filosofia nessas duas maneiras distintas de fazer aflorar a subjetividade da história: uma, como consciência humana cujo sentido está como uma série contínua de momentos lógicos; outra, como série descontínua de afloramentos, cada qual com um sentido próprio[683]. O historiador profissional vê diante de si uma dupla

[681] RICŒUR, P. *HV*, p. 71.
[682] Ibid., *HV*, p. 41.
[683] Nessa assertiva, Ricœur chama atenção aos filósofos da história. Esclarece que mesmo um filósofo hegeliano, decidido a ver a história como o ato do espírito que a si mesmo se atinge, não pode impedir que o surgimento de outras leituras e visões da história, assim como pensadores como Descartes, Hume e Kant, por exemplos, permaneça evento irredutível ao advento da razão através do discurso parcial que cada qual constitui no discurso total. RICŒUR, P., op. cit., p. 42.

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 1621954/CA

possibilidade, um paradoxo latente em toda história que se manifesta quando se retoma da história geral uma história da consciência. Esclarece o filósofo do agir[684]:

> Esse paradoxo latente é o seguinte; dizemos: a história, a ***história no singular***, porque esperamos que um sentido humano unifique e torne razoável essa história única da Humanidade; é essa aposta implícita que procura explicitar o filósofo racionalista que escreve uma história da consciência; mas também dizemos os homens, ***os homens no plural*** e definimos a história como a ciência dos homens do passado, porque esperamos que as pessoas surjam como centros radicalmente múltiplos de Humanidade; é esta a suspeita que o filósofo existencial traz a lume ao dedicar-se às obras singulares, onde o cosmos se reorganiza em torno de um centro excepcional de existência e pensamento[685].

Fica estabelecido, portanto, que a história é virtualmente *contínua* – como único sentido em marcha –, e *descontínua*, como constelação de pessoas. A premissa afeta a representação do tempo, cuja estrutura se revela antinômica tanto à consciência histórica quanto à verdade, uma vez que a antinomia do tempo histórico é a antinomia do próprio sentido da história. A leitura da história como um advento de consciência irremediavelmente conduz a um certo otimismo da ideia. Mas a leitura da história como produção de centros de consciência conduz infalivelmente a uma visão trágica da "ambiguidade do homem, que sempre recomeça e que sempre pode desiludir"[686]. Conforme Ricœur, talvez seja da essência da história essa dupla leitura, cujo divórcio latente somente é possível pela retomada da história como história filosófica da subjetividade. Explica, o filósofo do agir:

> Ao menos esse divórcio, no nível de uma reflexão sobre a história, esclarece retrospectivamente, justifica os embaraços do historiador, posto entre o aspecto da eventualidade e o aspecto estrutural da história, entre os personagens que passam e as forças de evolução lenta, e até as formas estáveis do ambiente geográfico; deve ele a tudo fazer face, pois ele se exerce aquém da linha de separação entre duas histórias da subjetividade, mas uma história dos homens sob todos os seus aspectos: econômico, social, político, cultural[687].

Destarte, a noção de sentido jamais se esgota com a noção de desenvolvimento, de encadeamento, uma vez que os acontecimentos, que se

[684] Tomo essa expressão de empréstimo do historiador francês François Dosse. Cf. DOSSE, F. *História e ciências sociais*, p. 40.
[685] RICŒUR, P. *HV*, p. 42. Grifo do autor.
[686] Ibid., p. 43.
[687] Ibid., p. 43-4.

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 1621954/CA

constituem os "nós da história", não são centros irracionais, mas centros organizadores e de significação. O conceito de que a história é virtualmente *contínua* procede assim dos próprios acontecimentos que fazem a realidade da história, que suportam sua racionalidade e lhe dão sentido e significado, porquanto a significação da história não é exterior aos eventos. Se a história tem um sentido, isto se deve ao fato de que um ou vários eventos centrais emprestam-lhe algum sentido. O evento, afirma Ricœur, "é o próprio sentido"[688]. Deste modo, a história pode ser lida como o desenvolvimento extensivo do sentido e como irradiação de sentido a partir de vários centros organizadores, mesmo que não se possa ordenar a totalidade de sentidos irradiados. É aqui que a narrativa participa da organização e extensão do sentido, nesse caso, como *unidade de composição* e como *narração dramatizada*. Na primeira, a narrativa aposta na ordem total em que se unificam os eventos. Na segunda, ela corre de nó em nó, ou como diz Ricœur, "de rugosidade em rugosidade"[689].

Por fim, o historiador pode se beneficiar e extrair para seu trabalho a contribuição do ato filosófico na medida em que faz surgir o homem como consciência e como subjetividade. O historiador não será apenas esclarecido a respeito das ambiguidades inerentes à sua árdua tarefa, mas também sobre sua intenção fundamental. O ato filosófico lembrará ao historiador que a principal justificativa de sua hercúlea tarefa é o homem e os seus valores numa respectiva civilização. Ele deverá vencer a tentação de ceder à fascinação de uma falsa objetividade, que reside no fato de conceber a história como se houvesse apenas estruturas e instituições e não mais os homes e os valores pelos quais vive. É o ato filosófico que faz surgir então a distinção entre uma falsa e verdadeira objetividade, ou ainda, entre a objetividade e o objetivismo que omite o homem.

Afirma Ricœur:

> O mister de historiador nos tinha parecido suficiente ao discernimento da boa e má subjetividade do historiador; a responsabilidade da reflexão filosófica seria talvez discernir a boa e a má objetividade da história; pois é a reflexão que nos assegura sem cessar que o *objeto* da história é o próprio *sujeito* humano[690].

[688] RICŒUR, P. *HV*, p. 43.
[689] Ibid., p. 43.
[690] Ibid., p. 44.

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 1621954/CA

5.4
Sentido da história e Revelação

Ao problema do sentido da história, Ricœur acrescenta a perspectiva cristã a partir de três eixos norteadores: *progresso*, *ambiguidade* e *esperança*. O primeiro enfatiza os patrimônios científicos e culturais, como uma história do progresso. O segundo, as crises e paradoxos políticos, ligado a história das civilizações. O terceiro, a esperança como sentido e mistério, na perspectiva escatológica da história. A observação didática de Ricœur pretende demonstrar que a história é *una* pelo progresso dos instrumentos, mas tem muitos modos de ser *múltipla*. A divisão da história não se restringe às civilizações e períodos, no espaço e no tempo, mas também em correntes que desenvolvem cada qual seus próprios problemas, suas crises e invenções[691].

Conforme o filósofo, existem vários níveis de leitura da história e variegadas respostas à questão do sentido da história. Inevitavelmente, uma leitura cristã do sentido da história tomará outras vias válidas além daquela que se diga propriamente cristã. A interpretação cristã do sentido da história toma de empréstimos outras leituras que fomentam sua própria e real perspectiva, uma vez que a fé cristã é inculturada. O filósofo de Valence mantém em sua teoria uma perspectiva dialética e aberta com a razão e a modernidade. Não deseja impor o conceito de mistério escatológico à história, mas também não pretende reduzi-la a ponto de negar a leitura cristã-escatológica do sentido da história. À oposição estabelecida entre as duas visões pretende um caminho que, resguardando o estatuto epistemológico de cada uma, se mantenha uma abertura dialógica. Diferentemente de Hegel que considerava a religião cristã como absoluta, pela capacidade de reconciliar o particular com o universal e pelo caráter especulativo da doutrina, Ricœur, embora cristão de fé reformada, não submeterá a escatologia cristã e o sentido da história aos aspectos superiores de uma tradição de fé, e principalmente à linguagem especulativa pela qual essa pretensão possa se justificar. Para ele, a história se presta a vários níveis de leitura e os dois abstrusos, *progresso* e *mistério*, não se defrontam no mesmo nível. Em um nível de leitura da história, o tema do

[691] RICŒUR, P. *HV*, p. 90.

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 1621954/CA

progresso existe quando se decide conservar da história aquilo que se pode ser considerado "acumulação de algo adquirido", que está no bojo dos utensílios materiais, culturais, de conhecimento e mesmo de consciência e de espiritualidade. Uma história abstrata na qual se considera somente as obras dos homens e a acumulação de suas jornadas. Mas o nível de leitura no qual a história aparece como drama, decisões, crises, crescimento e decadências é uma história concreta, onde existe acontecimentos no plano da experiência e da vida. Uma história abstrata do progresso tende a retirar o homem de suas realizações, embora seja ele mesmo o transformador do mundo. A visão cristã de sentido da história não está assim na história abstrata, mas na concreta. A primeira história lida com o trabalho, os utensílios, sejam eles quais forem, não apenas como patrimônio material das coisas, dos objetos, mas também da cultura, do conhecimento e da espiritualidade. É nessa linha das obras que pode haver progresso. Não é apenas o mundo instrumental, o mundo técnico, mas o saber acumulado, tudo o quanto o homem sabe, sente, diz e faz. A escrita é o modo concreto e decisivo de guardar e transmitir esse patrimônio. A essa aventura do conhecimento, como projeto da modernidade, deve-se acrescentar a aventura da consciência. A consciência, embora na categoria do instrumento, amplia o sentido da reflexão, pois se trata da própria compreensão da condição humana, que se acumula como "instrumentos de vida". Deste modo, existe para Ricœur uma "experiência" moral e espiritual da Humanidade que se capitaliza como tesouro: as obras de arte, os monumentos, a liturgia, os livros de cultura, de espiritualidade, de piedade – todos formam um "mundo" inserido no mundo e que dão ao homem apoio exterior. Uma visão da história dos instrumentos não deve deixar às margens as produções que a espiritualidade e religiosidade humana fomentam. Todavia, é no plano das decisões, dos acontecimentos e dos atos que o homem recomeça, onde os indivíduos ao morrer se fecham em sua experiência, onde as civilizações morrem de fome ao lado de seu alimento espiritual. O progresso, por conseguinte, situa-se no aspecto abstrato da vida humana, isolado do drama concreto das pessoas que sofrem e desejam.

Nas argutas análises do filósofo interdisciplinar, o sentido da história cristã não está na história do progresso, enquanto acumulação da técnica, mas na história do homem, nas crises e decisões assumidas na aventura humana, no tempo propriamente humano. A Revelação é nisto o escândalo que irrompe na história

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 1621954/CA

concreta da vida e interpela um ser capaz de tomar decisões entre a vida e a morte, entre a revolta e conversão, entre ganhar e perder a vida. Afirma Ricœur:

> Eis por que não existe neste plano confrontação decisiva entre o "sentido da história" e esse germinar anônimo: o cristianismo irrompe no mundo helênico introduzindo um tempo de eventos, de crises, de decisões. A Revelação cristã escandalizou os gregos com a narrativa desses eventos "sagrados": criação, queda, alianças, explosões proféticas e, de modo mais radical, eventos "cristãos" da encarnação, da cruz, do túmulo vazio, o surgir da Igreja em Pentecostes... À luz desses eventos excepcionais, atraía-se a atenção do homem para aspectos de sua experiência própria que ele não sabia ver: seu tempo propriamente humano, por sua vez, estruturava-se em torno de eventos e decisões e se balizava por grandes opções: revoltar-se ou converter-se, perder a própria vida ou ganhá-la[692].

A Revelação não se manifesta no nível das coisas, da aventura técnica, intelectual, na capacidade humana de se distinguir da natureza e transformá-la, de integrar a natureza à sua própria história, pelo contrário, ela é evento que se dirige "a todo homem, a um comportamento completo, a uma existência total"[693]. A Revelação na história é no plano da existência, da facticidade, do homem e da vida. O cristianismo não condena Prometeu por ter roubado o fogo da técnica e da arte, da consciência e do conhecimento, mas a Adão pelo pecado de romper, em sua ventura de homem, o vínculo vital com o divino. O primeiro pecado de seus descentes, Caim, não é contra a natureza, mas contra o próximo. É o pecado contra o amor em vez do pecado contra a existência animal e sem história. Afirma:

> Mas se o cristianismo não condena Prometeu, ao contrário chega a reconhecer nele a expressão de uma intenção criadora, ele não se *interessa* fundamentalmente por esse aspecto anônimo e abstrato da história, das técnicas e das artes, do conhecimento e da consciência. Interessa-se pelo uso que os homens concretos fazem de tudo isso, para sua perda ou sua salvação... Dirige-se o cristianismo a todo homem, a um comportamento completo, a uma existência total [694].

Ao conceito de progresso se acrescenta o de ambiguidade. A história do progresso não é a história das civilizações. Ela se realiza no plano da ambiguidade, da felicidade e infelicidade, dos avanços e retrocessos, vida e morte. Para o filósofo interdisciplinar, o plano da ambiguidade da história é o fato de as civilizações

[692] RICŒUR, P. *HV*, p. 85.
[693] Ibid., p. 86.
[694] Ibid., p. 86.

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 1621954/CA

nascerem e morrerem e, apesar de tudo, a humanidade durar através das civilizações que passam. Para o cristianismo o desespero que a ambiguidade da história provoca é o reverso da palavra bíblica "Não temais!". O contrário verdadeiro da esperança assim não é o progresso, mas a "inesperança", que para o cristão se resume no título "blasfematório da 25ª. hora", entendido como o momento em que a tentativa de salvação é inútil, que mesmo a vinda de um Messias em nada adiantaria.

Contudo, é no plano da esperança que se realiza o sentido e o mistério da história. O sentido cristão da história não está na culpa ou no pecado, mas no plano da esperança. Para o filósofo, as palavras *sentido* e *mistério* são oxímoros. Mas é no jogo dialético que elas, reunidas e contrastadas, constituem em linguagem da esperança. *Sentido* é a coragem de viver na história. O *mistério* ninguém pode declarar, firmar-se nele contra os perigos da história; é necessário que o homem se arrisque baseado em sinais, na esperança. A perspectiva do mistério não anula a ambiguidade da história, mas também não se confunde com a ideia de progresso.

É a fé no Senhorio de Deus que domina toda a visão cristã da história. Deus é o Senhor das vidas individuais e, portanto, da história. Essa história repleta de incertezas e ambiguidades, de avanços e retrocessos, de alegria e tristeza, vida e morte, grandiosa e culposa, Deus a volta para Si. Para Ricœur, o Senhorio de Deus constitui um "sentido" e, por conseguinte, não é uma farsa, uma fantasia monstruosa, um "absurdo", ou ininteligível. Os grandes acontecimentos que constituem a Revelação, segundo o filósofo dialético, têm uma "trama", formam uma "figura central", uma vez que não se apresentam como uma sucessão descontínua e desconexa. Existe uma *maneira da Revelação*, um modo pelo qual ela se apresenta, que não é incoerente ou absurdo, porquanto nela se discerni certo desígnio *pedagógico* da Antiga e Nova Aliança. Justamente os dois grandes eventos cristãos – morte e ressurreição – formam um ritmo acessível aquilo que se denomina "a inteligência da fé". O descosido da história vivida e a superação do aparente absurdo dessa história[695] salvífica é que essa história é atravessada por uma outra história, cujo sentido é acessível e pode ser compreendida.

[695] Ricœur destaca que essa história cristã é com frequência assemelhada a "uma história de doido contada por um idiota", referindo-se ao caráter absurdo, incompreensível da história da aliança quando considerada separada e fraturada do sentido cristão da história, que é o Senhorio de Deus sobre a história. Cf. RICŒUR, P. *HV*, p. 95.

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 1621954/CA

> Assim, o cristão é o homem que vive na ambiguidade da história profana, mas com o tesouro precioso de uma história santa, cujo "sentido" percebe, e também com as sugestões de uma história pessoal na qual discerne o vínculo entre a culpabilidade e a redenção[696].

O cristão articula dialeticamente a história profana com a sagrada e ambas com sua história pessoal, na qual discerne os elementos da história da redenção e da graça e busca a identificação dos sinais do Absoluto. O passado advindo é vinculado com o futuro esperado e o presente vivido e agido. Assim, o sentido da história e o seu próprio conceito, além de seu significado temporal renovado, se revestem de uma concepção antropológica: a história é a história da humanidade e, nesse sentido, história mundial dos povos. A humanidade se torna simultaneamente o objeto e o sujeito único da história, ao mesmo tempo em que a história se faz coletivo e singular[697], aberta ao espaço de manifestação da verdade encetada pela Revelação. Logo, o sentido da história para o cristão se articula dialeticamente numa síntese entre a hermenêutica crítica, atenta aos limites do conhecimento histórico, de um lado, e de outro uma hermenêutica ontológica que se dedica a explorar as modalidades da temporalização[698], nas quais se insere a história da salvação como Revelação.

A perspectiva cristã da história é tanto inteligente, quanto histórica. É *histórica* como atesta o testemunho bíblico do caráter histórico da Revelação articulada na confissão narrativa "Deus de nossos pais"[699]. A força da narração não é, portanto, apresentar Deus como uma ideia, um ideal, princípio universal ou figura espacial do cosmo, mas como uma figura histórica, que age historicamente. Ele é o Deus de Abraão, de Isaque e de Jacó. Ele é o Atuante da grande gesta de libertação, sendo Ele mesmo solidário dos acontecimentos fundadores nos quais a comunidade de interpretação se reconhece enraizada, instaurada e instituída. Na medida em que o gênero narrativo é primeiro, a marca de Deus está na história antes de estar na palavra. Segundo Ricœur, a palavra é segunda na medida em que confessa o traço fundamental de Deus no acontecimento[700], seja na escolha de Abraão, seja no

[696] RICŒUR, P. *HV*, p. 95.
[697] Id., *MHE*, p. 315.
[698] Ibid., p. 18.
[699] Ibid., p. 410.
[700] RICŒUR, P. *L3*, p. 191.

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 1621954/CA

Êxodo (*et passim*) para os israelitas, ou na Ressurreição de Cristo para a comunidade primitiva. Tais acontecimentos não se limitam a transmitir uma tradição, mas marcam uma época, tecem uma história[701].

> Esses acontecimentos formaram uma época porque têm o caráter duplo de erigir a comunidade e de livrá-la de um grande perigo, o qual pode ter, aliás, natureza bem diferente. Falar aqui 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, instituintes [702].

Não é a narração como acontecimento que fala por si mesmo, mas o acontecimento da narração como é apresentada pelo narrador a uma comunidade de fé. É, deste modo, uma narração *confessante* que não se distingue da coisa e dos acontecimentos contados na história. O narrador torna-se ele mesmo profeta por meio de quem o Espírito também fala. E muito embora os gêneros profético e narrativo sejam distintos, eles se assemelham na medida em que a profecia, à sua maneira, também é narração. Afirma o teólogo dominicano francês, C. Geffré, amigo e intérprete de Ricœur, que o fato histórico elaborado não tem a pretensão de ser a descrição do evento tal como se passou, mas o relato é elaborado teologicamente a partir de um ponto de partida histórico, mesmo que este último continue inacessível à arqueologia ou à crítica histórica. Há, portanto, uma distância entre o *fato bruto*, isto é, o fato histórico, e o *fato elaborado*, ou seja, o fato histórico interpretado pela comunidade de fé. O fato elaborado é construído teologicamente para a comunidade crente e fundamentado no fato histórico, mesmo que este, como afirmou-se anteriormente, continue nalgumas vezes inacessível à crítica histórica. O fato elaborado reconstrói o fato histórico sem a pretensão de corresponder *ipso facto* ao evento. Por conseguinte, a Revelação como evento precede a Revelação como palavra[703]. E se os grandes relatos de milagres das Escrituras são de fato verdade de fé (o êxodo realizou-se mediante "sinais e milagres", Dt 4,34, e "sinais e maravilhas", Dt 7,19) não são suscetíveis à pesquisa histórica. Não se quer afirmar, portanto, que se trata de elaboração de linguagem destituída de evento real, ou que o agir de Javé na história está oculta nos eventos e que são evidentes somente aos olhos da fé, mas tão somente que tais relatos milagrosos, a partir de uma

[701] Id., *EC2*, p. 152.
[702] Ibid., p. 152.
[703] GEFFRÉ, C. *Crer e interpretar*, p. 105-107.

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 1621954/CA

perspectiva moderna, são meta-históricos e por isso estão longe do domínio da experiência histórica[704]. Em escuta ao que diz a tradição mais remota do antigo Israel, a história é agir de Deus (Js 24,31; Jz 2,7,10; Sl 33; Is 5,12). Era inconcebível para o profeta, o sacerdote, o sábio e outras instituições do Antigo Testamento uma "meta-história" ou "uma história de fundo, que se encontra atrás da verdadeira história"[705]. Como afirma Pannenberg, "para Israel, a própria história dos feitos de Deus é a verdadeira história, que abarca toda atividade humana". Portanto, a teologia deve insistir na convicção do agir de Deus na história, inclusive no plano da facticidade, não abrindo mão do conceito de história[706]. A Revelação está assim ligada ao fato de que o conhecimento de Deus se dá somente *a posteriori*, no retrospecto do seu agir na história[707]. A teologia somente pode ater-se à intenção realista das narrações bíblicas se levar a sério seu testemunho de um agir de Deus nas circunstâncias reais que pessoas experimentaram e que em parte foram moldadas por estas, e se também hoje se perguntar pelo agir de Deus na realidade daquela história, tal como ela se apresenta ao julgamento moderno, ainda que isso não possa acontecer sem juízo crítico a respeito da historicidade de muitos traços particulares de textos bíblicos e de narrativas[708].

A fé cristã é *inteligente*, pois articula o mistério da redenção na facticidade[709] humana apoiado pelo testemunho, a memória e a narração. No *testemunho* se manifesta a experiência concreta daquele que faz a história. Com ele se inaugura um processo epistemológico que parte da memória declarada, passa pelo arquivo e pelos documentos e termina na prova documental[710]. Ele é inseparável de seu acoplamento com a autodesignação do sujeito que testemunha. É a própria testemunha quem se nomeia assim. Essa autodesignação se inscreve numa troca que instaura uma situação dialogal. É diante de alguém que a testemunha atesta a realidade de uma cena ou experiência à qual diz ter assistido, experienciado, como autor ou não, mas, no momento do testemunho, na posição de um terceiro com relação a todos os protagonistas da ação. A certificação do testemunho é a

[704] PANNENBERG, W. *Teologia Sistemática*, p.103, v. 1.
[705] Ibid., p. 318.
[706] Ibid., p. 318, 320.
[707] Ibid., p. 336.
[708] Ibid., p. 315; 319 et. seq.
[709] Ibid., p. 318, 320. Segundo Pannenberg, a teologia deve insistir na convicção do agir de Deus na história, inclusive no plano da facticidade, não abrindo mão do conceito de história.
[710] RICŒUR, P. *MHE*, p. 170.

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 1621954/CA

declaração pela experiência de seu autor [711]. A *memória* é a capacidade cognitiva com a qual o tempo passado é ressignificado como referência vivida no presente. A *narrativa* é o instrumento com o qual o sujeito fixa e manifesta sua experiência pela escrita.

Deste modo, a história à qual o cristão se aferra é fincada antes de tudo nos testemunhos assumidos nas formas de discursos bíblicos, nos sinais do Absoluto na história, nos arquivos e vestígios que interpretam essa fé. Os arquivos são o conjunto dos documentos e registros pelos quais o conhecimento da tradição é produzido, recebido e conservado[712]. Ele é o momento do ingresso da escrita na operação historiográfica, que tem no testemunho oral sua memória declarativa tornado narrativa confessante. O arquivo é um lugar tanto *físico*, que abriga o rastro documental, quanto *social*, que abarca a ideia de um lugar "que permite" e "proíbe" no âmago da tradição e da instituição que os conserva[713]. O vestígio[714] significa "sem fazer aparecer". No plano *físico*, ele é a relação de uma conjunção causal, no plano *semiológico*, de uma relação de significância[715]. Tradicionalmente se refere ao sinal que alguém deixou no lugar que passou; é um sinal que se tornou marca, mas que desapareceu subsistindo apenas o vestígio. Ele foca na ação de algum agente: uma coisa agiu. O sinal ou a marca indica o passado da passagem, a anterioridade da risca, do entalhe, sem mostrar, sem fazer aparecer, o que passou por ali. O vestígio, portanto, convida a seguir, remontar, se possível até ao elemento cujo sinal já não pode ser encontrado. Ele indica, no espaço, o *aqui*, mas também o presente, *agora*, a passagem de algo ou alguém, ele orienta a busca, a pesquisa, a investigação[716]. Dizer que a história, em qualquer sentido que ela seja entendida, é um conhecimento por vestígios é "recorrer, em última instância, à *significância* de um passado terminado que, no entanto, continua preservado em seus sinais"[717]. De

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 1621954/CA

[711] RICŒUR, P. *MHE*, p. 170-175. Entre as muitas referências ao testemunho nos capítulos anteriores, acrescente-se o fato de Ricœur atribuir ao testemunho várias utilidades, no qual o arquivamento em vista da consulta por historiadores seria somente uma delas.
[712] Id. *TN3*, p. 198.
[713] RICŒUR, P., op., cit., p. 176-178; 199.
[714] Essa conceituação de vestígio é de E. Levinas. Para Ricœur, em *TN3* (p. 213) o significado do vestígio não é um problema do historiador-cientista, mas do historiador-filósofo. Na página 211 da obra citada, o autor, ao que parece, tem a intenção de, a partir de Levinas, falar do vestígio como um dado da Revelação, mas a forma enigmática como se expressou deixa dúvida, diz: "Portanto, é numa perspectiva totalmente diferente que me interesso pelo vestígio aqui. Ainda assim..."
[715] RICŒUR, P. *TN3*, p. 260.
[716] Ibid., p. 202-213.
[717] RICŒUR, P. *TN3*, p. 204.

modo amplo, a marcação pressuposta no ato anterior ao vestígio sugere a ideia de alguma marca mais durável do que a atividade transitória dos homens[718]. As obras dos homens, quaisquer que sejam os materiais que registrem sua passagem histórica (papiro, pedra, osso, memória de computador), testemunham de sua passagem por meio de sua obragem. "O homem passa", afirma Ricœur, "suas obras ficam"[719]. O vestígio é, de certo modo, visível a todos, mas decifrado apenas por alguns. Na esteira de Emmanuel Levinas[720], Ricœur compreende que o traço que a epifania no rosto do Outro traz não é da categoria do desvelamento, da manifestação, mas é o vestígio que garante a Entrada e Visitação sem Revelação. O "vestígio significa sem fazer aparecer"[721], ele escapa à alternativa entre desvelamento e dissimulação, à dialética do mostrar e do esconder. Obriga, mas não desvela. Afirma Ricœur:

> Gostaria de manter aberta a possibilidade de que finalmente só haja Outro relativo, Outro histórico, se, de algum modo, o passado rememorado for significante a partir de um passado imemorial. Quem sabe que sendas subterrâneas ligam-na ao Infinito do absolutamente Outro, segundo Lévinas – absolutamente Outro, cujo vestígio o rosto do outro traz? Como quer que seja, o laço, tênue mas forte, entre minha análise e a meditação de Emmanuel Lévinas se resume nessa notação-chave: *o vestígio significa fazer aparecer*[722].

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 1621954/CA

---

[718] À guisa de observação, chama atenção o uso metafórico, ético e teológico do verbo "andar" na teologia do Novo Testamento. A raiz do termo se refere às marcas e vestígios deixados pelo discipulado de Jesus. O termo *peripatēō* (andar), deriva-se da preposição grega *perí*, "através", e do verbo *pateō*, "pisar", "caminho"; é usado em várias passagens como metáfora da ação ética (Ef 2,2; 2,10; 4,1; 5,2). A preposição deriva o seu sentido lato do verbo *peiron*, que significa "atravessar". A ideia por detrás do conceito de "andar" (*peripatēō*) é a das marcas ou das pegadas que atravessaram a areia e deixaram rastros. Alguém andou pelo caminho e as marcas de suas pegadas estão fixadas no chão. Um rastro foi deixado, portanto, é fácil seguir. O termo fará referência ao seguimento de Jesus em inúmeras passagens (Mt 8,21-22; 9,19; 19,21; Mc 9,57; Rm 4,12).

[719] Ibid., p. 205.

[720] O texto de Levinas a qual Ricœur se refere diz: "Mas a noção de sentido desenvolvido a partir da epifania do rosto, que nos permitiu afirmá-lo "antes da história", coloca um problema para o qual gostaríamos, para encerrar, de esboçar uma resposta. O "além" de onde vem o rosto e que fixa a consciência em sua retidão, ele não é, por sua vez, uma ideia compreendida e desvelada? Se a experiência extraordinária da Entrada e da Visitação conserva o seu significado, é que o além não é um simples pano de fundo a partir do qual o rosto nos solicita, não é um "outro mundo" atrás do mundo. O além está precisamente além do "mundo", isto é, além de qualquer Revelação, como o Uno da primeira hipótese de Parmênides, transcendendo todo conhecimento, seja ele simbólico ou significado. "Nem semelhante, nem diferente, nem idêntico, nem não idêntico", diz Platão do Um, excluindo-o precisamente de toda Revelação, mesmo indireta. O símbolo traria de volta novamente o simbolizado para o mundo onde ele aparece. O que, então, pode ser essa relação com uma ausência radicalmente afastada do desvelamento e do encobrimento e o que é essa ausência que possibilita a visitação, mas não se reduz à ausência, já que essa ausência inclui um significado, significado pelo qual o Outro ainda não se converte em o mesmo? O rosto é abstrato. Essa abstração, é claro, não é como os dados sensíveis brutos dos empiristas. Nem é uma interrupção instantânea no tempo quando o tempo "cruza" a eternidade. O momento é responsabilidade do mundo: é um corte que não sangra. Já a abstração do rosto é visitação e vinda que perturba a imanência sem se fixar nos horizontes do Mundo". LEVINAS, E. *Humanisme de l'autre homme*, p. 62-63.

[721] Ibid., p. 60.

[722] RICŒUR, P. *TN3*, p. 212.

Deste modo, "a história", afirma Ricœur, "pode ampliar, completar, corrigir, e até mesmo refutar o testemunho da memória sobre o passado, mas não pode abolilo", pode ser contestado, mas não refutado[723]. Segundo o filósofo, a história não tem a prerrogativa de abolir a representação mnemônica, que é o veículo do vínculo com o passado, pelo simples fato de que a memória marca o caráter finalizado do acontecimento, o "não mais", e o "tendo sido", que é o aspecto originário. Assim:

> A memória continuar a ser o guardião da última dialética constitutiva da preteridade do passado, a saber, a relação entre o "não mais" que marca seu caráter acabado, abolido, ultrapassado, e o "tendo sido" que designa seu caráter originário e, nesse sentido, indestrutível. Que algo tenha realmente ocorrido, é a crença antepredicativa – e até mesmo pré-narrativa – na qual repousa o conhecimento das imagens do passado e o testemunho oral[724].

Aos limites da atividade historiográfica, se acrescenta o do saber da história. A hermenêutica da condição histórica aponta para os limites do conhecimento, seja da história monumental, seja da tradicionalista, ou da crítica. Por "condição histórica", Ricœur entende, de um lado, uma situação na qual cada um se encontra cada vez mais implicado; de outro, uma intencionalidade, no sentido de condição de possibilidade de ordem ontológica ou existencial. Afirma Ricœur, "fazemos a história e fazemos história porque somos históricos"[725]. De modo geral, as três formas de história, pela *hybris* do saber, transgridem os limites do conhecimento de modo variado[726].

> A hermenêutica crítica não esgota seus recursos na denúncia das formas abertas ou dissimuladas da pretensão do saber de si da história à reflexão total. Ela está atenta às tensões, às dialéticas, graças às quais esse saber avalia de modo positivo sua limitação[727].

O sentido cristão de história, portanto, não é tomado da "promessa de Prometeu", do progresso da técnica e da ciência, mas da esperança de que a história profana também faça parte do sentido que a história sagrada desenvolve[728]. Não existe senão uma história e, portanto, toda história é sagrada. Contudo, esse sentido

[723] Id., *MHE*, p. 505.
[724] Ibid., p. 505.
[725] Ibid., p. 300.
[726] Ibid., p. 303-356.
[727] Ibid., p. 310.
[728] Nesse aspecto em particular é necessário ressaltar que Ricœur discutiu amplamente o conceito de história na terceira parte de *MHE* (p. 303-356), como também em *TN3*.

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 1621954/CA

de história no cristianismo é objeto de fé, enquanto que o progresso é o que há de racional na história, embora o caráter ambíguo da história represente o que existe de irracional. Mas, o sentido da história considerada globalmente também é, de certo modo, objeto de fé, uma vez que ela é esboçada pelos atos dos homens; e como tal não pode ser verificado ou concluído. Como afirma Bingemer:

> O que acontece em nível antropológico também acontece em nível de experiência de fé. Crer significa possuir uma confiança básica na vida. Contar com uma convicção não demonstrável, mas segura, de que a vida e o mundo possuem sentido, uma lógica e uma finalidade, ainda que às vezes dificilmente compreensível[729].

Uma lógica e finalidade que não se situam no absurdo, mas no mistério que se desvela por meio do encontro com Deus, que dá ao paradoxo da história e ao absurdo das contradições humanas todo sentido àquele que crê, pois nada lhe parece impossível na relação certa e amorosa com Deus (Mc 9.23).

É com base nessa fé, afirma Ricœur, que os homens se adiantam ao encontro da vida![730]

> As consequências teóricas não são menores do que as consequências práticas: a esperança fala como se estivesse mergulhada no absurdo; vem reassumir a ambiguidade, a incerteza manifesta da história e me diz: busca um sentido, procura compreender![731]

O sentido da história para a esperança é suprarracional ou surrealista. Destarte, o cristão afirma que esse sentido é escatológico, no sentido de que "a vida se desenrola nesse tempo de progresso e de ambiguidade, sem ver esse sentido superior", isto é, sem que se possa discernir a relação entre as histórias sagrada e profana, ou como afirma Ricœur, entre as "Duas Cidades" de Agostinho[732]. A esperança cristã aponta para esse caráter escatológico da história, à qual o teólogo esperava que no "último dia" surgirá a unidade de sentido, em que ele verá que tudo está "em Cristo", de tal modo que a história dos impérios, das guerras e das revoluções, das invenções, das artes, das morais e das filosofias – através da grandeza e da culpa – são "recapituladas em Cristo". O sentido, portanto, está

[729] BINGEMER, M. C. L. *O mistério e o mundo*, p. 181.
[730] RICŒUR, P. *HV*, p. 96.
[731] Ibid., p. 97.
[732] Ibid., p. 95.

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 1621954/CA

abscôndito, pois o cristão não teme o caráter ambíguo da história e muito menos o progresso.

> Eis por que o cristão se sente encorajado por sua fé, até mesmo em nome dessa confiança num sentido oculto, a ensaiar esquemas compreensivos, a adorar, ao menos a título de hipótese, parcelas de filosofia da história... Mas aqui cabe referir-nos à outra face da esperança na pesquisa e na ação. A esperança me diz: existe um sentido, procura um sentido. Mas também me diz: é um sentido oculto; após enfrentar o absurdo, enfrenta o espírito de sistema[733].

Ricœur assinala que o cristianismo desconfia assim das filosofias sistemáticas da história[734] que desejam colocar nas mãos a chave da inteligibilidade e pôr fim a toda forma de mistério. A história é singularmente mais rica e mais complexa do que é proposto por alguns sistemas. Sob o signo do mistério é que se conserva o sentimento da pluralidade das vocações históricas, tanto das civilizações, quanto das pessoas. É imperativo escolher entre o mistério e o sistema, no entanto, é o mistério da história que põe o cristão em guarda contra os fanatismos teóricos e práticos, intelectuais e políticos[735]. Do ponto de vista metodológico, o sentido de mistério estimula a preocupação, o espírito crítico, e coloca em alerta contra a multiplicidade de perspectivas sobre a história, pela correção e imposição de uma leitura pela outra. Por fim, afirma o teólogo de Valence:

> A fé em um sentido, mas um sentido escondido da história, é pois ao mesmo tempo a coragem de acreditar numa significação profunda da mais trágica das histórias e, portanto, um humor de confiança e de abandono no próprio cerne da luta, – e uma certa negação do sistema e do fanatismo, no sentido do *aberto*. Mas, em troca, é essencial que a esperança permaneça sempre em vinculação com o aspecto dramático inquietante da história. É precisamente quando a esperança não é mais o sentido oculto de um contra senso aparente, quando ela se libertou de toda ambiguidade, que ela recai no progresso nacional e tranquilizador, que ela visa à abstração morta; eis porque é necessário permanecer-se atento a esse plano existencial da ambiguidade histórica, entre o plano racional do progresso e o plano suprarracional da esperança[736].

No contexto da Antiga Aliança, entretanto, a história encaminha-se não ao absurdo, mas ao sentido, embora exija a fé como combustível da esperança. Este sentido está ancorado na fidelidade e promessa de Javé, que conduzem a história à sua finalidade já delineada na promessa. História que se apresenta em forma de

[733] Ibid., p. 97.

[734] Do uso dogmático do marxismo, que reduz todos os fenômenos históricos na zona de influência de sua dialética elementar, como se a experiência histórica do proletariado elaborasse o sentido da história; ou ainda do próprio existencialismo que considera a ambiguidade da história como a última palavra, enquanto o cristianismo considera como penúltima.

[735] RICŒUR, P. *HV*, p. 95.

[736] Ibid., p. 98.

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 1621954/CA

testemunhos na autorrevelação indireta de Deus, como nas teofanias visíveis e audíveis, e por meio das ações ou feitos de Deus na história. A hermenêutica das ações de Deus no Antigo Testamento sempre foi um desafio tanto para a tradição judaica, quanto para a tradição cristã. Na sinagoga e na igreja essas ações divinas são invariavelmente interpretadas em seu aspecto histórico e teológico com profunda reverência, piedade e paixão por ouvir o texto como Palavra de Deus. A teologia das ações de Javé[737] é insofismável e muito bem desenvolvida na Primeira Aliança. Em Josué 24,31 e Juízes 2,7 o texto original afirma que "todo o feito que IHWH fez" era conhecido por todos. Essas narrativas descrevem o agir de Deus na história e o testemunho de pessoas reais que sabiam (*yâdha*) e viram (*ra'ah*) em sua realidade e circunstância os feitos do Senhor (Êx 13,8; 18,8-12). Não é que por trás da história de pessoas reais está o agir de Deus, mas que o agir de Deus é concomitante com a realidade e circunstância de pessoas reais (Is 26,12), que experimentaram e testemunharam o agir de Deus na história (Êx 13,14). Javé não é apenas o Senhor da história, mas também o Salvador *na* história e *da* própria história (Êx 14,13.14). Ele é proclamado como Deus Salvador (Sl 3,8; Is 43, 11.12; Os 13,4). Para Israel, a história dos feitos de Javé é a verdadeira história, que abarca toda atividade humana (Sl 126,3; 34,8). Deste modo, a narrativa das Escrituras apresenta Deus como personagem maior e principal (Nm 23,23; Is 45,15). É o Senhor em vez dos grandes heróis da fé o realizador dessa história (Dt 26,7-9; Is 26,12; Hb 11). Nisto, a forma como Israel narra sua história é distinta da maneira como as antigas religiões do Antigo Oriente descreviam-na, a partir de mitos, que fundamentavam e autorizavam as narrativas nacionais. O Deus de Israel é atuante na história do próprio povo. A promessa, a fidelidade e os feitos do Senhor induzem a história ao seu desenvolvimento e realização. No contexto veterotestamentário, o modo como o narrador descreve a ação de um personagem é para revelar a natureza, o caráter e a personalidade do agente (Gn 27,36; 1Sm 25,25). Assim, o agir do Senhor é perfeito, pois sua natureza é santa e justa (Dt 32,4). Os vários adjetivos empregados para os prodigiosos atos de Javé, como "santo (*qōdheš*)" e "terrível

[737] Um dos termos hebraicos usado com frequência para descrever a teologia das ações de Javé é "pō'al", que significa "obra", "feitos", "realização", "fabricar", "fazer". O vocábulo apresenta várias ações operadas pelo Senhor, principalmente como agente. A forma verbal é aplicada às obras salvíficas (Sl 74,12) e aos feitos operados por Deus para trazer as pessoas a si (Jó 33,29).

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 1621954/CA

(*yāre'*)", qualificam esses atos como procedentes de uma ação justa, de um Deus justo e temível (Êx 15,11; Sl 77,13-15).

Todavia, na Escritura, o agir de Deus, isto é, obra e feito, não está restrito ao desenvolvimento histórico-salvífico, mas açambarca a devida retribuição, bênçãos e castigos dos atos, feitos ou obras más dos homens (Gn 6,5; Êx 34,6-7). É no contexto da justa retribuição das obras más que se insere o tema da justiça divina e as dificílimas passagens da vingança de Javé (Sl 94), do Deus que fulmina (1Sm 6.,12 cf. Nm 4,19.20), da obstinação de faraó (Êx 9,12. 34-35) do extermínio de povos (Dt 20,16-20), do espírito mal da parte do Senhor (1Sm 18,10), do recenciamento pecaminoso (2Sm 24,1-4 cf. 1Cr 21,1-4) entre outros relacionados à moralidade do Antigo Oriente Próximo. De igual modo, ainda há questões incomuns como o ordálio (Nm 5,11-31), a força de Sansão residir em sua cabeleira (Jz 16,17), e no mistério do sofrimento de Jó, o justo (Jo 2,3). De qualquer modo, essas narrativas são confissões de fé da comunidade judaica que demonstram as ações e atuações de Javé no centro da história comum da nação e da história regular de pessoas. As ações de Javé não foram apenas realizadas com "sinais e milagres" (Dt 7,19), mas se tornaram também símbolos que apontavam para a segurança futura condicionada à obediência (Dt 28,46). No passado são sinais que atestam o agir divino. No presente são símbolos de mediação com o passado, que organizam a vida e dão sentido a existência. Para o futuro dão plena segurança salvífica. Deste modo, a realidade da ação de Javé na história e por meio da história é autoevidente nas confissões de fé do povo da Antiga Aliança. Os símbolos que se formam dos eventos que marcam esse espaço de experiência servem como chave hermenêutica para a compreensão das ações javistas e lançam o israelita em um horizonte de expectativa de plena segurança acerca do futuro. Como afirma Voegelin a respeito da comunidade de fé da Antiga Aliança: "era um povo que se movia no drama histórico enquanto vivia atrás de um objetivo além da história"[738]. Na história bíblica a Revelação é manifestada também em formas de sinais que podem ser definidos na esfera da "mântica", tanto em seu caráter indutivo e direto, quanto intuitiva. O oráculo por sorteio, e a palavra profética são exemplos do primeiro, enquanto a experiência do sonho, do segundo[739]. Identifica-se também formas de

[738] VOEGELIN, E. *Israel e a Revelação,* p. 118, v. 1.
[739] PANNENBERG, W. *Teologia Sistemática*, p. 275-287, v.1.

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 1621954/CA

sinais, como de Isaías e Ezequiel (Is 8,18; Ez 24,24-27), na forma de um oráculo por ação, ou como o sinal do próprio Filho de Deus dado ao povo (Lc 11,30). Seja como for, trata-se de sinais divinos na esfera da experiência humana. Há, portanto, relação entre o espaço fenomenológico humano e o fenômeno da Revelação na realidade da história e da experiência dos sujeitos. Sinais são elementos que apontam para o conhecimento de Deus, mas é o conhecimento de Deus que lhes são o próprio fundamento.

Assim, como expendido anteriormente, as argutas análises de Paul Ricœur tendem a um diálogo entre a fé e a razão. Com a religião cristã ele propôs um retorno a polifonia dos discursos bíblicos para resgatar o sentido de Revelação, uma vez que os discursos teológicos são pronunciados a partir de uma tradição especulativa. Com a modernidade, o autor aponta a necessidade de que a razão moderna reconheça os limites do saber da história sobre si mesma. Ambos discursos estão tomados pela *hybris* do conhecimento e, por isso, fechados à escuta atenta ao que cada lado oferece de positivo. Ricœur não pretende eliminar a *tensão* que existe entre fé e razão, Revelação e história, mas distender essa tensão para os vestígios de Revelação presentes na história e, de verdade, como espaço de manifestação das coisas. Toda tensão é mantida em cada lado, mas distribuídas em pontos que acolham a aproximação das verdades da fé e das verdades da razão. Em *História e Verdade* o "sentido" da história e a "esperança" cristãs são os vetores que trazem para o interior da história profana os aportes para não se entender duas histórias – sagrada e profana – mas apenas uma, na qual o espaço da experiência cristã não repeli a história, pelo contrário, a acolhe como única história e a lança para um horizonte de expectativa na qual tudo converge *para* e *em* Cristo. O cristão é situado na história e, consequentemente, seu agente, assim como na história moderna o homem é seu próprio centro. Em *História e Narrativa 3* e *A História, a Memória, o Esquecimento* são os vestígios e o testemunho os instrumentos pelos quais se identificam a existência ou passagem de algo pela história, seja por meio do rastro, seja por meio do testemunho que o confessa. Esses elementos são necessários e indispensáveis ao mister de historiador e se constituem em documentos que registram a passagem ou presença de algo. Do ponto de vista geral (pois Ricœur evita toda e qualquer relação desses elementos do mister de historiador com os aspectos da teologia da Revelação), os sinais e vestígios do Absoluto podem ser

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 1621954/CA

encontrados na esfera da experiência humana na história. A história não é apenas a do progresso, mas, e, principalmente, a do próprio homem que a tudo transforma. Nesse aspecto, a história deve estar aberta ao espaço de experiência do sujeito, que não é apenas social e político, econômico e cultural, mas também religioso e espiritual. Não está claro nas observações ricœurianas se, ao falar dos sinais do Absoluto, pretende com isso falar de um "conhecimento natural" do ser humano sobre Deus, de uma Revelação geral, por meio da natureza, ou da experiência que o sujeito faz de Deus no interior da própria história. Todavia, afirma que é escolhendo e filtrando os predicados que parecem mais dignos de representar o divino que se cria alguma ideia a seu respeito[740].

Fica evidente que a dialética proposta por Ricœur está longe de ser hegeliana, em sua ação racional totalizante. Com base nessa dialética se estabeleceu na própria teologia uma concepção de Revelação e história na qual Deus é o centro e realização plena da história. Ricœur, entretanto, vê com suspeita esse projeto totalizante de um saber teológico que destitui o homem do centro da história, como um retorno à teologia medieval especulativa. Embora esteja cônscio do lugar da Revelação de Deus na história, no diálogo que estabelece com a modernidade, não pretende impor a perspectiva teológica sobre o projeto de independência humana, tão cara aos modernos. Pelo contrário, busca na mediação dialética, um caminho para rejeitar uma teologia especulativa de caráter hegeliano e propor aportes de diálogo onde transcendência e imanência, compreensão e explicação, epistemologia e ontologia possam encontrar espaços de reconhecimento e alteridade. Ricœur mantém uma forte tensão entre Revelação e história, e fé e razão, e não pretende eliminá-la, mas transformá-la em uma espécie de "dialética do paradoxo", como os *sinos* da Meditação 17 de John Donne (1572 – 1631) que já não dobravam altissonantes pelo morto, mas como um alerta para os vivos! [741]

Um passo decisivo nessa direção é o mútuo reconhecimento da finitude humana, da hermenêutica como atividade reflexiva ligada a finitude, e que os signos e símbolos oferecem mediação das coisas manifestas. A finitude como condição da

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 1621954/CA

---

[740] RICŒUR, P. *EIB*, p. 191.

[741] *"Nenhum homem é uma ilha, isolado em si mesmo; Todo homem é um pedaço do continente, uma parte da terra firme. Se um torrão de terra for levado pelo mar, a Europa fica diminuída, Como se fosse um promontório, como se fosse o solar dos teus amigos ou o teu próprio; A morte de qualquer homem me diminui, porque sou parte do gênero humano, E por isso não me perguntes por quem os sinos dobram; eles dobram por ti".* Cf. DONNE, J. *Meditações*, (2012)

existência humana impossibilita um saber desmesurado e, por conseguinte, incapaz de engendrar o mundo e a história de modo absolutos. Ricœur sempre manteve em alerta o fato de que o gesto da hermenêutica é um gesto humilde de reconhecimento das condições históricas a que está submetida toda compreensão humana sob o regime da finitude[742]. Se "os símbolos dão o que pensar" há, portanto, muito mais nos mitos e nos símbolos do que em toda e qualquer filosofia e teologia. Uma interpretação dos símbolos pela teologia e filosofia jamais se tornará conhecimento desmesurado e absoluto. Ricœur lembra principalmente os "símbolos do mal" que sempre apresentam o fracasso da existência humana e declaram o fracasso de todos os sistemas de pensamento que pretendem um saber absoluto. Os símbolos se constituem assim em apelos não totalitários no interior da história. São os sinais do apelo do Sagrado! Apelo que designa o outro, o outro de toda história. Assim, ele entende os símbolos como uma "profecia da consciência", que manifestam a dependência relativa de cada um a uma existência de significações, "a um *Eschaton*, a um último para o qual apontam as figuras do espírito"[743]. Todas teorias, teológica e filosófica, são desenvolvidas na dimensão da objetividade da linguagem, contudo, a linguagem simbólica enfoca mais a subjetividade, "sempre dizendo mais e algo diferente do que diz, indo do sentido ao sentido, se superando num movimento de amplificação e interiorização, que nos assimila ao simbolizado"[744]. O símbolo promove então uma subversão da linguagem ordinária do mesmo modo que é a sua realização. "Não há mediação de si", afirma Ricœur, "que não seja *mediatizada* por signos, símbolos e textos[745]. Nos símbolos e signos são afirmadas as condições originalmente linguísticas de toda experiência humana. Quando a linguagem escapa é que os símbolos podem *falar* e *desafiar*, e assim cumprir sua função ontológica[746]. É assim, portanto, que Ricœur mantém uma forte tensão entre Revelação e história e fé e razão, e não pretende eliminá-la, mas transformá-la em uma espécie de "dialética do paradoxo". A dialética ricœuriana seria assim o objeto teórico que mantém as duas tradições em tensão e escuta. As duas tradições, a do discurso teológico e do discurso filosófico, são de fato interpretações que tendem para o inacabamento, a imperfeição e, portanto, ambas devem observar, reconhecer seus

[742] RICŒUR, P. *DTAII*, p. 357.
[743] Id., *O conflito das interpretações,* p. 237.
[744] RIQUIER, C. *Herméneutique du symbole et herméneutique du soi,* p. 181-197.
[745] RICŒUR, P., op. cit., p. 40.
[746] Ibid., p. 41.

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 1621954/CA

limites e à verdade do outro, e identificar as oposições produtivas dentro da realidade humana mediatizada pelo símbolo. O que há de um lado e do outro são mediações imperfeitas, que carecem de uma dialética e escuta atenta em direção a alteridade, ainda que uma reconciliação seja improvável. Deste modo, os abstrusos fé e razão, Revelação e história, religião e modernidade estão longe de cumprirem seus projetos de forma autossuficiente, autônoma e absoluta. O projeto de uma das partes nunca eliminou o avanço e escrutínio da outra. Como afirma Bingemer a respeito da relação entre religião e modernidade:

> A secularização e o desencantamento do mundo continuam seu caminho apesar da crise da modernidade e da razão potente. E a religião transubstanciada em múltiplas e diferentes formas, não compatíveis com as pré-modernas, continua a ser interpelada ferozmente. Se os mestres da suspeita se encontram ao menos parcialmente desmentidos, uma vez que o profetizado ocaso irremissível da religião não aconteceu e se constatou mesmo uma volta do sagrado, permanece a questão se essa crise do religioso implicaria uma crise da fé em igual proporção[747].

De igual modo, o avanço da religião não suplantou a razão autônoma, pelo contrário, esta geriu a secularidade moderna, "geradora da suspeita e do ateísmo, onde a Transcendência está submetida à constante e incessante crítica da razão e da lógica iluminista", como esclarece Bingemer[748]. O que Ricœur põe em tensão é essa dialética aberta e sempre em escuta. Uma dialética que não pretende uma mediação perfeita[749] e absoluta, capaz de fechar o argumento e se tornar uma terceira via além das duas que se estabeleceram historicamente. Que se diga, uma "dialética do paradoxo" que não é centrada na "autorreflexão do Absoluto"[750], porquanto, como ele próprio constata em sua crítica à modernidade, essa autorreflexão pertence ao homem. Lembremos que para Ricœur, "se há um lugar onde as oposições produtivas podem ser observadas, reconhecidas e identificadas, este lugar é a realidade humana"[751]. A dialética que estabelece a mais profunda mediação é a própria realidade humana. É nessa realidade, cheia de idas e vindas, onde o paradoxo da existência se efetua, que Ricœur buscará no testemunho a dialética

[747] BINGEMER, M. C. L. *A fé cristã na modernidade*, p. 345-374.
[748] Id., *Teologia e espiritualidade*, p. 3-30.
[749] MÖBBS, A. da S. M. *A mediação imperfeita em Paul Ricœur*, p. 100. A autora destaca a dialética de Ricœur em três momentos: (1) desejo racional e vontade; (2) o espírito subjetivo; (3) da vontade subjetiva à vontade objetiva.
[750] Ibid., p. 126.
[751] *Apud* MÖBBS, A. da S. M., op. cit., p. X.

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 1621954/CA

entre acontecimento e sentido[752]. Deste modo, o testemunho converge a exegese de si e a exegese dos sinais e rastros do Absoluto na história. Paul Ricœur parece sugerir que é tarefa do mister de historiador investigar esses testemunhos, e os vestígios e marcas de Deus na história. O testemunho de pessoas e os documentos que atestam essas narrativas estão no centro da experiência humana. O testemunho coloca a reflexão diante de um paradoxo, porquanto um dado momento da história é investido de um caráter absoluto[753].

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 1621954/CA

[752] RICŒUR, P. *EIB*, p. 191.
[753] Ibid., p. 189.

6
Conclusão

"É na hora do declínio que a
Palavra ressurreição se eleva.
Para lá dos episódios milagrosos.
Do fundo da vida, surge uma
força, que diz que o
ser é ser contra a morte.
Creia comigo" [754].

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 1621954/CA

O itinerário percorrido na pesquisa demonstrou que o binômio Revelação e História sempre estiveram subsidiados pelos debates de outros dois abstrusos: fé e razão.

No segundo capítulo observou-se um longo e aguerrido debate entre as verdades da fé e da razão no cenário cultural cristão primitivo até o alvorecer da modernidade. Na perspectiva e no cenário cultural que dá origem a tradição judaico-cristã, a fé em Deus não é questionada e se crê, sem embaraços, nas ações de seres espirituais no espaço das atividades humanas. O sentido de Revelação é tríplice: inspiração da Escritura, ações salvíficas e encarnação de Cristo. A Revelação é interpretada no âmbito da inspiração da Sagrada Escritura especificamente na relação entre as promessas da Antiga Aliança e o cumprimento em Cristo. A Revelação e os atos do Senhor estão ligados à história da salvação. O sentido de história liga-se assim às ações de Deus no espaço de experiência humana. Deus é o autor e conteúdo da Revelação que culmina na encarnação de Jesus: Verdadeiro Deus, Verdadeiro Homem. Nesse cenário, a razão se curva humildemente diante da fé e, embora o conteúdo da Revelação lhe seja inteligível, trata-se de um

[754] RICŒUR, P. *VM*, p. 96.

conhecimento que a razão não pode prescrutar por si mesma. Com a irrupção da modernidade e secularidade a relação entre razão e Revelação são profundamente modificadas. Os filósofos modernos não admitem um mundo no qual seres extramundanos irrompem no cenário das leis físicas e cultura humana. Por um lado, Deus é posto à margem do processo histórico e substituído pela ideia de progresso, e a história sacra é solapada pela crítica histórica. Por outro, filósofos cristãos dialogaram com a modernidade buscando compreender a relação entre fé e razão, Revelação e história no interior das correntes filosóficas e culturais que rechaçavam a teologia. Uma das primeiras preocupações é demonstrar que a Revelação não é incompatível ou incoerente com a razão. Depois, que a Revelação está no âmbito da redenção, que se manifesta na história por meio de uma sucessão de fatos interligados, que erigem uma história sobrenatural. Deste modo, o conceito de Revelação como inspiração é compreendido como moral religiosa e testemunho subjetivo dos hagiógrafos e o conceito de Revelação na história limitou-se aos casos nos quais os milagres se realizavam. Entre as várias escaramuças na última metade do século XX, surge então a Dei Verbum como síntese e reafirmação dos conceitos fundamentais da fé cristã na teologia da Revelação. A Revelação de Deus não se realiza à margem da história humana, mas no interior dela. Não se trata de uma Revelação histórica esporádica, mas no interior da história. Deus faz história na história humana.

No terceiro capítulo verificou-se a necessidade da teologia da Revelação para a enciclopédia teológica e a importância da ressignificação do dogma e da fé no interior da experiência cristã no mundo. Discutiu-se nesse contexto os aportes bíblicos e teológicos da Revelação em Paul Ricœur como proposta para uma fé inculturada e pública em diálogo permanente com a razão e a história. Contudo, a teologia ricœuriana não é a primeira e única a buscar esse diálogo público e a compreender a fé no horizonte do sujeito moderno. Variegados teólogos fizeram esse diálogo levando em consideração a subjetividade, a historicidade, a política, a experiência e trataram também a Revelação em concepção personalista e, isso, no interior de várias tradições cristãs e judaica. Em sua maior parte, os teólogos da segunda metade do século XX e início do século XXI reconhecem o rigor epistemológico e os limites da teologia da Revelação em Paul Ricœur. Para Ricœur, Revelação é tanto a manifestação de alguma coisa oculta, quanto um processo de

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 1621954/CA

abertura de alguma coisa que está fechada, que se abre para uma nova compreensão. Se a Revelação é histórica e progressiva, então ela é inacabada e arreligiosa, porquanto a história segue sua marcha, mesmo com o fechamento do cânon. A Revelação é o do Ser que o homem não pode de modo algum nomear, apreender ou manter à mercê de sua linguagem. A Revelação é uma relação viva entre Deus e o homem, que tanto contém como ultrapassa a Revelação sinaica. Ela é um encontro alvissareiro, que se estabelece no laço de amor que constitui a relação de Deus com o homem. A redenção é a participação comunitária do homem no Reino, mas a Revelação estabelece e revitaliza a relação entre Deus e a alma. Ricœur rejeita uma teologia da Revelação fundamentada numa filosofia especulativa e propõe um retorno a polifonia dos discursos bíblicos, pois entende que o referente "Deus" é tanto o indicador do pertencimento mútuo das formas originárias do discurso da fé como também o seu inacabamento e, a partir dos discursos narrativos da Escritura (profético, prescritivo, narrativo, sapiencial e hínico), retoma um conceito mais originário de Revelação no nível da experiência e da vida na qual o sujeito seja despojado da arrogância de sua consciência. O autor se nega a confinar a Revelação a uma teologia reducionista, opaca e autoritária, que contradiz a autonomia e a transparência da razão moderna, mas também rejeita o discurso filosófico que reduz e limita a Revelação às leis naturais e positivas da razão absoluta, na qual a fé é desnecessária e as explicações antropológicas suficientes. Diante do oxímoro, propõe uma metodologia que seja capaz de manter as idiossincrasias de cada uma das disciplinas ao mesmo tempo em que procura uma dialética viva, a fim de promover uma inteligência da fé. Isso é feito pelo desdobramento do entendimento de verdade como "adequação e verificação" e pelo conceito de "consciência soberana" que mantém a pretensão de autonomia da razão sem reduzi-la aos pressupostos da linguagem teológica. O caminho seguido é criticar o subjetivismo e o psicologismo que se fundamentam em ideias equivocadas de inspiração divina e valorizar o espaço de manifestação das coisas e, a partir desse esquema, se voltar para a consciência do sujeito pensante e falante. O primeiro passo nessa trajetória é resgatar as expressões originárias da Revelação, que têm um poder de manifestação específica na medida em que são tomadas em conjunto.

No quarto capítulo discutiu-se as críticas à metafísica feitas pelos filósofos modernos. Mesmo que eles discordassem dos meios pelos quais se funda o

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 1621954/CA

conhecimento está assente que a razão prática, autônoma e senhora de si, é a única fonte segura e confiável do saber. A Revelação sinaica desacelera diante das evidências da ciência, dos axiomas filosóficos, das certezas racionais "claras e distintas" da dúvida metódica cartesiana, das artes e da política – todas embaladas pela ideia de progresso. As filosofias rompem a relação entre o mundo e o conhecimento, o homem e a natureza, mas buscam a superação dessa ruptura por meio do conhecimento que se recebe da experiência (*a posteriore*) e do conhecimento que existe no sujeito (*a priori*). Logo, não é possível conhecer as coisas em si e, por isso, o conhecimento metafísico não é possível. O Moisés de Berlim não é o que aproxima o homem de Deus, mas o que fratura essa relação por meio de um afastamento mútuo – separação do homem de Deus e de Deus do homem. A humanidade e a história chegam à maturidade. Ricœur entenderá em Camus essa fratura como "absurdo" e a "revolta" como "forçosamente blasfema", porquanto a metafísica nunca foi extinta, embora combatida, A razão se impõe à Revelação. Uma Revelação especial não é mais necessária e muito menos plausível diante da emancipação humana, que se traduz em confiança inalheável na razão. Diante desse afastamento categórico e das fraturas entre Revelação e razão, na qual esta se alvora como a única capaz de dirigir os rumos da existência, é que Ricœur buscará uma resposta dialética e uma via na qual a razão autônoma possa dialogar com a Revelação e admitir seus próprios limites. A consideração dos filósofos é que se há alguma razão na religião ela é hermética e impossível de se conhecer sem destruir os fundamentos da própria fé. Diante da promoção idealista da figura da consciência, Ricœur evita uma teologia racional ou apologética que busca reatualizar as provas da existência de Deus, e assim cair nalgum tipo de existencialismo da miséria na medida em que o divino é posto como solução para as questões impostas pela filosofia. Prefere concentrar-se então nalgumas estruturas de interpretação da experiência humana para procurar pistas por meio das quais alguma coisa possa ser compreendida com a ideia de Revelação em um sentido arreligioso do termo. A ideia de uma Revelação arreligiosa é de uma Revelação como espaço de manifestação do sagrado para além da própria religião, que não se limitaria àquele que corresponde aos apelos impositivos da fé, tornando-se um rompimento com as dicotomias de sagrado e profano, religioso e secular. O mundo assim é visto como sagrado, em vez de uma de suas partes ser reservada à manifestação da fé e da vida religiosa. Para o filósofo de Valence não há espaço

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 1621954/CA

circunscrito à manifestação da fé e da vida religiosa, pois o Senhor "anda com seu povo em tendas e tabernáculos". Os sinais do Absoluto transcendem o espaço opaco, limitado e autorizado de uma concepção de Revelação reducionista e privilegiada. Os sinais de Deus estão na arreligiosidade de um mundo que se declara religioso, apesar de dessacralizado. Ricœur afirma a possibilidade de uma Revelação como manifestação de um mundo no qual o homem pode habitar. Ele procura restituir a dignidade da concepção bíblica de Revelação como instância crítica para se aferir a toda e qualquer interpretação totalitária que confina a verdade revelada em conceitos obscuros de Revelação. A Revelação torna-se um convite em vez de um imperativo, um apelo não impositivo. Um chamado sem coação. Segundo o filósofo, o espaço de manifestação das coisas e a compreensão que o homem tem de si quando é regido por coisas manifestas e ditas correspondem às duas objeções que se opõem ao princípio da Revelação pelos modernos. A verdade enquanto manifestação tem sentido de Revelação e comanda a verdadeira dependência do homem, que não é sinônimo de heteronomia. No espaço e manifestação das coisas se reconhece e valoriza um conceito polissêmico de Revelação que não se limita a voz por trás da voz do profeta, mas se amplia por meio do mundo do texto e o ser-novo que ele desvela. O revelado não é o que se diz, mas o que se manifesta ao dito. O espaço de manifestação das coisas não se compreende e se confunde com a experiência do ser no mundo, ou com uma fenomenologia do cuidado, mas em seu aspecto preciso e delimitado pela manifestação do mundo pelo texto e pela Escritura. É na Poética que a análise filosófica encontra sinais de Revelação que podem responder ao apelo não impositivo da Revelação bíblica. Essa função revelante do discurso liga-se a outras três categorias: o mundo do texto, do ser-novo e do testemunho. O texto é a mediação pelo qual o sujeito compreende a si mesmo e, portanto, muito mais do que um caso particular de comunicação inter-humana. O que o leitor se apropria é de uma proposta de mundo, que não está atrás do texto, como uma mediação encoberta, mas diante dele, como aquilo que a obra desenvolve, descobre e revela. A coisa do texto é o mundo que ele explana diante de si; é o horizonte da experiência possível no qual a obra desloca seu leitor. O que se interpreta em um texto é uma proposta de um mundo tal qual o sujeito possa habitar e projetar um dos seus possíveis mais próprios. Imaginar é desvelar um ou mais mundos possíveis desvelados pelo texto e assim corresponde a uma verdadeira reconfiguração do si

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 1621954/CA

ante a Escritura. Um convite que se abre para uma nova forma de se autocompreender mediado pelo texto bíblico, que se dirige inicialmente à imaginação e, consequentemente, experimenta-se novas ideias, novos valores e novas formas de estar no mundo. A imaginação é a dimensão da subjetividade que responde ao texto como Poema. A imaginação confere ao pensamento o poder de pensar mais e 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 obrigatório. Nesse sentido de manifestação é que a linguagem poética, na função poética, é a sede de uma Revelação, que encerra uma dimensão de Revelação no sentido não religioso, não teísta, não bíblica – embora ligado às formas dos discursos bíblicos –, 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. Igualmente, o testemunho é posto como categoria para verificação de qualquer experiência espiritual e do Absoluto. É uma categoria de escuta e discernimento mediado pela reflexão, como um esforço para existir e um desejo de ser por meio de ações que testemunham esse esforço e desejo, a ponto de se consignar a total desapropriação da reivindicação do ego. O testemunho despoja uma consciência senhora de si, principalmente na relação dialética entre evento e significado. O discurso é evento, pois quando alguém fala algo acontece. É uma atividade sintética na qual se enxertam as diferentes modalidades de inovação semântica. Se todo discurso é efetuado como evento, também é compreensão como significação. O que se procura compreender no discurso não é o evento, mas a significação, que permanece. Esse discurso-evento-significação não deve restringir-se ao sentido linguístico, mas ser ampliado aos planos existencial e filosófico. O que se transfere no testemunho não é a experiência vivida, mas sua significação. A experiência vivida permanece particular, mas sua significação pública. A categoria do testemunho cumpre três funções hermenêuticas ligadas a *hybris* da razão moderna, que destitui os obstáculos à ideia de Revelação. Primeiro, ele rompe pela raiz todo intento de absolutizar a autonomia do sujeito, pois obriga-o a remeter-se a algo e a alguém que não estão em seu poder nem à sua completa disposição. Segundo, introduz a dimensão da contingência histórica e desapossa a reflexão de uma total imanência em si mesma obrigando-a a confessar sua completa dependência com respeito às manifestações históricas do divino. Terceiro, o

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 1621954/CA

testemunho abre-se à dialética da interioridade-exterioridade, pois enquanto testemunho situado e concreto do divino põe a consciência diante do paradoxo de que um monumento da história está investido de um caráter absoluto. Assim, o testemunho converge dois importantes movimentos: o da exegese de si mesmo e a exegese dos signos exteriores do absoluto. Por fim, lembra o filósofo do sentido que não é possível fixar a criteriologia do divino em um sistema fechado, porquanto mesmo que se avance passo a passo com a interpretação de sinais históricos, nunca é completo, acabado. A impossibilidade do conhecimento absoluto expressa a impotência da consciência em juntar todos os sinais do divino em um todo coerente. Ao testemunho se liga 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. Destarte, a impossibilidade do conhecimento absoluto expressa a impotência de uma reflexão absoluta identificada e o testemunho absoluto elevado ao nível de prova no grande teste de significado. Essa relação é recíproca e íntima entre a criteriologia que produz a consciência do divino e o discernimento que deixa a iniciativa para o evento.

No quinto capítulo a ênfase recaiu sobre alguns aspectos da epistemologia da história em Paul Ricœur, tomando como base as três principais obras ricœurianas sobre a teoria da história. Antes, porém, debruçou-se sobre a relação entre a história e a modernidade e o modo como a primeira é gerada pela segunda, a partir da autonomia do conhecimento e da ruptura entre história profana e religiosa. Da parte do conhecimento, o saber que se estabelece pela autoridade eclesiástica e pela fé que o representa contradiz as evidências claras e certas que a razão sustenta. Da parte da história, não é mais possível uma história repleta de mitos e fábulas cujo futuro está determinado e ligado à escatologia religiosa. A verdade e o conhecimento tornam-se as molas propulsoras do progresso e desenvolvimento históricos, mediados pelo domínio das técnicas e das artes. A história constitui a si mesma como um saber autossuficiente e independente, capaz de seguir o fluxo civilizatório sob a égide da razão. Todavia, observou-se como a partir de Nietzsche e de Kosselleck, Ricœur constrói sua crítica ao saber da história e a *hybris* da modernidade. O filósofo interdisciplinar aponta que os historiadores acreditam que o sentido da existência se desvela progressivamente ao longo de um processo e, por conseguinte, olham para o passado apenas para entender o presente e desejar o

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 1621954/CA

futuro com mais ousadia. Contudo, não se apercebem em que medida o mister de historiador é comandado pela vida e não pela busca de conhecimento. A ênfase da atividade historiadora não deveria se restringir apenas aos aspectos teóricos ou de como conhecemos a história, mas se estender ao como o saber da história impulsiona a vida. A história monumental, tradicional e crítica são legitimas e a crítica recai sobre os aspectos totalizantes do saber em si desvinculados da vida e de seu processo criativo. Essa ambiguidade da história corresponde ao *pharmakon* do Fedro, referente a ambiguidade da escrita histórica como remédio ou veneno. Ao criticar a pretensão do saber de si da história, Ricœur estende sua crítica aos modelos temporais que atuam na operação historiográfica e ao conceito de "nossa modernidade", esta última que entende esse tempo melhor do que os anteriores. A crítica aos modelos é tomada do sentido de "ser-afetado-pelo-passado" dentro de um "espaço de experiência" e "horizonte de expectativa". O que constitui o tempo histórico são as concepções sociais sobre a temporalidade e o futuro, associados à ação social e política, aos homens e suas ações e instituições. A combinação do horizonte de expectativa com o espaço de experiência de uma coletividade humana estabelece a construção cultural de uma ideia de tempo, muito distinta do tempo da natureza. De modo semelhante, a dialética entre a objetividade e subjetividade da história perpassa igualmente pela atividade do filósofo da história e do mister historiador. A objetividade constitui em uma atividade metódica corretamente chamada de crítica e análise. A subjetividade é um empreendimento raciocinado de análise do historiador onde ele intervém sob a forma de esquema interpretativo. Contudo, ambas atividades estão intrinsecamente relacionadas e sem contradições. Uma fase é explicativa, outra compreensiva. Todo o processo metodológico e subjetivo do mister de historiador tem como propósito explicar e compreender o homem em sua aventura histórica. A história assim é animada por um desejo de encontro tanto quanto de um desejo de explicação: do encontro da subjetividade positiva com os postulados objetivos que embalam e explicitam o mister historiador. O sentido da história é descrito em termos de evento, embora se reconheça variegadas respostas ao sentido da história. A história pode ser lida como o desenvolvimento extensivo do sentido e como irradiação de sentido a partir de vários centros organizadores, mesmo que não se possa ordenar a totalidade de sentidos irradiados. A narrativa então participa da organização e extensão do sentido como unidade de composição e como narração dramatizada, na qual a

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 1621954/CA

narrativa ordena os eventos em ordem significativa. Nesse contexto é que se deve entender o sentido da história e sua relação com a Revelação. A perspectiva cristã do sentido da história percorre os eixos do progresso, da ambiguidade e da esperança. O sentido cristão de história não está centrado na ideia de desenvolvimento e progresso, embora não se oponha, ou mesmo nas crises das civilizações, pois não receia, mas na ideia de esperança, que se abre para o *mistério*. Mistério que não se opõe a ideia de progresso, com todos os acúmulos das realizações humanas, mas que se assenta no contexto dos dramas, das decisões, das crises, crescimento e decadência dos homens. A visão cristã da história está na história concreta e não da abstrata. O progresso situa-se no aspecto abstrato da vida humana, isolado do drama concreto das pessoas e dos seus desejos e sofrimentos. É nesse particular sentido que a Revelação é um escândalo que irrompe na história concreta da vida e interpela um ser capaz de tomar decisões entre a vida e a morte, entre a revolta e a conversão, entre ganhar e perder a vida. O cristianismo irrompe na história ao introduzir um tempo de eventos, de crises e decisões e escandaliza o mundo com eventos sagrados, como a criação, queda, alianças, explosões proféticas e de modo radical a encarnação, a cruz, o túmulo vazio e o surgimento da igreja em Pentecostes. Esses eventos excepcionais atraem a atenção para aspectos da experiência que o homem não sabia ver e reconhecer no seu próprio tempo humano, convidando-o, por conseguinte, a tomar decisões entre a revolta e a conversão, a vida e a morte. Assim, a Revelação não se manifesta no nível do progresso, das coisas e das técnicas, mas ela se dirige a todo homem, a um comportamento completo, a uma existência total. A Revelação na história é no plano da existência, da facticidade, do homem e da vida. Logo, o cristianismo não condena Prometeu por ser fazer sábio à revelia dos deuses, mas a Adão por ter rompido em sua ventura de homem o vínculo vital com o divino. O pecado dos descendentes de Adão não é contra a natureza, mas contra o próximo, contra o amor em vez do pecado contra a existência animal e sem história. Todavia, o sentido cristão da história não está na culpa, mas no plano da esperança. É nesse sentido que o oxímoro *mistério* e *sentido* pode ser compreendido numa profunda dialética. *Sentido* é a coragem de viver a história. *Mistério*, ninguém pode firmar-se nele contra os perigos da história, pois é necessário que o homem se arrisque baseado em sinais, na esperança. A perspectiva do mistério, portanto, não anula a ambiguidade da história, mas também não se confunde com a ideia de progresso. É, portanto, a fé no Senhorio de Deus que

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 1621954/CA

domina toda visão cristã da história. Deus é o Senhor das vidas individuais e, portanto, da história. Todo o processo paradoxal da história, Deus a volta para Si. Esse Senhorio de Deus sobre a história é que se constitui em sentido para o cristianismo. Os eventos que constituem a Revelação possuem uma trama, formam uma figura central, uma vez que não são acontecimentos desconexos e descontínuos. Destarte, o descosido da história vivida e a superação do aparente absurdo dessa história salvífica é que essa história é atravessada por uma outra história, cujo sentido é acessível e pode ser compreendido. O cristão assim vive na ambiguidade da história profana, mas com o tesouro precioso de uma história santa, cujo sentido percebe, e também com as sugestões de uma história pessoal na qual discerne o vínculo entre culpabilidade e redenção. Por fim, Ricœur estabelece que a perspectiva cristã da história é tanto inteligente, quanto histórica. É histórica como atesta o testemunho bíblico do caráter histórico da Revelação articulada na confissão narrativa "Deus de nossos pais". É inteligente, pois articula o mistério da redenção na facticidade humana apoiado pelo testemunho, a memória e a narração.

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 1621954/CA

7
Referências Bibliográficas

7.1. Referências Primárias

RICŒUR, P. **História e Verdade.** Rio de Janeiro: Companhia Editora Forense, 1968.

___. **Hermeneutica y estructuralismo**. Buenos Aires: Ediciones Megápolis, 1975.

___. **Freud and Philosophy:** an essay on interpretation. Londres: Yale University Press: 1977.

___. **Essays on Biblical Interpretation.** Fortress Press, 1980.

___. **Du Texte à L'action**: essais d'herméneutique II. Paris: Éditions du Seuil, 1986.

___. **O conflito das interpretações**: ensaios de hermenêutica. Porto: RÉS-Editora, 1988.

___. **Do texto à acção:** ensaios de hermenêutica II. Porto: Rés-Editora, 1989.

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

___. **Réflexion faite**: autobographie intelectuelle. Paris. Esprit, 1995.

___. **Leitura 2:** a região dos filósofos. São Paulo: Loyola, 1996.

___. **Leituras 3:** nas fronteiras da filosofia. São Paulo: Loyola, 1996.

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 1621954/CA

___. **A crítica e a convicção:** conversas com François Azouvi e Marc De Launay. Lisboa: Edições 70, 1997.

___. **Philosophie de la volante.** Paris: Aubier, 1998. v. 2.

___. **A metáfora viva**. São Paulo: Loyola, 2000.

___. **Ensaios sobre a interpretação bíblica.** São Paulo: Editora Cristã Novo Século, 2004.

___. **A hermenêutica bíblica**. São Paulo: Loyola, 2006.

___. **Percurso do reconhecimento.** São Paulo: Loyola, 2006.

___. **A memória, a história, o esquecimento.** São Paulo: Unicamp, 2007.

___. **Hermenêutica e ideologias.** Petrópolis, RJ: Vozes, 2008.

___. **Teoria da interpretação**: o discurso e o excesso de significação. Lisboa: Edições 70, 2009.

___. **Escritos e conferências 2:** hermenêutica. São Paulo: Loyola, 2011.

___. **Sobre a tradução.** Belo Horizonte: Editora UFMG, 2011.

___. **Tempo e Narrativa 1:** a intriga e a narrativa histórica. São Paulo: Martins Fontes, 2012.

___. **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.

___. **Vivo até a morte:** seguido de fragmentos. São Paulo: Martins Fontes, 2012.

___. **O si-mesmo como outro.** São Paulo: Martins Fontes, 2014.

___. **Ser, essência e substância em Platão e Aristóteles.** São Paulo: Martins Fontes, 2014.

___. **A ideologia e a utopia**. Belo Horizonte: Autêntica, 2015.

___. **Méthode réflexive appliquée au problème de Dieu chez Lachelier et Lagneau**. Paris: Cerf, 2017.

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 1621954/CA

___. Parole et symbole. **Revue des Sciences Religieuses**, v. 49, n. 1-2, p. 142-161, [?] 1975. Disponível em <https://www.persee.fr/doc/rscir_0035-2217_1975_num_49_1_2729 >. Acesso em: 18 abr. 2020.

___. Herméneutique de l'idée de Révélation. In: RICŒUR, P. et al. **La Révélation**. Bruxelles: Facultés Universitaires Saint-Louis, 1977, p. 15-54.

___. A marca do passado. **História da Historiografia: International Journal of Theory and History of Historiography**, v. 5, n. 10, p. 338-341, 31 dez. 2012. Disponível em < https://www.historiadahistoriografia.com.br/revista/article/view/456 >. Acesso em: 18 mai. 2021.

___. La Philosophie et la Spécificité du Langage Religieux. **Revue d'histoire et de philosophie religieuse,** v. 55, n.1 p.13-26, [?] 1975. Disponível em: <https://www.persee.fr/doc/rhpr_0035-2403_1975_num_55_1_4247>. Acesso em: 12 jul. 2020.

___. Le Paradoxe Polítique. **Esprit**, v. 27, n. 250, p. 721-745, mai. 1957. Disponível em <https://esprit.presse.fr/article/paul-ricoeur/le-paradoxe-politique-24123>. Acesso em: 04 jan. 2021.

___. Imagination, Testimony and Truth: a dialogue with Paul Ricœur. In: KEARNEY, R.; DOOLEY, M. (eds.) **Questioning Ethics:** contemporary debates in continental philosophy. Londres: Routledge, 2004, p. 12-18.

___. La philosophie et la spécificité du langage religieux. Revue d'histoire et de philosophie religieuses, v. 55, n. 1, p.13-26, [?] 1975. Disponível em <https://www.persee.fr/doc/rhpr_0035-2403_1975_num_55_1_4247>. Acesso em: 18 jun. 2020.

___. Poétique et symbolique. In: LAURET, B.; REFOULÉ, F. **Initiation à la pratique de la théologie**: Introduction. Paris: Éditions du Cerf, 1982, p. 30, v. I.

RICŒUR, P. Epilogue: The Sacred Text and the Community. In: O'FLAHERTY, W. D. (ed.) **The critical study of sacred texts**. Berkeley: Graduate Theological Union, 1979, p. 271-276.

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 1621954/CA

7.2. Referências Secundárias

ABEL, O. **Paul Ricœur**: a promessa e a regra. Lisboa: Instituto Piaget, 1996.

____.; PORÉE, J. **Le vocabulaire de Paul Ricœur.** Paris: Ellipses, 2007.

AGAMBEN, G. **O que resta de Auschwitz**. São Paulo: Boitempo, 2008.

AGOSTINHO, S. **Confissões.** São Paulo: Nova Cultural, 2000.

____. **A Doutrina Cristã:** manual de exegese e formação cristã. São Paulo: Paulus, 2020. v, 17.

___. **De Magistro**. São Paulo: Abril Cultural, 1987.

ALLOA, E. Du témoignage ou de l'ininterprétable. **Études Ricœuriennes**, v. 6, n. 1, p. 93-110, [?] 2015. Disponível em <http://ricoeur.pitt.edu>. Acesso em: 18 de out. 2020.

AMALADOSS, M. **Missão e inculturação**. São Paulo: Loyola, 2000.

ANJOS, A. dos. **Eu e outras poesias.** 2. ed., São Paulo: Martin Claret, 2012.

ARENDT, H. **A Condição Humana.** 13. ed. rev., Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2016.

BARTH, K. **Dádiva e louvor:** artigos selecionados. São Leopoldo: Sinodal, 1986.

___. **Esboço de uma dogmática.** São Paulo: Fonte Editorial, 2014.

___. **Revelação de Deus como sublimação da religião**. São Paulo: Fonte Editorial, 2015

BEAUFRET, J. **Hölderlin e Sófocles**. Rio de Janeiro: Zahar, 2008.

BENTHO, E. C. O cristão e o mundo: a leitura pentecostal de mundo e sua interface com a teologia joanina. **Ígnea**, v. 1, n. 1, p. 17-37, jan/jul, 2019.

___.; PLÁCIDO, R. L. **Introdução ao estudo do Antigo Testamento.** Rio de Janeiro: CPAD, 2019.

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 1621954/CA

___. **Igreja Identidade & Símbolos**. Rio de Janeiro: CPAD, 2011.

___. **Da história à palavra:** a teologia da Revelação em Paul Ricoeur. São Paulo: Reflexão, 2016.

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

BEUCHOT, M. **Tratado de Hermenéutica Analógica:** hacia um nuevo modelo de interpretacion. 4. ed., México: Editorial Itaca, 2009.

BÍBLIA Almeida Revista e Corrigida. 4. ed., São Paulo: SBB, 2009.

BÍBLIA Almeida Revista e Atualizada. 2. ed., São Paulo: SBB, 2011.

BÍBLIA Edição Pastoral. São Paulo: Paulinas, 2018.

BÍBLIA Nova Versão Internacional. São Paulo: Vida, 2001.

BÍBLIA Tradução Brasileira. 2. ed., São Paulo: SBB, 2010.

BÍBLIA Tradução Ecumênica da Bíblia. 3. ed., São Paulo: Loyola, 1994.

BINGEMER, M. C. L. **O mistério e o mundo:** paixão por Deus em tempo de descrença. Rio de Janeiro: Rocco, 2013.

___. Teologia e espiritualidade. Uma leitura teológico-espiritual a partir da realidade do movimento ecológico e feminista. **Cadernos de Teologia Pública.** Ano 1, n. 2, p. 3-30, 2004. Disponível em: <http://www.ihu.unisinos.br/images/stories/cadernos/teopublica/002cadernosteologiapublica.pdf>. Acesso em: 13 jun. 2021.

___. A fé cristã na contemporaneidade: rumos e desafios. **Perspectiva Teológica**. N. 41, p. 345-374, 2009. Disponível em: <http://www.faje.edu.br/periodicos/index.php/perspectiva/article/view/84/128>. Acesso em: 13 jun. 2021.

___.; ANDRADE, P. F. de**. Secularização:** novos desafios. São Paulo: Reflexão; Rio de Janeiro: Editora PUC Rio, 2016.

___.; CASARELLA, P. (eds.) **Testemunho:** profecia, política e sabedoria. São Paulo: Reflexão; Rio de Janeiro: Editora PUC Rio, 2017.

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 1621954/CA

BLANK, R. **Deus na história:** centros temáticos da Revelação. São Paulo: Paulinas, 2005.

BLOCH, M. **Apologia da História ou o Ofício de Historiador**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2001.

BOICE, J. M. **O alicerce da autoridade bíblica.** São Paulo: Vida Nova, 1989.

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

BRIGHENTI, A. **Por uma evangelização inculturada:** princípios pedagógicos e passos metodológicos. São Paulo: Paulinas, 1998.

BRUEGGEMANN, W.; WOLFF, H. W. **O dinamismo das tradições do Antigo Testamento**. São Paulo: Paulinas, 1984.

BULTMANN, R. **Teologia do Novo Testamento**. São Paulo: Editora Teológica, 2004.

BUSTAMENTE, C. **La cuestión antropológica em Ricœur:** sujeto e imaginación. Apuntes para un diálogo con la teología. Pontifícia Universidad Católica de Chile, 2018.

CHAPPIN, M. Vaticano I. In: LATOURELLE, R.; FISICHELLA, R.; PIÉ-NINOT (eds.) **Diccionario de Teologia Fundamental**. Madri, 1992, p. 1590-1.

CHARTIER, R. **À beira da falésia:** a história entre certezas e inquietude. Porto Alegre: UFRGS, 2002.

CAMPENHAUSEN, H. V. **Os Pais da Igreja:** A vida e a doutrina dos primeiros teólogos cristãos. Rio de Janeiro: CPAD, 2005.

CESAR, C. M. (org.) **A hermenêutica francesa:** Paul Ricoeur. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2002.

CAMUS, A. **O estrangeiro.** 43. ed., Rio de Janeiro: Record, 2018.

___. **O homem revoltado**. 11. ed., Rio de Janeiro: Record, 2017.

___. **O mito de Sísifo**. 18. ed., Rio de Janeiro: Record, 2018.

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 1621954/CA

CARVALHO, G. O. **A filosofia de Gabriel Marcel**: esperança no Tu Absoluto como Fonte Suprema de Consistência e Sentido da Vida. Porto Alegre, RS: Editora Fi, 2019.

CASSIRER, E. **Mito e linguagem.** São Paulo: Perspectiva, 2000.

___. **A Filosofia das formas simbólicas:** a linguagem. São Paulo: Martins Fontes, 2001.

CASTELLI, E. (éd.) **Le Témoignage:** actes du colloque organisé par le centre international d'étude humanistes et par l'Institut d'études philosophiques de Rome*,* Paris: Aubier, 1972.

COENEN, L. ekklēsia. In: Id.; BROWN, C. (eds.) **Dicionário internacional de teologia do Novo Testamento**. 2. ed., São Paulo: Vida Nova, 2000, p. 394, v.II.

COMTE, A. **Curso de filosofia positiva.** São Paulo: Abril Cultural, 1978.

COPPIETERS, D. Discussion d'ensemble*.* In*:* RICŒUR, P. et al. **La Révélation**. Bruxelles: Facultés Universitaires Saint-Louis, 1977, p. 207-236.

CULVER, R. R. Nabhî. In: HARRIS, L. R. et al. **Dicionário internacional de teologia do Antigo Testamento.** São Paulo: Vida Nova, 1998. p. 905.

DARNTON, R. **O iluminismo como negócio:** história da publicação da "Enciclopédia" - 1775-1800*.* Rio de Janeiro: Companhia das Letras, 2008.

DEI FILIUS. Costituzione Dogmatica Del Sommo Pontefice PIO IX. Cap. III: La Fede. Disponível em: <http://www.vatican.va/archive/hist_councils/i-vatican-council/documents/vat-i_const_18700424_dei-filius_it.html>. Acesso em 12. dez. 2020.

DEI VERBUM. Constituição Dogmática sobre a Revelação Divina. 19., ed., São Paulo: Paulinas, 1998.

DE MORI, G. A teoria do texto e da narração em Paul Ricœur e sua fecundidade para a teologia**. Teoliterária**, v. 2, n. 3, p. 39-71, [?] 2012. Disponível em

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 1621954/CA

<https://revistas.pucsp.br/index.php/teoliteraria/article/view/22932>. Acesso em: 18 mai. 2018.

___. Hermenêutica filosófica e hermenêutica bíblica em Paul Ricoeur. **Teoliterária**, v. 2, n. 4, p. 203-239, [?] 2012. Disponível em <https://revistas.pucsp.br/index.php/teoliteraria/article/view/22909>. Acesso em: 18 mai. 2018.

DENZINGER, H. **Compêndio dos símbolos, definições e declarações de fé e moral.** Traduzido com base na 40ª edição alemã (2005), aos cuidados de Peter Hünermann. São Paulo: Paulinas; Loyola, 2007.

DESCARTES, R. **Discurso do método & ensaios**. São Paulo: Editora UNESP, 2018.

___. **Meditações metafísicas**. 4. ed., São Paulo: Martins Fontes, 2016.

DONNE, J. **Meditações.** São Paulo: Landmark, 2012.

DOSSE, F. **História e ciências sociais.** São Paulo: EDUSC, 2004.

___. **Paul Ricœur:** um filósofo em seu século. Rio de Janeiro: FGV, 2017.

DUARTE, R. M. O diálogo entre a razão e a Revelação na epistemologia de John Locke: um estudo dos capítulos XVIII e XIX do livro IV do Ensaio. **SOFIA**, v.7, n. 1, p. 41-61, Jan./Jun. 2018. Disponível em < https://periodicos.ufes.br/index.php/sofia/article/view/19634>. Acesso em: 08 jul.2020.

DUBOIS, Philippe. **O ato fotográfico.** São Paulo: Papirus, 1990.

DULLES, A. The Symbolic Structure of Revelation. **Theological Studies**, v. 41, [?], p. 51-73, mar. 1980, Disponível em < https://journals.sagepub.com/doi/abs/10.1177/004056398004100102>. Acesso em: 4 fev. 2014.

EDWARDS, J. **A genuína experiência espiritual:** experiência espiritual verdadeira ou falsa? São Paulo: PES, 1991.

___. **A verdadeira obra do Espírito:** sinais de autenticidade. 2. ed., rev., São Paulo: Vida Nova, 2010.

___. **Afeições Religiosas**. São Paulo: Vida Nova, 2018.

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 1621954/CA

ELIADE, M. **O sagrado e o profano:** a essência das religiões. São Paulo: Martins Fontes, 1992.

EPSZTEIN, L. **A justiça social no antigo Oriente Médio e o povo da Bíblia.** São Paulo: Paulinas, 1990.

FERRY, L.; JERPHAGNON, L. **A tentação do Cristianismo:** de seita a civilização. Rio de Janeiro: Objetiva, 2011.

FEUERBACH, L. **A essência do cristianismo.** Petrópolis, RJ: Vozes, 2007.

___. **Preleções sobre a essência da religião**. São Paulo: Papirus, 1989.

FINKELSTEIN, I.; SILBERMAN, N. A. **The Bible Unearthed:** archaeology's new vision of ancient Israel and the origin of Its sacred texts. New York: The Free Press, 2001.

FOHRER, G. **História da religião de Israel.** São Paulo: Paulinas, 1982.

___. **Estruturas teológicas fundamentais do Antigo Testamento**. São Paulo: Paulinas, 1982.

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

FREGE, G. **Lógica e Filosofia da Linguagem**. 2. ed., São Paulo: Edusp, 2009.

FRYE, N. **O Código dos códigos:** a Bíblia e a literatura. São Paulo: Boitempo, 2004.

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

___. **Verdade e método II:** complementos e índices. 2. ed., Petrópolis, RJ: Vozes, 2004.

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

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

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 1621954/CA

GEFFRÉ, C. **Como fazer teologia hoje:** hermenêutica teológica. São Paulo: Paulinas, 1989.

___. Révélation et expérience historique des homens. **Erudit**, v. 46, n. 1, p. 3-16, février, 1990. Disponível em < https://core.ac.uk/download/pdf/59528407.pdf>. Consulta em 16 jun 2019.

___. **Crer e interpretar:** a virada hermenêutica da teologia. Petrópolis, RJ: Vozes, 2004.

___. Esquisse d'une théologie de la Révélation. In: RICŒUR, P. et al. **La Révélation**. Bruxelles: Facultés Universitaires Saint-Louis, 1977, p.171-205.

___. Témoignage comme expériense et comme langage: a propos de la résurrection du Christ. In: CASTELLI, E. (éd.) **Le Témoignage**. Actes du colloque organisé par le Centre international d'étude humanistes et par l'Institut d'études philosophiques de Rome*,* Paris: Aubier, 1972, p. 291-308.

GIL, A. C. **Como elaborar projetos de pesquisa**. 6. ed., São Paulo: Atlas, 2018.

GILSON, É. **A filosofia na Idade Média.** São Paulo: Martins Fontes, 2001.

GOLDBERG, L. śākal. In: HARRIS, R. L. (et al) **Dicionário internacional de teologia do Antigo Testamento.** São Paulo: Vida Nova, 1998, p. 1478.

GOLDENSTEIN, C. Paul Ricœur e o desejo de viver. **Instituto Humanitas,** ed. 363, p. 26-29, mai. 2011. Entrevista concedida a Roberto Lauxen. Revista IHU Online: <http://www.ihuonline.unisinos.br>. Consulta feita em 18 mai. 2021.

GRADL, F.; STENDEBACH, F. J. **Israel e seu Deus:** guia de leitura para o Antigo Testamento. São Paulo: Loyola, 2001.

GRONDIN, J. Paul Ricœur: Méthode réflexive appliquée au problème de Dieu chez Lachelier et Lagneau. **Revue des sciences religieuses,** v. 92, n.1, p. 121-127, jan. 2018. Disponível em <http://journals.openedition.org/rsr/4409>. Acesso em: 02 mai 2021.

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 1621954/CA

HAHN, L. E. **A filosofia de Paul Ricoeur**: 16 ensaios críticos e respostas de Paul Ricoeur aos seus críticos. Lisboa: Instituto Piaget, 1999.

HARRIS, L. R. et al. **Dicionário internacional de teologia do Antigo Testamento.** São Paulo: Vida Nova, 1998.

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

___. **Fenomenologia do Espírito.** Petrópolis: Vozes, 1988. v. II.

___. **Les preuves de l'existence de Dieu**. Paris: Aubier, 1947.

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

___. **Ser e Tempo**. 5. ed., Petrópolis, RJ: Vozes, 2006.

___. **Cartas sobre o humanismo**. 6. ed., Lisboa: Guimarães Editores, 1998.

___. **A essência do fundamento.** Lisboa: Edições 70, 2009.

HENRY, C. F. H. **Deus, Revelação e autoridade:** o Deus que fala e age. São Paulo: Hagnos, 2016.

HILBERATH, Bernd J. A doutrina da Graça. In: SCHNEIDER, T. (Org.) **Manual de Dogmática**. 4. ed., Petrópolis, RJ: Vozes, 2009, v, 2, p. 40.

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

HUME, D. **Investigações sobre o entendimento humano e sobre os princípios da moral**. São Paulo: Editora UNESP, 2004.

___. **Tratado da natureza humana**. 2. ed., São Paulo: Editora UNESP, 2009.

HUSSERL, E. **A crise da humanidade europeia e a filosofia**. 3. ed., Porto Alegre: Edipucrs, 2008.

JAMES, W. **As variedades da experiência religiosa:** um estudo sobre a natureza humana. 10. ed., Rio de Janeiro: Cultrix, 1995.

JANNOT, J.-R. **Devins, dieux et démons:** regards sur la religion de l'étrurie antique. Paris: Picard, 1998. v. I.

JERVOLINO, D. **Introdução a Ricœur**. São Paulo: Paulus, 2011.

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 1621954/CA

JUNG, C. G. **Psicologia e Religião**. Petrópolis, RJ: Vozes. 1995.

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

___. **Crítica da razão prática**. Petrópolis, RJ: Vozes, 2013.

___. **Crítica da Razão Pura.** São Paulo: Nova Cultural, 1999.

___. **Metafísica dos costumes**. Petrópolis, RJ: Vozes, 2013.

___. **A paz perpétua e outros opúsculos**. Lisboa: Edições 70, 1990.

KITTEL, G. **A Igreja no Novo Testamento**. São Paulo: ASTE, 1965.

KOSELLECK, H. **Futuro passado:** contribuição à semântica dos tempos históricos. Rio de Janeiro: Contraponto, 2006.

___. **A história de Conceitos**. Rio de Janeiro: Contraponto, 2006.

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

LATOUR, B. **Jamais fomos modernos:** ensaio de antropologia simétrica. 3. ed., São Paulo: Editora 34.

LATOURELLE, R, **Teologia da Revelação.** São Paulo: Paulinas, 1981.

___.; FISICHELLA, R.; PIÉ-NINOT (eds.) **Diccionario de Teologia Fundamental**. Madri, 1992.

LAURET, B.; REFOULÉ, F. **Initiation à la pratique de la théologie:** introduction. Paris: Éditions du Cerf, 1982. v.I.

LAUXEN, R. R. Os cem anos de nascimento de Paul Ricœur: uma biografia intelectual. **Revista Páginas de Filosofia**, v. 7, n. 1, p.1-25, jan./jun. 2015. Disponível em <https://www.metodista.br/revistas/revistas-ims/index.php/PF/article/view/5626 > Acesso em: 18 mai.2021.

LEIBNIZ, G. W. **Novos ensaios sobre o entendimento humano**. São Paulo: Nova Cultura, 1996.

LEOPOLDO E SILVA, F. **Descartes:** a metafísica da modernidade. São Paulo: Moderna, 1993.

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 1621954/CA

LÉVINAS, E. **Humanisme de l'autre homme**. Montpellier: Fata Morgana, 1972.

___. La Révélation dans la tradição juive. In: RICŒUR, P. et al. **La Révélation**. Bruxelles: Facultés Universitaires Saint-Louis, 1977, p. 55-77.

___. **L'au-delà du verset:** lectures et discours talmudiques. Paris: Les Éditions de Minuit, 1982.

LEWIS, Jack P. Qāhal. In: HARRIS, R. Laird, et al. **Dicionário Internacional de Teologia do Antigo Testamento**. São Paulo: Vida Nova, 1998, p. 1326.

LIBANIO, J. B. **Introdução à Teologia Fundamental.** São Paulo: Paulus, 2014.

___. **Teologia da Revelação a partir da modernidade**. 4. ed., São Paulo: Loyola, 2004.

LOCKE, J. **Ensaio sobre o entendimento humano.** São Paulo: Martins Fontes, 2002.

___. **Ensaios acerca do Entendimento Humano.** São Paulo: Nova Cultural, 1999.

MANSON, T.W. **O ensino de Jesus:** pesquisa sobre a sua forma e conteúdo. São Paulo: ASTE, 1965.

MENDOZA-ALVAREZ, C. **Deus Ineffabilis:** uma teologia pós-moderna da Revelação do fim dos tempos. São Paulo: É Realizações, 2016.

MESTERS, C. **Deus, onde estás?** uma introdução prática a Bíblia. 9. ed., Petrópolis, RJ: Vozes, 1991.

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

MISSAGGIA, J. A noção husserliana de mundo da vida (Lebenswelt): em defesa de sua unidade e coerência. **Trans/Form/Ação Revista de Filosofia**, v. 41 n.1, p.191-208, Jan./Mar. 2018. Disponível em: <https://revistas.marilia.unesp.br/index.php/transformacao/article/view/7793/4971>. Acesso em: jul. 2020.

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 1621954/CA

MÖBBS, A. S. M. **A mediação imperfeita em Paul Ricœur**. Pelotas: Editora UFPel, 2017.

MOINGT, J. **Deus que vem ao homem:** do luto à Revelação de Deus. São Paulo: Loyola, 2010. v. I.

MOLTMANN, J. **Trindade e reino de Deus:** uma contribuição para a teologia. 2. ed., Petrópolis, RJ: Vozes, 2004.

MONDIN, B. **A linguagem teológica:** como falar de Deus hoje? São Paulo: Paulinas, 1977.

MORO, U. V. **El discurso sobre Dios en la obra de E. Levinas**. Madrid: UPCM, 1982.

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

NABERT, J. **Essai sur le mal.** Paris: Cerf, 1997.

NASCIMENTO, F.; SALLES, W. (orgs.) **Paul Ricoeur:** ética, identidade e reconhecimento. Rio de Janeiro; Ed. PUC-Rio; São Paulo: Loyola, 2013.

NIETZSCHE, F. **Aurora:** reflexão sobre os preconceitos morais. Petrópolis, RJ: Vozes, 2008.

___. **O Anticristo**: maldição ao cristianismo e ditirambos de Dionísio. São Paulo: Companhia das Letras, 2016.

___. **Sobre verdade e mentira.** São Paulo: Editora Hedra, 2008.

___. **Escritos sobre a história**. Rio de Janeiro: Ed. Puc-Rio; São Paulo: Loyola, 2005.

O'FLAHERTY, W. D. (ed.) **The critical study of sacred texts**. Berkeley: Graduate Theological Union, 1979.

ORTEGA Y GASSET, J. **Meditações do Quixote.** São Paulo: Ibero-Americano, 1967.

___. **Que é filosofia?** São Paulo: Ibero-Americano, 1971.

___. **História como sistema:** mirabeau ou o político. Brasília: UnB, 1982.

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 1621954/CA

___. **Em torno a Galileu:** esquema das crises. Petrópolis, RJ: Vozes, 1989.

OTTO, R. **O Sagrado.** São Leopoldo, RS: Sinodal/EST; Petrópolis, RJ: Vozes. 2007.

PALÁCIO, C. S.J. (ed.) **Cristianismo e História.** São Paulo: Loyola, 1982.

PANNENBERG, W. **Teologia Sistemática.** São Paulo: Academia Cristã; Paulus, 2009. v. 1.

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

PFEIFFER, C. F. (ed.) **Dicionário Bíblico Wycliffe**. Rio de Janeiro: CPAD, 2007.

PONTIFÍCIA COMISSÃO BÍBLICA. **Inspiração e verdade da Sagrada Escritura:** a palavra que vem de Deus e fala de Deus para a salvação do mundo. São Paulo: Paulinas, 2014.

POULIOT, É. Au travers de la représentation du témoignage. **Erudit**, v. 71, n. 1, p. 29-39, fév. 2015. Disponível em <https://id.erudit.org/iderudit/1033685ar>. Acesso em: 18 out. 2020.

QUEIRUGA, A. T. **Fim do cristianismo pré-moderno**. São Paulo: Paulus, 2003.

___. **Repensar a Revelação**: a Revelação divina na realização humana. São Paulo: Paulinas, 2010.

RAHNER, K. **Curso fundamental da fé**: introdução ao conceito de cristianismo. 3. ed., São Paulo: Paulus, 2004.

___. Interprétation théologique du témoignage. In: CASTELLI, E. (éd.) **Le Témoignage**. Actes du colloque organisé par le Centre international d'étude humanistes et par l'Institut d'études philosophiques de Rome, Paris: Aubier, 1972, p. 173-189.

RAMPAZZO, L. O pensamento filosófico tomasiano: metafísica e antropologia, ética e justiça, direito e lei. **Revista Em Tempo**, v. 9, [?], p. 120-138. set. 2010. Disponível em: <https://revista.univem.edu.br/emtempo/article/view/287>. Acesso em: 08 jun 2020.

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 1621954/CA

RATZINGER, J. **Introdução ao Cristianismo:** preleções sobre o Símbolo Apostólico. São Paulo: Heder, 1970.

___. **Natureza e missão da teologia**. 2. ed., Petrópolis, RJ: Vozes, 2016.

RENDTORFF, R. **Antigo Testamento:** uma introdução. São Paulo: Academia Cristã, 2009.

RIBEIRO, A. L. do. A Revelação nos concílios de Trento e Vaticano II. **Teocomunicação**, v. 36, n. 151, p. 55-74, mar. 2006. Disponível em < https://revistaseletronicas.pucrs.br/ojs/index.php/teo/article/view/1670/1203>. Acesso em: 16 out. 2018.

RIBEIRO JÚNIOR, N. **Sabedoria de amar:** a ética no itinerário de Emmanuel Levinas. São Paulo: Loyola, 2005.

___, **Sabedoria da paz:** ética e teo-lógica em Emmanuel Levinas. São Paulo: Loyola, 2008.

RIQUIER, C. Herméneutique du symbole et herméneutique du soi: Paul Ricœur et la logique du double sens. **Alter Revue de Phénoménologie**. n. 19, p. 181-197, jan. 2020. Disponível em <https://journals.openedition.org/alter/1419>. Acesso em: 11 de jun.2021.

ROBINSON, E. **Léxico grego do Novo Testamento**. Rio de Janeiro: CPAD, 2012.

RUBIO, A. G. **Unidade na Pluralidade:** o ser humano à luz da fé e da reflexão cristãs. 4. ed., rev. e apl. São Paulo: Paulus, 2001.

RÜDIGER, F. R. **Paradigmas do estudo da história:** os modelos de compreensão da ciência histórica no pensamento contemporâneo. Porto Alegre: IEL; IGEL, 1991.

SANTO ANSELMO. **Proslogion seu Alloquium de Dei exisentia**. Corvilhã: Universidade da Beira Interior, 2008. Disponível em < http://www.lusosofia.net/textos/costa_freits_manuel_barbosa_anselmo_santo.pdf >. Acesso em: fevereiro de 2018.

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 1621954/CA

SALLES, W. A hermenêutica textual de Paul Ricoeur: aportes à compreensão da identidade cristã. **Atualidade Teológica**, v. 41, n. 41, p. 242-269, mai./ago. 2012.

___.; AMARAL, D. R. Hermenêutica teológica: caminho para a afirmação da identidade religiosa. In: **Revista de Cultura Teológica**, v. 18, n. 70, p. 51-69, abr./jun. 2010.

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: Sinodal, 2004.

SCHMIDT, K. L. Igreja. In: KITTEL, G., (ed.) **A Igreja no Novo Testamento**. São Paulo: ASTE, 1965, p.33.

SCHNEIDER, T. (Org.) **Manual de Dogmática**. 4. ed., Petrópolis, RJ: Vozes, 2009. v. II.

SCHOPENHAUER, A. Crítica da Filosofia Kantiana. In: Id. **Schopenhauer**. São Paulo: Nova Cultural, 2000.

SCHWANTES, M. Sabedoria: textos periféricos? **Estudos de Religião**, v. 22, n. 34, p. 53-69, jan./jun. 2008. Disponível em: < https://www.metodista.br/revistas/revistas-ims/index.php/ER/article/view/219>. Acesso em: 10. Jan. 2019.

SELLIN, E.; FOHRER, G. **Introdução ao Antigo Testamento.** São Paulo: Edições Paulinas, 1977. v. II.

SHAW, Ian (ed.). **The Oxford History of Ancient Egypt**. 2. ed. Oxford: Oxford University Press, 2003.

SICRE DÍAZ, J. L. **Introdução ao profetismo bíblico.** Petrópolis, RJ: Vozes, 2016.

SILVA, C. M. **Metodologia da exegese bíblica**. São Paulo: Paulinas, 2012.

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 1621954/CA

SILVA, S. H. S. **Tolerância civil e religiosa em John Locke.** São Cristóvão: Editora UFS, 2013.

SIMON, R. **Histoire Critique du Vieux Testament**. Paris: Kessinger Publishing, 2009.

STIRNER, M. **O único e a sua propriedade**. 2. ed., Lisboa: Antígona: 2019.

TAVARES, S. S. A Historicidade da Revelação e a Sacramentalidade do Mundo: O Legado do Vaticano II. **Cadernos Teologia Pública,** [?] n. 25, p. 6-37, Ano III, 2006. Disponível em < http://www.ihu.unisinos.br>. Acesso em: 16 out. 2018.

THEISSEN, G. **Sociologia do movimento de Jesus.** 2. ed., São Leopoldo: Sinodal, 1989.

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, 1995. 706p. Tese. Katholicke Universiteit Leuven.

___. Paul Ricœur, um filósofo lê a Bíblia**:** poética e argumentação. In: **CONFERÊNCIA PAUL RICŒUR**, PUC-Rio, 01 jun., 2012. Tradução: Francys Silvestrine Adão SJ.

TOMÁS DE AQUINO. **Suma Teológica:** Teologia, Deus, Trindade: I seção, q. 1. São Paulo: Loyola, 2001. v. 1.

TORRANCE, T. F. The Israel of God. In: PFEIFFER, C. F. (ed.) **Dicionário Bíblico Wycliffe.** Rio de Janeiro: CPAD, 2017, p. 950.

TOURAINE, A. **Crítica da modernidade.** Lisboa: Instituto Piaget, 1994.

TRESMONTANT, C. **O problema da Revelação.** São Paulo: Edições Paulinas,1972. v. 4.

TURCAN, R. **Rome et ses dieux**. Paris: Hachette, 1998.

VALLÉE, M.-A. Le premier écrit philosophique de Paul Ricœur: Méthode réflexive appliquée au problème de Dieu chez Lachelier et Lagneau.

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 1621954/CA

Études Ricœuriennes, v. 3, n. 1, p. 143-155, [?] 2012. Disponível em <<http://ricoeur.pitt.edu>>. Acesso em: 01 mai. 2021.

VATTIMO, G. **Etica de la interpretación**. Barcelona: Paidós, 1991.

VERBUM DOMINI. Exortação Apostólica Pós-Sinodal. 6. ed., São Paulo: Paulinas, 2010.

VERGOTE, A. **Modernidade e cristianismo:** interrogações e críticas recíprocas. São Paulo: Loyola, 2002.

VINCENT, G. **La religion de Ricœur**. Paris: Les Éditions de l'Atelier, 2008.

VOEGELIN, E. **Israel e a Revelação**: ordem e história. São Paulo: Loyola, 2014. v. I.

VON RAD, G. **La sabiduría en Israel:** los sapienciales, lo sapiencial. Madrid: Fax, 1973.

___. **Teologia do Antigo Testamento.** 2. ed., rev. São Paulo: Aste; Targumim, 2006.

WEBER, M. **Ensaios de Sociologia.** Rio de Janeiro: Ed. Guanabara, 1981.

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 1621954/CA