



**Rocildo Alves Lima Filho**

**Hermenêutica Filosófica e Hermenêutica Teológica:  
Contribuições de Paul Ricoeur à Teologia Bíblica**

**Tese de Doutorado**

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

Orientador: Prof. Waldecir Gonzaga

Rio de Janeiro  
Dezembro de 2023

PONTIFÍCIA UNIVERSIDADE CATÓLICA  
DO RIO DE JANEIRO



**Rocildo Alves Lima Filho**

**Hermenêutica Filosófica e Hermenêutica Teológica:  
Contribuições de Paul Ricoeur à Teologia Bíblica**

**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. Aprovada pela Comissão Examinadora abaixo.

**Waldecir Gonzaga**  
Orientador  
PUC-Rio

**Abimar Oliveira de Moraes**  
PUC-Rio

**Heitor Carlos Santos Utrini**  
PUC-Rio

**Carlos Sérgio Viana**  
FACC-MT

**Carlos Alberto Tolovi**  
URCA

Rio de Janeiro, agosto de 2024

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

**Rocildo Alves Lima Filho**

Ficha Catalográfica

Lima Filho, Rocildo Alves

Hermenêutica filosófica e hermenêutica teológica: contribuições de Paul Ricoeur à teologia bíblica / Rocildo Alves Lima Filho; orientador: Waldecir Gonzaga. – 2023.

158 f.; 30 cm

Tese (doutorado)–Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro, Departamento de Teologia, 2023.

Inclui bibliografia

1. Teologia – Teses. 2. Paul Ricoeur. 3. Hermenêutica filosófica. 4. Hermenêutica teológica. 5. Polissemia. 6. Deus. I. Gonzaga, Waldecir. II. Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro. Departamento de Teologia. III. Título.

CDD:200

**Dedico esta Tese a meus pais:**

Rocildo Alves Lima e Maria Linda Alves  
de Queiróz

*(in memoriam).*

## Agradecimentos

O presente trabalho foi desenvolvido com apoio da Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior - Brasil (CAPES).

A Deus, a quem ousamos chamar de Pai (*Abbá*), e que revelou rosto humano na Pessoa de Seu Filho Jesus, o qual ensinou e testemunhou o Amor sem fronteiras e sem cores.

Àqueles que, conquanto pequenos e pobres, sabem manifestar a grandeza da esperança, a força da fé e da ternura.

Aos meus familiares queridos, especialmente minhas irmãs, que me incentivaram e suportaram minhas demoras e ausências.

Aos Bispos da Diocese do Crato, minha Igreja Particular, especialmente a Dom Gilberto Pastana de Oliveira, atual Arcebispo de São Luís do Maranhão, e a Dom Magnus Henrique Lopes, meu Bispo Diocesano.

Ao meu Orientador Prof. Dr. Pe. Waldecir Gonzaga, pela firmeza e competência, pela paciência e lucidez de quem, quando as luzes pareciam se apagar no horizonte desta pesquisa, soube manter a chama acesa e me sustentar no bom combate.

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

Aos Professores e aos meus colegas da PUC-Rio.

Aos professores que participaram da Comissão examinadora: Abimar Oliveira de Moraes, Heitor Carlos Santos Utrini, Carlos Sérgio Viana, Carlos Alberto Tolovi.

A todos os funcionários do Departamento de Teologia pela estima e ajuda.

À amiga Francimary Proto Alencar, pela revisão do conjunto dos textos.

A um amigo a quem eu chamava de “Fênix”, o qual partiu repentina e tragicamente, e que espero sinceramente que “ressurja das próprias cinzas”.

## Resumo

Lima Filho, Rocildo Alves; Gonzaga, Waldecir. **Hermenêutica Filosófica e Hermenêutica Teológica: Contribuições de Paul Ricoeur à Teologia Bíblica**. Rio de Janeiro, 2023. 158 p. Tese de Doutorado – Departamento de Teologia, Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro.

A presente tese objetiva fazer uma leitura de interface entre a Filosofia, a Teologia, com destaque para a Teologia Bíblica, a partir das reflexões hermenêuticas de Paul Ricoeur, um dos filósofos mais importantes do século XX, que com simplicidade se declarava aprendiz de teólogo e, particularmente, um “ouvinte da Palavra”, contida nas Sagradas Escrituras da tradição judaico-cristã. Acentuar-se-ão as conexões entre a hermenêutica filosófica e a hermenêutica teológica com suas especificidades, para, enfim, atingir o coração da proposta: a Hermenêutica Bíblica de Paul Ricoeur. Será articulada a diversidade dos discursos bíblicos nos quais se manifesta uma plurivocidade que ousa “nomear Deus”, sem nunca perder de vista uma complexa polissemia e o caráter inefável, portanto, indizível de Deus. Através de suas reflexões hermenêuticas, Ricoeur contribui enormemente com e para a Teologia Bíblica, evitando acentuar os discursos especulativos, dando prioridade a uma Teologia da Palavra fundamentada nas narrativas bíblicas que preservam o nome divino no registro escrito e tornam possível a experiência da fé mediada pelos textos bíblicos. Além disso, Ricoeur também colabora significativamente para a tradução bíblica, ao tratar dos critérios para o traduzível e o não traduzível literalmente. Fundamentais são as suas contribuições para a compreensão da problemática do mal e sua relação com o pecado e a culpa. Ainda abriu diversas perspectivas para a compreensão teológica da linguagem religiosa e para distanciar-se de qualquer espécie de fundamentalismo cristão. Finalmente, são de suma importância seus comentários sobre passagens bíblicas essenciais, com destaque para a criação, o pecado original, o nome de Deus, as parábolas, a regra de ouro, dentre outras.

**Palavras-chave:** Paul Ricoeur, hermenêutica filosófica, hermenêutica teológica, polifonia, polissemia, nomear Deus.

## Abstract

Lima Filho, Rocildo Alves; Gonzaga, Waldecir. **Philosophical Hermeneutics and Theological Hermeneutics: Contributions of Paul Ricoeur to Biblical Theology**. Rio de Janeiro, 2023. 158 p. Tese de Doutorado – Departamento de Teologia, Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro

This thesis aims to read the interface between Philosophy, Theology and the Bible based on the hermeneutical reflections of Paul Ricoeur, one of the most important philosophers of the 20th century, who simply declared himself an apprentice theologian and, particularly, a “listener of the Word”, contained in the Holy Scriptures of the Judeo-Christian tradition. The connections between philosophical hermeneutics and theological hermeneutics with their specificities will be emphasized, to finally reach the heart of the proposal: Paul Ricoeur’s Biblical Hermeneutics. The diversity of biblical discourses will be articulated in which a plurivocity is manifested that dares to “name God”, without ever losing sight of a complex polysemy and the ineffable, therefore, unspeakable character of God. Through his hermeneutical reflections, Ricoeur contributes enormously to and with Biblical Theology, avoiding accentuating speculative discourses, giving priority to a Theology of the Word based on biblical narratives that preserve the divine name in the written record and make possible the experience of faith mediated by biblical texts. Furthermore, Ricoeur also contributes significantly to biblical translation, by dealing with the criteria for what is literally translatable and what is not translatable. Fundamental are his contributions to the understanding of the problem of evil and its relationship with sin and guilt. It also opened up different perspectives for the theological understanding of religious language and for distancing oneself from any kind of Christian fundamentalism. Finally, his comments on essential biblical passages are of utmost importance, with emphasis on creation, original sin, the name of God, parables, the golden rule, among others.

**Keywords:** Paul Ricoeur, philosophical hermeneutics, theological hermeneutics, polyphony, polysemy, naming God.

## SUMÁRIO

<b>INTRODUÇÃO</b>	<b>11</b>
<b>CAPÍTULO I: O PERCURSO FILOSÓFICO DE PAUL RICOEUR</b>	
1 – Ricoeur: entre o filósofo e o crente	20
1.1 O filósofo e sua formação	20
1.2 O giro hermenêutico	30
1.3 O estilo filosófico: dialética e dialógica	34
2 – Fenomenologia da vontade: um tríplice projeto	37
2.1 A decisão	41
2.2 O agir	43
2.3 O consentir	43
3 – Antropologia: do homem frágil ao homem capaz	48
3.1 O patético da miséria	48
3.2 O conhecer (síntese teórica)	50
3.3 O agir (síntese prática)	51
3.4 O sentir (fragilidade afetiva)	
<b>CAPÍTULO II: A HERMENÊUTICA FILOSÓFICA EM RICOEUR</b>	
1 – Considerações gerais sobre o problema hermenêutico	56
1.1 Origem e conceituação da hermenêutica	56
1.2 Panorama histórico do problema hermenêutico	57
1.3 Friedrich Schleiermacher	59
1.4 Wilhelm Dilthey	59
1.5 Martin Heidegger	62
1.6 Hans-Georg Gadamer	63
2 – A tríplice mediação hermenêutica	66
2.1 A hermenêutica dos símbolos	68
2.2 A hermenêutica dos textos	72
2.3 A hermenêutica da ação	77
3 – Tradução: desafio e aposta	79
3.1 A impossibilidade da tradução (o intraduzível)	81
3.2 A possibilidade da tradução (o traduzível)	82
3.3 Tradução: uma tarefa sempre desafiadora	84



### **CAPÍTULO III: A HERMENÊUTICA BÍBLICA EM RICOEUR**

1	– A Bíblia: um texto polifônico	88
1.1	Ricoeur: entre o filosófico e o religioso	88
1.2	O texto e sua complexidade	91
1.3	A tarefa da interpretação	94
2	– As formas do discurso bíblico	96
2.1	O discurso narrativo	97
2.2	O discurso profético	100
2.3	O discurso legislativo	102
2.4	O discurso sapiencial	105
2.5	O discurso hínico	106
3	– A constituição hermenêutica da fé bíblica	108
3.1	O caráter irreduzível da fé	109
3.2	Fé e interpretação	112
3.3	O mundo do texto e o ser-novo	114

### **CAPÍTULO IV: CONTRIBUIÇÕES HERMENÊUTICAS DE RICOEUR À TEOLOGIA BÍBLICA**

1	– Hermenêutica da ideia de Revelação	119
1.1	Expressões originais da Revelação	119
1.2	Revelação como linguagem do “indizível”	126
1.3	A mediação escriturária da fé	129
2	– Uma teologia do nome divino	130
2.1	O nome de Deus e seu caráter “inominável”	131
2.2	O referente “Deus”	133
2.3	O Novo Testamento e o nome de Deus	134
3	– Hermenêutica filosófica e Hermenêutica bíblica: uma dialética complexa	
3.1	Paul Ricoeur: entre o religioso e o filosófico	137
3.2	Uma singular leitura da Bíblia	139
3.3	O pensamento teológico como “outro” da filosofia	141

<b>CONCLUSÃO</b>	144
------------------	-----

<b>REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS</b>	150
-----------------------------------	-----

*O estudo das Sagradas Escrituras deve ser  
como a alma da Teologia*

*(Dei Verbum, 24)*

## Introdução

A presente tese objetiva fazer uma leitura de interface entre a Filosofia, a Teologia e a Bíblia a partir das reflexões hermenêuticas de Paul Ricoeur, assumindo então a problematidade que se encontra no seu próprio título: “Hermenêutica Filosófica e Hermenêutica Teológica: Contribuições de Paul Ricoeur à Teologia Bíblica”. A referida expressão composta por três núcleos distintos, porém intimamente relacionados entre si, assume a temática hermenêutica exprimindo-se na sua dupla dimensão: geral e regional, as quais convergem na tarefa da interpretação, na busca de significados. O terceiro núcleo correspondente às contribuições do filósofo Paul Ricoeur é o ponto de chegada no qual serão identificadas contribuições em vista da Teologia Bíblica.

São na verdade três núcleos diversos, os quais se encontram fundamentalmente interligados ao tratar o problema hermenêutico que é fundamental para a Filosofia e a Teologia em geral, e indispensável à construção da Teologia Bíblica. Um pressuposto basilar se encontra subjacente ao conjunto dos textos: a visão antropológica que afirma o ser humano como essencialmente um ser de linguagem, um hermeneuta, intérprete de textos em geral, e da própria vida, em particular. Ressalta-se que esse ser também ousa “nomear Deus”, narrando linguisticamente sua experiência de fé.

Esta tese se articula em **quatro capítulos**, os quais se propõem o itinerário filosófico de Ricoeur, suas reflexões hermenêuticas em duas vertentes: filosófica e teológica, e, por fim, uma abordagem sobre as contribuições hermenêuticas de Ricoeur para uma Teologia Bíblica. A presente introdução oferece uma visão de conjunto de quanto foi pesquisado acerca da filosofia de Paul Ricoeur, destacando os caminhos hermenêuticos percorridos por esse filósofo, suas investigações sobre a Bíblia compreendida como um “texto vivo” e aberto a constantes ressignificações, e por fim, recolhe alguns elementos relevantes como expressão das contribuições de Ricoeur à Teologia Bíblica.

O **primeiro capítulo**, intitulado: “O Percurso filosófico de Paul Ricoeur”, é um convite a visitar o itinerário de um filósofo que construiu sua reflexão em diálogo com as principais correntes filosóficas do século XX, entrelaçando três perspectivas: a filosofia reflexiva, a fenomenologia e a hermenêutica. O seu caminho intelectual foi caracterizado por uma longa e perspicaz meditação sobre o papel mediador da filosofia e suas relações com outros saberes, tendo se interessado por diversos campos do saber, como:

existencialismo, fenomenologia, estruturalismo, marxismo, hermenêutica, filosofia analítica, história, psicanálise, linguística, ciências políticas e jurídicas, biologia, exegese bíblica e teologia.

Ricoeur concebe a filosofia como atividade marcada pela finitude do ato de pensar, como tarefa ao mesmo tempo concreta, temporal e pessoal, porém aberta às pretensões de universalidade presentes na complexa tarefa da interpretação, caracterizada por uma constante busca de sentido e, portanto, de verdade. A filosofia traz a marca original de uma palavra pronunciada em um lugar concreto e com limites definidos, embora seja palavra aberta, carregada de significados e, por isso mesmo, portadora de proposta válida para todos.

Pode-se definir sua empresa filosófica como uma via de “mediação aberta”, inacabada, imperfeita, fazendo assim clara opção por uma “sistematicidade quebrada”, sem pretensão de síntese final, seguindo um caminho que parte de uma rede de perspectivas de sentidos, os quais dialogam entre si, assumindo explicitamente a polissemia do discurso ou da reflexão.

O **segundo capítulo**, cujo título é “A Hermenêutica filosófica em Ricoeur”, abre um horizonte no qual se apresenta a conceituação e o histórico da hermenêutica, destacando os mais significativos filósofos que ofereceram indiscutíveis contribuições neste importantíssimo campo, a saber: Schleiermacher, Dilthey, Heidegger e Gadamer. A construção da hermenêutica filosófica atravessa três momentos: de um método composto por um conjunto de regras de interpretação de textos, seguido por uma reflexão sobre a natureza do compreender, até se caracterizar como filosofia.

No início dos anos setenta, Paul Ricoeur, ao fazer um balanço do seu itinerário filosófico, pôs em destaque “a continuidade substancial da inspiração como também uma evidente mudança de perspectiva, da fenomenologia descritiva (*eidética*) das origens à fenomenologia hermenêutica das últimas obras”<sup>1</sup>. Desde então ele se dedica mais intensamente às questões hermenêuticas, assumindo a discussão das duas principais questões da inteira tradição hermenêutica: o “problema da explicação” e o “problema da compreensão”. Ricoeur, assumindo um alinhamento com as propostas de Gadamer e Heidegger, passa da pergunta pelos conteúdos da compreensão (perspectiva epistemológica) para a questão sobre o sentido mesmo do texto (perspectiva ontológica).

---

<sup>1</sup> JERVOLINO, D., *Il cogito e l'ermeneutica*, p. 77.

Mas, diversamente de muitos autores que tomaram partido por um modelo ou método, ele reconhece e assume como legítimo o que chamou de “conflito de interpretações”.

A sua reflexão pouco a pouco se aproxima da filosofia da linguagem, de modo particular discute a fecunda complexidade da linguagem que ultrapassa em muito a oralidade e a escrita. Ao se debruçar sobre a diversidade linguística emerge, então, uma questão fundamental: a realidade da polissemia. Esta propriedade específica das palavras de terem múltiplos significados dilata o campo da discussão para a significação ou a busca de sentido (questão filosófica) e sua relação com um contexto linguístico determinado. O contexto acaba por assumir uma função seletiva na determinação de significados assumidos pela palavra, isto é, pela frase que é a unidade fundamental da comunicação seja na forma oral ou escrita.

O uso da palavra dentro de uma situação específica requer particular sensibilidade. Esta realidade faz entrar em jogo uma atividade de juízo que se manifesta no concreto intercâmbio de mensagens entre os interlocutores. Para Ricoeur, essa atividade e discernimento é propriamente “a interpretação; ela consiste em reconhecer qual foi a mensagem relativamente unívoca que o locutor construiu na base polissêmica do léxico comum”<sup>2</sup>.

Desse processo de mudança e redirecionamento do pensamento ricoeuriano resulta a elaboração que desenvolve uma tríplice perspectiva hermenêutica: a dos símbolos, a dos textos e, por fim, a da ação. Sem dúvida, é aberto decisivamente um horizonte teórico substancialmente novo e bastante fecundo, demonstrando assim toda a importância e novidade que brotam e vêm a se consolidar nas reflexões hermenêuticas por ele propostas. É a partir daqui que Ricoeur se aproxima sempre mais da Bíblia e de questões exegéticas, uma vez que os mitos e símbolos por ele analisados foram advindos principalmente do universo judeu-cristão, com destaques para as grandes narrativas provenientes das Escrituras Sagradas.

O segundo capítulo se encerra com algumas considerações sobre a Tradução, tema que acompanhou sutilmente a filosofia de Ricoeur, e que é muito caro à Teologia Bíblica, uma vez que os textos bíblicos nas línguas originais precisam ser traduzidos para os mais diversos idiomas do planeta, fazendo com que a Palavra de Deus possa ser lida por todos e por cada um, em sua própria língua, fato fundamental nos estudos e na prática evangelizadora. De acordo com Ricoeur a tradução é muito mais que transferência de

---

<sup>2</sup> RICOEUR, P., Do texto à acção, p. 85.

mensagens entre universos linguísticos distintos. Ela fundamentalmente “envolve o reconhecimento do estatuto incontornável da dialogicidade do ato de traduzir como horizonte razoável do desejo de traduzir”<sup>3</sup>.

Dentro dessa perspectiva deve-se reconhecer que o ser humano é fundamentalmente intérprete de si e do mundo, e, portanto, é aquele ente que vivencia a compreensão como um modo de ser que lhe é próprio. Compreende-se assim que o exercício da tradução é uma constante nas relações humanas, isto é, está-se sempre traduzindo. Aqui entra em jogo o papel e a importância de duas realidades que aparentemente se encontram em posições opostas: a universalidade da linguagem e o fenômeno da diversidade das línguas, isto é, sua irrenunciável singularidade.

Consequentemente, a questão da tradução e da interpretação encontra-se sempre interligada. São polos ou faces de um mesmo processo que se interpenetram, permitindo a tradução seguir uma longa história mediante trabalho de ressignificação através das diferentes línguas. Desse modo, conclui-se pela não existência de tradução neutra ou pura, uma vez que traduzir já é interpretar.

O **capítulo terceiro**, “A hermenêutica bíblica em Ricoeur”, avança nas considerações sobre a complexidade do pensamento de Paul Ricoeur, em cujo centro está o sujeito e sua ação, trazendo como marca determinante um forte exercício de mediação entre a pluralidade de saberes e as áreas do conhecimento, colocando em movimento uma atitude dialógica que lhe permitiu significativa ampliação dos horizontes do pensar. Aliado a essa perspectiva, é ressaltada a sua vivência pessoal e as convicções advindas da fé cristã, as quais fizeram com que, desde cedo, ele se voltasse para a Bíblia como obra literária *sui generis* que se exteriorizou numa rica diversidade de discursos ou confissões originárias da fé de Israel e da primitiva Igreja cristã, expressos através de múltiplos gêneros literários. Ricoeur, em suas investigações hermenêuticas, deu particular atenção à linguagem religiosa como um *locus* específico e fortemente marcado pela polivalência de significados, os quais não podem ficar restritos aos modelos filosóficos e científicos. Outro elemento de suma importância foi sua reflexão sobre a problemática do mal<sup>4</sup>. Desse modo, suas investigações acabaram abrindo portas para originais reflexões em torno da Sagrada Escritura e, consequentemente, da Teologia, redundando em estudos hermenêuticos sobre a Revelação e a variedade (plurivocidade) das nomeações de Deus,

---

<sup>3</sup> RICOEUR, P., Sobre a tradução, p. 30.

<sup>4</sup> Sobre essa interessante e exigente temática sugere-se consultar: RICOEUR, P., O mal: um desafio à filosofia e à teologia.

e, ainda, em exercícios exegéticos sobre alguns dos textos mais fundamentais do Antigo e do Novo Testamento. Cabe destacar deste período duas obras fundamentais: *Pensando biblicamente (Penser la Bible)* de 1998 e *A hermenêutica bíblica (L'herméneutique biblique)*, 2000.

Sem sombra de dúvida pode-se afirmar que os escritos ricoeurianos sobre a Bíblia foram decorrentes do grande interesse do autor pelas questões hermenêuticas em geral, aplicando critérios desenvolvidos na filosofia, porém, considerando as Escrituras Sagradas como “texto vivo”<sup>5</sup>, portador de uma Palavra original capaz de comunicar um sentido novo.

Em se tratando da Hermenêutica Bíblica, essa segue as mesmas linhas gerais da Hermenêutica Filosófica, ambas profundamente marcadas pela textualidade com ênfase em dupla tarefa: “a reconstrução da dinâmica interna do texto (o seu sentido) e a salvaguarda do poder de projetar-se para fora de si, representando um projeto de mundo habitável (a sua referência)”<sup>6</sup>. É de fundamental importância realçar um traço específico em relação à Hermenêutica Bíblica para além da diferenciação própria da linguagem religiosa, isto é, “todos os discursos parciais são referidos a um Nome, que é o ponto de intercessão e o indício de incompletude de nossos discursos parciais sobre Deus”<sup>7</sup>. Mais ainda, esse Nome<sup>8</sup> encontra-se inserido num quadro de plurivocidade que necessariamente implica numa polissemia.

No ensaio *Hermenêutica filosófica e hermenêutica bíblica*<sup>9</sup>, Ricoeur defende que a convicção da fé, a qual se exprime nos documentos bíblicos, é inseparável das formas de discurso. Os textos da Bíblia, tanto do Antigo como do Novo Testamento, se apresentam numa grande variedade de composições, gêneros literários e estilos, os quais formatam o discurso bíblico como obra literária. A temática em questão se torna objeto de investigação por Ricoeur em diversas obras, ganhando dessa forma contornos mais vastos<sup>10</sup>. Assim, a pluralidade de gêneros literários através dos quais é apresentada a

<sup>5</sup> BINGEMER, M. C. L., Prefácio. In: BENTHO, E. C., *Da História à Palavra. A Teologia da Revelação em Paul Ricoeur*, p. 12.

<sup>6</sup> JERVOLINO, D., *Introdução a Ricoeur*, p. 57.

<sup>7</sup> RICOEUR, P., *A hermenêutica bíblica*, p. 26.

<sup>8</sup> Em relação ao “Nome”, ele será objeto de uma maior tratativa no capítulo IV, no qual será abordado o lugar central que ocupa na Bíblia cujos referentes máximos que dão unidade a toda a obra são: Deus e Cristo.

<sup>9</sup> Publicado originalmente na obra *Du texte à l'action – Essais d'herméneutique II*, Paris: Éditions du Seuil, 1986.

<sup>10</sup> RICOEUR, P., *Escritos e conferências 2 – hermenêutica*, p. 145-170; RICOEUR, P., *Ensaio sobre a Interpretação Bíblica*, p. 69-89.

mensagem bíblica, isto é, narrativas, profecias, prescrições, escritos sapienciais, hinos, parábolas, não se reduzem a artifícios literários na composição do *Corpus Biblicum*. Ao contrário, cada um desses discursos manifesta vivências e formas originais de nomear Deus, que é o referente comum a toda a Escritura Sagrada, como também apresenta maneiras diferentes de compreender a Revelação. Mediante a pluralidade e diversidade dos gêneros literários deve-se perguntar: esses discursos seriam complementares? Expressam teologias diferentes? Estão em linha de conflito uns com os outros? A temática em tela convida a uma maior consideração. A análise dessas formas de discurso contribui de modo especial para lançar luz sobre o entendimento da Bíblia como um texto eminentemente polifônico. Conforme Daniel Frey: “o filósofo pretende abrir-se aos discursos bíblicos que nomeiam Deus de maneira ‘original’, sem passar pelo discurso de ‘segundo grau’ que constitui o discurso teológico”<sup>11</sup>.

Corroborando essa perspectiva, a Pontifícia Comissão Bíblica destaca que a compreensão do texto é sempre uma compreensão mais ampla de si mesmo e que o sentido do texto só pode ser atualizado na vida dos leitores que se apropriam dele<sup>12</sup>. O texto em geral, e no caso particular, as Escrituras bíblicas, judaicas e cristãs, projetam diante do leitor um dado mundo, o mundo bíblico, isto é, abre e desperta um ser novo, um novo nascimento. Este ser novo é designado como Nova Aliança ou Reino de Deus de que fala a Revelação. Por tais razões, a dimensão objetiva (o texto), através do ato de leitura, é capaz de transformar a existência subjetiva do leitor, refigurando a sua vida e, por que não dizer, também transformando a comunidade de leitores, proporcionando significados, projetando assim novos sentidos para a história humana.

O **capítulo quarto**, “Contribuições hermenêuticas de Ricoeur à Teologia Bíblica”, discorre sobre a temática da Revelação, entendida como o objeto primordial da Teologia e, portanto, o pressuposto fundamental de toda a Teologia cristã. Neste campo Ricoeur tem uma abordagem bastante original. Em seguida, serão esboçados alguns elementos para uma teologia do nome divino, permitindo alargar a visão de uma dialética da nomeação de Deus, designando-o ao mesmo tempo como Aquele que se comunica sob as mais diversas modalidades e, igualmente, Aquele que se reserva. Por fim, é proposto um sobrevoo sobre as hermenêuticas filosófica e bíblica, marcadas por uma relação dialética complexa.

---

<sup>11</sup> FREY, D., *Lecture philosophique et lecture théologique de la Bible chez Paul Ricoeur*, p. 74.

<sup>12</sup> PONTIFÍCIA COMISSÃO BÍBLICA. *A Interpretação da Bíblia na Igreja*, p. 89.



Ao tratar da problemática da Revelação, o hermenauta francês realiza uma análise crítica do que denomina conceito opaco e autoritário de Revelação, o qual tem a pretensão de univocidade. Esse conceito se refere a certo ensinamento tradicional entre três níveis de linguagem: o nível da confissão de fé; o nível da dogmática eclesial e, finalmente, o corpo das doutrinas impostas pelo magistério como regra de ortodoxia<sup>13</sup>. A proposta defendida por Ricoeur é a do retorno à origem do discurso teológico mediante a reflexão sobre a variedade dos gêneros literários ou discursos nos quais está inscrita a fé. Por fim, o ponto de chegada alcançado é o da superação de um conceito monolítico da Revelação, em vista da promoção de um conceito plural, polissêmico e analógico<sup>14</sup>.

Ao assumir a reflexão sobre os discursos bíblicos enquanto expressões originais da fé, não se tem como propósito a elaboração de enunciados teológicos, como: Deus existe, é onipotente, imutável, onisciente, eterno etc. O referido nível proposicional é decorrente de um discurso de segundo grau que se encontra intrinsecamente relacionado a conceitos decorrentes de uma filosofia especulativa. Ao contrário, uma hermenêutica da Revelação deve se dirigir prioritariamente às modalidades mais originais da linguagem de uma comunidade de fé. E essas modalidades correspondem às diversas formas de discursos ou gêneros literários que modulam a confissão de fé. Consoante Ricoeur, “o que faz dessa unidade fragmentada uma polifonia é a nomeação de Deus que prossegue de um texto e circula entre as formas de discurso cuja diferença de estruturas literárias são visíveis e claras”<sup>15</sup>.

Desde o início de sua trajetória Ricoeur se reconheceu herdeiro de duas tradições: a grega, representada por Atenas, e a cristã, representada por Jerusalém. Seria uma dupla pertença: à filosofia e à comunidade cristã. Portanto, se interpenetram nas suas reflexões a dimensão crítica e a convicção. Essa polaridade não significa nenhuma exclusividade pois, quer a filosofia, quer a teologia são penetradas pela ordem da crítica e da convicção. Embora o específico de cada área aponte mais para um dos polos. Nos dois campos de investigação é privilegiada a mediação da linguagem e da escritura. Consequentemente, ambas têm uma constituição hermenêutica e se confrontam com o problema da interpretação.

---

<sup>13</sup> RICOEUR, P., *Ensaio sobre a Interpretação Bíblica*, p. 69-70.

<sup>14</sup> O principal texto de Ricoeur sobre o tema da Revelação foi a conferência intitulada: *A Hermenêutica da Ideia de Revelação* (1976), traduzida no Brasil em duas antologias: *Ensaio sobre a Interpretação Bíblica* (2004), e *Escritos e Conferências 2* (2011).

<sup>15</sup> BENTHO, E. C., *Revelação e História em Paul Ricoeur*, p. 74.

É nítido em Ricoeur o respeito pela autonomia dos dois discursos, o da filosofia (razão) e o da teologia (fé), a ponto de sua obra acabar sendo marcada por certo ascetismo no qual se evita qualquer referência direta a Deus, demonstrando certa desconfiança a respeito da teologia natural ou ontoteologia. Dois grandes temas perpassaram as reflexões ricoeurianas, isto é, o mal e a esperança. Justamente essas questões conduziram sua reflexão a um ponto de intercessão entre a filosofia e a teologia, ou seja, um labor de interface que aproximou aqueles dois saberes, os quais, em proporções diversas manifestam a crítica e a convicção.

Em se tratando das relações entre a hermenêutica filosófica e a hermenêutica bíblica dá-se uma relação de mútua inclusão. Por um lado, esta última subordina-se à hermenêutica geral, incorporando assim conceitos, argumentos e métodos. Por outro lado, a especificidade da linguagem bíblica e da sua mensagem, isto é, o seu referente central e absoluto, o nome de Deus, de Jesus Cristo, faz da hermenêutica bíblica um caso único de hermenêutica geral.

Em síntese, o específico da Escritura Sagrada é sua referência última: Deus-Cristo-Reino. Tal realidade ultrapassa a compreensão de verdade enquanto adequação submetida a critérios de verificação, abrindo-se a um discurso poético (produtor de sentido), o qual remete à Transcendência. Consequentemente, não pode ser expressa de maneira satisfatória por nenhum discurso especulativo que se pretenda unívoco. As reflexões ricoeurianas reconhecem que a linguagem bíblica “constitui uma ‘poética geral’ cuja nomeação de Deus se faz através da interação feita de conflitos e de complementariedade, entre as diversas formas do discurso bíblico”<sup>16</sup>.

As abordagens hermenêuticas de Ricoeur, nas vertentes filosóficas e teológicas, abrem caminhos para uma nova ênfase e, portanto, para redimensionamento no discurso teológico: de um discurso sobre Deus para um discurso sobre a linguagem que fala sobre Deus. Outrossim fortalecem o entendimento de que o texto é inseparável da comunidade viva de leitores, na qual a escuta e assimilação de sentidos se dá numa construção histórica marcada por novas leituras e consequentes reinterpretações. Constitui-se assim um convite para pensar e dialogar, buscando o equilíbrio entre uma leitura crítica da Escritura Sagrada e uma aproximação hermenêutica que valorize a dimensão “poética” de uma Palavra simultaneamente destinada ao coração e à inteligência dos homens e mulheres de todos os tempos.

---

<sup>16</sup> RICOEUR, P., A hermenêutica bíblica, 37.

O exame do itinerário de Ricoeur, particularmente das suas reflexões hermenêuticas, demonstram a fecundidade do diálogo do filósofo e crente com os textos da grande tradição judaico-cristã, pondo os elementos hermenêuticos a serviço da inteligibilidade da fé., portanto, favorecendo uma renovação do labor teológico enquanto a Teologia passa a ser compreendida cada vez mais como hermenêutica. Também é ressaltada a singularidade da abordagem da Revelação situada num quadro polissêmico e polifônico que se atualiza na vivência da fé. É de sua importância a nomeação de Deus que se faz múltipla por meio do registro de discursos plurais.

A bibliografia utilizada, fontes e comentadores de Ricoeur, dão suporte à abertura de caminhos indicativos das contribuições originais desse “filósofo aprendiz de teólogo”, cujas investigações põe em evidência a fecunda complexidade das relações entre filosofia e teologia, entre cultura e fé. Ademais, ela oferece um valioso suporte para ulteriores pesquisas e aprofundamentos da temática por nós aqui investigada, evidenciando significativamente o grande e rico legado de Paul Ricoeur, especialmente para a hermenêutica filosófico-bíblico-teológica.

## CAPÍTULO I

### O PERCURSO FILOSÓFICO DE PAUL RICOEUR

#### 1. Ricoeur: entre o filósofo e o crente

##### 1.1 – O filósofo e sua formação

Jean Paul Gustave Ricoeur nasceu em Valence, sudoeste da França, em 27 de fevereiro de 1913, e faleceu em Châtenay-Malabry, em 20 de maio de 2005, com a idade de 92 anos. Sem dúvida, Ricoeur encontra-se entre os maiores filósofos do século XX, tendo se tornado um dos pensadores mais expressivos no cenário filosófico contemporâneo, cuja obra se projeta cada vez mais como uma das mais complexas, abrangentes e profundas de nossa época. O seu pensamento tem um papel de indiscutível relevância, desenvolvido ao longo de quase sete décadas de intensa e fecunda produção intelectual, cuja reflexão se debruçou sobre questões filosóficas, crítica literária, meditações bíblicas e temas teológicos. Os seus escritos filosóficos, vastos quanto ao número de publicações e diversificados em relação aos temas tratados, foram traduzidos em mais de trinta idiomas, suscitando o interesse de estudiosos e pesquisadores de todo o mundo<sup>17</sup>.

Ricoeur iniciou o seu labor filosófico ainda muito cedo, tendo assim enriquecido o mundo acadêmico com vultosa quantidade de livros, ensaios e artigos. Exerceu seu magistério em diversas universidades da Europa e América do Norte. As suas muitas viagens pelos vários continentes, proferindo disputadas conferências em Simpósios e Congressos, não só contribuíram para a expressiva partilha de seus conhecimentos, mas proporcionaram-lhe a abertura de um vasto horizonte e um constante exercício vivo do diálogo entre a filosofia, teologia e as ciências sociais, e, inclusive outras áreas do conhecimento científico.

---

<sup>17</sup> VANSINA, F., Paul Ricoeur: Bibliographie Primaire et Secondaire, p. 7.

O seu itinerário intelectual é caracterizado por uma longa e perspicaz meditação sobre o papel mediador da filosofia e suas relações com outros saberes. A profundidade, versatilidade e abertura para o debate colocaram-no em contato com campos os mais diversos e, às vezes, até rivais: existencialismo, fenomenologia, estruturalismo, marxismo, hermenêutica, filosofia analítica, história, psicanálise, linguística, ciências políticas e jurídicas, biologia, exegese bíblica e teologia. A sua obra, somente há pouco anos concluída, testemunha eloquentemente a fecundidade e radicalidade de sua cultura humanística e filosófica, revelando um conhecimento ímpar da história da filosofia, de suas questões mais relevantes e dos desafios que inquietavam sua mente e seu coração de pensador radical, de cidadão engajado nas lutas em favor da cultura da paz e de cristão convicto.

O magistério universitário ricoeuriano foi exercido por cerca de quatro décadas: Estrasburgo (1948-1957), Sorbonne (1956-1966), Paris X-Nanterre (1966-1970); Louvain (1970-1973), Chicago (1972-1983); e ainda uma segunda vez em Paris X-Nanterre (1973-1983), onde encerrou sua carreira de professor. Toda essa realidade descrita lhe proporcionou a abertura de um vasto horizonte filosófico, o qual foi vivenciado em constante contato com a pluralidade de perspectivas entre a “filosofia continental” e aquela do mundo anglo-saxão. Assim, o diálogo com tradições diversas e a inequívoca opção por uma via de “mediações incompletas” fizeram do filósofo francês um singular pensador, um crítico exigente, que soube manter um profundo respeito pela alteridade do pensamento, cultivando um constante reconhecimento das contribuições recebidas de seus interlocutores. Neste sentido, como sugere Renaud, Ricoeur, foi um “herdeiro das várias tradições filosóficas que nele próprio se encontram em diálogo, em confronto, em tensão, em harmonia”<sup>18</sup>.

O perfil filosófico ricoeuriano não se resume à sua ampla visão da história da filosofia, ao domínio de suas grandes problemáticas que atravessaram épocas, mas revela uma profunda agudeza de espírito, ao mergulhar nas questões, ao se confrontar com aporias, a ponto de abrir outros horizontes que favoreceram novas perspectivas frente aos “mesmos problemas”. Em seu longo percurso filosófico, Paul Ricoeur conquistou respeito e admiração dos colegas, leitores, amigos e também de adversários. Consequentemente, se impôs no cenário contemporâneo como um pensador corajoso, profundo, exigente e humilde ao mesmo tempo. O seu respeito à palavra e fidelidade ao discurso filosófico

---

<sup>18</sup> RENAUD, M., Fenomenologia e Hermenêutica, p. 405.

forjaram um intelectual rigoroso, porém, a um só tempo, um homem simples e movido por uma vigorosa esperança. Deste modo, ele oferece um exemplo de um pensamento em movimento e de uma vida que não se detém e que continua se afirmando, mesmo frente ao enigma da morte – considerada por ele como um ato de viver.

Corroborando esse pensamento pode-se recorrer ao testemunho de um grande estudioso e amigo do filósofo francês:

Ricoeur representa uma exceção de primeira grandeza: ele pode ser reconhecido como um autorizado filósofo “continental” e ser aceito pelos “analíticos” como um interlocutor ao interno dessa própria problemática; é um conhecedor profundo da grande tradição filosófica do Ocidente e é capaz de confrontar-se com competência sobre o mesmo terreno com os cultores das ciências humanas, [...] da psicanálise à linguística, da semiótica à teoria da literatura, da nova retórica à ciência dos mitos e da religião<sup>19</sup>.

A sua reflexão filosófica normalmente parte de um problema concreto, isto é, uma rigorosa delimitação de uma questão específica, permanecendo atento às soluções já anteriormente propostas e às possibilidades abertas em vista de novas compreensões. Os temas que na sequência serão referenciados são indícios da complexidade e abrangência de seu filosofar: a liberdade, o mal, o imaginário, a subjetividade (o *cogito*, o si, o homem capaz), a linguagem, a vontade, o agir e o sofrer humanos, a identidade (*idem* e *ipse*), a história, o tempo, a narração, a tradução, a justiça, a memória, o esquecimento, o perdão, e, como último e fundamental tema do seu itinerário filosófico, a questão do reconhecimento.

Da sua intensa reflexão emergiu, desde muito cedo, uma rica e densa investigação filosófica, envolvendo os campos da antropologia, linguagem, história, ontologia, ética, política, direito, religião e teologia. Tais problemáticas foram desenvolvidas à luz de uma complexa dialética entre fenomenologia, hermenêutica e ontologia. O conjunto da obra ricoeuriana foi pacientemente elaborada em um arco de mais de meio século de trabalho, num movimento em espiral que proporciona uma constante recriação do próprio pensamento, marcado por um processo filosófico itinerante e engajado, cujo eixo central gira em torno de uma filosofia da práxis.

Ricoeur concebe a filosofia como atividade marcada pela finitude do ato de pensar, como tarefa ao mesmo tempo concreta, temporal e pessoal, porém aberta às pretensões de universalidade presentes na complexa tarefa da interpretação, caracterizada por um horizonte de busca de sentido e, portanto, de verdade. A filosofia traz a marca original de

---

<sup>19</sup> JERVOLINO, D.,, L'amore difficile, p. 21-22.

uma palavra pronunciada em um lugar concreto e com limites definidos, embora seja palavra aberta, carregada de significados e, por isso mesmo, portadora de proposta válida para todos. Recorrendo à coletânea *Histoire et Vérité*<sup>20</sup> percebe-se essa perspectiva, na qual é proposto um caminho filosófico que surge como resposta à realidade não filosófica que a precede, buscando torná-la inteligível. Trata-se de concepção e prática de filosofia que é simultaneamente autônoma e dependente.

A propósito de sua compreensão e prática filosóficas, em *Tempo e Narrativa 3 (Temps et récit III)*<sup>21</sup>, o filósofo francês, tratando da hermenêutica da consciência histórica, reconhece a finitude do ato do filosofar, ou seja, assume uma posição de distanciamento frente ao pensamento hegeliano caracterizado pela chamada “tentação do saber absoluto”, propondo então discutir sobre a finitude de toda interpretação que traz consigo seus pressupostos. Portanto, reconheceu que a consideração pensante de Hegel era ela mesma um fenômeno hermenêutico, uma operação interpretante submetida à condição de finitude. Consequentemente, a reflexão de Ricoeur assumirá importante papel, inovador, ao sugerir uma via da “mediação aberta”, inacabada, imperfeita, fazendo assim clara opção por uma “sistematicidade quebrada”, sem pretensão de síntese final, seguindo um trabalho de mediação a partir de uma rede de perspectivas de sentidos que dialogam entre si (categoria da polissemia), sem fugir das aporias, porém, mantendo cuidadosa atenção e atitude decididamente crítica frente à tentação de reflexão total. Ele, a partir de então, enfrenta uma posição na qual o pensamento da história (não propriamente uma filosofia da história) vai cruzar perspectivas sob o horizonte da ideia de mediação imperfeita.

O resultado desse salto na reflexão de Ricoeur foi ter que repensar a dialética do tempo, especialmente em relação ao passado e ao futuro, insistindo no presente como tempo da iniciativa de seres que são intimamente agentes e pacientes da história. Em vista dos propósitos específicos dessa pesquisa, isto é, apresentar a hermenêutica filosófica e teológica com suas aproximações e salvaguardando as devidas autonomias, não serão discutidas as suas valiosas considerações sobre o tempo e suas implicâncias para ação humana.

É importante realçar que todo texto é um fragmento ou uma expressão de um contexto maior. Assim, a primeira grande limitação de uma reflexão é desvinculá-la do seu tempo e espaço, como se fosse possível uma filosofia pura, desenraizada da vida e de seus

---

<sup>20</sup> RICOEUR, P., *Histoire et Vérité*, p. 73-112.

<sup>21</sup> RICOEUR, P., *Tempo e Narrativa III*, p. 352-408.

dramas, pairando sobre a auto evidência e transparência da pura racionalidade. A filosofia é sempre filosofia da vida, reflexo de questões que são provenientes de um contexto vital maior, o qual envolve e às vezes condiciona o ser humano nas suas buscas de ser mais e de compreender melhor. Escreve Ricoeur:

Somente a reflexão abstrata fala desde nenhum lugar. Para fazer-se concreta, a reflexão tem que perder sua pretensão imediata de universalidade, até ter fundido mutuamente a necessidade de seu princípio e a contingência dos signos através dos quais se reconhece<sup>22</sup>.

Este capítulo inicial, almeja realizar um percurso geral através da filosofia de Ricoeur, sobretudo procurando elucidar o seu horizonte hermenêutico, caracterizado inicialmente pela perspectiva da interpretação do símbolo, em seguida do texto e por fim, da ação. Procurar-se-á fazer uma travessia pelo seu contexto existencial e intelectual, destacando as fontes de seu pensar, os fatores epocais que marcaram a sua vida e as influências subjacentes ao seu filosofar. É um pressuposto importante afirmar a convicção de que cada filosofia se realiza a partir de um número de pressupostos e de fatores que operam desde as suas bases. Movido por essas razões é que se delineará neste primeiro capítulo um perfil da gênese do pensamento filosófico de Ricoeur, ressaltando influências, estilos e etapas que marcaram o seu longo percurso intelectual. Não é demais recordar que o próprio filósofo foi insistentemente instigado a fim de falar de si, de sintetizar o essencial do seu pensamento, de expor os princípios orientadores de seu filosofar, resultando essas intervenções em artigos, entrevistas, prefácios e livros.

Desejando oferecer pistas, promover uma visão em perspectiva que fosse a mais coerente e segura de suas convicções filosóficas, Ricoeur aceitou o desafio de responder a duas questões: “Como compreendo a mim mesmo, através da história dos meus trabalhos? E como relacionar auto compreensão e história?”<sup>23</sup>. Propondo-se a responder a esses e outros questionamentos, Ricoeur assumiu a tarefa de escrever uma autobiografia que fez questão de nomeá-la, com simplicidade e coerência, de “Autobiografia intelectual”<sup>24</sup>. A matéria desse texto, direcionada ao seu pensamento filosófico, não comporta detalhes de sua vida pessoal, exceto aqueles que tiverem sido relevantes para explicitar o seu pensar. Portanto, trata-se de um oportuno exercício de auto compreensão com ênfase voltada ao desenvolvimento do seu trabalho filosófico.

---

<sup>22</sup> RICOEUR, P., De l'interprétation. Essai sur Freud, p. 55.

<sup>23</sup> RICOEUR, P., Autocompréhension e histoire, p. 9.

<sup>24</sup> RICOEUR, P., Réflexion faite. Autobiographie intellectuelle (1995).



Semelhante à sua obra autobiográfica, embora caracterizada por um teor mais informal, composta de amplos diálogos livres, também veio à luz o livro *La Critique et la Conviction* (1995)<sup>25</sup>. Ambos os trabalhos são como que as duas faces de uma mesma autobiografia, constituindo-se em fontes primárias essenciais para uma compreensão mais geral e pertinente do horizonte e pensamento filosóficos de Ricoeur.

A grandeza de sua obra, a importância dos temas tratados, a profundidade e originalidade de suas análises dentro do cenário filosófico contemporâneo provocaram um grande interesse por parte de seus pares e leitores, resvalando inclusive em polêmicas, numa rica e complexa diversidade de interpretações. Foram muitos os escritores que se deram a tarefa de explicitar o núcleo ou núcleos fundamentais de sua filosofia, procurando identificar o significado essencial do conjunto da obra ricoeuriana. Naturalmente os olhares são múltiplos, os pontos de vista diferentes e, portanto, as interpretações são divergentes. Porém, no mínimo, cada trabalho contribuiu para demarcar os principais problemas, explicitar seus desdobramentos, propondo uma chave de leitura a partir de certos temas ou questões, como por exemplo: o sujeito, a ação, a fenomenologia hermenêutica, a ética, a poética e a ontologia.

Vale destacar que o trabalho dos intérpretes e comentadores do conjunto da obra de Ricoeur, apesar das divergências e dos consequentes limites, tem valiosos méritos, dentre os quais se destacam uma maior explicitação das riquezas de seu pensamento, uma perspectiva ampla e sistemática dos traços mais constantes do seu filosofar, um mapeamento coerente das etapas de sua filosofia, confluindo assim para a defesa da coerência interna do conjunto de um itinerário que, à primeira vista, pode parecer dispersivo e eclético<sup>26</sup>.

Portanto, querer definir um fio condutor único, propor linhas demarcatórias que viessem a oferecer chaves de compreensão seguras para o conjunto dos escritos desse filósofo é, sem dúvida, uma tarefa por demais ariscada, senão cheia de limites e dificuldades. Tal tipo de proposição traz o risco de consagrar recortes, confundir uma unidade reconhecida como “sistematicidade fragmentada”, e privilegiar como essencial

---

<sup>25</sup> RICOEUR, P., A Crítica e a Convicção.

<sup>26</sup> Esta observação é compartilhada ao mesmo tempo por Oreste Aime (*Senso e essere*, 2007) e também por Giovanni Cucci (*Ricoeur oltre Freud*, 2007), este último especialmente no capítulo primeiro desse seu livro apresenta uma interessante resenha dos pontos de vista de cinco abalizados estudiosos de Ricoeur: Chiodi, Thomasset, Jervolino, Bertuletti e Turolido.

aquilo que é o aspecto atual de um problema ou expressão viva de uma etapa na dialética de um pensamento que se notabilizou como “diálogo vivo”.

O arco dos interesses de Ricoeur e a abordagem de problemáticas por ele rigorosamente demarcadas vão da fenomenologia à hermenêutica, da filosofia analítica à psicanálise, da teoria da narração e da história à problemática da metáfora, da filosofia do direito à investigação sobre a justiça, da fenomenologia da memória ao perdão, da ética à filosofia política, e, por fim, como contribuição mais original da sua última investigação: o discurso filosófico do reconhecimento. Porém, não se pode esquecer e nem muito menos relevar a importância de outras contribuições, a saber: a hermenêutica teológica, a exegese bíblica, reconhecendo que a exegese dos textos bíblicos foi a matriz de toda a hermenêutica. Neste contexto faz-se necessário se debruçar sobre sua hermenêutica filosófica e teológica, procurando identificar e discutir as suas contribuições para a Teologia Bíblica<sup>27</sup>.

Na sequência dessa exposição será apresentado o pensamento filosófico de Ricoeur, o contexto de sua formação, as diversas escolas ou correntes filosóficas que significativamente o influenciaram. Assim, no alicerce da sua formação se encontra, de modo convergente, uma famosa trilogia: a filosofia reflexiva francesa (Maine de Biran, Ravaisson e Jean Nabert), a fenomenologia (Husserl, Sartre e Merleau-Ponty) e a hermenêutica (Dilthey, Heidegger e Gadamer), sem também esquecer o papel primordial da fé cristã, inclusive com todos os trabalhos voltados para a área teológico-bíblica. A leitura de suas obras e um atento olhar sobre as problemáticas tratadas manifestam o seu grande interesse por: Platão, Aristóteles, Santo Agostinho, Espinosa, Descartes, Kant, Fichte, Hegel, Nietzsche, Marx. E ainda entre os filósofos contemporâneos: Gabriel Marcel, Jean Nabert, Emmanuel Mounier, Karl Jaspers, Edmund Husserl, Martin

---

<sup>27</sup> Ricoeur mesmo procurando permanecer no complexo campo da filosofia, não se fechou numa racionalidade radical e exclusiva, mas, pelo contrário, examinou questões de fronteira e discutiu temas oriundos da religião e da linguagem da fé cristã. Desse modo, escreveu vários ensaios e livros que claramente foram dedicados à hermenêutica teológica e à Bíblia em particular: RICOEUR, P., *Exegesis. Problèmes de méthode et exercice de lecture* (1975); RICOEUR, P., *Lectures 3 : Aux frontières de la philosophie* (1992); RICOEUR, P., *L'herméneutique biblique* (2000); RICOEUR, P., *Pensando bíblicamente* (2001); RICOEUR, P., *Ensaio sobre interpretação bíblica* (2004); RICOEUR, P., *Amour et Justice* (2008); RICOEUR, P., *La logica di Gesù* (2009); RICOEUR, P., *Hermenêutica filosófica e hermenêutica bíblica*. In: *Do texto à ação: Ensaio de Hermenêutica II* (1991), p. 125-138; RICOEUR, P., *Religião e Fé*. In: *O conflito das interpretações: Ensaio de Hermenêutica* (1978), p. 319-414.

Heidegger e Hans-Georg Gadamer. Cabe ainda ressaltar no campo das investigações teológicas os seus diálogos com R. Bultmann, J. Moltmann, A. Schweitzer e C. H. Dodd. A partir dos anos 1970 ele tornou-se um interlocutor importante da teologia, especialmente no que tange à hermenêutica no campo da exegese bíblica e da linguagem religiosa.

Ricoeur foi um filósofo aberto e sensível aos problemas e desafios do seu tempo, tendo se ocupado dos grandes temas existenciais que caracterizam a realidade humana, existência a um só tempo encarnada e aberta à transcendência. A riqueza e diversidade do seu pensamento, o cuidadoso diálogo com variados pensadores de diferentes épocas e campos do conhecimento manifestam o caráter singular da filosofia de Ricoeur. Não somente filósofos, mas também historiadores, críticos literários, juristas e teóricos do direito, teólogos e exegetas bíblicos, discutiram intensamente as suas obras<sup>28</sup>.

O encontro de Ricoeur com muitos dos filósofos contemporâneos não se reduziu somente ao debate das ideias e pelas influências filosóficas advindas desse contato, mas se notabilizou pelo cultivo de amizades sólidas e de uma particular proximidade e solidariedade<sup>29</sup>. Sem dúvida, as influências de uma filosofia existencialista e do personalismo se fizeram sentir fortemente desde os primórdios do seu refletir. A visão do sujeito como encarnação e mistério; a importância e papel da corporeidade e sua integração ao *cogito*; a liberdade, a vontade, a alteridade, a historicidade, a culpa, a transcendência foram questões vivas que receberam sua atenção, tendo se constituído em temas que marcariam profundamente o seu pensamento, estando assim destinados a compor o seu percurso intelectual.

Dentre os seus mestres ocupa lugar particularmente especial Gabriel Marcel (1889-1973), com quem cultivou uma longa amizade. Este pensador francês contribuiu significativamente para seu estilo de fazer filosofia, influenciando-o na direção da preocupação com questões da existência concreta. Ricoeur destaca que o conheceu pessoalmente no ano de 1934, quando também passou a participar dos encontros das

---

<sup>28</sup> PELLAUER, D., Compreender Ricoeur, p., 13.

<sup>29</sup> Ricoeur apreciava particularmente o convívio fraterno entre amigos, colegas e também com seus alunos. Cultivou um ideal acadêmico marcado pelo espírito comunitário, pela proximidade e lealdade. Ainda quando divergia e fazia uso da crítica, destacava-se pela gentileza, humildade e sinceridade. Em diversas ocasiões de seus escritos e conferências tece elogios aos seus pares, embora não esconda também dificuldades e perplexidades. Consagrou páginas elogiosas, sobretudo a Marcel, de quem afirma: “Gabriel Marcel é de longe a pessoa com quem tive a relação mais profunda [...]. Com ele, tínhamos a impressão de que o pensamento estava vivo, que ele argumentava” (RICOEUR, P., A Crítica e a Convicção, p. 40).

“sextas-feiras”, nos quais acontecia uma sessão de reflexão e debates – uma espécie de exercício do método socrático. As discussões relacionadas às questões sobre a condição humana, o ser, a transcendência, a existência encarnada e a liberdade estarão presentes na filosofia ricoeuriana, manifestando sua proximidade para com a filosofia de Marcel. Ricoeur herda desse filósofo a coragem intelectual, o “ousar tentar fazer filosofia e fazê-lo numa situação polêmica assumida”<sup>30</sup>, assim como também certa desconfiança diante de filosofias excessivamente sistematizadas, a ponto de seu próprio pensamento vir a ser apresentado como uma sistematicidade quebrada.

Outro grande pensador que marcou singularmente a sua trajetória foi o francês Jean Nabert (1881-1960). Dele recebeu a herança da filosofia reflexiva, de certas questões fundamentais e também de sua própria metodologia. A exemplo de Nabert ele manifestará grande interesse para com questões ontológicas e éticas, com acento voltado às temáticas da liberdade, do desejo, do sentimento, da falta, do mal e da afirmação originária<sup>31</sup>. Este último tema terá uma centralidade nas suas reflexões, retornando em diversos momentos do seu itinerário filosófico. Ricoeur exalta no seu antigo mestre o rigor e o estilo, a austeridade e a benevolência, tendo assim escrito:

Cada livro de Jean Nabert – *L'expérience intérieure de la liberté, Éléments pour une éthique, Essai sur le mal* – é uma esfera cheia da qual não podemos nem cortar, nem acrescentar; o discurso não tem fraquezas e não tem descanso; o tom sustentado por não sei qual aliança sutil de rigor e estilo, austeridade e benevolência, que satisfaz ao mesmo tempo a razão e o sentimento<sup>32</sup>.

Da mesma forma, a filosofia de Ricoeur tem uma grande dívida para com o alemão Edmund Husserl (1859-1938). Sem dúvida, a exigência reflexiva, as análises rigorosas, as articulações complexas do campo fenomênico, a temática da intencionalidade, que propiciou uma original abordagem sobre a consciência e o objeto, favorecendo uma ruptura com a perspectiva cartesiana do *cogito*, como também uma abertura para a multiplicidade de orientações objetivas: a percepção, a imaginação, a vontade, a afetividade e a apreensão de valores ganharam destaque e conquistaram amplo espaço a partir da fenomenologia. Ricoeur não apenas foi apreciador desse filósofo alemão, mas tornou-se profundo conhecedor do seu pensamento, tendo traduzido para o francês, a partir da experiência da prisão nos campos de concentração da Pomerânia, alguns de seus

---

<sup>30</sup> RICOEUR, P., A Crítica e a Convicção, p. 41.

<sup>31</sup> O termo “afirmação originária”, recorrente na filosofia de Ricoeur, designa a primazia ontológica do ser sobre o nada ou da afirmação sobre a negação.

<sup>32</sup> RICOEUR, P., Leituras 2, p. 183.

livros. Edmund Husserl representa, segundo Ricoeur, o rigor intelectual de um método laborioso e de complexas articulações proporcionadas pelas análises fenomenológicas.

A escolha de iniciar suas reflexões filosóficas, a partir de um radical exercício fenomenológico aplicado à vontade e suas relações com o involuntário, como demonstra a sua primeira grande obra, *Philosophie de la volonté I - Le volontaire e l'involontaire* (1950)<sup>33</sup>, é um claro indício do horizonte que se lhe abrirá, sob a influência do pensamento e do método de Edmundo Husserl. Referir-se à influência não significa dizer dependência ou discipulado, pois, desde muito cedo, Ricoeur tomou uma nova direção, alargando os horizontes, favorecendo uma ampliação da análise eidética das operações da consciência para as esferas da vontade, inclusive dedicando-se a examinar o sentimento. Assim, a sua “Filosofia da vontade” distanciou-se da perspectiva idealista de Husserl, revelando um filósofo dinâmico e autônomo, que não hesitou muitas vezes em se afastar dos seus mestres, preferindo trilhar uma estrada pessoal, ao preço de arbitragens e mediações custosas e exigentes.

Ricoeur mesmo reconhece:

Devo a Husserl a metodologia designada pelo termo “análise eidética”; devo a Gabriel Marcel a problemática de um sujeito ao mesmo tempo encarnado e capaz de se distanciar de desejos e poderes, em suma, um sujeito dono de si próprio e servo da necessidade na figura do caráter, no inconsciente e na vida<sup>34</sup>.

Em síntese, pode-se afirmar que os fatores de base mais fundamentais que caracterizam os primeiros movimentos do pensamento de Ricoeur, as influências mais decisivas na sua formação filosófica são provenientes do encontro nem sempre tranquilo de três grandes correntes: a filosofia reflexiva francesa, a filosofia da existência de Gabriel Marcel e de Karl Jaspers e a fenomenologia de Edmund Husserl. A partir desse tríptico eixo será construído o projeto filosófico de Ricoeur, que experimentará uma reviravolta e novo impulso com o enxerto hermenêutico na fenomenologia.

Estas linhas iniciais sobre a formação intelectual de Ricoeur, por si só, contribuem para dar a dimensão da grandeza do seu itinerário filosófico, a complexidade das questões que emergiram no seio do seu labor acadêmico, o impacto de tradições variadas que encontram eco e estabelecem um diálogo tenso e fecundo, no interior mesmo da sua obra,

---

<sup>33</sup> RICOEUR, P., *Philosophie de la volonté I - Le volontaire e l'involontaire*.

<sup>34</sup> RICOEUR, P., *Autobiografia intelectual*. In: *Da metafísica à moral*, p. 63.

com especial destaque e “sob pressão da dúplice cultura: bíblica e grega”<sup>35</sup>, o chamado diálogo entre “Jerusalém e Atenas”.

Consequentemente, desde cedo, os temas: sujeito encarnado, existência finita e mundana, situações limites, sofrimento, culpa, a inquietante questão do mal e a alteridade foram incorporados e fortemente investigados no discurso filosófico de Ricoeur<sup>36</sup>.

## 1.2 – O giro hermenêutico

Ricoeur, no final dos anos quarenta e ao longo de toda a década de cinquenta, elaborou um vasto projeto fenomenológico, a assim chamada “filosofia da vontade”, cuja intenção principal era articular uma experiência integral do *cogito* que deveria englobar uma tríplice dimensão: uma eidética, isto é, uma análise descritiva das estruturas essenciais do voluntário e do involuntário; uma empírica, dirigida para a situação concreta da vontade humana submetida ao domínio das paixões e da culpa; e, por fim, uma poética, que ambicionava atingir o núcleo essencial do ser humano enquanto liberdade, criatividade, isto é, transcendência. As duas primeiras partes do seu projeto foram concretizadas ao longo dos anos cinquenta e sessenta, mas a terceira e última – uma “poética da vontade” – jamais foi concluída, ao menos dentro da perspectiva vislumbrada inicialmente.

A primeira parte do projeto filosófico de Ricoeur pode ser justamente identificada como um momento fenomenológico, cujo eixo investigador se deu em torno do problema da vontade, intencionando oferecer uma contrapartida, sob o ponto de vista prático, à fenomenologia da percepção de Merleau-Ponty. Ele, em verdade, se propôs a realizar uma rigorosa aplicação da fenomenologia à vontade humana, procedendo assim uma análise eidética das estruturas do projeto, da decisão e do consenso até alcançar o involuntário absoluto. Ricoeur, ainda muito jovem, realizou a tradução do livro *Ideen I* de Husserl, porém conservou uma ampla liberdade frente ao pensamento husserliano, tendo dirigido diversas críticas sobretudo àquilo que designou como interpretação idealista, a saber, a convicção de que a consciência ou o *cogito* é o ato originário da subjetividade, sendo então transparente a si mesmo (*cogito* puro).

A partir de 1960, Ricoeur experimenta uma fase de transição, procedendo então a um deslocamento metodológico que será decisivo para os desdobramentos de sua filosofia, como sucederá nas suas obras seguintes. Prosseguindo o processo de investigação, toma

---

<sup>35</sup> MARTINEZ, T. C., ; CRESPO, A. R., (Ed.). Paul Ricoeur: Los caminos de la interpretación, p. 13.

<sup>36</sup> PELLAUER, D., Compreender Ricoeur, p. 21-23.

a iniciativa de afastar-se da abstração própria à descrição pura, introduzindo as questões que ficaram entre parênteses, isto é, a culpa e a vontade má<sup>37</sup>.

Ao fazer atravessar a sua reflexão por uma antropologia fundamentada na falibilidade e na desproporção do ser humano, abrir-se-á um novo campo de interesse que obrigará Ricoeur a fazer um longo desvio (*le long détour*) através da mediação dos signos e dos símbolos do mundo da cultura. É dessa mudança de horizonte que brotará a segunda parte da sua “filosofia da vontade”, isto é, *Philosophie de la volonté – II. Finitude et culpabilité*, especialmente o volume 2: *La Symbolique du mal*<sup>38</sup>, assinalando um encontro com a filosofia existencial e uma aproximação com a hermenêutica, inclusive bíblico-teológica. Desse modo, buscar-se-á colher a realidade concreta do homem por meio de um trabalho de interpretação voltado à linguagem mítico-simbólica, da qual emerge a vivência e a confissão de um ser que se reconhece frágil e culpável. Introduzir-se-á, dessa maneira, um movimento que conduzirá da descrição dos atos fenomenológicos para um trabalho de interpretação, isto é, uma fenomenologia hermenêutica<sup>39</sup>.

O desvio através dos símbolos e dos mitos transmitidos por meio das grandes culturas levará ao exame das potencialidades semânticas de uma linguagem indireta, plena de opacidades, que permitirá acessos a novas perspectivas na compreensão do humano, sobretudo em situações que escapam à descrição pura, tais como: o mal, o pecado e a culpa. É nesse momento que a hermenêutica será chamada a complementar a fenomenologia, lançando uma nova luz sobre o processo de investigação, na busca de ampliar a compreensão de um sujeito (*cogito*) que não se deixa colher no imediato da pura transparência, como pressupunham Descartes e Husserl. Ricoeur conclui que essa opacidade do sujeito não se reduzia à experiência da vontade má, mas também atingia a vida intencional.

Este redirecionamento da filosofia ricoeuriana será reconhecido como enxerto hermenêutico sobre o programa fenomenológico, propiciando uma mudança na investigação e, conseqüentemente, nos rumos da elaboração de sua própria filosofia. Aquilo que, antes, por força do método fenomenológico, deveria ser deixado entre

---

<sup>37</sup> São estas questões que conduzirão o filósofo às reflexões éticas e à problemática da violência e, portanto, da justiça. Tais abordagens manifestarão significativa influência de Nabert e ainda da experiência cristã.

<sup>38</sup> RICOEUR, P., *Philosophie de la volonté II - Finitude et culpabilité*. 1. L’homme faillible. 2. La symbolique du mal.

<sup>39</sup> JERVOLINO, D., *Introdução a Ricoeur*, p. 43: “Para o nosso filósofo, trata-se de realizar ‘o enxerto do problema hermenêutico no método fenomenológico’ [...]. Assim a hermenêutica descobriria um modo de existir que comportaria de alto a baixo um ser interpretado”.

parênteses ocupará o lugar central dessa nova abordagem. A linguagem assumirá um papel de grande relevância, e assim a interpretação deverá ser mediatizada através dos signos, símbolos e textos, nos quais o ser humano se objetivará. Concretizar-se-á, desse modo, uma opção metodológica e um caminho de interpretação que virá a ser designado “via longa” (*vie longue*), em oposição à “via curta” da analítica do *Dasein* de Heidegger. Esclarece François Dosse:

Ricoeur procede a um deslocamento metodológico essencial que vai determinar todo o restante de sua obra. Ele passara, com efeito, de uma fenomenologia eidética a uma fenomenologia hermenêutica que ele desenvolverá ao longo dos anos sessenta. Esta passagem, ele qualificará mais tarde de enxerto hermenêutico sobre o programa fenomenológico [...]<sup>40</sup>.

O recurso de servir-se das mediações dos símbolos e dos mitos aplicado à compreensão do humano trouxe para dentro da reflexão a questão da historicidade, uma das dimensões fundamentais da condição humana. Os mitos, os símbolos, e, enfim, a linguagem em geral, trazem no seu âmago marcas profundas de expressões culturais dos vários momentos históricos. Dessa forma, os elementos filosóficos marcados pelo idealismo e transcendentalismo (Kant e Husserl), necessariamente tiveram que passar pelo crivo da dimensão histórica. Esse deslocamento de ênfase e o novo recurso metodológico produziu forte modificação nas investigações ricoeurianas, resultando durante as décadas de sessenta a oitenta em diversas obras consagradas às discussões linguísticas e hermenêuticas: *De l'interprétation: Essai sur Freud* (1965), *Le conflit des interprétations* (1969), *La métaphore vive* (1975), *La sémantique de l'action* (1977), *Temps et récit I, II, III* (1983-85) e *Du texte à l'action: Essai d'interprétation* (1986)<sup>41</sup>. Esses escritos fundamentais assumirão a discussão sobre a psicanálise, a estrutura da linguagem, a teoria do sentido, a teoria semântica, as teorias da metáfora e do texto, e, por fim, os dois grandes temas do tempo e da narração, culminando na elaboração do conceito de identidade narrativa<sup>42</sup>. Ricoeur mesmo sintetizou os movimentos da sua nova perspectiva: da

---

<sup>40</sup> DOSSE, F., Paul Ricoeur : Les sens d'une vie, p. 279.

<sup>41</sup> No conjunto dessas obras Ricoeur assumirá outra postura metodológica e desenvolverá novos temas agora mais profundamente vinculados à linguagem e o seu potencial de significar, isto é, capacidade do sujeito de dizer algo a respeito do mundo e de si mesmo. Com determinação se posicionará a favor da plurivocidade dos significados, aceitando o conflito das interpretações como um desafio impreterível.

<sup>42</sup> A reflexão sobre a identidade narrativa é central a toda abordagem sobre a “questão da identidade” que se encontra ligada ao ato de narrar, exigindo assim a imputação e a responsabilidade. Essas questões incidirão sobre a reflexão ética, destinada a acompanhar muitos dos trabalhos sucessivos de Ricoeur.



hermenêutica do símbolo para a hermenêutica do texto, e da hermenêutica do texto à hermenêutica da ação.

Importa, contudo, realçar que no fundo do projeto filosófico e hermenêutico de Ricoeur se encontra sempre a mesma preocupação central e perene: a preocupação antropológica. Compreender o homem que somos e quem sou na nossa historicidade. Assim a hermenêutica não é só um trabalho de procura e apropriação do sentido dos textos, dos símbolos ou da ação, na dimensão temporal de uma narrativa, mas, sobretudo, um trabalho de compreensão de nós próprios e do mundo em que vivemos<sup>43</sup>.

Muitos estudiosos de Ricoeur são concordes em afirmar que sua filosofia atravessou diversas fases ou etapas, podendo-se interpretar os seus últimos anos como uma transição da hermenêutica para a filosofia prática. É claro que essa afirmação não pode ser tomada em termos absolutos, pois seria incompatível com uma filosofia dialética, que se faz através de movimentos e de itinerância, como já se teve ocasião de evidenciar. Neste sentido, a publicação de *Soi-même comme un autre* (1990)<sup>44</sup> é realmente o marco responsável pela retomada de suas principais teses, acentuando um deslocamento de horizonte. A obra de 1990, ainda que manifeste certa continuidade com questões apresentadas em *Temps et récit*<sup>45</sup>, apresentará muitos avanços, destacando-se as temáticas sobretudo éticas e ontológicas. No seu centro estará a questão da identidade no horizonte da ação humana (práxis), evidenciando as dimensões semântica, pragmática e ética. A investigação do sujeito (o si), ou seja, a problemática da identidade terá como fio condutor a pergunta “quem?”, num suceder de questões abertas que atravessará toda a obra, impulsionando um movimentado ritmo que segue da hermenêutica à ética, e desta à ontologia<sup>46</sup>. Duas referências serão fundamentais e acompanharão o itinerário filosófico de Ricoeur: a ética, enquanto desejo de ser, esforço por existir; e a ontologia como horizonte.

Do encontro marcado por tensões e recíprocos enriquecimentos entre a filosofia reflexiva, a fenomenologia e a hermenêutica, estrutura-se a filosofia de Ricoeur que, em muitas ocasiões, foi reconhecida como uma “fenomenologia-hermenêutica”, em cuja base se encontra uma interessante antropologia caracterizada por uma exegese das “capacidades” que tornam humano o homem<sup>47</sup>.

---

<sup>43</sup> FONSECA, M. Introdução à hermenêutica de Paul Ricoeur, p. 3.

<sup>44</sup> RICOEUR, P., *Soi-même comme un autre*.

<sup>45</sup> RICOEUR, P., *Temps et récit*, I, II, III.

<sup>46</sup> VILLAVERDE, M. Paul Ricoeur: Etica e interpretazione, p. 44.

<sup>47</sup> JERVOLINO, D., Introdução a Ricoeur, p. 82.

O labor filosófico de Ricoeur foi sendo constituído como uma reflexão sobre o ser humano livre e falível, ser misto de finito e infinito, capaz de falar, agir, narrar, imputar-se, lembrar e também perdoar<sup>48</sup>. É necessário salientar que esse homem, paradoxalmente, é também constituído pela “incapacidade”, a qual será assimilada através da chave do não exercício de uma capacidade, quer seja por impedimento interno ou por interferência externa. Portanto, é também um ser exposto à vulnerabilidade, à fragilidade, enfim, a toda forma de negação e de não reconhecimento.

Subjacente ao pensar filosófico de Ricoeur sempre mais se encontrarão questões de ordem antropológica, acabando por delinear um ser enraizado, corpóreo, relacional, livre, agente e paciente, capaz de afirmação, que se descobre, através da ação, como digno de estima e respeito<sup>49</sup>. Por tratar-se de um ser de relações horizontais e verticais, é essencialmente envolvido pela dialética da ipseidade e alteridade, movendo-se num horizonte da ação que constitui o espaço público. Portanto, é fundamentalmente político, cidadão, condicionado histórica e temporalmente, caracterizado pela conflitualidade e aberto às mediações institucionais, pois ele mesmo é mediação, frente a um conflito original<sup>50</sup>.

Quanto ao horizonte hermenêutico do pensamento ricoeuriano, ele vai pouco a pouco se dilatando, avançando da decifração dos símbolos e dos mitos, passando pela interpretação de textos e da busca do sentido almejado pelo autor, até alcançar um processo de compreensão do sujeito frente ao texto, que muito ajudou na superação da clássica polaridade entre as dimensões da explicação e da compreensão. Um ponto alto desse processo foi a elaboração do paradigma da ação humana como texto aberto à multiplicidade de interpretações. Segundo Ricoeur, a existência mesma é um texto a ser interpretado.

### 1.3 – Estilo filosófico: dialética e dialógica

O pensamento de Ricoeur foi sendo desenvolvido no quadro de “uma atividade filosófica militante”<sup>51</sup>, tendo como eixos principais a vida e a ação. Ele afirma ter

---

<sup>48</sup> A reflexão ricoeuriana sobre a capacidade de fazer memória que inclui o esquecimento e também a categoria do perdão tem sua expressão maior em *La mémoire, l'histoire, l'oubli* (2000), texto complexo que foi palco de grandes discussões.

<sup>49</sup> Este binômio “estima-respeito” é essencial na construção ética ricoeuriana, sinalizando para as duas maiores tradições da filosofia moral: Aristóteles (teleologia) e Kant (deontologia).

<sup>50</sup> RICOEUR, P., *Philosophie de la volontaire – II. Finitude et culpabilité*. 1. L’homme faillible, p. 192-193.

<sup>51</sup> RICOEUR, P., *Autobiografia intelectual*. In: *Da metafísica à moral*, p. 56.

aprendido a juntar as convicções espirituais com as posições políticas que, antes, estavam justapostas em seus estudos universitários e na sua participação em movimentos da juventude protestante<sup>52</sup>. Igual importância teve a precoce descoberta dos graves acontecimentos que se deram no contexto da Primeira Guerra Mundial, despertando-o para uma forte percepção da injustiça social, favorecendo uma abordagem que impulsionou sua reflexão na direção de temáticas éticas e políticas.

É na existência mesma, com seus limites e possibilidades, elevada à condição de texto por excelência, que Ricoeur extrairá as suas questões filosóficas. Neste sentido, o seu discurso filosófico será marcado por muitas inquietações e problematizações, movimentando-se de uma “filosofia da vontade”, elaborada sob os influxos da fenomenologia de Husserl, não sem antes ter realizado a crítica da sua vertente idealista, passando em seguida a uma fenomenologia hermenêutica até se configurar como um grande exercício de filosofia prática (uma poética?).

Em variadas ocasiões, quer em entrevistas ou outros escritos, o próprio filósofo reconhece o seu pensamento como uma “sistematicidade quebrada” (*systematicité brisée*)<sup>53</sup>, ou seja, uma reflexão sistemática sem pretensão à síntese final, portanto, um modo de pensamento deliberadamente fragmentário. A característica principal do seu filosofar foi operar numa constante tensão dialética entre diversas questões, problemas e correntes filosóficas. Nesse contexto, cada obra se propõe a discutir um problema específico que é enfrentado de modo mais exaustivo possível. Tudo isso resultará que o término de uma obra não significa um ponto final, o fechamento do problema investigado, mas representa um ponto de chegada em tensão aberta, um projeto ao qual ainda cabem novas iluminações e aperfeiçoamentos.

Vale realçar que Ricoeur, operoso e exigente escritor, costumava encerrar muitos de seus livros deixando em aberto algumas perguntas, ou chamando atenção para possíveis paradoxos. Consequentemente, desenvolver-se-á um estilo de conclusão aberta, resultando em resíduos que favorecerão a busca de novos caminhos para a investigação.

Ricoeur escrevia com completa liberdade, enfrentando aqueles temas que a cada momento o preocupavam, retornando sobre questões já abertas nos livros precedentes, sem permanecer vinculado a um sistema de pensamento pré-estabelecido<sup>54</sup>.

---

<sup>52</sup> JERVOLINO, D., Introdução a Ricoeur, p. 17.

<sup>53</sup> RENAUD, M. Fenomenologia e Hermenêutica, p. 409.

<sup>54</sup> IANNOTTA, D. Paul Ricoeur in dialogo, p. 6.

Pelo exposto, o estilo de reflexão de Ricoeur pode ser comparado a uma espiral, a qual parte de um núcleo ou problema específico e segue avançando por meio de grandes rodeios, vindo a passar pelos mesmos pontos, porém, em alturas diferentes. Dentro dessa dinâmica, os pressupostos iniciais vão sendo integrados, aprofundados, abrindo assim outros horizontes e até, muitas vezes, desembocando em aporias que desafiarão o pensamento a ir sempre mais além. Não obstante a perspectiva de uma “concordância-discordante”, não se verifica grandes rupturas quanto à coerência e continuidade dentro do conjunto de seu pensar filosófico.

A sua filosofia tem por esquema, em muitos casos concretos, o círculo hermenêutico: entre fenomenologia e aproximações estruturais, entre eu e o mundo, entre discurso filosófico e discurso poético, entre temporalidade e narratividade, entre texto e leitor, entre fenomenologia hermenêutica da ação e ontologia do ato, entre explicar e compreender, realidade e interpretação, entre ideologia e utopia, entre vida e narração<sup>55</sup>.

A imagem da espiral anteriormente citada oferece uma ideia do modelo dos movimentos do pensamento de Ricoeur, que se desenvolve entre aproximações e distanciamentos, idas e vindas, num processo de mediações ininterruptas, cujo resultado é a dilatação de horizontes e o aprofundamento de pontos de vista que antes já haviam sido discutidos, vindo a ser retomados, a partir de novos ângulos, e postos em relação com outras questões, recuperando assim sua densidade e permitindo o aflorar de elementos novos.

Ricoeur mesmo explicitou os próprios pressupostos da tradição filosófica na qual ele se inscreve: “Gostaria de caracterizar a tradição filosófica, à qual pertenço, com três elementos: é uma tradição inserida numa filosofia reflexiva; permanece na perspectiva da fenomenologia husserliana, e quer ser uma variante hermenêutica dessa fenomenologia”<sup>56</sup>.

Deve-se ainda sublinhar que os últimos quinze anos do percurso filosófico de Ricoeur foram intensamente marcados por uma retomada de questões relacionadas à filosofia prática, com uma clara ênfase numa perspectiva ético-política. Inclusive ensaios publicados anteriormente, reflexões desenvolvidas em outros momentos de sua meditação filosófica foram revisadas e enriquecidas, originando assim novas obras. Neste contexto destacam-se: *Le Juste 1* e *Le Juste 2*. Um marco na última fase de seu pensamento foi a publicação de *Soi-même comme un autre* (1990), uma verdadeira recapitulação de sua

---

<sup>55</sup> MORATALLA, T. D. Paul Ricoeur: Memoria, recuerdo y agradecimiento, p. 325.  
<sup>56</sup> RICOEUR, P., Du texte à l'action, p. 29.

obra filosófica, seguido do monumental livro *La mémoire, l'histoire, l'oubli* (2000), culminando todo o itinerário com *Parcours de la reconnaissance* (2004). Essas obras têm como centro de convergência a hermenêutica do si, implicando então questões éticas, políticas e ontológicas que dominam o horizonte da reflexão, tecendo considerações que contemplam amplamente o ser humano na perspectiva das capacidades, um ser simultaneamente agente e paciente, sujeito condicionalmente temporal e histórico, paradoxalmente ser de memória e de esquecimento, enfim capaz de perdão e de reconhecimento.

## **2. Fenomenologia da vontade: um tríptico projeto**

Ricoeur iniciou efetivamente a sua reflexão filosófica logo após os trágicos acontecimentos da Segunda Guerra Mundial (1939-1945), realidade essa vivida por ele em primeira pessoa, tendo-a sofrido na própria carne<sup>57</sup>. A experiência europeia das Guerras Mundiais e do pós-guerra o atingiu profundamente, como filósofo e como cidadão. A conjuntura complexa daqueles anos marcados por violentos conflitos, destruições em massa, milhões de mortos, perda de autênticos referenciais éticos e políticos, despertou-o para o “trágico da ação”, inspirando-lhe uma reflexão sobre a vulnerabilidade humana, a fragilidade da liberdade, o caráter paradoxal do poder político e a injustificável violência imposta e sofrida.

Nos albores de sua trajetória intelectual, Ricoeur expôs com clareza o seu próprio programa filosófico: a elaboração de uma “filosofia da vontade”. Esta foi pensada para ser organizada em uma estrutura composta de três partes orgânicas e interdependentes, formando um conjunto: uma Eidética, uma Empírica e uma “poética da vontade”. O objetivo principal do filósofo francês era refletir sobre o sujeito, na sua concretude e liberdade, dentro da problemática central da filosofia reflexiva, discutindo elementos da filosofia cartesiana do *cogito* e também o problema kantiano da terceira antinomia que contrapõe a livre causalidade e o determinismo, que viriam a ser discutidos em termos da reciprocidade do voluntário e do involuntário, dentro do universo complexo do agir humano.

---

<sup>57</sup> As mazelas das duas Grandes Guerras Mundiais marcaram profundamente a alma e o pensamento de Ricoeur. Na Primeira, sobreveio a morte de seu pai, caído em combate, tendo passado para o filósofo de herói a vítima. Na Segunda, fez a traumática experiência de prisioneiro, por cinco longos anos em diversos campos de concentração na Pomerânia. Apesar de todas as graves dificuldades, concluiu que aqueles anos de cativeiro foram extraordinariamente frutuosos, do ponto de vista humano e intelectual.

O tema central da obra é a constituição finita e incompleta do ser humano: enquanto afetado pelo tempo e nele situado, o homem é aquele particular ente que, apesar de ser, ainda não é. Um ente, pois, que não coincide com o que é de fato, mas que, lançado num horizonte ‘involuntário’, tem a capacidade de projetar-se ‘voluntariamente’, na direção da invenção de si mesmo, em busca da própria liberdade<sup>58</sup>.

Ricoeur compreendia a fenomenologia como “ciência do aparecer”, isto é, o entendimento de como a realidade ou o mundo das coisas se constitui para a consciência do sujeito. A sua visão fenomenológica viria a manifestar a necessidade do distanciamento da problemática ontológica (“o que é”), para privilegiar a questão metodológica, ou seja, a estrutura, a capacidade de colher o sentido, operada pela consciência (sujeito). Assim, propondo-se a abrir uma nova perspectiva fenomenológica, delineará uma complexa dialética do voluntário e do involuntário, que constituirá o núcleo fundamental da obra de 1950<sup>59</sup>.

A meta principal de Ricoeur era fazer a descrição pura das estruturas ou possibilidades fundamentais do ser humano, em particular da estrutura originária do querer, para, desse modo, atingir uma experiência integral do *cogito*, recuperando a realidade do corpo e da história, como pré-condições do involuntário, buscando então superar o problema do dualismo cartesiano. É sabido que a escolha do tema da vontade, no campo da ordem prática, introduziu uma nova direção no horizonte da tradição fenomenológica, que com Merleau-Ponty concentrara-se no tema da percepção.

Ricoeur aprecia a fenomenologia como “ciência rigorosa” enquanto essa é intuição das essências, isto é, dos dados originais da realidade, coligando tal intuição eidética à intencionalidade da consciência. Em Husserl ele encontra um princípio irrenunciável: a coisa (Sache) dá-se à consciência, mas é essa que oferece o sentido<sup>60</sup>.

A partir da publicação de *Le Volontaire et l’Involontaire* (1950), primeira parte do seu projeto de “filosofia da vontade”, no qual desenvolve uma fenomenologia do voluntário e do involuntário, Ricoeur mergulha no cenário filosófico contemporâneo, conquistando um significativo espaço, construindo uma reflexão que, pouco a pouco, afastar-se-ia da filosofia reflexiva, convergindo para uma fenomenologia hermenêutica, cujas principais ideias e linhas seriam aprofundadas ao longo de seu itinerário intelectual. Em 1955, lançou o seu segundo livro, sob a forma de uma coletânea de ensaios: *Histoire et Vérité*

<sup>58</sup> VOLPI, F. Addio a Ricoeur filosofo del dialogo, p. 1.

<sup>59</sup> RICOEUR, P., Philosophie de la volonté I - Le volontaire e l’involontaire.

<sup>60</sup> BREZZI, F. Introduzione a Ricoeur, p. 17.

no qual investigava a problemática da compreensão da história, discutindo a verdade nas dimensões do conhecimento e da ação, tendo também enfrentado algumas reflexões de natureza ética e política que estariam destinadas a acompanhar todo o seu itinerário filosófico. Muitos questionamentos, suscitados nesse momento, iriam permanecer como que “entre parênteses”, destinados então a posteriores considerações e enriquecimentos, que se realizariam nas suas obras seguintes, sobretudo as que corresponderiam à filosofia da ação.

Na primeira fase do seu projeto filosófico, elabora uma eidética da vontade, apresentando uma profunda e minuciosa descrição das estruturas essenciais da vontade humana, a partir de uma dialética que culmina na reciprocidade do voluntário e do involuntário. Neste sentido, conjuga as dimensões da subjetividade e da objetividade, buscando avançar para além de um “eu penso” fechado sobre si mesmo, apontando então na direção de um “eu quero” e “eu posso”. Afasta-se, pois, da perspectiva cartesiana marcada por um dualismo antropológico que acaba por reduzir o ser humano a uma consciência pensante (*cogito, ergo sum*). Esse momento investigativo corresponde à primeira parte anunciada do seu projeto de “filosofia da vontade”.

Na década seguinte, viria a público uma nova obra: *Philosophie de la Volonté II. Finitude et culpabilité. 1. L’Homme faillible. 2. La Symbolique du mal*, publicada em 1960<sup>61</sup>, cujo objetivo era o de pensar a tensão própria à condição humana colocada entre a vontade finita e o polo da infinitude. Os dois volumes, diferentes entre si, porém complementares, contemplam dois aspectos essenciais: uma reflexão transcendental sobre os fundamentos antropológicos e uma investigação hermenêutica, esta última a partir da linguagem simbólica e mítica.

O volume primeiro do citado livro, *L’Homme faillible*<sup>62</sup>, desenvolve uma pertinente reflexão antropológica, com o propósito de demonstrar que o “mal não constituía uma das situações-limite, implicadas pela finitude de um ser submetido à dialética do agir e do sofrer, mas uma estrutura contingente, neste sentido, histórica [...]”<sup>63</sup>. O tema emergente das novas reflexões de Ricoeur é o da falibilidade, ou seja, da fragilidade constitucional do humano que se manifesta como uma desproporção entre os polos do finito e do infinito. A referida desproporção remete à falibilidade ontológica, que se encontra na constituição

---

<sup>61</sup> RICOEUR, P., *Philosophie de la volontaire – II. Finitude et culpabilité. 1. L’homme faillible. 2. La Symbolique du mal.*

<sup>62</sup> RICOEUR, P., *Philosophie de la volontaire – II. Finitude et culpabilité. 1. L’homme faillible.*

<sup>63</sup> RICOEUR, P., *Autobiografia intelectual. In : Da metafísica à moral, p. 68.*

do homem mesmo, estabelecendo assim o lugar da inserção do mal na realidade humana, isto é, o elemento antropológico que o faz possível. O conceito de finitude, através da dialética da desproporção humana, dará sustentação a toda argumentação posterior. O conjunto dessa significativa reflexão compõe a sua Empírica da vontade que, segundo Ricoeur, só parcialmente realizaria o plano da segunda parte do projeto, pois apenas foi iniciado um estudo empírico das paixões.

O segundo volume da mesma obra, *La Symbolique du mal*, assinalará uma particular mudança no eixo temático e metodológico do projeto de Ricoeur, na medida em que ele se debruça sobre uma leitura hermenêutica dos símbolos e dos mitos, nos quais se efetiva a linguagem da confissão sobre o mal. Um tema será recorrente nesse escrito: o conceito de “servo arbítrio”, o qual afirma o paradoxo de uma liberdade serva. O ser humano é simultaneamente agente e paciente frente ao mal.

Para melhor alcançar seus objetivos, Ricoeur buscará prescindir de alguns elementos, colocando entre parênteses certos aspectos como a falta e a transcendência, operando então uma redução eidética. Ele afirma que as formas cotidianas da vontade humana não se mostram de maneira clara e transparente, mas de modo velado e desfigurado. Por isso, recorre ao método fenomenológico, colocando entre parênteses as teorias que explicam a vontade, inclusive as questões da culpa, do pecado e da falta, que expressam a vontade má, sinalizando especialmente para a questão mais emblemática do mal<sup>64</sup>.

Ricoeur encerra as densas páginas do seu primeiro livro, *Philosophie de la Volonté I. Le Volontaire e l’Involontaire*, afirmando: “querer não é criar”<sup>65</sup>, destacando assim os limites de uma vontade que é tão somente e puramente humana. A vontade não é total, não corresponde ao poder de fazer surgir o ser do nada. Ela é sempre enraizada, encarnada e há que se confrontar com um fundo de passividade. Desse modo, fica patente como o voluntário e o involuntário interagem numa relação dialética dentro do âmbito da vontade mesma.

Domenico Jervolino descreve assim o caminho filosófico percorrido por Ricoeur:

O projeto perseguido por Ricoeur, durante toda a sua vida de estudioso de uma ‘Filosofia da vontade’, apresenta-se, em uma primeira fase, como uma descrição fenomenológica das estruturas eidéticas do voluntário e do involuntário. Os

<sup>64</sup>A sua preocupação com a problemática do mal, as discussões em torno ao pecado e à falta em muito contribuíram para que Ricoeur recorresse a um exame dos textos bíblicos, proporcionando o desenvolvimento de uma hermenêutica de caráter teológico, a qual ao longo de seu itinerário logrará um papel de grande importância e manifestará uma singular originalidade.

<sup>65</sup> RICOEUR, P., *Philosophie de la volontaire – I. 1. Le volontaire et l’involontaire*, p. 605: “Vouloir n’est pas créer”.



posteriores desenvolvimentos do discurso filosófico sobre a vontade se inter-relacionam em Ricoeur com um itinerário que conduz da fenomenologia eidética primordial à fenomenologia hermenêutica. Desde o início, é claro que o tema da vontade introduz um elemento de ruptura com respeito à tradição da fenomenologia husserliana<sup>66</sup>.

Ao longo de suas investigações sempre mais se destacarão duas questões: a intencionalidade e a capacidade, sendo a primeira um reflexo da fenomenologia, e a segunda, específica da sua visão antropológica perpassada pela ideia do ser humano capaz (*homo capax*). Em diversos outros momentos a intencionalidade e a capacidade retornarão como elementos fundamentais no seu caminho filosófico.

Na introdução geral do seu primeiro livro, *Philosophie de la volontaire – I. 1. Le volontaire et l'involontaire*, escrito em 1950, Ricoeur apresenta como primeira tarefa à compreensão recíproca do voluntário e do involuntário, o reconhecimento das articulações mais naturais da vontade. Será premissa essencial do ato da vontade uma interpretação triádica que se expressará da seguinte maneira: “Dizer eu quero, significa: eu decido; eu movo meu corpo, eu consinto”<sup>67</sup>. A vontade, expressão de um livre querer, será examinada através de diversas articulações e momentos que serão confrontados com manifestações da realidade involuntária. Assim, a tríade “eu decido, eu movo meu corpo, eu consinto”, constituir-se-á frente e sobre um fundo de passividade.

## 2.1 A decisão

A decisão é o ponto de partida, enquanto ato fundamental do exercício da vontade e da liberdade, implicando diversos níveis: o projeto, o julgamento e a temporalidade, colocando-se diante de um futuro aberto e disponível à liberdade humana. Toda decisão é direcionada a um projeto, e este se configura como um lançar-se para o âmbito do futuro e das escolhas possíveis, cuja prova se fará sentir no campo concreto da sua execução. Decidir é lançar-se adiante, é antecipar. Assim, essa perspectiva significa exercitar ou pôr em ação uma capacidade: eu tenho o poder do ato, eu estou capaz. Enquanto exercício de uma capacidade inclui primeiramente o assumir claro de uma posição, de um projeto em potencial. Em seguida, implica o agente na decisão como sujeito de uma ação projetada.

Pode-se ainda entender o decidir como um pensamento e um julgamento, pondo-se em relação a uma escolha do que está para ser feito e a um propósito de realizá-lo. Esse

---

<sup>66</sup> JERVOLINO, D., Il cogito e l'ermeneutica, p. 11-12.

<sup>67</sup> RICOEUR, P., Philosophie de la volontaire – I. 1. Le volontaire et l'involontaire, p. 23.

processo envolve a relação do sujeito e do objeto na execução de um projeto. A concretização dessa capacidade diz respeito à relação das esferas do sujeito e da ação<sup>68</sup>. A consciência de ser autor dos próprios atos e do próprio pensamento vinculará o sujeito à imputabilidade, questão fundamental e recorrente no pensamento de Ricoeur, sendo objeto de reflexão ética e política em diversos momentos de sua obra filosófica.

Tratando-se da decisão, é importante considerar que ela não diz respeito apenas a algo exterior ao sujeito, mas tem implicações diretas com a reflexividade: eu me decido a fazer algo. É o sujeito que faz em si as escolhas e torna-se capaz de realizar a ação. No contexto reflexivo de uma fenomenologia da vontade, o ser humano será compreendido mais como uma liberdade *volente* ou *desejante*, que como um ser preponderantemente de pensamento: “*ego cogito*”. É o ser humano como expressão concreta de uma existência encarnada, não separada do corpo, numa dinâmica do “*homo capax*”: capaz de linguagem, de decisão, de movimento e de consentimento.

A decisão corresponde a “um juízo prático anterior ao consentimento, no qual o ‘eu’, por uma parte, projeta e, por outra, realizará o projetado”<sup>69</sup>. É importante deixar claro que o projeto é inicialmente uma ação interna ou pensamento; por isso, permanece somente no âmbito do conhecimento do agente. A fim de que a decisão atinja sua realização por meio da ação, é necessário vinculá-la a um além-da-consciência, não podendo esta permanecer apenas na esfera do *cogito* teórico. O ato de decisão se volta intencionalmente para o objeto desta. Decidir é um movimento pessoal na direção do projeto.

Ricoeur afirma: “não existe decisão sem motivo”<sup>70</sup>. A decisão manifesta um ser que se decide sobre qualquer coisa de si mesmo. O “eu sou” manifestar-se-á fundamentalmente como possibilidade, um poder ser. A análise da decisão exige que se leve em consideração a realidade da motivação. Aqui uma distinção se estabelecerá entre motivo e causa, cujo alcance e significado são diferentes. As causas se relacionam com as determinações naturais compreendidas como algo necessário que atua de modo velado e até independente do sujeito. Os motivos são percebidos como algo que se relaciona diretamente com os valores e as razões, portanto, mais ligados à esfera da vontade, capazes de conferir deste modo um sentido aos efeitos da ação. Os motivos estão além de quaisquer determinações e revelam a consciência como intencional e livre, não obstante

---

<sup>68</sup> RICOEUR, P., Philosophie de la volontaire – I. 1. Le volontaire et l’involontaire, p. 62.

<sup>69</sup> JESUS, E. El mal en la filosofía de la voluntad de Paul Ricoeur, p. 63.

<sup>70</sup> RICOEUR, P., Philosophie de la volontaire – I. 1. Le volontaire et l’involontaire, p. 93.

alguns motivos terem um fundo pré-reflexivo, ligando-se à afetividade e ao desejo. Em se tratando do campo mesmo da ação, o querer não é causado, mas motivado.

## 2.2 O agir

A segunda parte do livro de Ricoeur *Philosophie de la volontaire – I. 1. Le volontaire et l'involontaire*, obra de 1950, é dedicada à reflexão sobre o agir: moção voluntária e poderes. Um aspecto importante a frisar é que decisão e ação estão intimamente relacionadas entre si. O agir é entendido como a realização prática de um projeto. Toda ação está marcada pela intencionalidade prática que supera a intenção vazia do projeto. Aqui, a dimensão de realidade se encontra com a vontade, tendo como referência o corpo e mundo que se colocam dentro deste plano, sendo o primeiro o órgão do agir, e o segundo, o campo da ação. De acordo com Ricoeur, a distinção entre a decisão e a ação dá-se mais no âmbito do sentido, do significado que propriamente do tempo. É diferente projetar e fazer. A ação representará o critério de autenticidade do próprio projeto. Será considerada suspeita a legitimidade de uma intenção separada da eficácia da ação. Contudo, faz-se necessário esclarecer que o projeto antecipa a ação, e esta coloca aquele à prova.

Dando continuidade à investigação sobre a esfera do agir, Ricoeur detém-se sobre os elementos da espontaneidade corporal expressos pelo saber-fazer, emoção e pelo hábito. Eles têm origem na realidade voluntária, mas acabam por ser convertidos em comportamentos involuntários, isto é, numa certa forma de automatismo. Tudo isso é revelador da instabilidade do próprio equilíbrio humano. O corpo mesmo não se resume ao órgão da ação que restaria disponível às moções voluntárias, entendido sobretudo como possibilidade da ação. Ele é também revelador de uma dimensão de oposição, indicando o problema da resistência mesma à ação.

Se com a decisão se havia colhido uma vontade que, partindo das motivações, compreendia em si o involuntário, igualmente com o agir tal vontade se insere numa realidade objetiva, se encarna no mundo do involuntário<sup>71</sup>.

## 2.3 O consentir

Uma reflexão sobre o consentimento juntamente com a necessidade conduz ao terceiro e último patamar da fenomenologia do voluntário. Enquanto a decisão é projetada para o

---

<sup>71</sup> BREZZI, F. Interpretare la fede, p. 51.

futuro, o consentimento se dirige ao passado. Ele é um ato da liberdade, com o qual se adota a necessidade, fazendo-a própria, é a última conciliação da liberdade e da natureza, isto é, do voluntário e do involuntário. Conforme diz Ricoeur:

Consentir é tomar sobre si, assumir, tornar próprio. É um empenho no ser. É em sentido explícito um querer sem poder, um esforço impotente, que converte a sua impotência em nova grandeza. No momento em que eu transformo cada necessidade na minha liberdade, então aquilo que limita e divide torna-se o princípio de uma eficácia de tudo nova, de uma eficácia desarmada e escassa<sup>72</sup>.

A necessidade é uma dimensão que manifesta a realidade do involuntário. Ricoeur propõe tratá-la, a partir de três níveis: o do caráter, o do inconsciente e o da vida, que representam no homem a dimensão social e histórica do involuntário. Quanto ao caráter, ele é uma expressão da subjetividade de cada ser humano. É propriamente a maneira de ser da liberdade em primeira pessoa. É simultaneamente abertura e limitação. A um só tempo o caráter manifesta as expressões mais fixas e marcantes da pessoa humana, e, por outro lado, possibilita a abertura para o novo do outro. Em se tratando do inconsciente, este diz respeito ao lado obscuro e escondido do ser humano, de certo modo é uma forma de matéria indefinida de significados. Quanto à vida, terceiro nível do involuntário, apresenta-se como a necessidade fundamental, aquela que reassume todas as anteriores. A necessidade vital é a condição para o verdadeiro exercício da vontade. Para além de qualquer determinismo fisiológico e objetivista, a vida é fonte de possibilidade. É, em síntese, sinal de um involuntário absoluto que precede a liberdade.

A fenomenologia da vontade, após proceder a uma ampla e minuciosa descrição dos atos volitivos, discutindo inclusive a relação dialética da reciprocidade do voluntário e do involuntário, encontrará seu termo num claro reconhecimento dos limites da vontade mesma, identificando-a como “somente humana”. A vontade é posta sempre frente a um fundo de passividade irreduzível, numa relação interiormente unida ao involuntário, que se compõe de necessidades, emoções e hábitos.

O voluntário e o involuntário têm que ser entendidos como recíprocos porque de outro modo, nem um fenômeno nem outro é realmente inteligível. Num mundo puramente objetivo, num mundo sem liberdade, não haveria nada para compreender [...]. Mas a subjetividade pura, sem a objetividade, é também inteligível [...]. O voluntário só pode revelar-se por meio do e em relação ao involuntário<sup>73</sup>.

As reflexões desenvolvidas por Ricoeur conjugam o rigor fenomenológico com as questões abertas pelo existencialismo, assumindo então a tarefa de repensar o núcleo

---

<sup>72</sup> RICOEUR, P., Philosophie de la volontaire – I. 1. Le volontaire et l’involontaire, p. 432.

<sup>73</sup> PELLAUER, D., Compreender Ricoeur, p. 26.

fundamental do ser humano. Tomará como ponto de partida o primado do corpo próprio, substituindo o dualismo cartesiano de alma e corpo pela dialética do voluntário e involuntário. Portanto, contorna a oposição entre o “*cogito* exaltado”, que busca em si sua própria fundamentação, e o “*cogito* humilhado” de Nietzsche e Freud. Este percurso investigativo indicará a necessidade de completar o *cogito* teórico (o problema do conhecimento) pelo *cogito* prático (o problema da vontade e do agir livre). Ricoeur procura restabelecer a ligação entre pensamento e corpo, entre pensar e agir, e também entre o agir e o sofrer. A perspectiva emergente é aquela de um sujeito encarnado, cuja realidade mais palpável é de fato a sua existência corporal. As seguintes palavras do filósofo francês expressarão de modo inequívoco essa direção:

A reconquista do Cogito deve ser total; é no seio mesmo do Cogito que nós encontramos o corpo e o involuntário que o alimenta. A experiência integral do Cogito envolve o eu desejo, eu posso, eu visto e, de um modo geral, a existência como corpo<sup>74</sup>.

A visão de um *cogito* integral não comporta uma relação em nível de fronteira entre dois elementos que apenas se relacionam. Ela revela um sentido de um corpo como fonte de motivos, como feixe de poderes e mesmo como natureza necessária. Assim, as operações do sujeito são operações mesmas de um corpo. A dialética entre liberdade e necessidade, entre espontaneidade e receptividade, isto é, entre voluntário e involuntário, assume uma dimensão radical, não sendo então uma realidade exterior ao cogito, mas parte integral de um ser que se caracteriza como existência constituída pela relação entre os polos: liberdade e necessidade.

O ser humano, do qual se deseja colher as estruturas essenciais, é descrito por Ricoeur como paradoxal união de liberdade e contingência, numa tensão permanente, numa dramática realidade de mediação. Como resultado, aparecerá a figura de um *cogito* integral distanciado do *cogito* cartesiano, manifestando muito mais um “eu quero” do que um “eu penso”. Assim, os três núcleos do ato volitivo – o decidir, o agir e o consentir – revelam ricos e fecundos desenvolvimentos, permitindo o estabelecimento de uma ponte com a dimensão ética da ação humana, pois envolvem os motivos e valores dessas duas estruturas volitivas: o decidir e o agir.

---

<sup>74</sup> RICOEUR, P., *Le Volontaire et l’Involontaire*, p. 27.

Assumindo o involuntário como contrapartida do meu querer [...], eu passo da vontade que tenho à que eu sou, que enquanto minha [...], coincide com a minha existência, vontade, com o meu ser humano, com a minha corporeidade vivente<sup>75</sup>.

O processo investigativo percorrido por Ricoeur, composto de uma ampla e complexa descrição das reciprocidades entre o voluntário e o involuntário, do projeto e do consentimento, da liberdade enquanto realidade constitucionalmente humana desembocará na necessidade de uma fundamentação antropológica que não pode ser reduzida apenas a uma eidética da vontade. Será assim reintroduzido na reflexão o que anteriormente tinha sido colocado entre parênteses – no caso da exploração da ação voluntária, a falta, com a conseqüente culpabilidade e a transcendência, ainda que, para isso, tenha que modificar progressivamente a sua metodologia. Essa reflexão ocorrerá, a partir da finitude e da culpa dentro de uma dialética da desproporção, na qual a condição humana manifesta um ser que não coincide consigo mesmo.

Com o lançamento do segundo volume que é parte essencial de sua “filosofia da vontade”<sup>76</sup>, Ricoeur volta-se para um momento mais empírico, tomando em consideração a existência do mal, designando-o como erro ou falha, algo efetivamente existente, mas não necessariamente exigido pelas estruturas essenciais da vontade humana. Em vista do prosseguimento do seu projeto, almejando ampliar sua perspectiva que não tinha sido totalmente atendida, ele acabará escolhendo outra metodologia e, conseqüentemente, levantando uma nova hipótese de trabalho. A passagem da inocência à culpa, a investigação da realidade enigmática ou irracional do mal viria a exigir uma nova abordagem. Por tais razões ele assumirá uma discussão voltada para os mitos e os símbolos, enquanto estes são realidades complexas e passíveis de diversas interpretações, portanto, lugares não filosóficos ou pré-filosóficos propícios para se investigar sobre o mal.

No contexto do exercício da atividade hermenêutica acontecerá o encontro do imediato do símbolo com a mediação do pensamento. A linguagem é entendida como o mesmo chão, o lugar no qual se originam o discurso simbólico e mítico, como também o discurso racional. Trata-se sempre do ser humano em ação, ao fazer emergir enigmas e ao servir-se de uma modalidade hermenêutica que realize a interpretação.

Todos os símbolos da culpabilidade – desvio, errância, cativo –, todos os mitos – caos, obsessão, mistura, queda – dizem a situação do ser do homem no ser do mundo;

---

<sup>75</sup> JERVOLINO, D., Introdução a Ricoeur, p. 25.

<sup>76</sup> RICOEUR, P., Philosophie de la volonté II - Finitude et culpabilité. 1. L’homme faillible. 2. La symbolique du mal.

a tarefa consiste então, a partir dos símbolos, em elaborar uns conceitos existenciais<sup>77</sup>.

A importância de uma meditação sobre os símbolos se encontra no fato de que ela parte do centro, do coração mesmo da linguagem, que é anterior a qualquer outro ponto de partida, fornecendo ao filósofo elementos que lhe permitam indagar na direção do início mesmo do pensar, antes de qualquer outro pressuposto. Ao mesmo tempo, permite a recuperação das principais hierofanias e símbolos sagrados que foram esquecidos ou deixados de lado pelo homem moderno, mas cujo significado se encontra nos fundamentos da nossa linguagem e do nosso pensamento<sup>78</sup>.

Segundo o projeto de Ricoeur, a “filosofia da vontade” encontraria seu termo final com a elaboração de uma “poética da vontade”, terceira e última parte da sua trilogia proposta. O objetivo dessa “poética da vontade” seria o de realizar uma reflexão sobre a relação da vontade humana com a transcendência, o que desabrocharia numa poética das experiências da criação e recriação. Entretanto, o nosso filósofo reconheceu que o conjunto do projeto não seria plenamente realizável, tendo afirmado com franqueza que a sua totalidade, como havia sido originalmente pensada, era resultado de um fascínio pela grande trilogia de Karl Jaspers<sup>79</sup>, sendo fruto do entusiasmo de um filósofo principiante, portanto, passível de imprudência, ao querer delinear todos seus contornos antecipadamente. Consequentemente, essa terceira parte, ao menos por meio de uma obra específica como as demais, jamais foi concretizada.

Portanto, nenhum volume jamais foi publicado sob o título de “poética da vontade”. Contudo, os estudos dedicados à inovação semântica da linguagem e às investigações sobre a hermenêutica da ação, a reflexão sobre o papel da imaginação, o excedente de significado, característicos do símbolo e da metáfora, acabariam oferecendo matéria e consolidando alguns passos nesta mesma direção. Dentro desse horizonte de compreensão, Ricoeur reforça este significado em relação à poética, na medida em que afirma que, de certo modo, os seus estudos de exegese bíblica e as meditações desenvolvidas nos livros *La Symbolique du mal*, *La Métaphore vive* e na trilogia *Temps et récit* deram algumas contribuições nessa direção<sup>80</sup>.

---

<sup>77</sup> RICOEUR, P., Philosophie de la volonté II - Finitude et culpabilité. 1. La symbolique du mal, p. 331.

<sup>78</sup> VILLAVARDE, M. Paul Ricoeur etica e interpretazione, p. 37.

<sup>79</sup> RICOEUR, P., Autobiografia intelectual. In: Da metafísica à moral, p. 65.

<sup>80</sup> RICOEUR, P., Autobiografia intelectual. In: Da metafísica à moral, p. 65-66.

### 3. Antropologia: do homem frágil ao homem capaz

Os primórdios da reflexão filosófica ricoeuriana já manifestavam um grande interesse pela questão do ser humano, conforme se pode constatar nas suas primeiras obras correspondentes ao período identificado como “filosofia da vontade”. A análise fenomenológica do sujeito e a sua interpretação far-se-á a partir da paradoxal chave de leitura do “homem capaz e falível”, ou seja, levando em conta um ser humano dividido entre suas potencialidades e formas de vulnerabilidade. Sem dúvida, essa perspectiva é decorrente de sua particular preocupação com a questão do sujeito (*cogito*), dentro de um contexto inspirado na filosofia reflexiva francesa, marcado por influências do personalismo de Mounier, como também do existencialismo de Gabriel Marcel e Karl Jaspers, filósofos dos quais Ricoeur em muitos momentos de sua trajetória se reconheceu como devedor na construção de seu filosofar<sup>81</sup>. No centro de suas investigações estará uma busca do sujeito para além de todos os dualismos e monismos. É oportuno destacar que a própria elaboração de uma “filosofia da vontade” constituía já uma parte de um projeto mais amplo de antropologia filosófica, cujo propósito era o de encontrar um fio condutor no vasto labirinto da realidade humana, atingindo a experiência de um *cogito* integral.

#### 3.1 – O patético da miséria

Com o intuito de alcançar uma compreensão mais plena da condição humana, Ricoeur concentra-se no exame da questão da desproporção, isto é, da não coincidência do homem consigo mesmo, que é caracterizada por uma tensão permanente entre finito e infinito, entre a concretude da existência humana e a capacidade de transcendê-la. Assim ele irá considerar as próprias raízes antropológicas que se encontram inseridas numa pré-compreensão de índole não filosófica, identificada como “patético da miséria”. A reflexão se apoiará nessa pré-compreensão do homem como miserável, isto é, limitado, dividido em sua realidade mais originária. É importante observar que esse *pathos* não é uma condição momentânea, um fundo sentimental, mas algo de realmente estrutural, pelo qual o ser humano é condicionado a uma espécie de empobrecimento, destituição, ou seja, a uma desproporção originária. Esse paradoxo implicará na procura de esclarecimento para uma liberdade que se fez serva através de um processo enigmático de aprisionamento de si mesma. As investigações filosóficas se darão a partir de uma reflexão transcendental,

---

<sup>81</sup> RICOEUR, P., Autobiografia intelectual. In: Da metafísica à moral, p. 53-56.



na qual se procurará identificar as condições de possibilidade que tornam possível o erro ou falha.

Neste contexto duas hipóteses se mostrarão fundamentais: a falibilidade e a desproporção. A primeira é construída a partir da ideia de que o homem é frágil por constituição, portanto passível de falha. A segunda consiste na afirmação de uma não coincidência do homem consigo mesmo, revelando uma originária desproporção. As duas hipóteses levantadas mantêm estreita e íntima relação, a ponto de a desproporção ser a razão mesma da falibilidade. Do ponto de vista metodológico, a discussão se colocará entre a fenomenologia existencial e a hermenêutica.

Ricoeur ao desenvolver o sentido de limitação e finitude inerentes à condição de um ser que é expressão viva de uma constitutiva desproporção, tensão entre finito e infinito, tomará como referência o discurso pré-filosófico, seguindo uma pré-compreensão do ser humano como miserável e falível. A investigação neste nível se inspirará numa releitura de Platão, Pascal e Kierkegaard, cujas meditações expressam essa instabilidade e ambiguidade ontológicas. O problema clássico do homem, como um ser intermediário colocado entre dois extremos, já havia sido postulado por aqueles filósofos. Neles os temas do intermediário, da desproporção, do finito e do infinito, da grandeza e da miséria, da angústia e da precariedade se fazem presentes. Esse horizonte será integrado à reflexão ricoeuriana, colocando-o no núcleo mesmo da interioridade da condição humana.

Ricoeur afirma que uma exemplar pré-compreensão sobre a miséria humana pode ser encontrada nos mitos presentes nas obras de Platão: o Banquete, o Fedro e a República. O recurso a instrumentos alegóricos e mitológicos que caracteriza esses discursos platônicos é um forte indício de que algumas situações não são acessíveis diretamente pela reflexão racional, permanecendo sob um véu de obscuridade e uma nebulosa que se estende sobre a existência miserável e a liberdade degradada. As narrações mitológicas, ricas de imagens e símbolos, expressam aquilo que não se faz imediatamente inteligível e, por isso mesmo, não pode ser dito através de uma linguagem direta e transparente.

Em se tratando de Pascal, o seu discurso é de outra natureza, não se enquadrando como mitológico, mas retórico. As suas considerações questionam o lugar do homem frente ao infinito, apresentando-o como intermediário entre o muito grande e o muito pequeno, entre o todo e o nada, entre o fim e a origem, por isso mesmo não consegue compreender-se totalmente. Exemplo disso é a seguinte interrogação: “Afinal o que é o homem na

natureza? Um nada em relação ao infinito, um todo em relação ao nada, um meio entre nada e tudo”<sup>82</sup>. Nesta direção continua Ricoeur:

O homem é intermediário não porque está entre o anjo e o animal; mas o é por si mesmo, entre si e si; é intermediário porque é misto, e é misto porque opera mediações. [...] O seu ato de existir é o ato mesmo de operar mediações entre todas as modalidades e todos os níveis da realidade dentro e fora dele mesmo<sup>83</sup>.

### 3.2 – O conhecer (síntese teórica)

O próprio conhecimento humano traz em seu bojo a marca da desproporção, cujo sinal se expressa através da finitude intencional da abertura do ser humano. Sobre essa temática Ricoeur desenvolverá uma interessante reflexão. Desenhar-se-á uma dialética entre uma “perspectiva finita” e o “verbo infinito”, expressando uma fratura entre a sensibilidade e o entendimento, entre a corporeidade e a linguagem. A reflexão transcendental sobre a finitude conduz inicialmente à identificação da finitude intencional, ou seja, a afirmação dos limites da nossa própria abertura que é marcada pela inadequação e pela parcialidade. O problema da finitude do receber consiste nos limites da perspectiva do ato próprio da percepção; este faz de toda visão um ponto de vista sobre algo. Ricoeur afirma: “meu corpo que percebe não é somente minha abertura ao mundo, é o ‘aqui de onde’ se vê a coisa”<sup>84</sup>.

Um elemento fundamental que emerge dessa dialética instaurada no centro do conhecimento humano, a qual se manifesta como capacidade limitada de conhecer, será a sua possibilidade de transcender a própria finitude mediante a linguagem. O ato do dizer e do falar não permanece circunscrito a um ponto de vista, mas aberto a um sentido maior, a uma dizibilidade que supera e excede o conteúdo percebido<sup>85</sup>.

O lugar do discurso sobre a finitude é o ser humano mesmo, que reconhece e se declara como tal. A dimensão finita do conhecimento se manifesta a partir do caráter perspectivista do conhecimento sensível, pois este nunca consegue apreender seu objeto senão mediante perfis. Vale ressaltar que o ser humano não é apenas um olhar situado, mas um querer dizer e uma capacidade de dizer como transgressão intencional da situação. Ricoeur assim se expressa: “a linguagem transmite não a perspectiva finita de

---

<sup>82</sup> PASCAL, B. Oeuvres, fgt. 72.

<sup>83</sup> RICOEUR, P., Philosophie de la volonté II - Finitude et culpabilité 1. L’homme faillible, p. 23.

<sup>84</sup> RICOEUR, P., Philosophie de la volonté II - Finitude et culpabilité. 1. L’homme faillible, p. 39.

<sup>85</sup> Em muitos momentos do seu discurso filosófico Ricoeur se referirá à “veemência ontológica da linguagem”.

minha percepção, senão o sentido que ultrapassa, em intenção, minha perspectiva; a linguagem transfere a intenção, não a visão”<sup>86</sup>.

A dimensão infinita revela-se, graças à análise da significação e da linguagem, no verbo, considerado como momento atual e ativo da afirmação. A perspectiva é sempre finita, mas o verbo é infinito. A linguagem é então o veículo não apenas da perspectiva finita, segundo a percepção pessoal, mas do sentido que a ultrapassa.

Essa dialética da perspectiva finita e infinita depende, portanto, de uma dialética mais fundamental, a do falar, enquanto fazer e do perceber enquanto receber, que de novo traz à tona as ideias da vontade que afirma e do consentimento às maneiras pelas quais as coisas são ou podem ser conhecidas como existentes<sup>87</sup>.

### 3.3 – O agir (síntese prática)

Numa segunda etapa, a reflexão antropológica desloca-se, isto é, faz a passagem do teórico ao prático (do “eu penso” ao “eu quero”). Assim, deixa-se o nível da coisa, do objeto, para se concentrar na análise daquele que compreende, isto é, o sujeito. Ocupará papel central nestas considerações a noção de caráter, postulando-se como o resumo de todos os aspectos práticos da finitude humana. A compreensão de caráter reúne em si diversas expressões, resultando numa visão mais significativa e ampla: totalidade finita da existência, abertura finita da existência tomada como um todo, limite inerente à função mediadora do corpo próprio.

Se o caráter marca a dimensão de finitude humana, a felicidade manifestar-se-á como expressão da totalidade, de sorte que estará posta a oposição do finito e infinito na relação entre o caráter e a felicidade. A felicidade é vista como o horizonte de todos os desejos, é a totalidade para a qual converge o agir humano na sua globalidade. É então uma meta nunca definitivamente alcançada, por isso mesmo, uma totalidade indefinida. Configura-se assim uma tensão ou desproporção entre o anseio global de felicidade, como exigência da razão e a constitutiva finitude humana, representada pelo caráter.

De acordo com Ricoeur, a síntese prática entre as dimensões do caráter e da felicidade, expressões do finito e do infinito, dá-se através do conceito de pessoa. A noção de pessoa não se esgota no nível quantitativo como expressão do coletivo de todos os homens, mas

---

<sup>86</sup> RICOEUR, P., *Philosophie de la volonté II - Finitude et culpabilité*. 1. L’homme faillible, p. 45.

<sup>87</sup> PELLAUER, D., *Compreender Ricoeur*, p. 47.

se dimensiona na linha da qualidade, que manifesta a significação compreensiva do humano. A humanidade é o modo de ser da pessoa.

A pessoa não indica, portanto, uma síntese que se alcança de uma vez para sempre, mas uma conexão projetada num imaginário ou num ideal que Ricoeur define como humanidade, ou seja, o sentido pleno do humano<sup>88</sup>.

Dentro do horizonte da filosofia kantiana, a pessoa é uma maneira de tratar o outro e de tratar a si mesmo. Eis porque a importância da segunda versão do imperativo categórico cuja explicitação exige que a humanidade seja sempre tratada como um fim em si, jamais como um meio. A síntese dessa segunda etapa entre o caráter e a felicidade é o sentimento moral que Kant denominou de respeito, no qual é possível a representação do ser humano como pessoa plena de valor e de sentido.

#### 3.4 – O sentir (fragilidade afetiva)

O terceiro e último momento da antropologia da falibilidade de Ricoeur é consagrado à reflexão sobre o sentimento ou afetividade. É sem dúvida uma página de profunda significação e encantadora beleza, indício da complexidade alcançada pelo pensamento do então jovem filósofo francês acerca de uma filosofia do sentimento, dentro da qual se evitam hierarquizações polarizadoras entre as esferas da emoção e da razão. Ele havia partido de uma meditação do patético da miséria através dos mitos platônicos e dos discursos retóricos dos fragmentos de Blaise Pascal. Nesta ocasião levantará uma importante questão: é possível recuperar o patético (*páthos*) para a filosofia?

O sentimento é o lugar de tramas sutis e interações que envolvem a corporeidade e a consciência, a ação e a paixão. O ponto central do sentimento, seu lugar mesmo de aparição é o “coração”, o *thymós* platônico, misto por excelência de desejo insaciável e de razão. Num movimento que segue do teórico ao prático, e desses ao afetivo, a antropologia avança até um ponto mais íntimo e mais frágil. Diz o texto em consideração: “o coração seria o momento frágil por excelência, o coração inquieto; nele se interiorizam todas as desproporções que vimos culminar na desproporção da felicidade e do caráter”<sup>89</sup>.

As significativas reflexões sobre o sentimento, embora não se constituam numa “filosofia do sentimento”, avançam integrando outros temas fundamentais como aqueles referentes à estima e ao reconhecimento. Tem grande importância também a perspectiva

<sup>88</sup> BREZZI, F. Introduzione a Ricoeur, p. 34.

<sup>89</sup> RICOEUR, P., Philosophie de la volonté II - Finitude et culpabilité. 1. L’homme faillible, p. 98.

dos processos de objetivações da ideia de humanidade que se materializam através do econômico, do político e do cultural. Os sentimentos de estima de si e do outro ganharão no pensamento de Ricoeur um desdobramento por demais fundamental, atingirão as relações humanas além do referencial interpessoal, abrindo-se para o outro enquanto humanidade. O traço marcante será pensar a estima como forma de solicitude, isto é, solidariedade social.

Todas essas questões assumirão um forte e decisivo significado dentro da filosofia de Ricoeur, especialmente nas suas reflexões de natureza ética e política; portanto, se consolidarão como temas centrais na última etapa de seu itinerário filosófico que se desenvolverá de 1990 a 2004, coincidindo com o período final da sua existência. É nesta última fase que vêm à luz duas das mais significativas obras de sua maturidade: *Soi-même comme un autre* e *Parcours de la reconnaissance*<sup>90</sup>.

Os desdobramentos da “filosofia da vontade” ricoeuriana não escondem as dificuldades para o discurso filosófico, pois permanecerá o problema do mal como uma aporia ineliminável. Francesca Brezzi, conhecida intérprete de Ricoeur, acerca dessa realidade comentará: “Se se racionaliza e se justifica o mal, esse não é mais tal, isto é, absurdo e irracional; se não o compreende, o filósofo não pode afirmar ter construído um sistema coerente e onieplicante”<sup>91</sup>.

A partir da virada hermenêutica, Ricoeur seguirá um processo de distanciamento da filosofia reflexiva que se encontrava apoiada no pensamento de Descartes e de Husserl que, segundo o próprio Ricoeur, não se deram conta da opacidade do *cogito*, mas o pressupunham na mais pura imediatez e transparência de si para si. Ao contrário, Ricoeur está convicto da impossibilidade para o sujeito de se conhecer diretamente, necessitando então de mediações, através de um longo desvio pelos símbolos e mitos transmitidos pelas grandes culturas<sup>92</sup>.

O mito e o símbolo nos aproximam de nossa própria condição, falam-nos de nós mesmos mais que de nosso intento racional de acesso a nossa natureza. Os mitos fundamentam a cultura, falam-nos do homem e de sua experiência do mal<sup>93</sup>.

A antropologia filosófica decorrente dos desdobramentos de sua “filosofia da vontade” e continuada ao longo de outras obras, acabará por convergir para a temática do “homem capaz”, importante fio condutor do pensamento ricoeuriano. A compreensão de ser

<sup>90</sup> RICOEUR, P. *Soi-même comme un autre* (1990). RICOEUR, P., *Parcours de la reconnaissance* (2004).

<sup>91</sup> BREZZI, F. *Interpretare la fede*, p. 59.

<sup>92</sup> RICOEUR, P., *Autobiografia intelectual*. In: *Da metafísica à moral*, p. 70.

<sup>93</sup> JESUS, E. *El mal en la filosofía de la voluntad de Paul Ricoeur*, p. 15.

humano superará as tendências da filosofia reflexiva, apontando para um ser agente e paciente, um ser corporal e histórico que habita num espaço público, num mundo organizado através de instituições.

Em qualquer uma das etapas de sua filosofia, ele permaneceu fiel a uma antropologia filosófica empenhada em desvelar o significado do homem, do seu modo de manifestar-se e de agir. Uma antropologia nem sempre fácil de decifrar, pela sua recusa de uma via breve para falar do sujeito humano, da sua existência e do seu ser<sup>94</sup>.

A passagem da fenomenologia transcendental à hermenêutica resultará na superação de um “eu puro” para um “eu encarnado”, permitindo o aparecimento de uma questão fundamental: a relação entre liberdade, vontade e o mal. Ao longo e no centro de sua investigação consolidar-se-á uma importante discussão sobre o sujeito, com um particular acento, não a um ponto de vista ontológico, mas, sobretudo, praxiológico. O enfoque ricoeuriano partirá da pergunta “quem sou eu?”, estendendo-a aos diversos níveis da ação, a saber: do falar, do agir, do narrar, do imputar, do lembrar, tudo isto implicando o processo de identificação do homem como sujeito que é ação e também passividade. O pensamento filosófico de Ricoeur desenvolver-se-á numa confluência de ação e linguagem, expressão de uma hermenêutica do sujeito, entendido como um si, e definido a partir das noções de vontade, de poder, de posição e de consenso, de esforço e de desejo, de atestação e de capacidade, de mesmidade, de ipseidade e de alteridade<sup>95</sup>.

A hermenêutica do si é uma indagação que submete o “o si” à mediação da linguagem, da ação, da narração e da ética, sem a pretensão de atingir, por meio de uma via longa, uma mediação total, um saber absoluto, o que significaria novamente a transparência a si mesmo de um sujeito absoluto<sup>96</sup>.

O percurso filosófico de Paul Ricoeur, marcado fortemente por uma atitude dialética e dialógica, pode ser então sintetizado como um itinerário que se inicia com a elaboração de uma “filosofia da vontade”, a qual é marcada por uma abordagem fenomenológica, tendo em seguida realizado uma espécie de “enxerto” hermenêutico nessa fenomenologia. Desde então passa a ser dominante em suas reflexões a vertente hermenêutica, que inicialmente partiu da análise dos símbolos e dos mitos, passando em seguida a centrar-se no paradigma do texto, cujo eixo central se dá com a noção de “mundo do texto”, até atingir uma teoria hermenêutica da ação.

---

<sup>94</sup> VILLAVERDE, M. “Paul Ricoeur etica e interpretazione”, p. 46).

<sup>95</sup> AIME, O. Senso e essere, p. 286.

<sup>96</sup> W. SALLES. Paul Ricoeur e a refiguração da vida, p. 263.

No âmbito de suas reflexões filosóficas, entre temas e percursos claramente diversificados, é fundamental ressaltar o papel central que ocupa em toda o seu itinerário a dimensão hermenêutica. Os seus interesses manifestados desde cedo para com as questões relacionadas à interpretação, à busca de sentido, à tradução, como também o marcante exame da especificidade da linguagem religiosa, e de modo particular, as suas diversas incursões no campo da Hermenêutica Bíblica, da exegese e de algumas questões teológicas. Assim, conquistará um respeitável espaço e relevância ao longo de sua vasta e complexa obra a temática da hermenêutica, quer na dimensão filosófica e também teológica. O exame de muitos dos discursos bíblicos, a preocupação em refletir em torno “ao nome de Deus”, as investigações sobre a Revelação e sua relação com a teoria dos gêneros literários bíblicos<sup>97</sup>, resultaram assim em significativas contribuições para a reflexão teológica, ainda que partindo da filosofia e a pressupondo, consegue abrir caminhos novos numa perspectiva de não impor limites ao pensamento e de sempre ir mais além na odisséia da interpretação, sem receio de assumir um conflito que lhe é inerente e sua conseqüente polissemia.

---

<sup>97</sup> Ricoeur prefere utilizar a expressão “discursos originários da Fé” ao invés de gêneros literários, pois esses últimos denotam uma formalidade literária muitas vezes acabada e fechada em seu significado, enquanto aqueles mantêm um dinamismo e um caráter ativo capaz de produzir novos significados. Essas expressões originárias da fé se identificam com os seguintes discursos: proféticos, narrativos, prescritivos, sapienciais e hínicos.

## CAPÍTULO II

### A HERMENÊUTICA FILOSÓFICA EM RICOEUR

#### 1. Considerações gerais

##### 1.1. Origem e conceituação da hermenêutica

A reflexão hermenêutica é seguramente um dos eixos estruturantes e o mais duradouro do pensamento de Ricoeur, partindo da premissa que a hermenêutica vai muito além de uma disciplina metodológica voltada para a interpretação de textos, e esta tem um papel fundamental abrangendo um campo multidisciplinar, que atinge áreas diversas como as ciências humanas, a filosofia, a teologia, o direito. A hermenêutica, é preciso que se afirme, nasceu praticamente circunscrita a um ramo da exegese bíblica ou da filologia clássica, em particular aquela voltada para os textos da antiguidade greco-latina.

Ricoeur, na obra *A crítica e a convicção*<sup>98</sup>, a qual recolhe depoimentos das várias etapas do seu itinerário filosófico e das múltiplas perspectivas do seu pensamento, ao se referir à expressão hermenêutica, comenta:

“O termo hermenêutica subsume pelo menos três coisas: métodos precisos que comportam regras rigorosas – é o caso da filologia e da exegese dos grandes textos clássicos, como a jurisprudência; em seguida, uma reflexão sobre a própria natureza do compreender, as suas condições e o seu funcionamento; finalmente, um eixo mais ambicioso, uma espécie de ‘filosofia’ que se apresenta como outra via de inteligibilidade, e que pretende compreender as condutas científicas melhor do que elas próprias conseguiram, acantonando-as nos limites de uma espécie de ‘metodologismo’”<sup>99</sup>.

A hermenêutica é a teoria que preside a interpretação de um texto, porém, “como teoria do compreender abarca por uma parte a reflexão filosófica sobre a estrutura e as condições do compreender; por outra, como teoria prática do método, inclui as orientações para a reta compreensão e interpretação”<sup>100</sup>. Com Friedrich Schleiermacher (1768-1834) a

---

<sup>98</sup> RICOEUR, P. *La Critique et la Conviction*, 1995.

<sup>99</sup> RICOEUR, P. *A Crítica e a Convicção*, p. 105.

<sup>100</sup> BRUGGER, W. *Diccionario de Filosofía*, p. 276.



hermenêutica ganhou maior relevância filosófica e se desenvolveu como uma teoria geral de interpretação e compreensão.

No final do século XIX o problema hermenêutico (a compreensão) se desloca também para as ciências históricas, com Johann Gustav Droysen (1808-1884), e para as ciências do espírito, a partir das reflexões de Wilhelm Dilthey (1833-1911). Este último dimensiona a compreensão como um “ato de simpatia e de reprodução vivencial” de cada conteúdo particular desde o todo da vida. Abrindo uma nova perspectiva, Martin Heidegger, na sua obra prima *Ser e o tempo*<sup>101</sup>, faz da compreensão não um método particular de interpretação, mas um modo de ser do homem, uma interpretação de si mesmo num horizonte de abertura para o mundo. Assim a hermenêutica se apresentará como interpretação da originária compreensão de si mesmo e do ser que se dá na existência humana<sup>102</sup>.

A partir dos trabalhos de Hans Georg Gadamer (1900-2002), acentua-se a universalidade do problema hermenêutico. O compreender é visto numa perspectiva histórica que consiste na fusão, própria de toda situação interpretativa, ou seja, na fusão de dois horizontes de compreensão. Desse modo explicita Gadamer:

O intérprete aproxima-se dos textos não com a mente semelhante a uma tábula rasa, mas com a pré-compreensão (*Vorverständnis*), isto é, com os pré-juízos (*Vorurteile*), as suas pré-suposições, as suas expectativas. Dado aquele texto e dada a pré-compreensão do intérprete, este esboça um significado preliminar de tal texto, tendo-se esse esboço precisamente porque o texto é lido pelo intérprete com certas expectativas determinadas, que derivam da pré-compreensão. O trabalho hermenêutico posterior consiste todo na elaboração daquele projeto inicial, “que é revisto continuamente com base no resultado da ulterior penetração no texto”<sup>103</sup>.

## 1.2 Panorama histórico do problema hermenêutico

No início dos anos setenta, Paul Ricoeur, ao fazer um balanço do seu itinerário filosófico, põe em destaque “a continuidade substancial da inspiração como também uma evidente mudança de perspectiva, da fenomenologia descritiva (eidética) das origens à fenomenologia hermenêutica das últimas obras”<sup>104</sup>. Desde então Ricoeur se dedicará mais intensamente às questões hermenêuticas, assumindo a discussão das duas principais questões da inteira tradição hermenêutica: o “problema da explicação” e o “problema da

<sup>101</sup> HEIDEGGER, M. *Ser e tempo*, 1927.

<sup>102</sup> BRUGGER, W. *Diccionario de Filosofía*, p. 277.

<sup>103</sup> REALE, G.; ANTISERI, D. *História da Filosofia*, p. 629.

<sup>104</sup> JERVOLINO, D., *Il cogito e l'ermeneutica*, p. 77.

compreensão”. Ricoeur, numa aproximação com a proposta de Gadamer e Heidegger, passa da pergunta pelos conteúdos da compreensão (perspectiva epistemológica) para a questão sobre o sentido mesmo do texto (perspectiva ontológica). Mas, diversamente de muitos autores que tomaram partido por um modelo ou método hermenêutico, ele reconhece e assume como legítimo o que chamou de “conflito de interpretações”: “o reconhecimento da igualdade de direitos de interpretações antagônicas pareceu-me pertencer a uma genuína ontologia da reflexão e da especulação filosófica”<sup>105</sup>.

Ainda na década de setenta, numa conferência de teologia na Suíça, Ricoeur apresentava a seguinte definição de hermenêutica: “é a teoria das operações concernentes à compreensão dos textos em relação à interpretação dos mesmos”<sup>106</sup>. Naquela ocasião já acenava para uma questão de fundo presente na problemática hermenêutica: a famosa oposição entre explicação, enquanto tarefa das ciências da natureza, e a compreensão, esta última de competência das ciências da cultura e do espírito. O filósofo francês como pensador dialético e inclinado a pensar as mediações, rejeita a simples oposição entre explicar e compreender. Para ele, as duas perspectivas cruzam-se sem cessar. Portanto, sua reflexão parte no sentido da procura de uma complementariedade entre estas duas atitudes, tornando possível situar a explicação e a compreensão como dois momentos de um único arco hermenêutico<sup>107</sup>.

Dois preocupações caracterizam a história recente da hermenêutica: a perspectiva universal e em seguida a sua realidade regional. Será então desenvolvida uma tentativa de ampliar progressivamente o seu raio de abrangência, a tal ponto que as “hermenêuticas regionais”<sup>108</sup>, venham englobadas numa “hermenêutica geral”<sup>109</sup>. Ricoeur afirma a necessidade de ultrapassar as preocupações propriamente epistemológicas da hermenêutica, isto é, o esforço por constituir-se como um saber científico, segundo o modelo das ciências naturais, para uma perspectiva ontológica. Essa abordagem assume a posição que compreender não é somente uma forma de conhecimento, mas um modo de ser do sujeito que pode interpretar e ser interpretado. Tal postura provocará uma radical mudança nos desdobramentos da hermenêutica.

---

<sup>105</sup> RICOEUR, P., *Autobiografia Intelectual*. In : *Da metafísica à moral*, p. 80.

<sup>106</sup> RICOEUR, P., *Ermeneutica filosofica ed ermeneutica biblica*, p. 13.

<sup>107</sup> RICOEUR, P., *Du texte à l’action*, p. 232.

<sup>108</sup> O caráter particular ou regional da hermenêutica se refere ao trabalho específico de interpretação de leis, textos literários e textos sacros. É pois a hermenêutica aplicada a setores bem delimitados.

<sup>109</sup> Aquela que se propõe à elaboração de regras interpretativas que pudessem ser aplicadas às diversas situações, isto é, a constituição de uma ciência interpretativa geral.

A reflexão hermenêutica pouco a pouco se aproximará da filosofia da linguagem, de modo particular discutirá a fecunda complexidade da linguagem que ultrapassa em muito a oralidade e a escrita. Ao se debruçar sobre a diversidade linguística emergirá então uma questão fundamental: a realidade da polissemia. Esta propriedade específica das palavras de terem múltiplos significados dilata o campo da discussão para a significação ou a busca de sentido (questão filosófica) e sua relação com um contexto linguístico determinado. O contexto acaba por assumir uma função seletiva na determinação de significados assumidos pela palavra, isto é, pela frase que é a unidade fundamental da comunicação seja na forma oral ou escrita.

O uso da palavra dentro de uma contextualização própria requer uma sensibilidade particular. Esta realidade faz entrar em jogo uma atividade de juízo que se manifesta no concreto intercâmbio de mensagens entre os interlocutores. Para Ricoeur, essa atividade e discernimento é propriamente “a interpretação; ela consiste em reconhecer qual foi a mensagem relativamente unívoca que o locutor construiu na base polissêmica do léxico comum”<sup>110</sup>.

De modo bastante sucinto será proposto nas próximas linhas uma apresentação dos caminhos da formação da hermenêutica contemporânea e das questões que foram então suscitadas. É importante destacar que Ricoeur se inscreve dentro do quadro das grandes discussões hermenêuticas que vão de Schleiermacher, passando por Dilthey, Heidegger e que culminarão na obra de Gadamer.

### 1.3 Friedrich Schleiermacher

O verdadeiro movimento para fazer a hermenêutica sair do âmbito especificamente regional e avançar na direção de uma atividade interpretativa voltada para o geral, deve-se a Schleiermacher (1768-1834). Antes dele, se configurava propriamente uma filologia aplicada aos textos da antiguidade clássica, especialmente greco-latina, e também da exegese dos textos sacros da Bíblia. A hermenêutica moderna nascerá exatamente desse esforço de ajudar a filologia e a exegese a superarem os limites de um conjunto de regras e operações para leitura (perspectiva metodológica), endereçada à compreensão isolada de textos.

---

<sup>110</sup> RICOEUR, P., *Du texte à l'action*, p. 85.

Ricoeur afirma que Schleiermacher, dentro de um horizonte filosófico kantiano, procura conduzir essas ciências interpretativas no vasto e dinâmico campo das ciências históricas. A esse respeito o filósofo francês tece o seguinte comentário:

O programa hermenêutico de Schleiermacher trazia a dupla marca romântica e crítica: romântica, pelo seu apelo a uma relação viva com o processo de criação; crítica, pela sua vontade de elaborar regras de compreensão que fossem universalmente válidas<sup>111</sup>.

Schleiermacher tinha diante de si o problema do relacionamento entre duas formas de interpretação. Uma chamada “gramatical” e outra “técnica”: a) a primeira se caracterizava por um método interpretativo de tipo psicológico no âmbito do discurso comum relativo a uma cultura. b) a segunda tem como referência a singularidade da mensagem do escritor, baseada numa procura de afinidade entre a subjetividade do intérprete e aquela do autor. Contudo, apesar dos esforços desse filósofo alemão, não se logrará alcançar realmente um ponto de equilíbrio entre essas duas formas de interpretação. O próprio Schleiermacher nos seus últimos escritos inclinava-se sempre mais para essa última forma. Porém, não se atingiu uma solução realmente satisfatória.

#### 1.4 Wilhelm Dilthey

Uma característica fundamental do pensamento de Dilthey (1833-1911) é a busca de inserir o problema regional da interpretação dos textos dentro do vasto horizonte do conhecimento histórico. O texto a ser objeto de interpretação passa a identificar-se com a própria realidade e suas inter-relações. Inclusive os textos do passado serão também interpretados a partir dessa perspectiva que implica múltiplas relações e uma clara contextualização. Ricoeur comenta acerca de Dilthey que a conexão textual é buscada sempre na conexão histórica, compreendida como a mais fundamental expressão da vida e o maior documento a respeito do próprio homem. Dilthey é o grande intérprete da aliança entre hermenêutica e história.

O contexto filosófico no qual Dilthey vivia era profundamente marcado pela recusa do hegelianismo (na sua vertente idealista) e pela valorização das ciências naturais e de seu método de conhecimento experimental (positivismo). Ele assume o projeto de dar às ciências do espírito uma metodologia e uma epistemologia consistentes e respeitáveis, à semelhança das ciências naturais. O horizonte filosófico deste período é permeado pelas tendências positivistas e historicistas.

---

<sup>111</sup> RICOEUR, P., *Du texte à l'Action*, p. 87.

O conflito aberto entre as duas metodologias, ou seja, as provenientes das ciências do espírito e aquelas das ciências naturais acaba por firmar um dualismo entre “explicar” e “compreender”. Enquanto as ciências do espírito pressupõem um relacionamento histórico e psicológico, as ciências naturais priorizam os fenômenos ou dados exteriores ao homem, aplicando rigorosamente uma metodologia empírica. Este embate de tipo dualista é um retorno à aporia hermenêutica já explicitada por Ricoeur na reflexão sobre Schleiermacher.

Em Dilthey, que segue a mesma trilha de Schleiermacher, o problema hermenêutico acaba por subordinar-se àquele psicológico em relação ao conhecimento. Assim inevitavelmente a objetivação deve ser buscada fora da realidade da interpretação. A hermenêutica será, pois, a operação com a qual se tem acesso ao saber da história universal, e esta se torna o próprio campo hermenêutico. A compreensão de si está ligada ao acesso da grande memória que retém aquilo que é significativo para o conjunto dos homens, tornando-se assim universalização do próprio indivíduo<sup>112</sup>. O ponto de referência da hermenêutica se desloca do texto com seus significados para a experiência vivida que se exprime no próprio texto. O fim da interpretação não será a mensagem do texto, mas o indivíduo que se exprime neste.

Dilthey conseguiu compreender o ponto central da problemática hermenêutica, isto é, a vida que necessita ser compreendida dentro de uma ampla rede de significações que vai além das confluências históricas. Assim conclui Ricoeur:

Dilthey apercebeu, perfeitamente, o nó central do problema, a saber, que a vida apreende a vida pela mediação das unidades de sentido que se elevam acima do fluxo histórico. Dilthey apercebeu, aqui, um modo de ultrapassagem da finitude sem voo, sem saber absoluto, que é, propriamente falando, a interpretação.<sup>113</sup>

No bojo dessa discussão, Ricoeur começa a apontar para a necessidade de superação da problemática hermenêutica da dependência epistemológica das ciências do espírito conduzindo-a então numa direção caracteristicamente ontológica. Diante da pergunta epistemológica sobre o conhecimento será levantada a questão fundamental sobre o modo de ser do “ser”, que existe somente compreendendo. Será então com Martin Heidegger e Gadamer que se dará um deslocamento na reflexão, abrindo-se uma nova perspectiva para a ciência hermenêutica.

---

<sup>112</sup> RICOEUR, P., Du texte à l’action, p. 95.

<sup>113</sup> RICOEUR, P., Du texte à l’action, p. 96-97.

### 1.5 Martin Heidegger

Uma grande reviravolta acontecerá a partir da obra *Ser e o tempo*<sup>114</sup>, na qual Heidegger (1889-1976) realiza uma conexão entre o problema da interpretação e o problema do ser. É com esse filósofo alemão que a hermenêutica passa a se relacionar diretamente com a ontologia da existência. A primeira pergunta não seria mais sobre o conhecimento (epistemologia), mas sobre como o ser encontra o ser (ontologia) antes de opô-lo a si mesmo como objeto diante do sujeito. A interpretação anterior do pensamento de Heidegger sobre o “*Dasein*” se amplia e passa a indicar o lugar onde é posta a questão do sentido do ser, o lugar onde essa se manifesta. Aparece aqui uma indicação fundamental para a hermenêutica: faz parte da estrutura do ser enquanto ser ter uma pré-compreensão ontológica do ser.

Nesta nova perspectiva, a hermenêutica filosófica libera-se mais ainda da fixação metodológica das ciências do espírito, e se apresenta como uma explicitação da base ontológica sobre a qual estas são construídas. A filosofia hermenêutica deverá então chegar à explicitação deste ente relativamente à constituição fundamental do seu ser<sup>115</sup>.

À diferença de Dilthey, no qual a questão da compreensão vinha ligada à problemática do outro, com claro domínio da ênfase psicológica no horizonte das ciências do espírito e também da história, em Heidegger os fundamentos do problema ontológico vão ser buscados no relacionamento do ser com o mundo e não com os outros. A compreensão vem, pois, implicada no relacionamento com cada situação específica e sua posição no ser. “A questão do mundo ocupa o lugar da questão do outro. Somente mundanizando, Heidegger subtrai o compreender da escravidão do psicológico”<sup>116</sup>.

No desenvolvimento do pensamento heideggeriano abre-se uma ampla janela para os sentimentos e expressões existenciais próprios à realidade do homem que é um ser para a morte. É determinante nessa reflexão o caráter de “mundanização”, ou seja, a pretensão do sujeito de elevar-se à medida da objetividade. Em Heidegger o processo de compreensão não é ainda um fato linguístico, textual, que deve ser descrito em termos do discurso. A compreensão abandona a esfera epistemológica e se abre à ontologia do “*Dasein*”.

O interesse não é mais centralizado em colher os fatos, mas em apreender uma possibilidade de ser. O compreender é antes de tudo um “projetar-se”, ou seja, em

---

<sup>114</sup> HEIDEGGER, M., *Ser e tempo*, 1927.

<sup>115</sup> RICOEUR, P., *Du texte à l’action*, p. 98.

<sup>116</sup> RICOEUR, P., *Du texte à l’action*, p. 100.

linguagem dialética se diria: um projetar-se num prévio ser-lançado<sup>117</sup>. Ricoeur aprofundará posteriormente essa perspectiva aberta por Heidegger no sentido que compreender um texto não significa encontrar um sentido fixo contido neste, mas abrir-se à possibilidade de ser que o texto indica. Porém, Ricoeur não concordará com a divisão e até oposição que perpassará essa obra de Heidegger, ou seja, oposição entre ontologia e epistemologia, entre filosofia e ciências da linguagem.

### 1.6 Hans-Georg Gadamer

Gadamer (1900-2002) representa o início do retorno da ontologia aos problemas epistemológicos. Ricoeur declara que Gadamer tem o propósito de revitalizar o debate sobre as ciências do espírito partindo da ontologia heideggeriana. O ponto central da reflexão de Gadamer e condição de desenvolvimento de uma hermenêutica que se pretenda universal é a relação entre a chamada “distanciação alienante”<sup>118</sup> e a “pertença”<sup>119</sup>. Ao longo da obra do filósofo alemão, especialmente em *Verdade e Método*<sup>120</sup>, dar-se-á nas suas reflexões filosóficas um confronto entre distanciação alienante e experiência de pertença.

A filosofia de Gadamer expressa a síntese de dois movimentos: da hermenêutica regional à hermenêutica geral; da epistemologia à ontologia. Em relação a Heidegger, sua reflexão se encontra no início de um movimento de retorno da ontologia para os problemas epistemológicos, conforme anteriormente se afirmou.

Uma questão parece fundamental no posicionamento de Ricoeur sobre o pensamento de Gadamer, isto é, a retomada da ênfase da questão da historicidade em relação ao momento reflexivo. Assim ele se expressa: “a história precede-me e antecipa a minha reflexão; eu pertencço à história antes de me pertencer”<sup>121</sup>. A afirmação de Gadamer implica a convicção que não podemos fugir ao devir histórico e reduzir o passado a um mero objeto para nós. Estaremos sempre mergulhados na história e esse devir histórico condiciona poderosamente nossa consciência.

A proposta de Gadamer se torna mais clara no conceito de eficácia histórica. Trata-se de retomar sempre de novo a consciência da ação que se exercita sobre nós, de maneira

---

<sup>117</sup> RICOEUR, P., Du texte à l'action, p. 101-102.

<sup>118</sup> Significa a tomada de distância do sujeito em relação ao objeto, seja este estético, histórico, linguístico etc.

<sup>119</sup> Condição de inserção do sujeito que fala sempre desde um lugar específico, isto é, o enraizamento numa tradição cultural que o precede e envolve.

<sup>120</sup> GADAMER, H.G., Verdade e método, 1960.

<sup>121</sup> RICOEUR, P., Du texte à l'action, p. 108-109.

que quando experimentamos o passado este nos obriga à ação e a assumir de qualquer maneira a sua verdade. Um elemento fundamental presente neste grande filósofo alemão está na ênfase ontológica da linguagem como lugar do sentido e da manifestação do ser.

A partir desses pressupostos do pensamento de Gadamer, Ricoeur levantará uma nova questão: como será possível introduzir uma instância crítica qualquer numa consciência de pertença expressamente definida pela recusa da distanciação?<sup>122</sup> Um primeiro esboço de resposta é apresentado quando a consciência histórica não se afirma como recusa à distanciação, mas de qualquer modo se empenha por assumi-la.

Ricoeur começa sua reflexão reunindo vários elementos que estão presentes na obra de Gadamer e que aparentemente se opõem. Neste sentido ficará evidente uma característica do pensamento ricoeuriano sobre o qual já foi feita referência anteriormente: a busca da “concordância discordante” ou, em outras palavras: uma tentativa de mediação entre realidades aparentemente antagônicas em busca de uma nova síntese.

Ricoeur consegue encontrar no conceito de “fusão de horizontes” uma chave para compreender melhor o problema da distanciação e o sentido de pertença. Segundo o filósofo francês, a consciência de uma finitude histórica exclui a possibilidade de uma síntese final à moda hegeliana. Portanto exclui qualquer perspectiva de fechamento em cima de certos pontos de vista. Gadamer defende o encontro e fusão de horizontes onde se dá uma unidade de todas as perspectivas, nas quais passado e presente se entrecruzam, constituindo esta unidade como uma unidade plural<sup>123</sup>.

Gadamer apresentará a experiência humana como uma experiência universalmente linguística. Em outras palavras “a minha pertença a uma tradição ou a tradições passa pela interpretação dos signos, das obras, dos textos, nos quais as heranças culturais se inscrevem e se oferecem à nossa descodificação”<sup>124</sup>.

As considerações de Ricoeur na linha de uma “fenomenologia hermenêutica” irão afirmar o papel de mediação da linguagem através do texto. É aquela realidade que ele designará como a “coisa do texto” que se colocará como chave de compreensão para o problema levantado pela dialética entre distanciação e pertença.

De acordo com Domenico Jervolino, “a definição operativa que Ricoeur dá à hermenêutica é propriamente ‘aquela de teoria das operações de compreensão no seu

---

<sup>122</sup> RICOEUR, P., *Du texte à l’action*, p. 109.

<sup>123</sup> CESAR, M., *Paul Ricoeur: Ensaios*, p. 21.

<sup>124</sup> RICOEUR, P., *Du texte à l’action*, p. 110.



relacionamento com a interpretação dos textos”<sup>125</sup>. Essa visão hermenêutica, à diferença da fenomenologia anterior, não aceita a redução do eu a um puro sujeito do conhecimento. A reflexão não conduz a uma verdadeira intuição do eu. Para Ricoeur o “*cogito*” é uma afirmação vazia que só pode ser encontrada através de suas objetivações. Porém, essas objetivações não se manifestam à luz do sol do meio dia, mas por meio de mediações dos signos e símbolos que exigem uma interpretação. Portanto, a função simbólica será uma condição de possibilidade do eu.

Decorrem de tudo isso o grande interesse e a dedicação de Ricoeur à questão da identidade. Esse tema é fundamental e inquietante para toda a reflexão filosófica, na medida em que suscita diversos questionamentos sobre o sujeito, a pessoa, a consciência de si e do outro. Tal problemática envolve, num horizonte mais amplo, a antropologia, a psicologia, a ontologia e a ética. A sua discussão em Ricoeur se desenvolveu em meio às reflexões fenomenológicas e hermenêuticas, sobretudo como resultado de um longo caminho, caracterizado por “desvios” (*detours*) através da linguagem, dos símbolos, dos textos, das narrativas e, por fim, das ações. Esse caminho aproximará as questões do tempo e da narração, abrindo-se para aquilo que viria posteriormente a ser chamado de “identidade narrativa” dos indivíduos e das comunidades<sup>126</sup>.

Consequentemente, a hermenêutica do sujeito, no modo reflexivo do “si”, será a nota dominante que acompanhará as principais etapas da filosofia de Ricoeur, atingindo o ápice especialmente em *Soi-même comme un autre*<sup>127</sup>, que se configura como verdadeira recapitulação de seu pensar fenomenológico-hermenêutico. Nessa obra se explicitará uma sistemática e progressiva hermenêutica do si construída em torno à questão: “quem?”. A referida interrogação permitirá a explicitação de importantes categorias da ação: o poder falar, agir, narrar e o imputar as próprias ações. Deste modo, o sujeito ricoeuriano constituir-se-á como subjetividade no confronto entre capacidade e incapacidade, permitindo então uma passagem da hermenêutica para a ética, na qual o sujeito é responsável por si e pelo outro.

A problemática da identidade é um campo filosófico que, desde cedo, interessou a Ricoeur, tendo ocupado grande parte do conjunto da sua vasta obra. Sobretudo na trilogia

---

<sup>125</sup>JERVOLINO, D., *Il cogito e l'ermeneutica*, p. 78.

<sup>126</sup> Ricoeur publica a coletânea *Temps et récit* sob a forma de uma trilogia durante os anos de 1983 a 1985, onde tratará abundantemente da problemática do tempo e da narração, da função da linguagem e da identidade narrativa, esta última será uma das conquistas do pensamento ricoeuriano, que se aplica ao indivíduo e à coletividade.

<sup>127</sup> RICOEUR, P., *Soi-même comme un autre*, 1990.

*Temps et récit*<sup>128</sup>, especialmente no terceiro volume (1985), como também no já há pouco citado livro *Soi-même comme un autre*, se visualiza claramente a evolução e aprofundamento dessa preocupação que se tornará mais acentuada e complexa. A mesma temática estará incisivamente presente nas reflexões desenvolvidas em *La mémoire, l'histoire, l'oubli*<sup>129</sup>, na qual encontramos a articulação entre uma fenomenologia da memória e uma reflexão hermenêutica que tem por objetivo a condição histórica. Também a sua derradeira obra: *Parcours de la reconnaissance*<sup>130</sup> retoma essa importante questão, fazendo-a convergir para uma “filosofia do reconhecimento”.

O processo de construção da hermenêutica em Ricoeur assumirá questões provenientes da filosofia reflexiva e da fenomenologia do sujeito (o *cogito*) que terá no seu centro a seguinte interrogação: “quem é esse ser que eu sou?”. Tal questão não supõe uma resposta imediata e direta (via curta), mas encontrará sua explicitação somente ao término de um longo e sinuoso percurso (via longa), que se caracterizará por mediações e conflitos diversos, no qual o sujeito voltará reconciliado, reconhecendo-se como autor da própria narração da vida, indivíduo responsável, sujeito capaz, que pode ser compreendido como “um si mesmo”.

O problema da identidade pessoal é, assim, a interrogação sobre a singularidade única e irreduzível de cada um de nós, sendo a narrativa um dos instrumentos privilegiados de acesso a essa mesma experiência<sup>131</sup>.

## 2. A tríplice mediação hermenêutica

As discussões em torno à problemática do sujeito ou do eu, por influência da filosofia reflexiva, se converteram nas primeiras preocupações de Ricoeur. Paulatinamente ele mergulha na fenomenologia traduzindo para o francês as obras de Edmund Husserl e as contrabalançando com o pensamento de Merleau-Ponty e de Martin Heidegger. O diálogo com pensamentos filosóficos tão diversos ampliará a perspectiva investigativa de Ricoeur para questões antropológicas e posteriormente ontológicas. Neste contexto se solidificará a sua convicção do papel mediador da filosofia e a visão do homem como um “ser de linguagem e interpretação”. Em síntese: um ser que é “agente e paciente”, cuja vida é um texto aberto a narrações e interpretações.

<sup>128</sup> RICOEUR, P., *Temps et récit*, I, II, III (1983-1985).

<sup>129</sup> RICOEUR, P., *La mémoire, l'histoire, l'oubli*, 2000.

<sup>130</sup> RICOEUR, P., *Parcours de la reconnaissance*, 2004.

<sup>131</sup> CORREIA, C., *Notas para uma definição de ipseidade*, p. 258.

O aprofundamento da fenomenologia, a crítica ao idealismo husserliano, as discussões com os chamados “mestres da suspeita”, a saber, Marx, Freud e Nietzsche<sup>132</sup>, proporcionaram a Ricoeur uma nova visão do sujeito e do papel da consciência. Unindo tudo isso à forte influência da filosofia da linguagem, o filósofo francês abraça a tarefa de construir uma via hermenêutica que venha a responder às diversas correntes já desenvolvidas nesse campo, compreendendo melhor o caráter polissêmico de toda linguagem e o papel do ser humano enquanto locutor e ouvinte da palavra. Desse modo, a hermenêutica passará, quer na modalidade filosófica ou teológica, a ocupar muito dos seus trabalhos. Tendo avançado para além da visão estruturalista, ele defenderá que “a linguagem não é apenas um sistema de sinais, mas discurso, capacidade do sujeito de dizer algo a respeito do mundo para outros interlocutores e para si mesmo”<sup>133</sup>.

Nas décadas de 60 e 70 acontecerão grandes mudanças no interior da filosofia ricoeuriana, esta cada vez mais reconhecerá a insuficiência da filosofia reflexiva e da fenomenologia centrada num eu autoevidente (egolatria) e numa consciência transparente a si. Ricoeur recusará a exaltação e também a destituição do eu como polos antagônicos. Conseqüentemente, assumirá uma premissa fundamental que o eu, ou melhor, o si, se constrói através de um processo ininterrupto de mediações, destacando especialmente a dimensão linguística e interpretativa da identidade humana. A partir de então, dar-se-á a primeira e provavelmente mais significativa reviravolta no seu pensamento, isto é, a passagem da fenomenologia existencial à fenomenologia hermenêutica.

Desse processo de mudança e redirecionamento do pensamento de Ricoeur resultará uma elaboração que desenvolverá uma tríplice perspectiva hermenêutica: a dos símbolos, dos textos e, por fim, da ação. Sem dúvida, será aberto decisivamente um horizonte teórico substancialmente novo e bastante fecundo, demonstrando assim toda a importância e novidade que brotam e vêm a se consolidar nas reflexões hermenêuticas por ele propostas. É nesse contexto que Ricoeur se aproximará sempre mais da Bíblia e de questões exegéticas, uma vez que os mitos e símbolos por ele analisados serão provenientes principalmente do universo judeu-cristão, com destaques para as grandes narrativas provenientes das Escrituras Sagradas.

---

<sup>132</sup> Esses pensadores causaram grande impacto em diversas áreas do conhecimento, foram decisivos ao desvelarem as questões da ideologia, do inconsciente e da ilusão, contribuindo indiscutivelmente para modificar a compreensão do ser humano, do papel da consciência e das relações sociais.

<sup>133</sup> JERVOLINO, D., Introdução a Ricoeur, p.46.

O novo chão investigativo ricoeuriano e suas constantes análises de textos das Sagradas Escrituras, mesmo partindo de um olhar filosófico, lhe conduzirá às questões da fé e sua demanda por interpretação. Abrir-se-á aqui um campo fecundo de diálogo que permitirá muitas confluências entre filosofia e teologia, isto é, entre aquilo que Ricoeur designará como “crítica” e “convicção”, dois horizontes diferentes, porém não oponentes nem absolutos. Esse ponto de chegada hermenêutico será essencial à elaboração de uma Hermenêutica Bíblica, incidindo em ricas discussões teológicas.

Na medida em que seus interesses se voltam para a reflexão sobre a temática do mal, cuja linguagem se manifesta caracteristicamente através de elementos mítico-simbólicos, Ricoeur compreenderá a dificuldade em proceder a uma abordagem direta mediante um discurso racional. A resposta a tal desafio terá de vir por outro caminho, portanto, através de uma outra forma de interpretação que possa melhor explicitar a sua significação. Isto ficará cada vez mais patente no seu livro *Philosophie de la volonté. Finitude et culpabilité* 1, *L’homme faillible*; 2. *La symbolique du mal* (1960), particularmente nessa segunda parte da obra. Seguindo essa nova perspectiva, o filósofo hermeneuta toma para si a desafiadora tarefa de investigar, ou seja, de decifrar os símbolos e os mitos que dão suporte e se colocam como veículo linguístico através do qual se expressa a manifestação do mal no ser humano e no mundo. Essa nova visão, conforme já foi anteriormente evidenciada, passará a ser reconhecida como o “enxerto hermenêutico na fenomenologia”. Segundo Villaverde, “a hermenêutica se revela como o método empírico-descritivo necessário para analisar símbolos e mitos nos quais se expressam múltiplas modalidades sobre o problema do mal e da culpa”<sup>134</sup>.

### 2.1. A hermenêutica dos símbolos

As investigações fenomenológicas, as quais caracterizaram a primeira fase da filosofia de Ricoeur, lhe permitiram perceber a insuficiência ou os limites desse método a fim de lograr uma interpretação mais plena do ser humano, de suas diversas manifestações, e, sobretudo, dos problemas relacionados à linguagem e ao sentido – questões contundentes na contemporaneidade. Tal atitude lhe conduzirá cada vez mais para o âmbito das discussões prioritariamente hermenêuticas, nas quais irá “mapear os estilos

---

<sup>134</sup> VILLAVERDI, M. A., Los caminos de la hermenéutica, p. 82.

hermenêuticos, confrontá-los, e por fim lutar contra a pretensão totalizante de qualquer um deles, mostrando os seus limites”<sup>135</sup>.

O ponto de partida desta nova etapa coincidirá com a sua análise de mitos e símbolos oriundos da tradição semita e helênica, que segundo ele podem ser assumidos como “textos a ser interpretados”, os quais se servindo de outras formas linguísticas abrem caminhos para um sentido mais originário. Consoante Ricoeur, não se deve fazer o trabalho de interpretação somente com o objetivo de conhecer algo ou de encontrar uma intenção por trás das palavras, mas se buscará interpretar para explicitar e manter viva a própria tradição na qual já nos encontramos. É com razão que ele afirma: “Toda tradição vive graças à interpretação”<sup>136</sup>.

A partir de então, Ricoeur privilegiará as investigações sobre o mito, enquanto uma forma específica de relato, de narração, que conta os acontecimentos do início e do fim dentro de um tempo primordial que não coincide com o tempo da história e da geografia. Porém, destacará mais ainda e discorrerá sobre o grande alcance dos símbolos, no qual um sentido primário remete a um sentido figurado, espiritual, existencial, ontológico. Assim, a tarefa fundamental que ele assumirá será a de compreender o símbolo pelo símbolo, numa tentativa dialética de conciliação entre fenomenologia e hermenêutica, reconhecendo que o campo hermenêutico é intrinsecamente plural, portanto, marcado por diferentes leituras, inclusive conflituosas entre si.

O empreendimento para compreensão dos símbolos, dentro da proposta de Ricoeur, é um modo de abordar o começo radical das coisas sem se prender a todos os ditames da lógica filosófica e da sua linguagem predominantemente racional, remetendo desse modo o pensamento para uma mítica ou utopia que se deixa conhecer melhor mediante uma linguagem simbólica.

Na conclusão do seu livro *La symbolique du mal*, Ricoeur retomará a reflexão apresentada num artigo da revista *Esprit*, publicada em 1959, cujo título se converterá em famosa proposição que será muito querida ao autor e também se tornará recorrente em diversos outros textos seus, abrindo espaço para muitas discussões: “Le symbole donne à penser”<sup>137</sup>.

---

<sup>135</sup> FRANCO, S. G., *Hermenêutica e psicanálise na obra de Paul Ricoeur*, p. 83.

<sup>136</sup> RICOEUR, P., *O Conflito das interpretações*, p. 27.

<sup>137</sup> RICOEUR, P., *Philosophie de la volontaire – II. Finitude et culpabilité*. 1. 2. *La Symbolique du mal*, p. 566-577.

Levando em consideração esse novo contexto e o redirecionamento da abordagem, a perspectiva hermenêutica de Ricoeur será norteada pela centralidade dos símbolos, incluindo também amplo estudo dos mitos. Dentro desse horizonte uma questão não cessará de lhe preocupar: “qual a função da interpretação dos símbolos na economia da reflexão filosófica?”<sup>138</sup>. A direção assumida convergirá para uma leitura hermenêutica que fundamentalmente se dedicará à investigação dos símbolos e dos mitos semitas e helênicos, os quais estarão relacionados prioritariamente à confissão e narração do mal.

Examinando o símbolo se perceberá que ele é uma estrutura de significação na qual um sentido direto, primário, literal, designa outro sentido. Embora o outro sentido seja velado, indireto, secundário, só poderá ser compreendido através do primeiro. Afirma Ricoeur que no símbolo nos deparamos genuinamente com “significações analógicas espontaneamente formadas e imediatamente doadoras de sentido”<sup>139</sup>. Portanto, o símbolo remete a uma superabundância de significados.

É símbolo toda a estrutura de significação onde um sentido direto, primário, literal, designa, a mais, outro sentido indireto, secundário, figurado, que só pode ser compreendido através do primeiro<sup>140</sup>.

Ricoeur, em se tratando dos símbolos, dará prioridade àqueles relacionados com a confissão do mal, os quais serão divididos em três níveis significantes: a) o nível simbólico primário: sujeira, pecado e culpa; b) o nível mítico: os relatos de queda ou de exílio; c) o nível dos dogmatismos mitológicos: gnose e pecado original. Ao dar prosseguimento às suas investigações ele compreenderá que “o símbolo é anterior à hermenêutica”<sup>141</sup>, portanto, seu núcleo de significação precede a todo discurso lógico-racional. Consequentemente, faz-se necessário abordar o símbolo pelo símbolo mesmo. Este fato exigirá outra chave hermenêutica. Não se tratará de decifrar ou desmitologizar o símbolo a fim de torná-lo compreensível ou acessível à cultura contemporânea, mas ao contrário, “uma meditação sobre os símbolos parte da plenitude da linguagem e do sentido já presente”<sup>142</sup>.

O símbolo funcionará como um fator que, partindo da plenitude da linguagem e do sentido, desencadeará uma provocação ou interpelação ao pensamento, exigindo um

---

<sup>138</sup> RICOEUR, P., O Conflito das interpretações, p. 266.

<sup>139</sup> RICOEUR, P., La symbolique du mal, p. 221.

<sup>140</sup> PAULA, A.C., A Teoria da Interpretação e a Hermenêutica Bíblica, p. 243.

<sup>141</sup> RICOEUR, P., La symbolique du mal, p. 219.

<sup>142</sup> RICOEUR, P., O conflito das interpretações, p. 242.

acolhimento de algo que já está desde sempre ali. Não se insere ou explicita um sentido, ele mesmo nos é oferecido. Conforme Ricoeur,

o símbolo dá a pensar [...]. O símbolo dá, não ponho o sentido, é ele que dá o sentido. Mas o que ele dá é a pensar, do que pensar. [...] A sentença sugere, pois, ao mesmo tempo, que tudo já está dito em enigma e que, contudo, é preciso sempre tudo começar e recomeçar na dimensão do pensar<sup>143</sup>.

Ao discutir os símbolos e mitos referentes ao mal, Ricoeur não tem a pretensão de enquadrá-los numa perspectiva histórica. O mito deve ser visto como mito, ou seja, como narração original plena de simbolismos, e não como uma explicação. O que está em jogo não é evidenciar uma possível verdade histórica ou utópica. A atitude desenvolvida pelo filósofo francês segue na direção da escuta do ser no símbolo e no mito, ou seja, num deixar emergir traços fundamentais do ser no mundo. Em síntese, os mitos que narram o mal, a saber: os mitos do início e do fim, da criação, o mito trágico, da queda e da alma desterrada, possuem a função simbólica de apresentar, ou seja, narrar o drama da existência humana em suas várias manifestações e facetas. A linguagem simbólica quer oferecer um sentido e não uma informação.

Consequentemente, o estilo hermenêutico desenvolvido por Ricoeur permanecerá atento a este “algo” oferecido pelo símbolo. O que se tem em vista é o sentido primeiro, literal, através do qual se revela uma intencionalidade segunda, e esta é fruto da sedimentação de significações através do tempo. O símbolo remete para algo mais além de si mesmo, portanto implica possibilidades abertas para diversas interpretações.

O símbolo não pertence somente ao domínio da linguagem. Ele tem um suporte extralinguístico. O símbolo é na verdade expressão de algo fundamental para o ser humano. É registro de uma experiência sacral, psíquica ou poética, de qualquer forma uma experiência existencial muito importante. O símbolo sobrevive ao tempo exatamente porque tem uma base antropológica, Ricoeur diria, uma base ontológica<sup>144</sup>.

A hermenêutica dos símbolos provoca a filosofia e também outras áreas de saber, por exemplo, a teologia, a pensar a partir de outros parâmetros e a considerar as potencialidades linguísticas muito além da lógica racional. E esse pensamento só pode vir através do exercício cauteloso de uma interpretação que respeite o enigma originário dos símbolos, que se deixe instruir, mas que a partir daí promova o sentido na plena responsabilidade de um pensamento autônomo. A filosofia, assim como também a

---

<sup>143</sup> RICOEUR, P., O conflito das interpretações, p. 243.

<sup>144</sup> FRANCO, S.G., Hermenêutica e Psicanálise na obra de Paul Ricoeur, p. 98.

teologia, certamente não precisam renunciar ao pensamento crítico, mas ao fazer-se hermenêutica se depararão com diversas dimensões, devendo então levar em conta múltiplas possibilidades de interpretação, inclusive aquelas que pareçam obscuras, opacas e até incongruentes, tudo em vista a um discurso realmente coerente que permita revelar o ser do homem na linguagem. Tal fato remete à questão da polissemia e, portanto, da problemática do conflito de interpretações.

Assim explicita Dosse:

Para Ricoeur, o desvio através dos símbolos não se trata de um regresso na direção de um sentido transparente que permite sua imediata tradução. O problema ao qual ele enfrenta é justamente o de evitar a antiga interpretação alegorizante: “Eu gostaria de experimentar outra via que seria aquela de uma interpretação criadora”<sup>145</sup>.

## 2.2. A hermenêutica dos textos

O desenvolvimento posterior da hermenêutica elaborada por Ricoeur poderá ser descrito como um processo de abertura em que o foco de suas preocupações interpretativas se estendeu dos símbolos e mitos aos textos. Ele reforçará o pensamento que “não há compreensão de si que não seja mediatizada por signos, símbolos e textos; a compreensão de si coincide, em última análise, com a interpretação aplicada a estes termos mediadores”<sup>146</sup>.

Admitindo que o sentido primeiro da palavra hermenêutica se refere às regras requeridas pela interpretação dos documentos escritos dentro de uma cultura, Ricoeur construirá uma nova reflexão cujo eixo central será o texto, o qual é primeiramente entendido como “um discurso fixado pela escrita”<sup>147</sup>. Pode-se dizer que a realidade do texto é o nível propriamente hermenêutico, embora sem necessariamente desconsiderar outras dimensões como já foi dito através dos mitos e símbolos. De acordo com Sérgio de Gouvêa Franco, “a noção de texto tem uma história precisa, que o relaciona à escrita, a uma forma fixa estável e durável. Mas a noção de texto evoluiu de tal forma que hoje se admite um grau de complexidade maior [...]”<sup>148</sup>.

Tendo em vista a ampliação e complexidade da noção de texto, adquirirá relevante lugar aquilo que é fixado pela escrita, isto é, o discurso. Conforme Oliver Mogin, o discurso se insere num quadrilátero que implica: um locutor, um interlocutor, uma

<sup>145</sup> DOSSE, F., Paul Ricoeur. *Le sens d'une vie*, p. 281.

<sup>146</sup> RICOEUR, P., *Du texte à l'action*, p. 40.

<sup>147</sup> RICOEUR, P., *Du texte à l'action*, p. 141.

<sup>148</sup> FRANCO, S. G., *Hermenêutica e psicanálise na obra de Paul Ricoeur*, p. 87.



temática de sentido, e por fim uma referência<sup>149</sup>. Dentro deste universo de interconexões deve-se dar particular atenção à dinâmica própria das relações entre a fala e a escrita, ou seja, a oralidade com seu caráter momentâneo (a fala) e o texto como um evento duradouro (a escritura). Ainda outras importantes questões devem ser destacadas: a relação entre autor e leitor, a libertação do texto em relação à oralidade, e, por fim, a problemática da autonomia do próprio texto<sup>150</sup>.

Ricoeur supera, assim, definitivamente os limites da hermenêutica romântica, que concebia a interpretação como encontro entre duas subjetividades geniais do autor e do seu intérprete. A intenção do autor não é mais dada imediatamente no texto, que pressupõe, todavia, a ausência do autor. Por sua vez, a subjetividade do leitor sequer é dada imediatamente, mas representa uma tarefa, um resultado do trabalho de leitura<sup>151</sup>.

A tarefa que a hermenêutica assumirá como propriamente sua é a de procurar no próprio texto duas realidades: a dinâmica interna que governa seu processo de estruturação como obra, e, por outro lado, a capacidade da obra de projetar-se para fora de si mesma, gerando aquilo que o filósofo francês designará como o “mundo do texto”, isto é, “se trata de um mundo no sentido de um horizonte global, de uma totalidade de significações”<sup>152</sup>. O texto assim entendido é fator de abertura no cotidiano para outra realidade, uma realidade possível. O elemento designado como a “coisa do texto” ou o “mundo do texto” assume o lugar de categoria central da hermenêutica ricoeuriana, todas as outras categorias se articulam em torno dela. Segundo essa perspectiva, o texto promove um deslocamento em direção a um mundo de possibilidades, significações e sentidos. O mundo do texto permite a superação do mundo do autor, transcendendo seu horizonte intencional e finito<sup>153</sup>.

Deve-se levar em consideração que:

no escrito já não é possível saber qual foi a intenção do autor [...]. De fato, o que Gadamer chama a ‘coisa do texto’ subtrai-se ao horizonte intencionalmente finito do seu autor [...]. Nesta perspectiva, o texto representa uma abertura a mundos possíveis que o ser humano pode habitar ampliando-se, assim, o seu horizonte de sentido<sup>154</sup>.

<sup>149</sup> MOGIN, O., Paul RICOEUR, P., 134.

<sup>150</sup> Por meio da escritura o discurso adquire uma tríplice autonomia: semântica, isto é, em relação à intenção do locutor; também frente ao auditório primitivo, isto é, um distanciamento dos interlocutores originais, e, por fim, em relação ao seu próprio contexto, ou seja, às circunstâncias econômicas e culturais de sua produção.

<sup>151</sup> JERVOLINO, D., Introdução a RICOEUR, P., 55.

<sup>152</sup> RICOEUR, P., *Du texte à l'action*, p. 132.

<sup>153</sup> SALLES, W., Paul Ricoeur e a refiguração da vida diante do mundo do texto, p. 266.

<sup>154</sup> TAVARES, M., Paul Ricoeur e um novo conceito de interpretação, p. 453.

Uma das mais significativas e originais contribuições que Ricoeur oferecerá ao campo hermenêutico dirá respeito à ampliação da noção de texto, destacando a descoberta de diversas movimentações que abrem o texto para dentro e para fora dele mesmo. A sua reflexão sobre a textualidade ressaltará diversos elementos que não se encontravam claramente presentes nas ciências da linguagem nem na abordagem estruturalista da língua. Portanto, afirmará o grande hermeneuta francês: “A linguagem tem tanto uma referência à realidade como uma autorreferência. É a mesma entidade – a frase – que traz essa dupla referência, intencional e reflexiva, voltada para a coisa e para si”<sup>155</sup>.

A nova compreensão de texto, segundo a ótica de Ricoeur, ultrapassará definitivamente o entendimento deste enquanto linguagem fixada através da escritura. Assim, o texto irá muito além de um caso particular da comunicação inter-humana, constituindo-se em elemento essencial e revelador da historicidade humana e da comunicação na distância e através dela. Consequentemente, um texto publicado tornar-se-á uma realidade aberta (obra) prestando-se a inúmeras recontextualizações, cuja destinação se encontrará cada vez mais voltada para uma série indefinida de leitores possíveis.

Faz-se necessário destacar que a partir do paradigma do texto enquanto obra que desvela um mundo de significados (mundo do texto) e que se dirige a uma pluralidade de destinatários (leitores possíveis), Ricoeur aplicará essa teoria em seus estudos no campo bíblico-teológico, desenvolvendo uma rica abordagem sobre a hermenêutica daquela obra essencial pertencente à tradição judaico-cristã (as “Escrituras Sagradas”), apresentando-a como promotora de uma mensagem capaz de transformar identidades pessoais e coletivas, capaz de oferecer um horizonte global, isto é, uma totalidade de significações, salvaguardando a autonomia de consciência e a obediência da fé.

A reflexão sobre a textualidade se articula em torno de cinco eixos fundamentais: 1) a efetivação da linguagem sob a forma de discurso; 2) o discurso como obra; 3) a relação peculiar entre palavra e escritura no discurso; 4) o reconhecimento da projeção do mundo do texto; 5) o discurso e a obra do discurso como mediação para a compreensão de si. Ricoeur reitera essa posição quando declara:

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

---

<sup>155</sup> RICOEUR, P., *Écrits et conférences 2: Herméneutique*, p. 97.

dele um si mais vasto que seria a proposta da existência, respondendo de maneira mais apropriada à proposta do mundo<sup>156</sup>.

O desdobramento da reflexão leva a afirmar que a linguagem se realiza primeiramente como discurso, o qual se manifesta como evento e significação. Porém o significado transcende o acontecimento, quer ele seja de natureza oral ou escrita. A relação entre a língua enquanto um código e o discurso como evento que se refere ao mundo e se dirige a um interlocutor, permitirá a superação do discurso através da significação. É propriamente a escritura que transforma o discurso num texto (fator exterior e material) frente à fala e ao próprio discurso que são eventos fugidios.

O sujeito que reflete em busca de significação, autocompreensão, é um sujeito linguístico, um sujeito que é dado a e que se conhece a si mesmo por intermédio da linguagem onde habita. [...] A característica dessas entidades linguísticas autônomas designadas textos literários é a de que se referem a um mundo, um mundo que elas próprias projetam ou trazem à existência por meio dos seus próprios mecanismos literários<sup>157</sup>.

As considerações sobre o texto ganham cada vez mais importância e profundidade, levando Ricoeur a um interessante debate com variados linguistas e hermeneutas<sup>158</sup>. Tudo isso convergirá para a superação definitiva da perspectiva da interpretação enquanto busca de compreensão da suposta intenção original do autor, a qual estaria como que velada atrás do texto. E do mesmo modo em relação ao papel do leitor, será posta em dúvida a capacidade que este possa colher uma intenção unívoca na recepção de mensagens. E assim, essa nova visão hermenêutica modificará completamente os papéis do locutor e do leitor, como ainda do próprio contexto no qual o texto veio à luz.

A identidade humana não cessa de se construir e reconstruir por meio da narrativa que articula as diversas experiências vividas. Afinal, o leitor se reconfigura, se refaz, depois de ter sido despojado de si na leitura a partir do entrelaçamento entre tempo, linguagem e experiências humanas do mundo<sup>159</sup>.

---

<sup>156</sup> RICOEUR, P., *Du texte à l'action*, p. 124.

<sup>157</sup> MADISON, G. B., Ricoeur e a hermenêutica do sujeito. In: RICOEUR, P., et al. *A filosofia de Paul Ricoeur*, P., 49.

<sup>158</sup> Nas grandes discussões de Ricoeur sobre a complexidade do texto ele dialoga com a Teoria do Ato da fala (Speech-Act) conforme se encontra em Austin e Searle, destacando a constituição do discurso em três níveis: 1) locucionário (aquilo que se diz); 2) ilocucionário (aquilo que o sujeito faz dizendo); 3) perlocucionário (os efeitos que o dizer provoca). Ainda reexamina a visão hermenêutica de Gadamer, sobretudo suas proposições no livro *Verdade e Método (Wahrheit und Methode)*.

<sup>159</sup> SALLES, W., *Paul Ricoeur e a refiguração da vida diante do mundo do texto*, p. 276.

Dois elementos são fundamentais na hermenêutica do texto desenvolvida por Ricoeur: a “distanciação” e a “apropriação”. A abordagem de Michel Renaud nesta matéria é bastante ilustrativa:

A distanciação hermenêutica implica que o sujeito somente pode apropriar-se do sentido porque este supõe uma ‘*mise à distance*’ do vivido; o afastamento do vivido significa por sua vez que o vivido se oferece como experiência que vence a distância pelo seu acesso à linguagem<sup>160</sup>.

Essa perspectiva afirma uma primeira distância entre o texto e seu autor, permitindo àquele conquistar certa autonomia em relação ao seu autor. Num segundo momento se vislumbra outra distância, aquela entre o texto e os seus possíveis leitores, proporcionando deste modo uma abertura para a multiplicidade de interpretações (polissemia). Conforme Ricoeur, todo texto projeta um mundo, que é propriamente o mundo do texto. Este não corresponderá a um objeto, um ser dado, mas à captação (apropriação) do mundo como um “poder-ser”, um horizonte global de significações. Torna-se então plausível a seguinte interrogação:

Se já não podemos definir a hermenêutica pela investigação de um outrem e de suas intenções psicológicas que se dissimulam atrás do texto e se não queremos reduzir a interpretação à desmontagem das estruturas, que fica para interpretar? Responderei: interpretar é explicitar o modo de ser-no-mundo exposto diante do texto<sup>161</sup>.

Segundo essa proposta hermenêutica, a compreensão de si, tanto pessoal como coletiva, é sempre uma interpretação, que encontra no relato, quer histórico ou de ficção, uma mediação privilegiada. A reflexão sobre o texto e a ação é fundamental. A ação é comparada a um “quase texto” que tem diversos significados, constituindo-se num objeto de interpretação que deixa marcas inscrevendo-se no curso dos acontecimentos, caracterizando-se também como memória e documento. Assim como um texto se torna autônomo em relação a seu autor, do mesmo modo a ação em relação ao seu agente. O papel da ação não se reduz ao seu momento inicial, mas permite uma reelaboração de sentido em novos contextos, ou seja, aceita um processo de ressignificação.

Neste horizonte hermenêutico, onde o texto é visto como paradigma da ação, esta permanecerá aberta e disponível a um conjunto indefinido de leitores, convertendo-se em algo legível, dotado de inteligibilidade própria. A partir desse enfoque, podemos entender a narrativa como o esforço ou trabalho para tornar inteligível uma história, ao dizer o

<sup>160</sup> RENAUD, M., Fenomenologia e Hermenêutica: O projecto Filosófico de Paul Ricoeur, p. 433.

<sup>161</sup> RICOEUR, P., Du texte à l’action, p. 121.

sentido dos fragmentos de uma experiência humana inserida no mundo. Consequentemente, torna-se plausível que cada pessoa pode dar coerência à própria existência, na medida em que se fizer narrador de si mesmo<sup>162</sup>. A seguinte afirmação de A. Thomasset corrobora mais ainda nesta direção: “O texto é com efeito um bom modelo epistemológico para compreender a ação humana. [...] E, por sua vez, “o agir humano significa essencialmente operar uma transformação no mundo”<sup>163</sup>.

### 2.3. A hermenêutica da ação

Avançando em seu itinerário filosófico caracterizado como uma via de múltiplas mediações, as reflexões hermenêuticas de Ricoeur vão passando por um processo de transformação, consolidando novas perspectivas e ampliando o seu horizonte. As décadas de setenta e oitenta consagraram uma fecunda produção de escritos nesse campo, com especial destaque para a teoria da metáfora, da narração e da ação<sup>164</sup>. A questão do texto será enriquecida por novas abordagens, vindo assim a ocupar um papel central em todo o processo hermenêutico. Desde então se desenvolverá a temática do texto como paradigma da ação ou desta última como um “quase texto”.

É verdade que são muitas as ciências que se debruçam sobre a ação. A psicologia, a sociologia, a economia, as ciências sociais, as ciências da religião, a teologia etc, em geral dentro de suas abordagens específicas tratam do agir humano. Porém, a filosofia tem o seu caminho e objetivo próprios frente a essa questão. Reflete sobre a ação pondo-a em relação à liberdade e à capacidade de iniciativas que movem não só os indivíduos, mas a sociedade. Diríamos que a filosofia tematiza a “ação sensata”, isto é, a busca dos significados da ação dentro de parâmetros de liberdade e responsabilidade. Assim os esforços filosóficos se lançam sobre os seguintes quesitos: aquilo que se faz, por que se faz, o que move o agir, como e quais são os meios, e finalmente a pergunta pela finalidade, ou seja, em vista de que se age. Comenta Ricoeur:

Ação e agente pertencem a um mesmo esquema conceitual, que contém noções tais como circunstâncias, intenções, motivos, deliberações, moção voluntária ou involuntária, passividade, constrangimento, resultados desejados etc.<sup>165</sup>.

<sup>162</sup> ALTIERRE, L., *Una lettura del Parcours de la reconnaissance di Paul Ricoeur*, p.83.

<sup>163</sup> THOMASSET, A., *Paul Ricoeur: une poétique de la morale*, p. 130, 131.

<sup>164</sup> As obras mais representativas deste período são: *La Méthaphore vive* (1975); *Temps et récit I, II, III* (1983-1985) e *Du texte à l'action* (1986).

<sup>165</sup> RICOEUR, P., *Soi-même comme un autre*, p. 75.

A reflexão sobre o agir implica no seu âmago a própria a alteridade. A ação é capaz de redimensionamentos (reconfigurações) e permanece aberta a ressignificações, de tal modo que se desvincula do seu autor, quer seja um sujeito individual ou coletivo, ganhando uma autonomia e prolongando então os seus efeitos. Ricoeur propõe uma analogia entre a ação e o texto, a tal ponto que declara:

a ação pode ser tratada como um texto, e a interpretação pelos motivos como uma leitura. Ligar uma ação a um conjunto de motivos é como interpretar um texto ou uma parte de um texto em função de seu contexto”<sup>166</sup>.

Os textos enquanto narrativas historiográficas ou de ficção, eles imitam criativamente o mundo da ação humana e sua dimensão temporal profunda. Porém, essa imitação passa por etapas que não significam uma simples reprodução da ação. Dar-se-á uma operação dialética na qual “as narrativas enquanto imitam e ordenam o agir humano, contribuem para alterar e remodelar as suas estruturas e as suas dimensões”<sup>167</sup>. Nesta perspectiva o texto intervém no nosso mundo esclarecendo-o e favorecendo transformações.

A reflexão de Ricoeur contribuirá para ampliar o entendimento dessa problemática, ficando assim manifestos os nexos entre a narrativa e a ética, vinculando dessa maneira narratividade e responsabilidade ética. O resultado alcançado indicará que o sentido de narração ultrapassará o lugar comum do simples fato de contar ou escrever acontecimentos e histórias de vidas. A narratividade implicará, portanto, numa dimensão normativa, avaliativa e prescritiva. Ela induz a uma nova atitude de avaliação do mundo e do leitor; portanto, situa-se no campo ético em virtude da pretensão, inseparável da narração, à justeza ética.

A ideia de um ajuntamento da vida em forma de uma narrativa é destinada a servir de ponto de apoio à perspectiva da vida boa [...]. Como, com efeito, um sujeito de ação poderia dar à sua própria vida, tomada por inteiro, uma qualificação ética, se esta não estivesse reunida, e como ela o seria se não precisamente em forma de narrativa?<sup>168</sup>.

Fundamentalmente, o texto e a ação se imbricam no sentido da hermenêutica construída por Ricoeur. Consequentemente, todo o real se apresenta à maneira de um texto que pede para ser lido, decifrado. Compreende-se então que os próprios discursos são ações. É sabido que Ricoeur reconhece a veemência ontológica da linguagem, isto é, sua capacidade de dizer o ser o humano e o mundo, de projetar mundos possíveis e de

<sup>166</sup> RICOEUR, P., *Soi-même comme un autre*, p. 82.

<sup>167</sup> RICOEUR, P., *Du texte à l'action*, p. 9.

<sup>168</sup> RICOEUR, P., *Soi-même comme un autre*, p. 187-188.

realizar a própria compreensão de si através dos textos. A relação com o real nunca é direta, mas sempre mediatizada por “configurações” e “refigurações”, estes são elementos estruturantes que ordenam, criam congruência dando forma e sentido à experiência humana<sup>169</sup>.

Fica, pois, patente uma analogia entre a teoria do texto e a teoria da ação. Neste sentido, o comentário de Olivier Mongin vem a corroborar:

A ação humana é sob muitos aspectos um quase texto; ela se exterioriza de uma maneira comparável à fixação característica da escritura. [...] A ação adquire uma autonomia semelhante à autonomia do texto; [...] Ela se inscreve no curso dos acontecimentos podendo converter-se em arquivo e documento. Finalmente a ação, como um texto, é uma “obra aberta”, endereçada a uma série indefinida de leitores possíveis<sup>170</sup>.

Consequentemente, a interpretação consiste no modo de ser que se desprende de um texto. Ela significa consentir ao texto de falar, de apresentar um mundo que é possível habitar, redimensionando a existência. Recorrendo à linguagem metafórica pode-se afirmar que o “texto é vivo e vivificante”, isto é, dialoga com os leitores e abre horizontes que impulsionam o ser e agir, enquanto pessoas ao mesmo tempo agentes e pacientes da história.

A ação sensata, ou seja, dotada de sentido é capaz de ultrapassar o caráter individual para assumir uma dimensão inter-humana e histórica. Ricoeur considera que “o agir humano é também uma ‘obra aberta’ cuja significação é dada através de sucessivas interpretações”<sup>171</sup>. Portanto, infere-se que todo o real se apresenta à maneira de um texto que pede para ser lido, ou seja, para ser interpretado. Conforme Élsio Corá:

Como o texto que, por meio do trabalho de interpretação, dá vida a novos textos, assim as ações criam uma nova prática: esta seria a última consequência de levar o paradigma do texto como modelo de ação sensata<sup>172</sup>.

### 3. Tradução: desafio e aposta

O longo percurso hermenêutico de Ricoeur seguirá avançando e desenvolverá uma reflexão fundamental que será a sua abordagem sobre a temática da tradução. Essa que é uma questão essencial e subjacente às reflexões anteriores, só muito tardiamente veio à tona de modo explícito nas considerações do filósofo francês. Aquilo que à primeira vista

<sup>169</sup> COSTA, M.D., Introdução. In: RICOEUR, P., *Du texte à l'action*, p. 08.

<sup>170</sup> MONGIN, O., *Paul RICOEUR*, P., 138.

<sup>171</sup> RICOEUR, P., *Du texte à l'action*, p. 10.

<sup>172</sup> CORÁ, E. J., *A ação como um texto na obra de Paul Ricoeur*, p. 16.

parecia óbvio e cotidiano acabará por suscitar uma problemática que se revelará bastante enriquecedora e desafiadora. Assim, algumas outras dimensões serão evidenciadas neste fecundo e complexo universo das discussões hermenêuticas.

Originalmente as preocupações de Ricoeur sobre o ato de traduzir foram resultantes dos seus estudos voltados à Bíblia, especialmente quando da sua discussão sobre a relação entre interpretação e tradução<sup>173</sup>. De acordo com Walter Salles:

A interpretação é a possibilidade de compreender a própria vida diante do texto, é compreender como a própria vida vai sendo decifrada, tecida, no movimento interpretativo que o texto faz da realidade. E isto vale sem dúvida para os escritos bíblicos, estando ciente da impossibilidade de as palavras esgotarem narrativamente a experiência humana de Deus que em determinados momentos não se deixa mais dizer em palavras, mas somente por meio do silêncio e da adoração<sup>174</sup>.

Com efeito, diferentemente dos muitos textos e obras desenvolvidos sobre as várias questões hermenêuticas, o tema da tradução, não obstante seu importante lugar, somente recebeu a devida atenção durante a década de 1990, e isto praticamente através de alguns ensaios que foram publicados em livro um ano antes da morte de Ricoeur<sup>175</sup>.

Tomando em sentido estrito, a tradução é a transferência de uma mensagem verbal de uma língua para outra. E num sentido amplo, corresponde à interpretação de todo conjunto significativo no interior da mesma comunidade linguística<sup>176</sup>. Contudo, para Ricoeur a problemática da tradução não é apenas um apêndice à questão geral da linguagem. Ao contrário, envolve o “reconhecimento do estatuto incontornável da dialogicidade do ato de traduzir como horizonte razoável do desejo de traduzir”<sup>177</sup>.

Conforme já foi tratado anteriormente, o ser humano é fundamentalmente intérprete de si e do mundo, e, portanto, é aquele ente que vivencia a compreensão como um modo de ser que lhe é próprio. Nesta perspectiva o exercício da tradução é uma constante nas relações humanas, isto é, está-se sempre traduzindo. Aqui entra em jogo o papel e a importância de duas realidades que aparentemente se encontram em posições opostas: a universalidade da linguagem e o fenômeno da diversidade das línguas.

Consequentemente, a questão da tradução e da interpretação encontra-se sempre interligada. São polos ou faces de um mesmo processo que se interpenetra, permitindo a tradução seguir uma longa história mediante um trabalho de ressignificação através das

<sup>173</sup> RICOEUR, P., *Penser la Bible*. Paris: Seuil, 1998.

<sup>174</sup> SALLES, W., *A hermenêutica textual de Paul Ricoeur*, p. 248.

<sup>175</sup> RICOEUR, P., *Sur la traduction*. Paris: Éditions Bayard, 2004.

<sup>176</sup> RICOEUR, P., *Sobre a tradução*, p. 33.

<sup>177</sup> RICOEUR, P., *Sobre a tradução*, p. 30.



diferentes línguas. Desse modo, não existe tradução neutra ou pura, uma vez que traduzir já é interpretar.

### 3.1 A impossibilidade da tradução (o intraduzível)

Uma característica particular do modo de refletir de Ricoeur é a utilização de um caminho dialético, ou seja, servir-se do jogo das oposições entre as proposições em questão, e, em seguida, por meio da dialógica, ir à busca de possíveis convergências que abram caminhos, ainda que sejam sob o formato de uma “concordância discordante”<sup>178</sup>. Neste sentido, os primeiros passos da discussão sobre a tradução buscaram pôr em evidência as dificuldades, os problemas que envolvem essa relevante temática.

Tratando-se do trabalho de traduzir, são colocadas em movimento três realidades: 1) o autor da tradução com seu universo cultural e sua língua; 2) o leitor, destinatário da obra traduzida; 3) a mensagem a ser passada de um idioma a outro. Ricoeur, comentando Franz Rosenzweig, afirma: “Traduzir, ele diz, é servir a dois mestres: o estrangeiro, em sua obra, e o leitor, em seu desejo de apropriação”<sup>179</sup>. Tudo isso converge para uma problemática que pode ser expressa por meio da tensão entre uma dupla posição: um voto de fidelidade e uma suspeita de traição.

Entre as dificuldades a serem levadas em consideração estão as seguintes: 1) a diferença das línguas que sugere uma heterogeneidade radical, o que colocaria o ser humano num círculo fechado e aparentemente intransponível; 2) as pretensões de hegemonias culturais e a suposta afirmação da superioridade de certas culturas sobre as demais; 3) os etnocentrismos linguísticos. Este último carrega consigo a fixação na excessiva confiança da capacidade de uma língua ser melhor portadora de significados que outra.

Partindo do conjunto de elementos citados e considerando a sua relevância, a tradução se tornaria senão de todo impossível, porém muitíssimo difícil. Sem uma clara consciência e uma reflexão sobre essa situação, o labor da tradução poderá ficar reduzido ao ato de transcrever palavras de um universo linguístico a outro, empobrecendo dessa

---

<sup>178</sup> Em diversos momentos de sua vasta obra Ricoeur se utiliza de paradoxos para revelar, fazer descortinar aporias, arrancando do choque entre tese e antítese novas possibilidades de sínteses, as quais não necessariamente devam plenamente convergir. Pode-se, pois, fazer o pensamento avançar mesmo entre tensões argumentativas. Alguns exemplos dessas expressões paradoxais são: “sistematicidade quebrada”, “concordância discordante”, “cogito ferido”. Esses termos estão presentes e explicitados no primeiro capítulo dessa pesquisa, dedicado ao discurso filosófico de Ricoeur.

<sup>179</sup> RICOEUR, P., Sobre a tradução, p. 22.

forma o horizonte de possibilidades e contribuindo para ignorar os riscos ligados à tradução, ou seja, aquilo que em linguagem ricoeuriana será chamado de aposta difícil.

O entendimento da tradução como um trabalho simplesmente literal poderá redundar na ilusão de se querer alcançar uma tradução perfeita. Ou, por outro lado, suscitar o medo de que a tradução por sua própria natureza seja apenas má tradução. Subjacente à temática em discussão subsiste uma questão desafiadora: a relação entre identidade (o mesmo) e alteridade (o outro). A seguinte consideração de Domenico Jervolino contribui para alargar essa compreensão: “É preciso saber renunciar ao fantasma de uma tradução perfeita e de uma apropriação sem resíduos daquilo que é estrangeiro, para abrir-se ao outro na sua alteridade, acolhendo-o como hóspede em nossa língua”<sup>180</sup>.

Apesar das dificuldades acima mencionadas, é imperativo pensar na necessidade imprescindível de traduzir e, de certo modo, no caráter paradoxal da intraduzibilidade de muitas expressões geradas no interior de campos semânticos diversos, as quais não se deixam exatamente superpor no seio de outros idiomas. Isso para não falar do desafio da relação entre sintaxe e semântica, da união do sentido e da sonoridade, do significado e do significante. Ricoeur adverte:

Não somente os campos semânticos não se superpõem, mas as sintaxes também não são equivalentes; as formas de construção das frases não veiculam as mesmas heranças culturais; e o que dizer das conotações meio mudas que sobrecarregam as denotações mais precisas do vocabulário de origem e flutuam de certo modo entre signos, frases, as sequências curtas ou longas<sup>181</sup>.

Fica aqui patente alguns fatores relevantes, algumas complexidades que estão presentes de forma dramática no ato de traduzir, ato esse marcado por heterogeneidades tais que insinuam a ideia de uma verdadeira impossibilidade da tradução, ou pelo menos da grande dificuldade em vista de uma maior equivalência entre o “texto de partida” e o “texto de chegada”. Portanto, conclui-se que na tradução o ideal de uma equivalência perfeita é impossível, e que em nenhuma hipótese a alteridade pode ser cancelada neste ingente e necessário trabalho hermenêutico.

### 3.2 A possibilidade da tradução (o traduzível)

Se no item anterior foram levantadas algumas dificuldades e problemas que fazem da tradução um ato “quase impossível”, agora a atenção será voltada para a condição humana

---

<sup>180</sup> JERVOLINO, D., Introdução a Ricoeur, p. 70-71.

<sup>181</sup> RICOEUR, P., Sobre a tradução, p. 25.

de seres que não são simplesmente linguísticos, mas que habitam na linguagem. Ernest Cassirer (1874-1975) apresentava o homem como o “animal simbólico”. Seguindo essa premissa, mantendo uma proximidade ou paralelo com esse pensamento não é demasiado falar do humano como “linguagem viva”, ou seja, “linguagem encarnada”. Mais do que possuir, ter uma linguagem, o ser humano é linguagem. Portanto, o próprio ato de falar e pensar, tão cotidianos a todas as pessoas, implica sempre o esforço, o trabalho de traduzir, ainda que implicitamente.

Ricoeur, não obstante reconhecer a tarefa árdua, o desafio sempre posto pela tradução, faz uma crítica “às teorias da tradução que creem na existência de estruturas universais que podem ser plenamente reconstruídas, possibilitando achar o ponto de convergência entre todas as línguas, o que permitiria que a tradução fosse alcançada com maestria”<sup>182</sup>. Apesar da realidade do universalismo da linguagem, as línguas são diversas e cada uma no seu bojo tem ainda singularidades muito específicas, o que concorre cada vez mais para afirmação da incidência da heterogeneidade e da polissemia dentro deste universo.

Torna-se necessário, portanto, levar em conta a incompletude e a provisoriedade do pensamento. Aceitar, conforme Ricoeur, que a tradução:

se inscreve na longa litania dos ‘apesar de tudo’. A despeito dos fratricídios militamos pela fraternidade universal. A despeito da heterogeneidade dos idiomas, existem bilíngues, políglotas, intérpretes e tradutores<sup>183</sup>.

Conseqüentemente, o caráter relacional e, portanto, dialógico do ser humano, o encontro nem sempre tranquilo entre os processos culturais, a necessidade essencial de intercambiar sentimentos e mensagens, fazem da tradução não só uma necessidade, mas, sobretudo um imperativo.

Como a tradução existe, é preciso que ela seja realmente possível. Tal afirmação pode parecer à primeira vista simplória. Contudo, o óbvio necessita ser questionado e desnudado na sua aparência de clareza e autoevidência. Tudo isso leva à seguinte indagação: Deve-se falar de tradução? Não seria mais oportuno se referir a traduções e retraduições?

É importante, no entanto, entender que “não há critério absoluto para uma boa tradução” e que a busca por equivalências permanece sempre distante de uma identidade de significado demonstrável. Isso não significa que tradução seja traição. Porque a verdadeira fidelidade não é uma repetição idêntica. É uma fidelidade criativa<sup>184</sup>.

---

<sup>182</sup> CARDOZO COELHO, C., Outramente dito: a teoria da tradução de Paul Ricoeur, p. 81.

<sup>183</sup> RICOEUR, P., Sobre a tradução, p. 42.

<sup>184</sup> ABEL, O.; PORÉE, J., Le vocabulaire de Paul Ricoeur, p. 125.

### 3.3 Tradução: uma tarefa sempre desafiadora

Todo trabalho de tradução carrega em si grande complexidade. E isso não significa reportar-se somente às particularidades das línguas originais com seus termos raros e às vezes até únicos, mas sobretudo por aquilo que se encontra atrás de cada texto: culturas, modos de pensar, ressonâncias vivenciais, concepções e mentalidades diversas. Por tais razões, entra sempre em jogo a compreensão do tradutor, sua interpretação e, com isso, as interferências de sua cultura e influências do momento histórico específico.

Consequentemente, a tradução é uma aposta difícil e muito desafiadora. Joga-se com o mundo do autor e do leitor com suas especificidades, heterogeneidades, que se impactam e se modificam reciprocamente. Não há tradução sem interpretação. Neste ponto ressalta-se uma questão determinante da hermenêutica: as relações entre explicação e compreensão, para a qual Ricoeur procurou responder através da dialética: “explicar mais para compreender melhor”. O referido processo dialético visava desentranhar assim as estruturas internas do texto, e em seguida provocar um avanço no processo de compreensão para a elaboração do sentido que vai muito além do significante.

Indagando sobre a primeira tarefa da hermenêutica Ricoeur afirmou:

Na minha opinião, é procurar, no próprio texto, por um lado, a dinâmica interna que preside à estruturação da obra, por outro lado, o poder de a obra se projetar para fora de si mesma e engendrar um mundo que seria, verdadeiramente, a “coisa” do texto. Dinâmica interna e projeção externa constituem aquilo que eu chamo o trabalho do texto. A tarefa da hermenêutica é a de reconstruir este duplo trabalho do texto<sup>185</sup>.

A última fase da hermenêutica desenvolvida por Ricoeur consolida-se com o que se convencionou chamar de o “paradigma da tradução”, o qual não anula os paradigmas anteriores do símbolo e do texto, mas, ao contrário, os complementa. Na tradução a identidade e a alteridade, temas centrais no itinerário filosófico ricoeuriano, são de novo evidenciados. Aqui a mesma capacidade linguística, isto é, a universidade da linguagem (identidade) se encontra e interage com a diversidade dos idiomas (alteridade).

A resposta para esse desafio da identidade e da heterogeneidade no interior mesmo da linguagem se apresenta na exigência da renúncia ao ideal de uma tradução perfeita e de uma apropriação sem resíduos daquilo que é estrangeiro, para só assim abrir-se na sua alteridade, acolhendo-o como hóspede em nossa língua<sup>186</sup>. De acordo com Ricoeur, a pluralidade das culturas e a diversidade das línguas, ou seja, heterogeneidade radical,

<sup>185</sup> RICOEUR, P. *Du texte à l'action*, p. 43.

<sup>186</sup> JERVOLINO, D., *Introdução a Ricoeur*, p.70-71.

afeta todos os níveis da linguagem. Frente a essa condição fundamental da humanidade a tradução sempre foi uma resposta parcial.

O caminho indicado por Ricoeur diante da ameaça paralisante do “traduzível *versus* intraduzível” foi o de propor o chamado dilema “fidelidade *versus* traição”, movendo-se assim mais para o interior de uma perspectiva prática. Portanto, o remédio diante de uma tradução caracterizada pela desconfiança, não é outro senão uma nova tradução. Essa agora marcada pelo testemunho ou sentimento de maior confiabilidade, algo que não se reduz somente a um critério técnico, mas se assemelha propriamente a uma “certeza moral”. Dessa forma se compreende que não há um critério absoluto do que seria uma boa tradução cujo sentido fosse unívoco, como que pairando acima e entre o texto de origem e de chegada. Neste caso, “só se pode visar uma equivalência presumida, não fundada numa identidade de sentido demonstrável, uma equivalência sem identidade”<sup>187</sup>.

A tradução expõe o caráter enigmático e dramático da comunicação, realidade que supõe os sinais linguísticos, os textos, e que especialmente se manifesta na diversidade das línguas. Este último fator histórico e cultural remete à própria diversidade humana em todas as suas formas. Desta forma se toca no ponto nodal do conflito hermenêutico entre universalismo e relativismo linguístico, inclusive também na pretensão à traduzibilidade de cada discurso que se proponha sensato.

Traduzir, com efeito, permanece e será sempre uma necessidade que segundo Ricoeur é igualmente um desejo, uma pulsão. A tradução

carrega o sinal da finitude, mas também do esforço contínuo de transcender a finitude, sem anulá-la, numa dialética de finito e infinito. O que permite uma abertura na direção do infinito, compatível com a finitude humana, é o próprio encontro com a alteridade, da qual a tradução é um paradigma<sup>188</sup>.

O itinerário das reflexões hermenêuticas de Ricoeur desembocará numa conclusão aberta, fiel a um pensamento que evita pôr um ponto final, considerando as respostas como momento provisório, porém muito significativo, e capaz de fazer surgir novas questões. Dentro desse universo a problemática da tradução atinge um ponto alto na discussão, para a qual não existe caminho fácil frente aos desafios e dificuldades que são inerentes a esse trabalho. A proposta do filósofo francês não é de uma solução teórica, mas de uma mediação ético-prática. Nasce daqui uma interpelação, ou seja, um chamado

---

<sup>187</sup> RICOEUR, P., Sobre a tradução, p. 64.

<sup>188</sup> JERVOLINO, D., Introduzione. In: RICOEUR, P., La traduzione: una sfida etica, p. 37.

à prática da hospitalidade linguística, na qual o próprio e o estranho, o mesmo e o outro encontrem uma conciliação na direção de uma humanidade plural.

A proposição final de Ricoeur sobre a problemática da tradução pode parecer excessivamente frágil, mas é coerente com sua perspectiva acerca da condição humana de um ser que se encontra entre os polos da capacidade e da fragilidade, da finitude e da infinitude. A capacidade de traduzir é como um *a priori* da comunicação humana.

Assim ele se expressa:

Traduzir de outro modo, sem esperança de eliminar a distância entre equivalência e adequação total. Hospitalidade linguística, portanto, onde o prazer de habitar a língua do outro é compensado pelo prazer de receber em casa, na acolhida de sua própria morada, a palavra do estrangeiro<sup>189</sup>.

Resta ainda reconhecer que a hermenêutica de Ricoeur foi cada vez mais se dilatando, abrindo novas perspectivas interpretativas, de modo a alcançar um largo horizonte cuja tarefa, segundo o próprio autor,

é a de confrontar os diferentes usos de um duplo sentido e as diferentes funções da interpretação por disciplinas tão diferentes como a semântica dos linguistas, a psicanálise, a fenomenologia e história comparada das religiões, a crítica literária etc.<sup>190</sup>

E foi exatamente dentro desse amplo processo que Ricoeur, ainda que na qualidade de filósofo, interessou-se cada vez mais pela Hermenêutica Bíblica, buscando um ponto de mediação entre filosofia e teologia, o qual consistiria na interpretação da inteligibilidade do texto, isto é, das Escrituras, no seu último e atual nível de redação<sup>191</sup>.

A linguagem religiosa e teológica, enquanto realidade literária, caracteriza-se por um conjunto de palavras, signos, metáforas, símbolos, conceitos e outras representações que não cessam de significar e ressignificar a existência humana. Esse dado por si só relevante traz consigo a exigência de um sistema interpretativo. Foi aproximando a crítica enquanto exame radical das razões de ser e a convicção na qualidade de vivência e testemunho que Ricoeur toma a direção da Hermenêutica Bíblica e Teológica, respeitando a natureza própria desse complexo universo.

Ricoeur observa que sempre houve no cristianismo um problema hermenêutico. E, portanto, “se a hermenêutica em geral é [...] a interpretação das expressões da vida fixada em textos escritos, então a hermenêutica cristã lida com uma relação única entre as

---

<sup>189</sup> RICOEUR, P., Sobre a tradução, p. 30.

<sup>190</sup> RICOEUR, P., O conflito das interpretações, p. 221.

<sup>191</sup> CHIODI, M., Amore, dono e giustizia, p. 73.

Escrituras e ao que elas se referem: o kerigma (a proclamação)”<sup>192</sup>. Ele reconhecerá em seus escritos a constituição hermenêutica da fé bíblica, que favorece uma interpretação ampla que supera a expressão redutiva de uma abordagem psicologizante da fé. Na qualidade de ato irredutível a todo tratamento linguístico, ele discorre acerca da fé:

Ela é, de fato, o limite de toda hermenêutica, ao mesmo tempo que a origem não hermenêutica de toda interpretação; o movimento sem fim de toda interpretação começa e acaba no risco de uma resposta que nenhum comentário gera ou esgota<sup>193</sup>.

Nenhuma tradução é “inocente”, isto é, ela não escapa da história da recepção, da mediação de uma tradição de leitura realizada no interior de determinadas comunidades. Conclui-se, pois, que traduzir já é interpretar. É desencadear um processo de ressignificação de sentidos sem mais a pretensão de uma identificação exclusiva com o sentido original do autor. Diversos escritos de Paul Ricoeur, ainda que meio dispersos (distribuídos) em variadas obras ou artigos, serão importantes exercícios e testemunhos de sua hermenêutica bíblica e portanto contributos à teologia, uma teologia menos especulativa e mais aberta à dialogicidade, à polivalência de significados, à vida ética com e para os outros em instituições justas, enfim sempre atenta aos apelos de uma Palavra do grande Outro, ainda que esse seja chamado Deus, Deus vivo, Deus ausente, ou permaneça o inominável<sup>194</sup>.

---

<sup>192</sup> RICOEUR, P., *Ensaio sobre a Interpretação Bíblica*, p. 45.

<sup>193</sup> RICOEUR, P., *Du texte à l'action*, p. 135.

<sup>194</sup> RICOEUR, P., *Soi-même comme un autre*, p. 410.

## CAPÍTULO III

## A HERMENÊUTICA BÍBLICA EM RICOEUR

**1. A Bíblia: um texto polifônico**

## 1.1. Ricoeur: entre o filosófico e o religioso

A complexidade do pensamento de Paul Ricoeur, voltado especialmente para o sujeito e sua ação, traz como marca determinante um forte exercício de mediação entre uma pluralidade de saberes e áreas do conhecimento, colocando em movimento abrangente diálogo que lhe permitiu significativa ampliação de horizontes. Aliado a essa perspectiva, faz-se necessário compreender a sua vivência pessoal e as convicções advindas da fé cristã, as quais fizeram com que, desde cedo, ele se voltasse para a Bíblia como obra literária *sui generis* que se exteriorizou numa rica diversidade de discursos ou confissões originárias da fé de Israel e da primitiva Igreja cristã, expressos através de múltiplos gêneros literários. Ricoeur, em suas investigações hermenêuticas, deu particular atenção à linguagem religiosa como um *locus* específico e fortemente marcado pela polivalência de significados, os quais não podem ficar restritos aos modelos filosóficos e científicos. Outro elemento de suma importância foi sua investigação sobre a problemática do mal<sup>195</sup>. Desse modo, suas reflexões acabaram abrindo portas para originais considerações em torno à Sagrada Escritura e, conseqüentemente, à Teologia, redundando em estudos hermenêuticos sobre a Revelação e a variedade (plurivocidade) das nomeações de Deus, e, ainda, em exercícios exegéticos sobre alguns dos textos mais fundamentais do Antigo Testamento e Novo Testamento<sup>196</sup>.

Sem sombra de dúvidas se pode afirmar que os escritos ricoeurianos sobre a Bíblia derivam do grande interesse do autor pelas questões hermenêuticas em geral, aplicando critérios desenvolvidos na filosofia, porém, considerando as Escrituras Sagradas como “texto vivo”<sup>197</sup>, portador de uma Palavra original capaz de comunicar um sentido novo.

---

<sup>195</sup> Sobre essa interessante e exigente temática sugere-se consultar: RICOEUR, P., O mal: um desafio à filosofia e à teologia.

<sup>196</sup> Exemplo categorial destes exercícios exegéticos é o livro escrito a quatro mãos: RICOEUR, P.; LACOCQUE, A., Pensando biblicamente.

<sup>197</sup> BINGEMER, M. C. L., Prefácio. In: BENTHO, E. C., Da História à Palavra. A Teologia da Revelação em Paul Ricoeur, p. 12.



Aliás, a a própria educação de Ricoeur como cristão reformado e o contexto de suas primeiras considerações hermenêuticas, que se iniciaram por um debruçar-se sobre o problema do mal, tendo então se dedicado ao exame dos mitos e símbolos, especialmente aqueles provenientes da rica tradição judaico-cristã, o interpelaram sempre mais à tarefa da interpretação bíblica.

Desde os primórdios dos seus trabalhos, Ricoeur considerou a racionalidade filosófica (crítica) como um desafio a ser assumido frente à vivência da fé (convicção). Ele irá encontrar inspiração para estabelecer uma ponte entre as questões de “razão e fé” a partir da perspectiva do círculo hermenêutico: compreender mais para acreditar mais, e acreditar mais para compreender melhor. Contudo, não se trata de recorrer a uma suposta solução simplista, mas de reconhecer e preservar a autonomia de cada domínio, sem confusão nem separação.

De acordo com Ricoeur, na Bíblia se entrecruzam diversas tradições orais e escritas, assim como variadas formas de linguagem (discursos), que exigem um discernimento atento e uma abertura não só para o passado, mas para o presente, enquanto o texto faz interpelações e abre horizontes sempre novos. Ressalte-se que, para o hermeneuta francês, a linguagem da Bíblia é uma linguagem simbólica que “faz pensar”. Comenta Ricoeur:

“A ‘confissão de fé’ que se exprime nos documentos bíblicos é inseparável das formas de discurso [...]. Cada forma de discurso suscita, na própria confissão de fé tensões, contrastes que são teologicamente significativos”<sup>198</sup>.

Inclusive as formas de discurso manifestam maneiras próprias de nomear a Deus que conduzem de uma polifonia a uma significativa polissemia sobre o divino. Embora evitando a etiqueta de “filósofo cristão”, e procurando rigorosamente ao longo do seu itinerário de pensador manter a independência entre a fé e o procedimento filosófico, Ricoeur soube sempre guardar o respeito pela autonomia dos dois discursos (filosófico e teológico). Por essas razões, ele preferiu apresentar-se como alguém que professa um cristianismo de filósofo<sup>199</sup>. É interessante perceber como os dois polos, isto é, o bíblico e o racional-crítico, mantiveram-se presentes durante toda a sua trajetória. Nesse sentido, Ricoeur declara: “O filósofo que sou anima o aprendiz de teólogo que em mim se agita”<sup>200</sup>.

<sup>198</sup> RICOEUR, P., *Du texte à l’action*, p. 134.

<sup>199</sup> Ricoeur se refere a essa expressão especialmente no livro *A Crítica e a Convicção* (1995), p. 208, quando afirma: “Esta interpretação, confesso-o, é a expressão do que Léon Brunschvicg teria decerto chamado um ‘cristianismo de filósofo’, para o distinguir de uma filosofia cristã”.

<sup>200</sup> RICOEUR, P., *A Crítica e a Convicção*, p. 207.

É digno de nota que no Prefácio de uma de suas primeiras obras Ricoeur se apresenta “como ouvinte da pregação cristã”, alguém que “crê que a palavra é capaz de transformar o coração”<sup>201</sup>. Recebeu educação e orientação na tradição protestante da teologia da palavra (“Wort-geschehen”), influenciada por Karl Barth, R. Bultmann, G. Ebeling e E. Fuchs, sua estima por Gabriel Marcel e respectiva filosofia da encarnação, a amizade com Emanuel Mounier e a filosofia da pessoa, sua admiração pelas “leituras das cifras” de Karl Jaspers, fizeram que Ricoeur tivesse sempre declarado a sua fé<sup>202</sup>.

A atitude de conservar a radicalidade crítica do discurso filosófico e, ao mesmo tempo, a convicção da fé cristã valeram-lhe forte oposição dos seus pares, resultando em certa marginalização no meio filosófico francês por um significativo período. Porém, esse contexto desfavorável em nada o demoveu de seu papel de filósofo e do testemunho de homem de fé. Neste sentido, é bastante esclarecedora a observação de François-Xavier Amherdt: “É preciso dizer que ele nunca negou sua fé protestante, e não deixou, ao longo dos anos, de multiplicar suas incursões além das fronteiras da filosofia, no campo do cânon escriturístico”<sup>203</sup>. Dentro desse mesmo universo se manifesta François Dosse:

É a uma dialógica entre os dois centros que ele aspira. Esse diálogo não pode se estabelecer sem esta alteridade principal, sem esta diferenciação bem definida entre os dois polos que animam com o mesmo vigor um pensamento destinado à incompletude<sup>204</sup>.

Na proposta de Ricoeur em relação às duas dimensões, a saber: a filosofia e a teologia, ele entende que se deve preservar a tensão entre os dois domínios aprofundando um e outro, dentro do mesmo grau de exigência. A imagem de “fronteira” usada por ele proporciona um melhor entendimento sobre a relação entre os dois saberes, com a condição de manter clareza e objetividade, isto é, não ignorar as diferenciações. Contudo, se deve ser capaz de reconhecer ao mesmo tempo que permanece subjacente um convite a ousar ultrapassar os limites, porém sem identificações apressadas ou oposições extremistas, buscando mediações sempre provisórias que permitam um pensar em conjunto.

A convicção religiosa, para ele, exercerá um papel de motivo antecedente ou anterior que favorecerá o levantamento de questões como o ser, a esperança, uma maior justiça. Contudo, no plano da argumentação, a religião não intervém nas suas obras filosóficas.

---

<sup>201</sup> RICOUER, P. *Historia y Verdad*, p. 11.

<sup>202</sup> RICOUER, P. *A hermenêutica bíblica*, p. 13.

<sup>203</sup> AMHERDT, F-X. *Paul Ricoeur et la Bible*, p. 3.

<sup>204</sup> DOSSE, F., *Les sens d'une vie*, p. 554-555.

Esta posição marcada por tensões lhe permite a singularidade de não se deixar absorver seja pelo lado teológico seja pelo filosófico. Tal postura de nenhum modo se propõe assumir uma neutralidade, e, portanto, não invalida de no seu pensamento ressoarem ecos das interpelações filosóficas e religiosas. Conforme Ricoeur: “o filósofo não ignora a especificidade dos textos que se encontram dentro do *corpus biblicum*, reconhecendo que há uma heterogeneidade entre as duas modalidades de leitura: exegética e filosófica”<sup>205</sup>.

No exercício das reflexões hermenêuticas ricoeurianas se instauram mediações diversas e uma interessante dialética envolvendo a crítica e a convicção. Longe de demarcar fronteiras rígidas e privilegiar um dos discursos, Ricoeur os confronta encontrando ou delineando pontos de aproximação e passagem entre um nível e outro.

A hermenêutica bíblica alia necessariamente a convicção à crítica. Em vez de recusar o círculo hermenêutico em virtude de ilusória objetividade herdada do positivismo [...]. Aderindo ao fato que a Bíblia nomeia Deus, o leitor entra na inteligência de uma rede intertextual das Escrituras (da convicção à crítica); aceitando os desvios dos métodos objetivantes, transforma a proposição de sentido em experiência de verdade e enriquece a sua fé (da crítica à convicção)<sup>206</sup>.

## 1.2 O texto e sua complexidade

Ricoeur articula o texto e sua interpretação colocando como categoria central de sua hermenêutica o que se convencionou chamar a “coisa ou mundo do texto”, e isto se aplica quer à hermenêutica filosófica quer à bíblica. Retomando considerações anteriormente já apresentadas, recorda-se que “a coisa do texto é o mundo que ele explana diante de si [...]. Trata de um mundo no sentido de horizonte global, de uma totalidade de significações”<sup>207</sup>.

O texto não deve ser visto somente como um discurso<sup>208</sup> fixado através da escrita. A sua concepção é muito mais abrangente e expressiva. A textualidade engloba os documentos escritos em suas mais diferentes expressões e gêneros, como também a própria vida que passa a ser entendida como um texto que deve ser lido. Nesta perspectiva, o texto vai muito além da intenção do autor e do contexto de seu surgimento (historicidade), transformando-se numa entidade dinâmica capaz de suscitar novas

<sup>205</sup> RICOEUR, P., LACOCQUE, A. Pensando biblicamente, p. 13.

<sup>206</sup> RICOEUR, P., A hermenêutica bíblica, p. 51-52.

<sup>207</sup> RICOEUR, P., Du texte à l'action, p. 131, 132.

<sup>208</sup> O discurso é uma manifestação da linguagem que se realiza temporalmente e no presente. Este diz respeito sempre a alguma coisa, uma realidade que pretende descrever ou representar. O mais fundamental no discurso não é o acontecimento em si, mas a significação.

possibilidades de compreensão a todos os possíveis leitores, despertando potencialidades que impactam a existência pessoal e coletiva. No caso específico da Bíblia, o mundo do texto interpela a partir daquilo que se anuncia como mundo novo, Aliança, Reino de Deus. Consoante De Mori,

Ricoeur lança uma ponte entre a teoria da interpretação e a reflexão sobre o ato de ler, central na hermenêutica. É a leitura que leva à aplicação, pondo-nos na intercessão de dois mundos: o que é configurado pelo texto (mundo do texto) e nosso próprio mundo (mundo do leitor), no qual não somos simples figurantes, mas agentes e pacientes. Qualquer que seja a obra lida, sua recepção é, por princípio, um processo criativo, inacabado<sup>209</sup>.

Em se tratando da Hermenêutica Bíblica, essa seguirá as mesmas linhas gerais da Hermenêutica Filosófica, ambas profundamente marcadas pela textualidade com ênfase numa dupla tarefa: “a reconstrução da dinâmica interna do texto (o seu sentido) e a salvaguarda do poder de projetar-se para fora de si, representando um projeto de mundo habitável (a sua referência)”<sup>210</sup>. É de fundamental importância realçar um traço específico em relação à Hermenêutica Bíblica para além da diferenciação própria da linguagem religiosa, isto é, “todos os discursos parciais são referidos a um Nome, que é o ponto de intercessão e o indício de incompletude de nossos discursos parciais sobre Deus”<sup>211</sup>. Mais ainda, esse Nome<sup>212</sup> se encontra inserido num quadro de plurivocidade que necessariamente conduzirá a uma polissemia.

A autonomia semântica do texto é uma das proposições centrais da hermenêutica ricoeuriana, na qual a intenção do autor e o significado imediato do texto não mais coincidem. Essa dissociação entre a significação do texto e a intenção mental do autor remete à distanciação entre fala e escrita, indicando que o “texto transcende assim o limite hermenêutico que as próprias condições psicossociológicas de sua produção o situa para uma abertura ilimitada de leituras, assentadas elas mesmas em contextos socioculturais diferentes”<sup>213</sup>.

A dialética do texto acabará por incidir num processo de “descontextualização” a fim de permitir novas contextualizações, distanciando-se então da condição psicológica e

<sup>209</sup> DE MORI, G., Paul Ricoeur e a Teologia, p. 58.

<sup>210</sup> JERVOLINO, D., Introdução a Ricoeur, p. 57.

<sup>211</sup> RICOEUR, P., A hermenêutica bíblica, p. 26.

<sup>212</sup> Em relação ao “Nome”, ele será objeto de uma maior tratativa no capítulo IV, no qual será abordado o lugar central que ocupa na Bíblia cujos referentes máximos que dão unidade a toda a obra são: Deus e Cristo.

<sup>213</sup> BENTHO, E. C., Da História à Palavra, p. 79.

social originais, permitindo desse modo uma abertura para um processo interpretativo no qual permanecem ocultos o escritor e o leitor para enfim dar lugar ao mundo do texto.

No caso particular dos textos bíblicos, o leitor estará diante de um estilo de linguagem e de representações que são próprios de um mundo que há muito não existe. Contudo, este tempo ou espaço histórico que distancia o leitor (mesmo cristão) do mundo original e originante da linguagem cristã não pode ser visto como um empecilho para apropriação de um texto, pelo contrário, deve ser visto como condição de possibilidade da interpretação da própria existência diante de uma escritura<sup>214</sup>.

Consequentemente, qualquer texto se revela como inesgotável enquanto aberto a novas interpretações, a novas leituras, e, portanto, nunca deve se fechar numa univocidade, pretendendo um sentido absoluto. É justamente essa abertura às novas possibilidades que proporcionará um amplo exercício da leitura e a sua apropriação por leitores e auditórios os mais diferentes possíveis. Tudo isso corrobora a afirmação do texto como entidade viva, e, portanto, dinâmica.

Em a *Teoria da Interpretação*<sup>215</sup>, Ricoeur destaca fortemente a subtração do texto do seu autor e da sua situação. Referindo-se à Escritura bíblica neotestamentária, ele afirma: “As cartas de Paulo não são menos dirigidas a mim do que aos Romanos, aos Gálatas, aos Coríntios e aos Efésios. Só o diálogo tem um ‘tu’, cuja identificação precede o discurso. O sentido de um texto está aberto a quem quer que possa ler”<sup>216</sup>. Conforme Walter Salles, em se tratando dos textos bíblicos,

é importante destacar sua capacidade de produzir novas significações, a sua dimensão poética e seu valor de revelação, o que manifesta a capacidade de mudar (refigurar) a realidade, pois esses textos fornecem um novo sentido ao cotidiano da vida desde a polifonia de seus gêneros literários que interpretam a realidade<sup>217</sup>.

Esse dinamismo textual é manifesto particularmente nos gêneros literários bíblicos. O texto existe graças à comunidade na qual ele foi gerado, acolhido e convertido em “memória”, a qual convida a obra a ser remodelada, ser reatualizada pela comunidade que é o único agente destes textos.

---

<sup>214</sup> SALLES, W., A hermenêutica textual de Paul Ricoeur, p. 247.

<sup>215</sup> RICOEUR, P., Teoria da interpretação (2013).

<sup>216</sup> RICOEUR, P., Teoria da Interpretação, p. 130.

<sup>217</sup> SALLES, W., A hermenêutica textual de Paul Ricoeur, p. 253.

### 1.3 A tarefa da interpretação

O trabalho fundamental da Hermenêutica é a interpretação de textos, “que para além de buscar o que está dito visa eminentemente o sentido do que o que está dito quer dizer ao contexto contemporâneo do leitor ou eventual autor de mais texto [...]”<sup>218</sup>. Essa tarefa, segundo Ricoeur, necessita atravessar dois desafios: o das interpretações subjetivas vinculadas à cultura, bem como das interpretações objetivas que tendem ao fundamentalismo. Ele discorda de ambas as posições, rejeitando quer a tentativa de encontrar por trás do texto a intenção oculta do autor, como também a postura que busca definir uma verdade objetiva que se imponha por si só.

Esta atividade de discernimento é, propriamente, a interpretação: consiste em reconhecer qual a mensagem relativamente unívoca que o locutor construiu apoiado na base polissêmica do léxico comum. Produzir um discurso relativamente unívoco com palavras polissêmicas, identificar essa intenção de univocidade na recepção de mensagens, eis o primeiro e mais elementar trabalho de interpretação<sup>219</sup>.

O trabalho hermenêutico de Ricoeur e seu pensamento se articulam em torno de diversas mediações, levando em conta o “conflito das interpretações”, cujo papel central é o de proporcionar aberturas ao constante desafio da multiplicidade de sentidos (polissemia). De acordo com Maurizio Chiodi,

uma primeira conclusão que ele apresenta em relação à exegese bíblica é que a interpretação dos significados ou dos conteúdos teológicos não pode prescindir desta atenção à ‘explicitação estrutural das formas’ que a obra objetivamente assume<sup>220</sup>.

A mudança de perspectiva ocorrida na hermenêutica ricoeuriana, a qual supera a atitude puramente subjetiva e intuitiva do leitor frente ao texto, incidirá fortemente nos seus estudos bíblicos, isto é, na compreensão que a própria vida vai sendo decifrada no movimento interpretativo que segue do texto à ação ou à realidade. Segundo Ricoeur, “toda hermenêutica é, explícita ou implicitamente, compreensão de si mesmo mediante a compreensão do outro”<sup>221</sup>. E essa alteridade também se refere ao discurso, especialmente ao texto, isto é, sua manifestação através da escrita, tornando-o uma entidade autônoma.

---

<sup>218</sup> CARVALHO, J. C., A interpretação e os sentidos da Sagrada Escritura. O contributo de Paul RICOEUR, P., 08.

<sup>219</sup> RICOEUR, P., Hermenêutica e ideologias, p. 25.

<sup>220</sup> CHIODI, M., Amore, dono e giustizia, p. 27.

<sup>221</sup> RICOEUR, P., O conflito das interpretações, p. 18.

Nos escritos de Ricoeur dedicados à Hermenêutica revelar-se-á sempre mais uma simetria entre a Hermenêutica Bíblica e as categorias explicitadas na Hermenêutica Filosófica, de tal modo que elementos fundamentais como: a instância do discurso, a escrita, a obra e seus gêneros literários e, sobretudo o mundo do texto serão determinantes. Prosseguindo nessa perspectiva, deparar-se-á com a temática da pré-compreensão, da dialética entre explicação e compreensão, e, finalmente do ato de leitura cujo resultado seria a apropriação de significados pelo leitor.

Os fatos relatados nos textos bíblicos são sempre eventos interpretados: nem pura construção da imaginação nem descrição imediata de eventos do passado. Em termos ricoeurianos, estamos diante da tentativa, com a ajuda da imaginação, de configurar eventos históricos em um todo coerente, buscando situá-los de forma narrativa. [...] É na leitura das narrativas bíblicas, por exemplo, que se dá a refiguração da vida, sendo a leitura uma provocação para ser e agir diferente, o que supõe uma decisão ética e suscita um estilo de vida<sup>222</sup>.

A interpretação não é obra isolada do leitor, pelo contrário, esta é um movimento em ação no interior do próprio texto, cujo dinamismo provoca o leitor a desvelar novos significados inserindo-os no processo de sua própria existência. Desse modo, pode-se compreender melhor a seguinte assertiva: “Há interpretação onde houver sentido múltiplo; e é na interpretação que a pluralidade dos sentidos se torna manifesta”<sup>223</sup>. Frente a essa realidade, é plausível considerar que toda forma de interpretação é relativa à estrutura teórica do referido sistema hermenêutico. Tudo isto contribui para o reconhecimento da diversidade das hermenêuticas e para a conseqüente necessidade de assumir o conflito das interpretações através de mediações dialógicas.

Toda a teoria da hermenêutica consiste em mediatizar esta interpretação-apropriação pela série de interpretantes que pertencem ao trabalho do texto sobre si mesmo. A apropriação perde então alguma coisa da sua arbitrariedade, na medida em que ela é a continuação disso mesmo que se realiza, no trabalho, em trabalho, quer dizer, em gestação de sentido, no texto. O dizer do hermeneuta é um re-dizer, que reativa o dizer do texto<sup>224</sup>.

---

<sup>222</sup> SALLES, W., A hermenêutica textual de Paul Ricoeur, p. 254.

<sup>223</sup> RICOEUR, P., O conflito das interpretações, p. 15.

<sup>224</sup> RICOEUR, P., Du texte à l'action, p. 161-162..

## 2. As formas do discurso bíblico

No ensaio *Hermenêutica filosófica e hermenêutica bíblica*<sup>225</sup>, Ricoeur defende que a convicção da fé, a qual se exprime nos documentos bíblicos, é inseparável das formas de discurso. Os textos da Bíblia, tanto do Antigo como do Novo Testamento, se apresentam numa grande variedade de composições, gêneros literários e estilos, os quais efetuam o discurso bíblico como obra literária. A temática em questão será objeto de investigação por Ricoeur em diversas obras, ganhando dessa forma contornos mais vastos<sup>226</sup>. Assim, a pluralidade de gêneros literários, através dos quais é apresentada a mensagem bíblica, isto é, narrativas, profecias, prescrições, escritos sapienciais, hinos, parábolas, não se reduzem a artifícios literários na composição do *Corpus Biblicum*. Ao contrário, cada um desses discursos manifesta vivências e formas originais de nomear Deus, que é o referente comum a toda a Escritura Sagrada, como também apresenta maneiras diferentes de compreender a Revelação.

Mediante a pluralidade e diversidade dos gêneros literários se deve perguntar: esses discursos seriam complementares? Expressam teologias diferentes? Estão em linha de conflito uns com os outros? A temática em tela convida a uma maior consideração. A análise dessas formas de discurso contribui de modo especial para lançar luz sobre o entendimento da Bíblia como um texto eminentemente polifônico. Conforme Daniel Frey: “o filósofo pretende abrir-se aos discursos bíblicos que nomeiam Deus de maneira ‘original’, sem passar pelo discurso de ‘segundo grau’ que constitui o discurso teológico”<sup>227</sup>.

A proposta hermenêutica em consideração coloca em destaque os textos bíblicos e sua capacidade de ressignificar, dizer e re-dizer, manifestando sentidos plurais. Consequentemente

a linguagem teológico-religiosa fornece, assim como a linguagem literária, um conjunto de palavras, de símbolos, de signos e representações que não cessam de significar e ressignificar e que, portanto, necessitam, igualmente, de um sistema interpretativo que respeite sua natureza<sup>228</sup>.

<sup>225</sup> Publicado originalmente na obra *Du texte à l'action – Essais d'herméneutique II*, Paris: Éditions du Seuil, 1986.

<sup>226</sup> RICOEUR, P., *Écrits et conférences 2 – Herméneutique*, p. 197-269. RICOEUR, P., *Ensaio sobre a Interpretação Bíblica*, p. 69-89.

<sup>227</sup> FREY, D., *Lecture philosophique et lecture théologique de la Bible chez Paul RICOEUR*, P., 74.

<sup>228</sup> PAULA, A. C., *A teoria da interpretação e a hermenêutica de Paul RICOEUR*, P., 246-247.



Corroborando essa visão, as antigas tradições dos grandes rabinos israelitas já dividiam a Escritura Sagrada numa estrutura triádica: Torá, Profetas e Escritos<sup>229</sup>. Inclusive, a Igreja Primitiva também assumirá essa mesma ordem, a ponto de afirmar, como exemplo, referindo-se às palavras de Jesus, que quem ama a Deus e ao próximo cumpre a Lei e os Profetas (Mt 22, 34-40). A título de ilustração, no evangelho de Lucas se encontra essa tríplice divisão na seguinte expressão: “na Lei de Moisés, nos Profetas e nos Salmos” (Lc 24,44). Ricoeur dedicou-se aos estudos dos gêneros literários da Escritura Sagrada, tendo tratado especialmente sobre os discursos narrativo, profético, prescritivo, sapiencial e hínico, os quais permitem ler a Bíblia reconhecendo-a como uma polifonia que nomeia Deus de diversas maneiras, com claras consequências para a expressão da fé<sup>230</sup>.

### 2.1. O discurso narrativo

O gênero narrativo é predominante em grande parte do Antigo Testamento e do Novo Testamento, manifestando-se especialmente no Pentateuco, também em alguns escritos proféticos, nos Evangelhos Sinóticos e nos Atos dos Apóstolos. O seu estilo próprio está perpassado por um conteúdo que ultrapassa a condição narrativa, veiculando então algo de específico, de único, que é dito sobre Javé e suas relações com Israel. De acordo com Ricoeur, “não era qualquer teologia que podia estar ligada à forma narrativa; mas apenas uma teologia que anuncie Javé como o grande Agente duma história de libertação”<sup>231</sup>.

É surpreendente ao seguir o gênero narrativo como se percebe um certo ocultamento do narrador, a tal ponto de os eventos parecerem narrar a si mesmos. As narrações podem tomar diversas formas e desse modo

qualificar os eventos em questão como transcendentais em relação ao curso normal da história. A totalidade da fé de Israel e da igreja primitiva está presa na confissão do caráter transcendente de tal fundamento, núcleo de eventos estabelecidos<sup>232</sup>.

O discurso narrativo é caracteristicamente marcado pela menção de Deus em terceira pessoa e pela convicção da ação divina na história e de suas intervenções em favor do seu povo. Isto permite perceber uma clara distinção entre o Deus de Israel e o da

---

<sup>229</sup> Sobre o cânon Bíblico, sugere-se consultar a obra GONZAGA, W. *Compêndio do Cânon Bíblico*.

<sup>230</sup> RICOEUR, P., Entre filosofia e teologia II: nomear Deus. In: *Leituras 3: Nas fronteiras da filosofia*, p. 181-204.

<sup>231</sup> RICOEUR, P., *Du texte à l'action*, p. 136.

<sup>232</sup> RICOEUR, P., *Ensaio sobre a interpretação Bíblica*, p. 74.

Filosofia grega. Os conceitos de causa, fundamento, essência, substância, tão comuns ao pensamento grego não têm propriamente lugar no desenrolar das narrativas bíblicas. A Sagrada Escritura fala de Deus de acordo com o drama histórico instaurado pelos atos de libertação. Portanto, dá lugar a outra compreensão teológica distanciando-se do discurso especulativo. Neste sentido, comenta Ricoeur:

O que é essencial no caso do discurso narrativo é a ênfase no evento fundamental ou evento como a impressão, marca ou traço de Deus. A confissão toma lugar através da narração, e a problemática da inspiração não é, de forma alguma, a consideração primeira. A marca de Deus está na história antes de estar no discurso<sup>233</sup>.

O gênero em questão provoca um deslocamento do olhar para uma meditação sobre os fatos que são mencionados, assumindo-os como constituintes do povo de Israel, e, na sequência também assumidos como fundantes pela Igreja cristã. A título de exemplo, alguns textos bíblicos dentre muitíssimos outros, podem ser tomados como paradigmas. A vocação de Abraão:

<sup>1</sup> Iahweh disse a Abrão: "Sai da tua terra, da tua parentela e da casa de teu pai, para a terra que te mostrarei. <sup>2</sup> Eu farei de ti um grande povo, eu te abençoarei, engrandecerei teu nome; sê uma bênção! <sup>3</sup> Abençoarei os que te abençoarem, amaldiçoarei os que te amaldiçoarem. Por ti serão benditos todos os clãs da terra." <sup>4</sup> Abrão partiu, como lhe disse Iahweh, e Ló partiu com ele. Abrão tinha setenta e cinco anos quando deixou Harã. <sup>5</sup> Abrão tomou sua mulher Sarai, seu sobrinho Ló, todos os bens que tinham reunido e o pessoal que tinham adquirido em Harã; partiram para a terra de Canaã, e lá chegaram. <sup>6</sup> Abrão atravessou a terra até o lugar santo de Siquém, no Carvalho de Moré. Nesse tempo os cananeus habitavam nesta terra. <sup>7</sup> Iahweh apareceu a Abrão e disse: "É à tua posteridade que eu darei esta terra." Abrão construiu ali um altar a Iahweh, que lhe aparecera. Dali passou à montanha, a oriente de Betel, e armou sua tenda, tendo Betel a oeste e Hai a leste. Construiu ali um altar a Iahweh e invocou seu nome. Depois, de acampamento em acampamento, foi para o Negueb (Gn 12,1-9).

Também uma das narrações da Aliança no Sinai:

<sup>1</sup> No terceiro mês depois da saída do país do Egito, naquele dia, os filhos de Israel chegaram ao deserto do Sinai. <sup>2</sup> Partiram de Rafidim e chegaram ao deserto do Sinai, e acamparam no deserto. Israel acampou lá, diante da montanha. <sup>3</sup> Então Moisés subiu a Deus. E da montanha Iahweh o chamou, e lhe disse: "Assim dirás à casa de Jacó e declararás aos filhos de Israel: <sup>4</sup> 'Vós mesmos vistes o que eu fiz aos egípcios, e como vos carreguei sobre asas de águia e vos trouxe a mim. <sup>5</sup> Agora, se ouvirdes a minha voz e guardardes a minha aliança, sereis para mim uma propriedade peculiar entre todos os povos, porque toda a terra é minha. <sup>6</sup> Vós sereis para mim um reino de sacerdotes e uma nação santa.' Estas são as palavras que dirás aos filhos de Israel." <sup>7</sup> Veio Moisés, chamou os anciãos do povo e expôs diante deles todas estas palavras que Iahweh lhe havia ordenado. <sup>8</sup> Então todo o

---

<sup>233</sup> RICOEUR, P., Ensaio sobre a interpretação Bíblica, p. 75.

povo respondeu: "Tudo o que Iahweh disse, nós o faremos." E Moisés relatou a Iahweh as palavras do povo (Ex 19,1-8).

O terceiro texto aqui reportado é o da unção de Davi.

<sup>1</sup> Iahweh disse a Samuel: "Até quando continuarás lamentando Saul, quando eu próprio o rejeitei, para que não reine mais sobre Israel? Enche de azeite o teu vaso e vai! Eu te envio à casa de Jessé, o belemita, porque escolhi um rei entre os seus filhos." <sup>2</sup> Samuel disse: "Como poderei eu ir lá? Saul o saberá e me matará!" Mas Iahweh replicou: "Levarás contigo uma ovelha e dirás: 'Vim para sacrificar a Iahweh!'" <sup>3</sup> Convidarás Jessé para o sacrifício, e eu mesmo te mostrarei o que deverás fazer: tu unguirás para mim aquele que eu te disser." <sup>4</sup> Samuel fez o que Iahweh ordenou. Quando chegou a Belém, os anciãos da cidade vieram tremendo ao seu encontro e perguntaram: "A tua vinda é de bom augúrio, vidente?" — <sup>5</sup> "Sim, é de paz", respondeu Samuel, "eu vim para oferecer um holocausto a Iahweh. Purificai-vos e vinde comigo ao sacrifício." Ele purificou a Jessé e seus filhos e os convidou para o sacrifício. <sup>6</sup> Logo que chegaram, quando Samuel viu Eliab, disse consigo: "Certamente Iahweh tem o seu unguido perante ele!" <sup>7</sup> Mas Iahweh disse a Samuel: "Não te impressione a sua aparência nem a sua elevada estatura: eu o rejeitei. Deus vê" não como o homem vê, porque o homem toma em consideração a aparência, mas Iahweh olha o coração". <sup>8</sup> Jessé chamou Abinadab e o fez passar diante de Samuel, que disse: "Também não foi este que Iahweh escolheu". <sup>9</sup> Jessé fez passar Sama, mas Samuel disse: "Também este não foi o que Iahweh escolheu". <sup>10</sup> Jessé fez assim passar os seus sete filhos diante de Samuel, mas Samuel declarou: "A nenhum destes Iahweh escolheu". <sup>11</sup> Ele perguntou a Jessé: "Acabaram os teus filhos?" Ele respondeu: "Falta ainda o menor, que está tomando conta do rebanho." Então Samuel disse a Jessé: "Manda buscá-lo, porque não nos sentaremos à mesa enquanto ele não estiver presente". <sup>12</sup> Jessé mandou chamá-lo: era ruivo, de belo semblante e admirável presença. E Iahweh disse: "Levanta-te e unge-o: é ele!" <sup>13</sup> Samuel apanhou o vaso de azeite e ungiu-o na presença dos seus irmãos. O espírito de Iahweh precipitou-se sobre Davi" desse dia em diante. Samuel se pôs a caminho e seguiu para Ramá (I Sam 16,1-13).

Os textos acima transcritos do Antigo Testamento são representativos de eventos centrais, os quais manifestam a livre intervenção de Deus como agente que elege e conduz o povo de Israel. Os referidos escritos sagrados estão na base da fundação de Israel e propiciam uma visão de três grandes momentos fundamentais: a escolha de Abraão que se encontra na raiz da formação do povo eleito por Deus, a intervenção desse Deus na história através da celebração da Aliança no Sinai, e, por fim, a unção de Davi como protótipo do "rei-pastor" ao qual será associada a promessa messiânica.

Passando aos escritos do Novo Testamento, duas narrativas serão destacadas. Elas continuam propondo, mesmo de modo diferente, intervenções de Deus ao longo da História da Salvação. Inicialmente será citado um dos textos que trata do chamamento dos Apóstolos, que constituirão a "comunidade núcleo" da Nova Aliança:

<sup>18</sup> Estando ele a caminhar junto ao mar da Galiléia, viu dois irmãos: Simão, chamado Pedro, e seu irmão André, que lançavam a rede ao mar, pois eram pescadores. Disse-lhes: "Segui-me e eu vos farei pescadores de homens". <sup>20</sup> Eles,

deixando imediatamente as redes, o seguiram. <sup>21</sup> Continuando a caminhar, viu outros dois irmãos: Tiago, filho de Zebedeu, e seu irmão João, no barco com o pai Zebedeu, a consertar as redes. E os chamou. <sup>22</sup> Eles, deixando imediatamente o barco e o pai, o seguiram (Mt 4,18-22).

E em continuidade a narração joanina da ressurreição de Jesus:

<sup>1</sup> No primeiro dia da semana, Maria Madalena vai ao sepulcro, de madrugada, quando ainda estava escuro, e vê que a pedra fora retirada do sepulcro. <sup>2</sup> Corre então e vai a Simão Pedro e ao outro discípulo, que Jesus amava, e lhes diz: "Retiraram o Senhor do sepulcro e não sabemos onde o colocaram". <sup>3</sup> Pedro saiu, então, com o outro discípulo e se dirigiram ao sepulcro. <sup>4</sup> Os dois corriam juntos, mas o outro discípulo correu mais depressa que Pedro e chegou primeiro ao sepulcro. <sup>5</sup> Inclinando-se, viu os panos de linho por terra, mas não entrou. <sup>6</sup> Então, chega também Simão Pedro, que o seguia, e entrou no sepulcro; vê os panos de linho por terra <sup>7</sup> e o sudário que cobrira a cabeça de Jesus. O sudário não estava com os panos de linho no chão, mas enrolado em um lugar, à parte. <sup>8</sup> Então, entrou também o outro discípulo que chegara primeiro ao sepulcro: e viu e creu. <sup>9</sup> Pois ainda não tinham compreendido que, conforme a Escritura, ele devia ressuscitar dos mortos (Jo 20,1-9).

Esses acontecimentos e eventos não estão atravessados por um horizonte de sentido que supera a sua situação propriamente histórica? Permanecendo oculto o narrador ou sendo identificado com um personagem único, como no caso de Moisés no Pentateuco, prevalece fundamentalmente o significado da presença de um Deus que intervém na história e na criação. Comenta Ricoeur: "A confissão passa pela narração. A problemática da inspiração aqui não ocupa absolutamente o primeiro plano. A marca de Deus está na história antes de estar na palavra"<sup>234</sup>.

Corroborando essa perspectiva afirma De Mori:

O querigma, que possui o papel de instância organizadora do narrativo, exprime a fé de Israel em um Deus que intervém na história. A narração se torna assim a carta de fundação de Israel, que se identifica com o narrado [...]. Israel proclama então sua fé contando sua história<sup>235</sup>.

## 2.2. O discurso profético

O gênero profético tem um papel e uma autoridade mais que relevantes, realmente exponenciais, e se encontra presente por quase toda a Bíblia, inclusive inter-relacionando-se frequentemente com os outros discursos. Ele manifesta caracteristicamente um modelo oracular, ligando fortemente a mensagem e o mensageiro, o qual é portador em si da voz de Deus. Destacam-se na comunicação profética expressões como: "assim diz o Senhor" (Is 7,7), "foi-me dirigida a palavra do Senhor" (Jr 1, 4), "ouvi a voz do Senhor que dizia"

<sup>234</sup> RICOEUR, P., *Écrits et conférences 2 – Herméneutique*, p. 209.

<sup>235</sup> DE MORI, G., *Hermenêutica filosófica e hermenêutica bíblica em Paul Ricoeur*, p., 221.

(Is 6, 8) e “veio sobre mim a mão do Senhor” (Ez 8,1). O profeta se anuncia não falando em seu próprio nome, mas em nome de outro, que, neste caso, é o Outro por excelência, o Divino. Deus é apresentado na primeira pessoa como aquele que fala ao profeta. A intervenção do profeta é perpassada pela consciência de que este é movido por uma inspiração divina e, portanto, se encontra credenciado para falar “em nome de”, no caso, de Deus. Ricoeur comenta que:

“Na profecia a voz profética anuncia a si mesma na consciência de ser convocada e enviada (“A palavra do Eterno foi-me dirigida nestes termos: vai gritar isto aos ouvidos de Jerusalém...”). Agora Deus é significado como voz do Outro por trás da voz profética”<sup>236</sup>.

De certo modo dá-se um processo de subjetivação da nomeação de Deus. Aqui Deus é designado como voz por trás da voz, tornando-se sujeito absoluto do discurso. O modo de falar e de se relacionar com Deus, as variadas intervenções em contextos diversos contribuíram para elevar o discurso profético ao patamar de protótipo da “revelação” e “inspiração”, entendidas como um sopro divino ou ainda uma voz que fala por detrás de outra voz.

As seguintes citações bíblicas com destaque para algumas falas proféticas ajudarão a melhor situar o papel e a autoridade dos profetas diante de toda a comunidade da Aliança. As narrativas manifestam uma clara consciência da própria vocação, do chamado divino para a missão de interlocutor entre Deus e o povo.

<sup>6</sup> Vocação de Isaías — 1 No ano em que faleceu o rei Ozias, vi o Senhor sentado sobre um trono alto e elevado. A cauda da sua veste enchia o santuário. <sup>2</sup> Acima dele, em pé, estavam serafins, cada um com seis asas: com duas cobriam a face, com duas cobriam os pés e com duas voavam. <sup>3</sup> Eles clamavam uns para os outros e diziam: "Santo, santo, santo é Iahweh dos Exércitos, a sua glória enche toda a terra". <sup>4</sup> À voz dos seus clamores os gonzos das portas oscilavam enquanto o Templo se enchia de fumaça. <sup>5</sup> Então disse eu: "Ai de mim, estou perdido! Com efeito, sou um homem de lábios impuros e vivo no meio de um povo de lábios impuros, e os meus olhos viram o Rei, Iahweh dos Exércitos". <sup>6</sup> Nisto, um dos serafins voou para junto de mim, trazendo na mão uma brasa que havia tirado do altar com um tenaz. <sup>7</sup> Com ela tocou-me os lábios e disse: "Vê, isto tocou os teus lábios, a tua iniquidade está removida, o teu pecado está perdoado." <sup>8</sup> Em seguida ouvi a voz do Senhor que dizia: "Quem hei de enviar? Quem irá por nós?", ao que respondi: "Eis-me aqui, envia-me a mim". <sup>9</sup> Ele me disse: "Vai e dize a este povo: Podeis ouvir certamente, mas não haveis de entender; podeis ver certamente, mas não haveis de compreender (Is 6,1-9).

Neste mesmo sentido será transcrito o chamado ao profeta Jeremias:

<sup>4</sup> A palavra de Iahweh me foi dirigida nos seguintes termos: <sup>5</sup> Antes mesmo de te formar no ventre materno, eu te conheci; antes que saíesses do seio, eu te consagrei. Eu te constituí profeta para as nações. <sup>6</sup> Mas eu disse: "Ah! Senhor

<sup>236</sup> RICOEUR, P., Leituras 3: Nas fronteiras da filosofia, p. 192.

Iahweh, eis que eu não sei falar, porque sou ainda uma criança!"<sup>7</sup> Mas Iahweh me disse: Não digas: "Eu sou ainda uma criança!" Porque a quem eu te enviar, irás, e o que eu te ordenar, falarás (Jer 1,4-7).

Em geral, o conjunto das descrições dos chamados proféticos, iniciativa exclusiva de Javé, como também a missão que eles exerceram frente ao povo eleito, culminou na assunção desse discurso ao papel de modelo paradigmático para a Revelação, alcançando significativa prevalência sobre os outros demais gêneros. Tão forte e determinante se tornou essa concepção na Teologia Bíblica que

a ideia de revelação parece se identificar aqui com a de um autor duplo da palavra e da escrita. [...] Essa posição central do gênero profético é tão decisiva que o símbolo de Nicéia, na terceira parte, dedicada ao Espírito Santo, declara: 'Nós cremos no Espírito Santo [...] que falou pelos profetas'<sup>237</sup>.

O gênero profético também comporta a forma apocalíptica, ou melhor dizendo, abre perspectivas para o sentido da utopia. Por tais razões, recorre a expressões simbólicas, a anúncios de acontecimentos futuros e até a ameaças. Contudo, prevalece em geral nessa comunicação um sentimento de confiança em Deus, uma certeza da compaixão d'Ele para com seu povo.

O profeta Sofonias diz:

<sup>14</sup> Rejubila, filha de Sião, solta gritos de alegria, Israel! Alegra-te e exulta de todo coração, filha de Jerusalém! <sup>15</sup> Iahweh revogou a tua sentença, eliminou o teu inimigo, Iahweh, o rei de Israel, está no meio de ti, não verás mais a desgraça. <sup>16</sup> Naquele dia, será dito a Jerusalém: Não temas, Sião! Não desfaleçam as tuas mãos! <sup>17</sup> "Iahweh, o teu Deus, está no meio de ti, um herói que salva! Ele exulta de alegria por tua causa, renovar-te-á por seu amor, ele se regozija por tua causa com gritos de alegria, <sup>18</sup> como nos dias de festa (Sf 3, 14-18).

Dentro dessa perspectiva é muito pertinente a observação de De Mori:

A profecia faz irrupção no narrativo, que tende a se esclerosar se não é constantemente reatualizado. Ele balança as bases das certezas estabelecidas, desconstrói a narrativa esvaziada pelo esquecimento, quebra toda segurança solidamente instalada, desfaz o cosmos, provoca rupturas e abre um espaço novo de sentido, onde uma nova narração pode surgir para uma nova edificação da comunidade<sup>238</sup>.

### 2.3. O discurso prescritivo

O discurso prescritivo ou legislativo é voltado diretamente à dimensão prática. Os preceitos são correspondentes à vontade de Deus que se manifesta na forma de instrução. Deus é então nomeado como aquele que doa a Torá e que faz uma Aliança a qual abrange

<sup>237</sup> RICOEUR, P., *Écrits et conférences 2: Herméneutique*, p. 203.

<sup>238</sup> DE MORI, G., *Hermenêutica filosófica e hermenêutica bíblica em Paul Ricoeur*, p. 221-222.

a vida pessoal e comunitária do povo hebreu. Os textos prescritivos em geral são atribuídos a Moisés situando-se no contexto da teofania do Sinai, tendo como referência maior e mais fundamental o Decálogo:

<sup>1</sup> Deus pronunciou todas estas palavras, dizendo: <sup>2</sup> "Eu sou Iahweh teu Deus, que te fez sair da terra do Egito, da casa da escravidão. <sup>3</sup> Não terás outros deuses diante de mim. <sup>4</sup> Não farás para ti imagem esculpida de nada que se assemelhe ao que existe lá em cima, nos céus, ou embaixo na terra, ou nas águas que estão debaixo da terra. <sup>5</sup> Não te prostrarás diante desses deuses e não os servirás, porque eu, Iahweh teu Deus, sou um Deus ciumento, que puno a iniquidade dos pais sobre os filhos até a terceira e quarta geração dos que me odeiam, <sup>6</sup> mas que também ajo com amor até a milésima geração para aqueles que me amam e guardam os meus mandamentos. <sup>7</sup> Não pronunciarás em vão o nome de Iahweh teu Deus, porque Iahweh não deixará impune aquele que pronunciar em vão o seu nome. <sup>8</sup> Lembra-te do dia do sábado para santificá-lo. <sup>9</sup> Trabalharás durante seis dias, e farás toda a tua obra. O sétimo dia, porém, é o sábado de Iahweh teu Deus. Não farás nenhum trabalho, nem tu, nem teu filho, nem lua filha, nem teu escravo, nem tua escrava, nem teu animal, nem o estrangeiro que está em tuas portas. <sup>11</sup> Porque em seis dias <sup>10</sup> Iahweh fez o céu, a leira, o mar e tudo o que eles contêm, mas repousou no sétimo dia; por isso Iahweh abençoou o dia do sábado e o santificou. <sup>12</sup> Honra teu pai e tua mãe, para que se prolonguem os teus dias na terra que Iahweh teu Deus, te dá. <sup>13</sup> Não matarás. <sup>14</sup> Não cometerás adultério. <sup>15</sup> Não roubarás. <sup>16</sup> Não apresentarás um falso testemunho contra o teu próximo. <sup>17</sup> Não cobiçarás a casa do teu próximo, não cobiçarás a sua mulher, nem o seu escravo, nem a sua escrava, nem o seu boi, nem o seu jumento, nem coisa alguma que pertença a teu próximo." <sup>18</sup> Todo o povo, vendo os trovões e os relâmpagos, o som da trombeta e a montanha fumegante, teve medo e ficou longe. <sup>19</sup> Disseram a Moisés: "Fala-nos tu, e nós ouviremos; não nos fale Iahweh, para que não morramos." <sup>20</sup> Moisés disse ao povo: "Não temais, Deus veio para vos provar e para que o seu temor esteja diante de vós, e não pequeis." <sup>21</sup> O povo ficou longe; e Moisés aproximou-se da nuvem escura, onde Deus estava (Ex 20, 1-21).

Ricoeur discorre:

Nesse particular, a fórmula introdutória do Decálogo constitui um pivô essencial entre o relato do Êxodo e a proclamação da Lei: "Eu sou Javé, teu Deus, que te fez sair do país do Egito, da casa da servidão". Na escala dos gêneros literários, isso quer dizer que o legislativo de algum modo está incluído no narrativo. Essencialmente, isso significa que a memória da libertação qualifica de maneira íntima a própria instrução. O Decálogo é a Lei de um povo livre<sup>239</sup>.

Para além de um conjunto de preceitos jurídicos, ou seja, da codificação de leis imutáveis dadas por Deus, o gênero prescritivo é indissociável dos eventos salvíficos da libertação. Consequentemente, exercerá a função de orientar e interpelar as práticas de vida e a dinâmica das instituições, propondo sempre de novo um elevado ideal ético: o direito e a justiça. Neste aspecto se percebe uma íntima convergência com a perspectiva

<sup>239</sup> RICOEUR, P., *Écrits et conférences 2: Herméneutique*, p. 214-215.

do discurso profético. O texto seguinte oferece uma visão ampla do sentido do gênero prescritivo:

<sup>15</sup> Eis que hoje estou colocando diante de ti a vida e a felicidade, a morte e a infelicidade. <sup>16</sup> Se ouves os mandamentos de Iahweh teu Deus que hoje te ordeno — amando a Iahweh teu Deus, andando em seus caminhos e observando seus mandamentos, seus estatutos e suas normas —, viverás e te multiplicarás. Iahweh teu Deus te abençoará na terra em que estás entrando a fim de tomares posse dela. <sup>17</sup> Contudo, se o teu coração se desviar e não ouvires, e te deixares seduzir e te prostrares diante de outros deuses, e os servires, <sup>18</sup> eu hoje vos declaro: é certo que perecereis! Não prolongareis vossos dias sobre o solo em que, ao atravessar o Jordão, estás entrando para dele tomar posse. <sup>19</sup> Hoje tomo o céu e a terra como testemunhas contra vós: eu te propus a vida ou a morte, a bênção ou a medição. Escolhe, pois, a vida, para que vivas tu e a tua descendência, <sup>20</sup> amando a Iahweh teu Deus, obedecendo à sua voz e apegando-te a ele. Porque disto depende a tua vida e o prolongamento dos teus dias. E assim poderás habitar sobre este solo que Iahweh jurara dar a teus pais, Abraão, Isaac e Jacó (Dt 30,15-20).

O processo dialético de natureza ética se faz subjacente aos discursos narrativo, profético e legislativo, assegurando a unidade na pluralidade de discursos (gêneros) bíblicos cuja síntese se encontra no mandamento do amor, quer nas enunciações do Antigo Testamento quer do Novo Testamento. Elucidando esse entendimento os seguintes textos constituem uma valiosa expressão: “Ouve, ó Israel: o Senhor nosso Deus é o único Senhor! Portanto, amarás o Senhor teu Deus com todo teu coração, com toda a tua alma e com toda a tua força” (Dt 6,4-6). E ainda:

<sup>28</sup> Um dos escribas que ouvira a discussão, reconhecendo que respondera muito bem, perguntou-Lhe: “Qual é o primeiro de todos os mandamentos?” <sup>29</sup> Jesus respondeu: “O primeiro é: Ouve, ó Israel, o Senhor nosso Deus é o único Senhor, <sup>30</sup> e amarás o Senhor teu Deus de todo teu coração, de toda tua alma, de todo teu entendimento, e com toda a tua força. <sup>31</sup> O segundo é este: Amarás o teu próximo como a ti mesmo. Não existe outro mandamento maior do que esses”. <sup>32</sup> O escriba disse-Lhe: “Muito bem, Mestre, tens razão de dizer que Ele é o único e não existe outro além dEle, <sup>33</sup> e amá-Lo de todo o coração, de toda a inteligência com toda a força, e amar o próximo como a si mesmo é mais do que todos os holocaustos e todos os sacrifícios” (Mt 12,28-33).

Ricoeur recapitula essa perspectiva com o seguinte comentário:

A dialética da ética e do profetismo que corresponde à dialética da ética e do narrativo se prolonga para além da troca entre voz profética e voz ética. Ela se inscreve no movimento do mandamento que, alternativamente, se desdobra na minúcia dos mandamentos incontáveis ou se encerra na única visada de santidade e no único mandamento de amor. A nova Lei, a nova Aliança exprime, se assim podemos nos expressar, uma ética segundo a profecia<sup>240</sup>.

---

<sup>240</sup> RICOEUR, P., *Leituras 3 – Nas fronteiras da filosofia*, p. 193.



#### 2.4. O discurso sapiencial

No seio da Bíblia outro gênero literário tem um lugar muito significativo: a literatura sapiencial. São originalmente representativos desse gênero os seguintes livros: Provérbios, Jó, Coélet (Eclesiastes), e ainda a Sabedoria de Salomão e o Sirácida (Eclesiástico). Essa literatura transborda o limite de qualquer outro discurso apresentando-se como a arte do bem viver, apontando para o horizonte da verdadeira felicidade. O respectivo gênero surpreende e até pode desconcertar por sua simplicidade e realismo. Em muitas ocasiões suscita o problema da aparente falta de sentido da existência humana, inclusive questionando sobre o silêncio de Deus, clamando diversas vezes pela intervenção divina. Também é notório que

os conselhos da sabedoria ignoram as fronteiras nas quais acaba toda legislação apropriada a um único povo, mesmo sendo o povo eleito. Não é por acaso que mais de um sábio da tradição bíblica não seja um homem judeu. A sabedoria visa a todo homem no judeu<sup>241</sup>.

O gênero sapiencial desenvolve uma meditação sobre as mais variadas situações existenciais: felicidade, sofrimento, culpa, sensatez, insensatez, solidão, miséria, riqueza, morte. Realidades essas que refletem a situação paradoxal da existência humana: grandeza e miséria. Dentre os temas presentes e mais incisivos nessa literatura encontram-se o do sofrimento do justo e do enigma do mal, a exemplo de Jó. Esclarece Ricoeur:

A sabedoria não nos ensina como evitar o sofrimento, ou como magicamente negá-lo, ou dissimulá-lo sob uma ilusão. Ela nos ensina como aguentar o sofrimento, como ‘sofrê-lo’. Coloca o sofrimento num contexto significativo produzindo a qualidade ativa do sofrimento<sup>242</sup>.

As sentenças, provérbios, conselhos, contos e até algumas narrativas que compõem a literatura sapiencial não reclamam peremptoriamente uma direta inspiração divina, como acontece explicitamente no gênero profético, mas transparecem aparentemente apenas como fruto do bom senso do sábio que emite seus conselhos e medita sobre as mais variadas situações. O início do livro dos Provérbios delinea claramente o papel do sábio e o conteúdo de sua mensagem:

<sup>1</sup> Provérbios de Salomão, filho de Davi, rei de Israel: <sup>2</sup> para conhecer sabedoria e disciplina, para entender as sentenças profundas, <sup>3</sup> para adquirir disciplina e sensatez, — justiça, direito e retidão —, <sup>4</sup> para ensinar sagacidade aos ingênuos conhecimento e reflexão ao jovem, <sup>5</sup> para entender provérbios e sentenças obscuras, os ditos dos sábios e os seus enigmas. <sup>6</sup> Que o sábio escute, e aumente a sua experiência, e o prudente adquira a arte de dirigir. (Pv 1,1-6).

<sup>241</sup> RICOEUR, P., *Écrits et conférences 2: Herméneutique*, p. 218.

<sup>242</sup> RICOEUR, P., *Ensaio sobre a interpretação bíblica*, p. 81.

Contudo, a partir de um olhar mais atento se reconhecerá a sabedoria como uma realidade divina que sempre existiu, a qual está junto de Deus desde a criação do mundo<sup>243</sup>. No livro da Sabedoria de Salomão destaca-se um elogio à “sabedoria” que se pode aplicar aos demais escritos sapienciais:

<sup>22</sup> Nela há um espírito inteligente, santo, único, múltiplo, sutil, móvel, penetrante, imaculado, lícido, invulnerável, amigo do bem, agudo, <sup>23</sup> incoercível, benfazejo, amigo dos homens, firme, seguro, sereno, tudo podendo, tudo abrangendo, que penetra todos os espíritos inteligentes, puros, os mais sutis. <sup>24</sup> A Sabedoria é mais móvel que qualquer movimento e, por sua pureza, tudo atravessa e penetra. <sup>25</sup> Ela é um eflúvio do poder de Deus, uma emanção puríssima da glória do Onipotente, pelo que nada de impuro nela se introduz. <sup>26</sup> Pois ela é um reflexo da luz eterna, um espelho nítido da atividade de Deus e uma imagem de sua bondade. <sup>27</sup> Sendo uma só, tudo pode; sem nada mudar, tudo renova e, entrando nas almas boas de cada geração, prepara os amigos de Deus e os profetas; <sup>28</sup> pois Deus ama só quem habita com a Sabedoria. <sup>29</sup> Ela é mais bela que o sol, supera todas as constelações: comparada à luz do dia, sai ganhando, <sup>30</sup> pois a luz cede lugar à noite, ao passo que sobre a Sabedoria não prevalece o mal (Sb 7,22-30).

## 2.5. O discurso hínico

Além dos quatro gêneros literários supramencionados e suas especificidades, evidencia-se ainda nas Sagradas Escrituras o discurso hínico. Esse gênero lírico encontra sua melhor expressão nos salmos que geralmente se configuram sob a forma de hinos de súplicas, de ações de graças e de louvor, a exemplo do hino *aleluiático* de Ap 19,1-8<sup>244</sup> e do Sl 150<sup>245</sup>. Assim, “os salmos são, antes de tudo, poemas que trazem ao nível da fala, da escrita e, finalmente, de um texto, momentos fundamentais da experiência religiosa”<sup>246</sup>. Essas formas de louvores dirigidas aos prodígios de Deus realizados na natureza e nos acontecimentos humanos, não constituem um simples apêndice às narrações e profecias. Ao contrário, elas dão voz ao coração transformando-se em celebração que eleva a história e a torna lugar de invocação do Deus vivo. Afirma Ricoeur: “Sem um coração que cante a glória de Deus, talvez não teríamos uma história da criação, e certamente a história da libertação”<sup>247</sup>.

Bendize a Iahweh, ó minha alma, e tudo o que há em mim ao seu nome santo! <sup>2</sup>  
Bendize a Iahweh, ó minha alma, e não esqueças nenhum dos seus benefícios. <sup>3</sup>  
É ele quem perdoa tua culpa toda e cura todos os teus males. <sup>4</sup> É ele quem redime tua vida da cova e te coroa de amor e compaixão. <sup>5</sup> É ele quem sacia teus anos de bens e, como a da águia, tua juventude se renova. <sup>6</sup> Iahweh realiza atos justos,

<sup>243</sup> Entre outros textos destaca-se como exemplar a citação de Provérbios 8, 22-31.

<sup>244</sup> GONZAGA, W., Ap 19,1-8: Profetismo na Liturgia, p. 566-585.

<sup>245</sup> GONZAGA, W., O Salmo 150 à luz da Análise Retórica Bíblica Semítica, p. 155-170.

<sup>246</sup> RICOEUR, P., Pensando biblicamente, p. 233-234.

<sup>247</sup> RICOEUR, P., Ensaio sobre a interpretação bíblica, p. 84.

fazendo justiça a todos os oprimidos; <sup>7</sup> revelou seus caminhos a Moisés e suas façanhas aos filhos de Israel. <sup>8</sup> Iahweh é compaixão e piedade, lento para a cólera e cheio de amor (Sl 103,1-8).

A palavra que se manifesta através dos salmos não se encaixa numa narração ou questionamentos e também em anúncios das coisas futuras, ela é sobretudo um exercício de invocação que se dirige a Deus na segunda pessoa. A sua linguagem é marcada pelo transbordamento dos mais diversos sentimentos, se estendendo entre os polos do louvor e da queixa, que deixam transparecer a alegria e a miséria da existência humana, de alguém que deposita sua confiança nas mãos de Deus, buscando nos Salmos meditar sobre o caminho dos justos e dos ímpios<sup>248</sup>.

São muito diversas as expressões orantes no livro dos Salmos. Algumas manifestam uma atitude de súplica diante dos sofrimentos e perseguições, como por exemplo os salmos 54(53) a 61(60); 64(63); 70(69). Existe um grande número dedicado à ação de graças e exaltação de Deus: 33(32); 34(33); 48(47); 65(64); 66(65); 100(99), e, finalmente, do 144(143) a 150 que concluem o saltério.

<sup>1</sup> Aleluia! Celebro a Iahweh de todo o coração na intimidade dos retos e no conselho. <sup>2</sup> Grandes são as obras de Iahweh, dignas de estudo para quem as ama. <sup>3</sup> Sua obra é esplendor e majestade, e sua justiça permanece para sempre. <sup>4</sup> Ele deixou um memorial de suas maravilhas, Iahweh é piedade e compaixão: <sup>5</sup> Ele dá alimento aos que o temem, lembrando-se sempre da sua aliança; <sup>6</sup> mostra ao seu povo a força de suas obras, entregando-lhe a herança das nações. <sup>7</sup> Justiça e Verdade são as obras de suas mãos, seus preceitos todos merecem confiança: <sup>8</sup> são estáveis para sempre e eternamente, vão cumprir-se com verdade e retidão. <sup>9</sup> Ele envia libertação para seu povo, declarando sua aliança para sempre; seu nome é sagrado e terrível. <sup>10</sup> O princípio da sabedoria é temer a Iahweh, todos os que o praticam têm bom senso. Seu louvor permanece para sempre (Sl 111(110)).

No Novo Testamento o gênero hínico se manifesta principalmente através de cânticos como o *Benedictus* (Lc 1,68-79) e o *Magnificat* (Lc 1,46-55), e sobretudo nos hinos presentes em alguns escritos paulinos como Col 1,15-20, e o início da Carta aos Efésios (1,3-14):

<sup>3</sup> Bendito seja o Deus e Pai de nosso Senhor Jesus Cristo, que nos abençoou com toda a sorte de bênçãos espirituais, nos céus, em Cristo. <sup>4</sup> Nele ele nos escolheu antes da fundação do mundo, para sermos santos e irrepreensíveis diante dele no amor. <sup>5</sup> Ele nos destinou para sermos seus filhos adotivos por Jesus Cristo, conforme o beneplácito da sua vontade, <sup>6</sup> para louvor e glória da sua graça, com a qual ele nos agraciou no Amado. <sup>7</sup> E é pelo sangue deste que temos a redenção, a remissão dos pecados, segundo a riqueza da sua graça, <sup>8</sup> que ele derramou profusamente sobre nós, infundindo-nos toda sabedoria e prudência, <sup>9</sup> dando-nos a conhecer o mistério da sua vontade, conforme decisão prévia que lhe aprouve

---

<sup>248</sup> GONZAGA, W.; SANTOS, A. M., Salmo 1: o portão de entrada para se meditar sobre o caminho dos justos e dos ímpios, p. 1-17.

tomar <sup>10</sup> para levar o tempo à sua plenitude: a de em Cristo encabeçar todas as coisas, as que estão nos céus e as que estão na terra. <sup>11</sup> Nele, predestinados pelo propósito daquele que tudo opera segundo o conselho da sua vontade, fomos feitos sua herança, <sup>12</sup> a fim de servirmos para o seu louvor e glória, nós, os que antes esperávamos em Cristo. <sup>13</sup> Nele também vós, tendo ouvido a Palavra da verdade — o evangelho da vossa salvação — e nela tendo crido, fostes selados pelo Espírito da promessa, o Espírito Santo, <sup>14</sup> que é o penhor da nossa herança, para a redenção do povo que ele adquiriu para o seu louvor e glória.

O interesse manifestado por Ricoeur acerca da linguagem religiosa e, no caso específico da sua reflexão sobre as formas do discurso bíblico, está permeado por uma convicção que a hermenêutica da Revelação deve passar prioritariamente pelas modalidades mais originais de linguagem de uma comunidade de fé. É, portanto, neste lugar que iremos encontrar as expressões pelas quais os membros da comunidade interpretam como autêntica sua experiência para eles e para os outros. Seria então uma espécie de “beber no próprio poço”, onde se experimenta o brotar de uma rica polifonia que conduz a um centro referente único: Deus.

Conclui Ricoeur:

Talvez uma investigação exaustiva, se ela fosse possível, revelasse que todas as formas de discurso constituem em conjunto um sistema circular e que o conteúdo teológico de cada umas delas recebe a sua significação da constelação total das formas de discurso. A linguagem religiosa apareceria, então, como uma linguagem polifônica sustentada pela singularidade das formas<sup>249</sup>.

### 3. A constituição hermenêutica da fé bíblica

As reflexões hermenêuticas de Ricoeur, de modo geral, foram construídas dentro de um complexo universo filosófico no qual o diálogo e o confronto com as tradições hermenêuticas precedentes são a marca registrada, permitindo-lhe uma mediação que aproximou ontologia e epistemologia. Contudo, neste campo, o seu trabalho soube manter-se aberto ao apelo de uma palavra transcendente. Ao longo do seu pensamento ganharam relevância as questões sobre a linguagem, com destaque para a dimensão religiosa voltando então sua atenção para a especificidade literária do *Corpus Biblicum*. Ao assumir a hermenêutica dos símbolos aplicou-se em discutir os temas teológicos do pecado, da redenção, da graça e da escatologia. Esse movimento hermenêutico levou Ricoeur a estabelecer conexões dialógicas com muitos teólogos e exegetas<sup>250</sup>.

<sup>249</sup> RICOEUR, P., Du texte à l'action, p. 137.

<sup>250</sup> Foram interlocutores privilegiados de Ricoeur: Gerhard Von Rad, Rudolf Bultmann, Paul Beauchamp, Robert Alter e André La Cocque.

Posteriormente, ele dirigirá seu interesse para a compreensão do tema da Revelação<sup>251</sup>, para tanto desenvolverá uma acurada e fecunda análise da forma estrutural dos discursos bíblicos que expõem a simbólica da profissão de fé de uma comunidade, nomeando Deus de forma originária. O caminho por ele empreendido acerca dos gêneros literários bíblicos resultará numa abordagem onde a confissão da fé se faz de forma plurívoca.

Sua contribuição particular articula-se em torno da noção positiva do distanciamento, que é precisada por ele através de diversas categorias textuais: a efetuação da palavra como instância de discurso, a efetuação do discurso como obra estruturada, a fixação da obra pela escrita, o mundo do texto projetado pela obra escrita e a compreensão de si pelo ato da leitura à luz do mundo do texto<sup>252</sup>.

### 3.1. O caráter irredutível da fé

Tomar como objeto de reflexão a fé é aceitar o desafio de trabalhar com uma categoria marcada por uma singular originalidade, perpassada pela transcendência sobre toda a tendência de objetificação (reificação), a qual faz parte de um tipo específico de linguagem, isto é, o universo da linguagem religiosa. Ela se ocupa menos com a função referencial do que com a capacidade de significar. Filosoficamente, diríamos que está mais próxima àquilo que Ricoeur chama de veemência ontológica da linguagem, ou seja, a sua capacidade de dizer o homem e o mundo, e, portanto, de redescrever a experiência humana.

Devemos sublinhar dois particulares: o que a linguagem religiosa faz é redescrever; e o que ela redescreve é a experiência humana. Num certo sentido, nós devemos dizer que o referente último [...] é a realidade humana na sua totalidade. [...] A linguagem religiosa revela a dimensão religiosa da experiência humana comum<sup>253</sup>.

Assim, a fé não se enquadra definitivamente no âmbito do discurso especulativo, mas o ultrapassa, apontando para o novo, para aquilo que na hermenêutica ricoeuriana é designado como a “coisa do texto”. Porém, não se trata de um objeto qualquer, nem pode ser reduzida a um sentido comum da linguagem. O termo “fé” sempre extrapola o domínio da linguagem, abrindo-se para um sentido a mais que só se alcança analogicamente. É nessa perspectiva que se compreende os vocabulários usados por Ricoeur para se referir

<sup>251</sup> Sobre a temática Revelação Bíblica, indicamos a obra GONZAGA, W., A Bíblia: Escritura Sagrada para judeus e cristãos, p. 5-20.

<sup>252</sup> RICOEUR, P., A hermenêutica bíblica, p. 30.

<sup>253</sup> FOSSEL, M., LAMOUCHE, F., Ricoeur: Textes choisis, p. 207.

à fé: “preocupação última”, “sentimento de dependência absoluta”, “confiança incondicionada”, que apesar de tudo espera<sup>254</sup>.

A linguagem religiosa da Bíblia é uma linguagem simbólica que “dá a pensar” (o trabalho do texto), uma linguagem em que não se cessa de descobrir riquezas de sentido (em sua polifonia inesgotável), uma linguagem que visa uma realidade transcendente (seu referente específico, a nomeação de Deus) e que ao mesmo tempo desperta a pessoa humana à dimensão profunda de seu ser<sup>255</sup>.

Discutindo sobre a categoria teológica da fé, Ricoeur comenta que “ela é de fato o limite de toda hermenêutica, ao mesmo tempo que a origem não hermenêutica de toda a interpretação; o movimento sem fim da interpretação começa e acaba no risco de uma resposta que nenhum comentário gera ou esgota”<sup>256</sup>. É exatamente em razão deste caráter pre-linguístico ou hiper-linguístico que foram formatadas diversas expressões com o objetivo de dizer a fé, conforme foi enunciado ainda há pouco.

Em se tratando dessas expressões que têm como finalidade dizer algo sobre a fé, mesmo tendo que reconhecer os limites da linguagem, é preciso que fique postulada também a sua condição ontológica, pois somente assim os referidos termos irão remeter para a apreensão do único necessário que deve orientar nossas escolhas. Também se deve sublinhar que a fé se refere a uma iniciativa que nos precede sempre. Iniciativa essa que está vinculada a um movimento de esperança que abre caminhos para além das incertezas de um ser contingente, agente e paciente<sup>257</sup>, o qual tantas vezes transforma as razões de desesperar em razões para esperar, convidando o ser humano a ser capaz de dar razões da própria esperança (1Pd 3,15).

Seguindo essa linha de raciocínio é possível perceber a proximidade dessas considerações de Ricoeur com aquilo que se encontra no Novo Testamento, especialmente nos escritos paulinos. A título de exemplificação, também a Carta aos Hebreus corrobora essa perspectiva: “A fé é a garantia dos bens que se esperam, a prova das realidades que não se veem. Foi ela que valeu aos antigos seu belo testemunho” (Hb 11,1-2). Dando prosseguimento a essa perspectiva se encontra também as palavras do apóstolo Paulo ao se referir a Abraão: “Ele, esperando contra a esperança” (Rm 4,18).

É neste ponto que virá inscrever-se a hermenêutica dos textos bíblicos. Com efeito, a esperança fala menos à nossa vontade que à nossa imaginação, esse

<sup>254</sup> RICOEUR, P., *Amour et justice*, p. 52-53.

<sup>255</sup> RICOEUR, P., *A hermenêutica bíblica*, p. 56.

<sup>256</sup> RICOEUR, P., *Du texte à l’action*, p. 145-146.

<sup>257</sup> Os escritos de Ricoeur em geral se movimentam dentro de uma antropologia do homem como “capaz e frágil”, elucidando um certo paradoxo que é fonte de novas e surpreendentes potencialidades.

lugar em que o homem acolhe os “figurativos” que sustentam a lógica absurda da esperança. Ora, os símbolos e os relatos bíblicos fornecem de maneira privilegiada os figurativos de nossa libertação efetiva e afirmam a possibilidade real de tornar-se homem, “apesar” da morte<sup>258</sup>.

Para além de toda a crítica e sem se afastar do fundamental de sua investigação, Ricoeur tem consciência que “a hermenêutica tornará possível a re-imersão no não pensado, ou seja, na linguagem não objetivante, consentindo o emergir do potencial de sentido que o símbolo origina”<sup>259</sup>. É esse potencial de sentido, é essa capacidade de expressar aquilo que não vem explicitado ordinariamente através do veículo da linguagem convencional que faz da fé uma ponte entre a crítica e a convicção.

A hermenêutica sempre esteve presente na Teologia cristã, por ser um saber que se desenvolve a partir de uma experiência de fé. Sua contribuição para a teologia é relevante, uma vez que se vê implicada pelo seu próprio dinamismo a ser um estudo crítico dos fundamentos da existência cristã, que considera, de um lado, a nomeação de Deus como instauradora da fé e, de outro lado, a fé como acolhimento de um Deus que se deixa nomear<sup>260</sup>.

Consequentemente a fé sempre escapa às tentativas de enquadramento numa única linguagem teológica, do mesmo modo que não aceita uma redução psicologizante. Ela se mantém numa relação dialética entre a textualidade, isto é, uma tradição que a “materializa” e uma comunidade de crentes que a atualiza através de suas convicções vivenciadas e do kerigma proclamado.

A fé, como tal, é um ato que não se deixa reduzir a nenhuma palavra, a nenhuma escritura. Restará sempre um algo mais, uma inefabilidade. Por isso mesmo ela é o limite de toda hermenêutica, porque é a origem de toda interpretação. Contudo, segundo Ricoeur, o que especifica a fé bíblica em meio a todas as configurações da linguagem da experiência religiosa é a mediação escriturária. Portanto, “mesmo como experiência religiosa, a fé bíblica é instruída – no sentido de formada, esclarecida, educada – na rede dos textos que a pregação reconduz cada vez mais à palavra viva”<sup>261</sup>.

O desenvolvimento hermenêutico da teologia cristã tem na sua base a experiência da fé dentro de uma complexa relação dialética na qual a nomeação de Deus é instauradora da fé e, por outro lado, a fé manifesta-se enquanto acolhimento de um Deus que se deixa nomear. Por tais razões, a fé não se reduz à experiência pessoal e seus impactos

---

<sup>258</sup> AMHERDT, F.-J., Introdução, in: RICOEUR, P., A hermenêutica bíblica, p. 28.

<sup>259</sup> BREZZI, F., Interpretare la fede, p. 231.

<sup>260</sup> XAVIER, D. J., Pensar o Deus de *kénosis* em uma época pós-metafísica, p. 16.

<sup>261</sup> RICOEUR, P., Amour et justice, p. 54.

psicológicos, como também não se enquadra em definitivo no universo do texto escrito. A fé visa uma realidade transcendente, despertando a pessoa para o seu ser mais profundo e suas potencialidades mais plenas, levando-se sempre em conta uma tradição vivente, uma comunidade de crentes inserida num determinado contexto.

Só se é fiel à intencionalidade dos textos bíblicos na medida que se tenta reencontrar no coração de sua formulação a realidade da fé que eles exprimem, e se esta se liga à experiência dos fiéis do nosso mundo<sup>262</sup>

### 3.2. Fé e interpretação

Prosseguindo a presente reflexão, justifica-se a premissa que a questão hermenêutica é primordial à teologia, pois esta é construída sobre os textos e estes são fundamentalmente uma interpretação da fé. Ricoeur chama a atenção para a seguinte cadeia relacional que se encontra na base da fé: fala-escrita-fala, essa relação é constitutiva do que se chama proclamação ou querigma. Aliás, todo o conhecimento humano é intrinsecamente perpassado por uma atividade interpretativa, uma vez que não se tem um acesso imediato à realidade em si. Todo acesso à realidade, quer essa seja o mundo dos objetos ou das pessoas se dá através da linguagem que já é necessariamente uma interpretação. Em se tratando da fé bíblica, é bastante esclarecedora a palavra de Carlos Carvalho quando afirma: “a Escritura é ela mesma o testemunho de várias experiências hermenêuticas e de vários hermeneutas que releem na história o fenômeno da fé”<sup>263</sup>.

Na interpretação deve-se levar em conta um duplo movimento ou uma dialética própria: o esforço ou tarefa de compreensão do passado e a atualização criativa voltada para o futuro. O primeiro movimento implica uma releitura dos textos fundadores, e o segundo requer uma apropriação criativa que se expressa na forma de uma nova narrativa, a qual dá sentido e sustentação ao presente sempre aberto à dimensão do futuro. Em termos do pensamento de Ricoeur, esse duplo movimento vem explicitado através da relação dinâmica entre distanciação e apropriação. Ou seja, o necessário reconhecimento da distância do texto (autoria e auditório) e a apropriação do texto na situação presente dos leitores. Tudo isso supõe, inicialmente, uma verdade de fé que é fundamentalmente histórica, recebida por via testemunhal. “A verdade cristã é sempre um devir entregue ao risco da interpretação, da história e da liberdade criativa daquele que crê”<sup>264</sup>.

<sup>262</sup> PONTIFÍCIA COMISSÃO BÍBLICA. A Interpretação da Bíblia na Igreja, p.91.

<sup>263</sup> CARVALHO, J. C., A interpretação e os sentidos da Sagrada Escritura, p. 01.

<sup>264</sup> SALLES, W., Paul Ricoeur e a hermenêutica de si no espelho das palavras, p. 14.



Em se tratando da fé bíblica, Ricoeur afirma que essa “não poderia estar separada do movimento de interpretação que a eleva à linguagem”<sup>265</sup>. Se assim não fosse, ocorreria o problema no qual a fé nas suas diversas acepções (todas aproximativas), permaneceria muda sem a fala da interpretação, tornar-se-ia um sentimento frágil e desarticulado se não fosse a resposta de um ser novo que se abre, gerando então novas possibilidades de existir e agir.

Com relação à Hermenêutica Bíblica, a Pontifícia Comissão Bíblica reconhece amplamente os méritos de Paul Ricoeur e o coloca entre os grandes hermeneutas do século XX. Assim se expressou a douta comissão:

Do pensamento hermenêutico de Ricoeur retém-se primeiramente o relevo dado à função de distanciamento como condição necessária a uma justa apropriação do texto [...]. No entanto, o sentido de um texto só pode ser dado plenamente se ele é atualizado na vida de leitores que se apropriam dele. [...] A linguagem religiosa da Bíblia é uma linguagem simbólica que ‘faz pensar’<sup>266</sup>.

A tarefa hermenêutica da fé cristã encontra seu fundamento mesmo na própria Bíblia e na história de sua interpretação. O que é o *Corpus Biblicum* senão o produto de um longo processo de interpretação de acontecimentos fundantes? Esses acontecimentos são na verdade eventos da fé que foram testemunhados pela vida das comunidades. Só há, pois, fidelidade ao texto bíblico na medida em que se tenta reencontrar a realidade da fé que se desvela no dinamismo do texto.

Os diversos métodos de abordagem exegética, como, por exemplo, os Históricos Críticos, favorecem ao esclarecimento de prováveis situações históricas que desembocaram em variadas tradições narrativas e literárias. Contudo, foi o longo e laborioso trabalho de sucessivas releituras das intervenções salvíficas de Javé que acabaram por constituir o cânon das Sagradas Escrituras.

Esse trabalho de reinterpretação no seio do Cânon é normativo para a tarefa hermenêutica ao longo dos séculos. Pertencemos à mesma tradição que presidiu à constituição dos textos, e uma leitura que se pretenda respeitosa deve encadear as três historicidades: a “dos acontecimentos fundadores” (ou tempo oculto), a da “interpretação viva pelos escritores sagrados” (a tradição) e a do trabalho da “compreensão” (historicidade da hermenêutica)<sup>267</sup>.

Evidencia-se então a complexidade da fé bíblica e do seu caráter marcado por uma plurivocidade que reclama uma verdadeira polissemia frente aos textos. A tarefa da

---

<sup>265</sup> RICOEUR, P., *Du texte à l'action*, p. 146.

<sup>266</sup> PONTIFÍCIA COMISSÃO BÍBLICA. *A Interpretação da Bíblia na Igreja*, p. 89.

<sup>267</sup> AMHERDT, F-J., *Introdução*, in: RICOEUR, P., *A hermenêutica bíblica*, p. 50.

interpretação não se identifica com a tentativa de restituir o sentido originário, mas converte-se na busca de reativar o dizer do texto a fim de produzir significações na direção mesma aberta pelas Escrituras, proporcionando ou resultando em novas proposições e novas práticas. Ricoeur afirma que a articulação entre acontecimento e a significação é o nó de todo problema hermenêutico<sup>268</sup>.

Consoante Walter Salles: “os fatos relatados nos textos bíblicos são sempre eventos interpretados, nem pura construção da imaginação nem descrição imediata de eventos do passado”<sup>269</sup>. De sorte que a vivência, isto é, a convicção proveniente da fé enquanto adesão do coração estará sempre em relação com o trabalho de interpretação, pois a fé vivida necessita da interpretação a fim de que através da mediação da linguagem seja fé proclamada, inclusive transformada em escritura.

Para que a fé não permaneça num nível de intuição ou de simples moção interior de cada crente, ela necessita conservar sempre a relação com a escrita. Ricoeur declara que “a fé cristã requer uma mediação da linguagem em geral, e da escritura em particular”<sup>270</sup>. A teologia cristã é uma teologia da palavra, uma palavra que é expressão de uma fala sobre a fé. Essa fala se realiza como linguagem religiosa marcada pela polifonia e pela circularidade das formas do discurso cujo referente último é Deus. É nesse referente último que os discursos polifônicos encontram sua sustentação e apontam para uma unidade, e esta é propriamente a junção de todas as significações que emergem nos discursos parciais.

### 3.3. O mundo do texto e o ser-novo

Ao se abordar as reflexões hermenêuticas de Ricoeur, cuja construção se dá em meio a diálogo e tensões com diversas abordagens, deve-se ressaltar a centralidade de várias categorias que realizam uma indispensável mediação entre o leitor e o texto. Ricoeur enquanto filósofo e crente sempre se esforçou por manter equidistante a sua confissão de fé e os procedimentos filosóficos. Porém, não se furtou em aplicar os instrumentos da hermenêutica filosófica para os seus estudos da Bíblia, especialmente de exegese e outras reflexões de alguns temas limítrofes entre teologia e filosofia. De sorte que desenvolveu um importantíssimo trabalho sobre a hermenêutica bíblica. É necessário em primeira mão afirmar que esta não se reduz apenas a uma das aplicações possíveis da hermenêutica

---

<sup>268</sup> RICOEUR, P., *Du texte à l'action*, p. 117.

<sup>269</sup> SALLES, W., *A hermenêutica textual de Paul Ricoeur*, p. 254.

<sup>270</sup> RICOEUR, P., *Amour et justice*, p. 51.

filosófica. O que se dá na verdade é que “a hermenêutica bíblica é alternativamente uma hermenêutica regional numa hermenêutica geral e uma hermenêutica única que se junta à hermenêutica filosófica como o seu próprio *organon*”<sup>271</sup>. Tal perspectiva permite categoricamente afirmar a existência de uma relação complexa de mútua inclusão entre as duas hermenêuticas, o que proporciona uma visão ou o reconhecimento da condição do “caráter excêntrico” da Teologia<sup>272</sup>.

No percurso hermenêutico que até aqui foi realizado, faz-se necessário voltar a temáticas já desenvolvidas, isto é, lançar um olhar retrospectivo no qual se confirma o papel da hermenêutica enquanto interpretação de textos, reafirmando a relação fundamental que é a do leitor e o texto. Neste sentido, Ricoeur irá conceber a identidade do sujeito (indivíduo ou comunidade) como identidade narrativa e o texto como entidade capaz de refigurar a vida da pessoa, isto é, capaz de abrir novos horizontes num processo ininterrupto de construção de si mesmo. De acordo com Walter Salles:

o que interessa de modo particular a Ricoeur é a veemência ontológica da linguagem, sua capacidade de dizer o ser humano e o mundo [...]. Ler a si mesmo no espelho das narrativas históricas e de ficção, que refletem a humanidade do ser humano<sup>273</sup>.

Apresentando forte convergência com a visão de Hannah Arendt, Ricoeur concebe a identidade como narração da história de uma vida, história essa que diz o quem da ação. E esse processo de refiguração faz da própria vida um tecido de histórias narradas<sup>274</sup>. Então, se a identidade de uma pessoa ou comunidade se constrói de narrativas, é somente escutando, ou melhor, auscultando o texto no qual se descortinam apelos que se dirigem ao leitor, constituindo-o como discípulo do texto.

À diferença da Filosofia, que acentua intensamente o papel crítico do leitor, no campo teológico, sem abandonar ou perder de vista a legítima atitude crítica, é posto em destaque o papel da convicção. Essa convicção é um movimento de adesão a uma palavra que se considera vir de mais longe e de mais alto que a própria pessoa. Ricoeur afirma que “ser

---

<sup>271</sup> RICOEUR, P., *Escritos e Conferências* 2, p. 180.

<sup>272</sup> Essa “excentricidade” quer significar a originalidade da reflexão teológica e dos seus discursos que proporcionam uma abertura para outros horizontes de compreensão os quais são interpelados a superar meras reflexões especulativas para lançar-se num universo linguístico próprio (religioso), capaz de ampliar as possibilidades de novos significados ao dizer o ser humano e a realidade.

<sup>273</sup> SALLES, W., *Paul Ricoeur e a refiguração da vida diante do mundo do texto*, p. 265.

<sup>274</sup> RICOEUR, P., *Tempo e narrativa* 3, p. 418-419.

um sujeito religioso é aceitar entrar ou já ter entrado nesta grande circulação entre uma palavra fundadora, textos mediadores e tradições de interpretação”<sup>275</sup>.

É exatamente na relação dialética leitor-texto que se manifesta uma situação fundamental da hermenêutica bíblica. O texto deixa de ser uma realidade fechada sobre si mesma e se mostra como “um texto vivo”, aberto e dinâmico, que vai muito além do seu contexto originário e do seu vocabulário específico, tornando-se um apelo para escuta-lo até o fim e assim poder reencontrá-lo cada vez de novo como Palavra de Deus.

Neste sentido, a palavra “Deus” [...] pressupõe o contexto total constituído por todo o espaço de gravitação das narrações, das profecias, das legislações, dos hinos, etc.; compreender a palavra “Deus” é seguir a seta do sentido desta palavra. [...]. Juntar todas as significações oriundas dos discursos parciais e abrir um horizonte que escapa à clausura do discurso<sup>276</sup>.

Levando-se em consideração todos esses elementos apresentados, torna-se evidente que a hermenêutica não se limita a buscar as intenções que se encontrariam inseridas por detrás do texto. Isto vale igualmente para a inspiração, a qual não se coaduna com um sopro ou uma fala direta ao pé do ouvido. Então, o papel da hermenêutica seria uma apropriação, ou seja, o ato de recontextualização através do qual as ofertas de sentido do mundo do texto são acolhidas pelo sujeito (leitor).

Assim, o leitor diante do mundo do texto sofrerá uma dupla desapropriação. Inicialmente experimentará um despojamento de si, será provocado a deixar sua pré-compreensão e suas conjecturas por vezes não formuladas explicitamente<sup>277</sup>. Em segundo lugar, o sujeito é deslocado de sua identidade primeira para se abrir a novas possibilidades de ser e agir no mundo. Portanto, o texto colocará o leitor diante da possibilidade de ampliação de seu horizonte existencial em razão do aumento de significação<sup>278</sup>.

No que concerne aos textos bíblicos, é importante destacar sua capacidade de produzir novas significações, a sua dimensão poética e seu valor de revelação, o que manifesta a capacidade de mudar (refigurar) a realidade, pois esses textos fornecem um novo sentido ao cotidiano da vida desde a polifonia de seus gêneros literários que interpretam a realidade<sup>279</sup>.

Corroborando essa perspectiva que vem sendo tratada, a Pontifícia Comissão Bíblica destaca que a compreensão de um texto é sempre uma compreensão mais ampla de si

---

<sup>275</sup> RICOEUR, P., *A Crítica e a Convicção*, p. 198.

<sup>276</sup> RICOEUR, P., *Du texte à l'action*, p. 144.

<sup>277</sup> Processo que equivale e realiza o conceito ricoeuriano de distanciamento.

<sup>278</sup> Essa abertura diante do texto e a compreensão de novos significados equivale à apropriação.

<sup>279</sup> SALLES, W., *A hermenêutica textual de Paul Ricoeur*, p. 253.

mesmo e que o sentido de um texto só pode ser atualizado na vida dos leitores que se apropriam dele<sup>280</sup>. O texto em geral, e no caso particular, as Escrituras bíblicas, judaicas e cristãs, projetam diante do leitor um dado mundo, o mundo bíblico, isto é, abre e desperta um ser novo, um novo nascimento. Este ser novo é designado como Nova Aliança ou Reino de Deus de que fala a Revelação. Por tais razões, a dimensão objetiva (o texto), através do ato de leitura, é capaz de transformar a existência subjetiva do leitor, refigurando, desse modo, a sua vida e, porque não dizer, também transformando a comunidade de leitores, proporcionando novos significados e projetando um novo sentido para a história humana.

Tendo presente esse universo de compreensão, pode-se resumir o itinerário da hermenêutica desenvolvida por Ricoeur, a qual segue um movimento dialético que vai do símbolo ao texto, do texto à ação, realizando assim uma complexa relação entre o leitor e o texto. Do encontro entre o mundo do texto e o leitor se projeta um ser-novo, ou seja, a abertura de um horizonte original a ponto de poder-se afirmar seguramente: “a verdade aqui já não quer dizer verificação, mas manifestação, isto é, permitir a existência do que se percebe”<sup>281</sup>.

Por fim, argumenta Ricoeur:

É na interpretação das Escrituras que a comunidade se interpreta a si mesma. Um tipo de eleição mútua ocorre aqui entre aqueles textos lidos como fundamentais e a comunidade que chamamos deliberadamente de comunidade de leitura e interpretação<sup>282</sup>.

Depois de percorrer diversas etapas das reflexões ricoeurianas, é mais que devido reconhecer a sua grande importância para a hermenêutica bíblica. O filósofo francês, o qual se intitulou também de “aprendiz de teólogo”<sup>283</sup>, evidenciou a importância do texto, sua estrutura objetiva, sua organização interna, suas condições de produção. Enfatizou amplamente a autonomia deste em relação ao seu autor e contexto histórico, favorecendo um desprendimento da intenção psicologizante. Desse modo, o sentido do texto não se encontra fundamentalmente no passado, mas desloca-se do interno dele mesmo para o vivido que nele se exprime. Resulta então que a busca da verdade não se encontra mais

---

<sup>280</sup> PONTIFÍCIA COMISSÃO BÍBLICA. A Interpretação da Bíblia na Igreja, p. 89.

<sup>281</sup> RICOEUR, P., Escritos e Conferências 2, p. 180.

<sup>282</sup> RICOEUR, P., LACOCQUE, A., Pensando biblicamente, p. 14.

<sup>283</sup> RICOEUR, P. A Crítica e a Convicção, p. 207.

orientada para detrás do texto, mas diante do texto, uma vez que: “compreender é se compreender diante do texto”<sup>284</sup>.

A hermenêutica filosófica e particularmente as reflexões hermenêuticas teológicas de Ricoeur claramente conduzem à renúncia de toda ontologia absoluta, da apropriação de um sentido definitivo e unívoco, para enfim abrir “*o corpus bíblicum* à multiplicidade, à pluralidade interpretativa, às apropriações diversas”<sup>285</sup>.

Como afirma José Carlos Carvalho:

A Sagrada Escritura é assim vista como um grande conjunto de auscultações epistolares do Deus de Israel ao Seu povo espalhadas por um largo período de tempo. A beleza destas cartas abertas, desta carta aberta que é a Sagrada Escritura, está em que continuam a conseguir criar no leitor o desejo [...] Face a esse mistério o leitor e o mundo são desafiados à possibilidade de um novo modo de ser, uma nova forma de olhar as coisas<sup>286</sup>.

---

<sup>284</sup> RICOEUR, P., *Du texte à l'action*, p. 146.

<sup>285</sup> DOSSE, F., *Paul Ricoeur: Os sentidos de uma vida*, p. 322.

<sup>286</sup> CARVALHO, J. C. *A interpretação e os sentidos da Sagrada Escritura*, p. 5-6.

## CAPÍTULO IV

**CONTRIBUIÇÕES HERMENÊUTICAS DE RICOEUR À TEOLOGIA  
BÍBLICA****1. Hermenêutica da ideia de Revelação**

## 1.1. Expressões originais da Revelação

A Revelação é o objeto primordial da Teologia, o alicerce no qual todo o edifício teológico é construído. A teologia da Revelação é, pois, o pressuposto fundamental de toda a Teologia cristã. Paul Ricoeur, de modo original, se dedicou ao exame dessa *quaestio magna*, tendo desenvolvido uma perspectiva que muito enriquece a leitura bíblica e abre caminhos para um fecundo diálogo teológico. Sua abordagem não parte do exame de conceitos previamente elaborados para serem justificados a partir dos dados bíblicos. Ao contrário, ele segue outra direção. Nesse sentido, referindo-se à hermenêutica da Revelação, declara “Não pretendo negar a especificidade do trabalho dogmático, nem no nível eclesial, nem no da ciência teológica; afirmo apenas seu caráter derivado e subordinado. Concluindo a proposição ressalta o seu esforço para trazer a noção de Revelação ao seu nível original, a saber: o discurso da fé, a confissão de fé<sup>287</sup>. Ele defenderá que “a Escritura é ela mesma o testemunho de várias experiências hermenêuticas e de vários hermeneutas que releem na história o fenômeno da fé”<sup>288</sup>.

Em suas reflexões sobre a Revelação manterá uma posição crítica quanto aos enunciados da fé que se identificam exclusivamente com os enunciados dogmáticos de uma tradição e com o discurso teológico de uma escola. Para ele, a noção de Revelação deve ser extraída inicial e principalmente das confissões de fé presentes nas Sagradas Escrituras. Para tanto, dirige seu olhar para a “confissão de fé” que se exprime na diversidade dos documentos bíblicos.

É ponto passível a Bíblia ser reconhecida e apresentada pelas comunidades de fé como um “livro revelado”, cujo autor é o próprio Deus. No catolicismo isto é sobejamente evidente. O Concílio de Trento afirma que Deus é autor de ambos os Testamentos, declara

---

<sup>287</sup> RICOEUR, P., *Écrits et conférences 2: Herméneutique 2*, p. 201.

<sup>288</sup> CARVALHO, J., C. *A interpretação e os sentidos da Sagrada Escritura*, p. 1.

outrossim que as Escrituras foram ditadas pelo Espírito Santo (DS 1501). Seguindo a mesma direção, o Concílio Vaticano I dirá que os livros canônicos “por serem escritos sob a inspiração do Espírito Santo, têm a Deus por autor” (DS 3006). A Constituição Dogmática sobre a Revelação Divina do Concílio Vaticano II afirma: “As coisas reveladas por Deus, que se encontram e manifestam na Sagrada Escritura, foram escritas por inspiração do Espírito Santo. [...] Têm a Deus por autor” (DV 11).

Do mesmo modo declara a Pontifícia Comissão Bíblica:

A revelação ocorre, depois, “com eventos e palavras entre si intimamente ligados” (DV, n.2) na história da salvação do povo de Israel (DV, nn.3.14-16) e alcança a sua culminância “em Cristo, o qual ao mesmo tempo é o mediador e a plenitude de toda a revelação” (DV, n.2, n. 4, 17-20)<sup>289</sup>.

Consoante o teólogo espanhol Andrés Queiruga é fato surpreendente que:

Na Bíblia não existe uma palavra determinada para designar o que nós chamamos, tão espontaneamente, “revelação”. Aparecem diversas expressões: desvelar, aparecer, falar... Nenhuma genérica, o que explica a circunstância curiosa de que, não obstante praticamente todas as teologias concederem em princípio importância central ao conceito de revelação, o falar sobre a mesma “seja tão pouco unitário”<sup>290</sup>.

Ricoeur reconhece que a questão da Revelação é importantíssima, formidável, porque pode ser vista como a primeira e última questão para a fé. Contudo, confessa que suas abordagens ao tema foram em geral de forma indireta e por meio de rodeios. Mas, ao mesmo tempo, enfatiza que tratar dessa questão é para ele um desafio a ser encarado para não faltar à virtude da honestidade intelectual de alguém que se reconheceu com profunda modéstia como: “aprendiz de teólogo”.

O ponto de partida dos trabalhos do hermenêuta francês ao tratar dessa problemática fundamental se dará em torno ao que ele chama conceito opaco e autoritário de revelação. Esse conceito se refere a certo ensinamento tradicional entre três níveis de linguagem: o nível da confissão de fé; o nível da dogmática eclesial, e, finalmente o corpo das doutrinas impostas pelo magistério como regra de ortodoxia<sup>291</sup>. O caminho por ele proposto é o do retorno à origem do discurso teológico mediante a reflexão sobre a variedade dos gêneros literários ou discursos nos quais está inscrita a fé. Em última instância, o ponto de chegada almejado será a superação de um conceito monolítico da Revelação a fim de promover um conceito plural, polissêmico e analógico<sup>292</sup>.

<sup>289</sup> PONTIFÍCIA COMISSÃO BÍBLICA. *Inspiração e Verdade da Sagrada Escritura*, p. 18.

<sup>290</sup> TORRES QUEIRUGA, A., *Repensar a revelação*, p. 28.

<sup>291</sup> RICOEUR, P., *Ensaio sobre a Interpretação Bíblica*, p. 69-70.

<sup>292</sup> O texto que abre o leque das reflexões de Ricoeur sobre o tema da Revelação foi apresentado durante uma conferência na sessão teológica da Universidade Saint-Louis, em Bruxelas, no ano de 1976. A



Ricoeur conduz a sua reflexão inicialmente problematizando o que ele chama de “conceito opaco e autoritário” da Revelação, isto é, as proposições dogmáticas emanadas do exercício do magistério eclesiástico como definidor e guardião das “verdades de fé”. Ele entende que a doutrina de uma comunidade praticante pode vir a perder de vista o caráter histórico de suas interpretações, comprometendo assim a plasticidade e fluidez da pregação viva, correndo o risco de permanecer encerrada em enunciados dogmáticos que de *per si* se impõem como verdade definitiva. Por tais razões se esforçará por trazer a noção de Revelação a seu nível original. Deve-se advertir que não há no autor a pretensão de negar a especificidade do trabalho dogmático, nem no nível eclesial, nem no da ciência teológica.

Ricoeur não aborda a referida questão partindo de conceitos ou de uma teologia já formatada. Ao contrário, ele o faz a partir da discussão das expressões originárias da Revelação conforme os gêneros bíblicos. O seu propósito é recorrer aos fundamentos do texto bíblico para explicar a Revelação. A pergunta fundamental é: como essa temática vem testemunhada nas Sagradas Escritura segundo os seus vários gêneros ou discursos originários da fé? O intuito maior é, na verdade, retornar à origem do discurso teológico.

Tendo em vista o retorno às fontes da fé, empreenderá um trabalho visando desconstruir o caráter monolítico da Revelação para fazer aparecer sua polissemia, inseparável do registro dos discursos no quais essa é enunciada. Dessa maneira, empreende uma investigação dos vários gêneros literários bíblicos, aos quais prefere chamar de discursos originais da fé. São, portanto, cinco os discursos bíblicos que ele analisará: profético, narrativo, prescritivo, sapiencial e hínico.

O primeiro discurso a ser tratado, o qual é tomado como eixo para a reflexão sobre a Revelação, é o do gênero profético<sup>293</sup>. Esse procede muito rapidamente uma associação imediata da noção de Revelação com a de inspiração, isto é, reconhece-se como “falando em nome de...” Manifesta-se aqui uma característica *sui generis* da ideia de Revelação: o profeta se apresenta como falando em nome de um outro. Segundo Ricoeur:

A ideia de Revelação parece se identificar aqui com a de um autor duplo da palavra e da escrita. A Revelação é a palavra de um outro atrás da palavra do profeta. Essa posição central do gênero profético é tão decisiva que o símbolo de

---

conferência intitulada: *Herméneutique de l'Idée de Révélation*, se encontra traduzida no Brasil em duas antologias: *Ensaio sobre a Interpretação Bíblica* (2004), e *Escritos e Conferências 2* (2011).

<sup>293</sup> A escolha do discurso profético colocando-o em primeiro lugar não é casual e muito menos neutra. Ricoeur intenciona fazer a crítica de um tipo de teologia que acolhe um cânon dentro de um cânon, estabelecendo provas da inspiração da Bíblia a partir do gênero profético.

Nicéia, na terceira parte, dedicada ao Espírito Santo, declara: “Nós cremos no Espírito Santo [...] que falou pelos profetas<sup>294</sup>”.

Na profecia, a voz profética anuncia a si mesma na consciência de ser convocada e enviada. Deus mesmo é significado como voz do Outro por trás da voz profética. Desse modo, a nomeação de Deus se dá em dupla primeira pessoa, ou seja, como fala de um outro na fala do profeta. Este gênero associará imediatamente Revelação e inspiração, subjetivando assim a nominação de Deus.

O discurso profético realizará um papel de particular relevo em relação ao gênero narrativo, o qual tende a se encerrar em suas próprias certezas. A profecia sacode as certezas estabelecidas, provoca rupturas abrindo um espaço novo de sentido. Assim, esclarece De Mori: “O oráculo profético cria, portanto, fratura na narrativa anterior para fazer nascer outra, com novo dinamismo. Ele balança o tempo da História da salvação, ameaçando-a de desaparecimento, com o advento do Dia de Yahweh”<sup>295</sup>.

Para o gênero profético tem particular relevância, goza de especial centralidade o evento da Palavra, o testemunho do inteiramente Outro. Porém, de acordo com Ricoeur, esse discurso traz consigo o risco de reduzir a Revelação ao conceito estreito de uma escritura soprada ao pé do ouvido<sup>296</sup>. Também outro dado deve ser levado em consideração: a relação entre oráculo e clarividência que estabelece uma ligação quase indissociável entre profecia e visão do futuro. Desse modo, a ideia de Revelação resvala para aquela de premonição do futuro ou fim da história. O filósofo francês apontará um problema que se apresenta ao longo da tradição teológica: a redução do sentido ou equivalência da inspiração dos demais gêneros ao da profecia.

Logo em seguida vem a análise do gênero narrativo, amplamente presente em toda a Bíblia, sendo dominante no Pentateuco, nos Evangelhos sinóticos e nos Atos dos Apóstolos. Como a Revelação emerge nesses textos? O que há de mais significativo neste gênero? A narração se articula em torno a diversos eventos fundadores como: a eleição de Abraão, a saída do Egito, a conquista da terra prometida, a unção de Davi. Os referidos eventos são plenos de significados, engendram a história e formam um povo. Na medida em que esses acontecimentos são narrados, Israel confessa seu Deus, e sua história se torna História da salvação. O conjunto das narrativas exprime a fé em um Deus que

---

<sup>294</sup> RICOEUR, P., *Écrits et conférences 2: Herméneutique*, p. 203.

<sup>295</sup> DE MORI, G., *Hermenêutica filosófica e hermenêutica bíblica em Paul Ricoeur*, p. 222.

<sup>296</sup> RICOEUR, P., *Écrits et conférences 2: Herméneutique*, p. 204.

intervém na história. Consequentemente, o Deus que se revela não é um ser supremo abstrato e absoluto, mas o grande agente da história, o libertador.

Afirma Ricoeur:

Falar aqui de Revelação é qualificar esses acontecimentos em sua transcendência em relação ao curso ordinário da história. Toda fé de Israel e da Igreja primitiva se combina aqui na confissão do caráter transcendente desses acontecimentos nucleares, instauradores, instituintes. [...] Israel proclamou publicamente Deus essencialmente colocando em ordem nas sagas, nas tradições, nos relatos a respeito de alguns acontecimentos essenciais a partir dos quais o sentido se espalha<sup>297</sup>.

A confissão de fé passa pela narração. E a narração se torna por sua vez a carta de fundação de Israel, que encontrará aqui a sua “identidade narrativa”. O sentido de Revelação se articula ao redor desses eventos fundadores que são expressão e marca da presença de Deus. A força da narração é designar Deus não como uma ideia, um princípio abstrato, mas como uma figura agindo historicamente: “O Deus de vossos pais, o Deus de Abraão, o Deus de Isaac e o Deus de Jacó” (Ex 3, 15). O Deus bíblico tem, pois, um Rosto.

No discurso narrativo os acontecimentos nucleares ocupam um lugar primordial, a tal ponto que a questão da inspiração não se coloca no primeiro plano. Portanto, “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”<sup>298</sup>.

Soma-se a esses dois gêneros o discurso prescritivo. Ele corresponde à dimensão prática, podendo ser denominado com a expressão “vontade de Deus”. É, na verdade, um conjunto de prescrições a serem postas em prática. Essas prescrições ou normas se condensam no termo Torá, isto é, a Lei de Iahweh, enquanto o conjunto legislativo que abrange os domínios moral, jurídico e cultural, englobando a vida do indivíduo e da comunidade. Nesse discurso Deus é nomeado como aquele que dá a Torá, a instrução: “São estes os mandamentos, os estatutos e as normas que Iahweh, vosso Deus, ordenou ensinar-vos, para que coloqueis em prática” (Dt 6,1). Comenta De Mori:

O dom da Torá é indissociável dos eventos salvíficos da libertação. Por isso, a narração é convertida em ética pela Torá que se torna a carta de libertação do Povo salvo. Mais que um imperativo exterior, ela exprime uma relação de Aliança amorosa, que engloba o conjunto da vida individual e comunitária de Israel<sup>299</sup>.

<sup>297</sup> RICOEUR, P., *Écrits et conférences 2: Herméneutique*, p. 207-208.

<sup>298</sup> RICOEUR, P., *Leituras 3: Nas fronteiras da filosofia*, p. 191.

<sup>299</sup> DE MORI, G., *Hermenêutica filosófica e hermenêutica bíblica em Paul Ricoeur*, p. 223.

A Lei de Deus ou Torá não se identifica exclusivamente com um conjunto de prescrições legais e sua indispensável observação exterior. Ela é um dom que é oferecido numa relação dialogal e amorosa, cuja expressão mais significativa se dá através do termo Aliança. O propósito dessa Aliança é fundamentalmente a santidade do povo: “Sede santos, porque eu, Iahweh vosso Deus, sou santo” (Lv 19,2). Essa santidade e perfeição constituem a dimensão ética da Revelação.

Esclarece Benthó:

A narrativa, por outro lado, está relacionada à teologia que celebra Yahweh como Grande Libertador, enquanto a prescrição à teologia da promessa e da eleição. As significações teológicas são correlativas das formas de discursos. 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<sup>300</sup>

A abordagem do gênero sapiencial o caracterizará como aquele possibilitador do aprofundamento da Torá e de sua interiorização. Nesta literatura os mandamentos do Decálogo são como que convertidos em conselhos menores e opiniões práticas. Em se tratando dos conteúdos desses escritos, diz Ricoeur:

Os temas da sabedoria são as situações-limite mencionadas por Karl Jaspers, aquelas em que se enfrentam a grandeza e a miséria do homem: a solidão, o erro, o sofrimento e a morte. A sabedoria hebraica interpreta essas situações como anulação do homem, incompreensibilidade de Deus e mesmo silêncio e ausência de Deus<sup>301</sup>.

O discurso da sabedoria coloca Israel no mesmo nível de outros povos. Esse gênero é proveniente das reflexões sobre a vida e suas correspondentes indagações, quer de indivíduos ou de expressões comunitárias. O sábio medita sobre a condição humana em geral, as vicissitudes da história e das pessoas, atingindo o universal para além do povo de Israel. Enquanto o discurso prescritivo (a Torá) fala ao povo eleito, a sabedoria dirige-se à humanidade enquanto tal.

A noção de Revelação nos sapienciais se apresenta notoriamente distinta em relação aos demais outros discursos. Aqui não se reivindica explicitamente o sopro ou inspiração divina para suas sentenças e máximas. Por outro lado, o sábio tem plena consciência que a “sabedoria” lhe é anterior, que se trata de uma realidade divina que existe desde sempre, estando permanentemente com Deus. Se o sábio não fala diretamente em nome de Deus, ele reconhecerá a sabedoria como um dom divino, algo que se encontra no mais elevado

---

<sup>300</sup> BENTHO, E. C., *Revelação e História em Paul Ricoeur*, p. 73-74.

<sup>301</sup> RICOEUR, P., *Écrits et conférences 2: Herméneutique*, p. 218-219.

patamar da busca humana: “é um tesouro inesgotável para os homens; os que a adquirem atraem a amizade de Deus, recomendados pelos dons da instrução” (Sb 7,14). E nessa mesma direção continua outro texto bíblico: “Feliz o homem que encontrou a sabedoria, o homem que alcançou o entendimento! Ganhá-la vale mais do que a prata, e o seu lucro mais do que o ouro. É mais valiosa do que as pérolas; nada que desejas a iguala” (Pr 3,13-15).

O seguinte trecho do livro da Sabedoria de Salomão ilustra de maneira muito significativa o que anteriormente foi dito. Nesta passagem, a sabedoria é como que personificada, é reconhecida como um atributo ou emanção do próprio Deus:

<sup>22</sup> Nela há um espírito inteligente, santo, único, múltiplo, sutil, móvel, penetrante, imaculado, lícido, invulnerável, amigo do bem, agudo, <sup>23</sup> incoercível, benfazejo, amigo dos homens, firme, seguro, sereno, tudo podendo, tudo abrangendo, que penetra todos os espíritos inteligentes, puros, os mais sutis. <sup>24</sup> A Sabedoria é mais móvel que qualquer movimento e, por sua pureza, tudo atravessa e penetra. <sup>25</sup> Ela é um eflúvio do poder de Deus, uma emanção puríssima da glória do Onipotente, pelo que nada de impuro nela se introduz. <sup>26</sup> Pois ela é um reflexo da luz eterna, um espelho nítido da atividade de Deus e uma imagem de sua bondade. <sup>27</sup> Sendo uma só, tudo pode; sem nada mudar, tudo renova e, entrando nas almas boas de cada geração, prepara os amigos de Deus e os profetas; <sup>28</sup> pois Deus ama só quem habita com a Sabedoria. <sup>29</sup> Ela é mais bela que o sol, supera todas as constelações: comparada à luz do dia, sai ganhando, <sup>30</sup> pois a luz cede lugar à noite, ao passo que sobre a Sabedoria não prevalece o mal (Sb 7,22-30).

O último discurso examinado por Ricoeur corresponde ao gênero literário hínico, o qual se refere principalmente aos cânticos que louvam a grandeza e a majestade de Deus na criação, na condução dos destinos dos homens e das nações. Dentre os livros identificados como dessa categoria, se destaca o dos Salmos, quer pela multiplicidade e expressividade de sua composição literária, quer pelas mais diversas formas de invocar a Deus. Este gênero encontra-se enraizado na adoração, celebração e invocação de Deus.

Hinos, súplicas e ações de graças constituem os três gêneros principais desse discurso. É importante salientar que essas formas de celebração não se reduzem a expressões de sentimentos do coração, mas têm uma abrangência maior, elevam a narrativa à invocação. Explicita Ricoeur: “Cantar é um aspecto do celebrar. Sem um coração que cante a glória de Deus, talvez não tivéssemos uma história da criação, de qualquer forma uma história de libertação. [...] Pela súplica, os protestos de inocência do justo ainda têm à frente um Tu a quem dirigir a queixa”<sup>302</sup>.

---

<sup>302</sup> RICOEUR, P., *Écrits et conférences 2: Herméneutique*, p. 223.

A Revelação no gênero hínico se manifesta como a transcendência do sentimento que ultrapassa as modalidades cotidianas, deixando entrever uma confissão de fé num Deus interlocutor do ser humano, isto é, a relação dialogal entre um eu convocado e um Tu que convoca. Em geral, esses poemas ou invocações são expressões pelas quais os membros da comunidade interpretam como autêntica sua experiência para eles mesmos e para os outros. Os hinos ou discursos em forma de hino, mostram um Deus em segunda pessoa que é invocado na necessidade, e louvado, exaltado na felicidade.

De acordo com Ricoeur,

Deus, cumpre dizer, é nomeado diversamente na narração que conta, na profecia que fala em seu nome, na prescrição que o designa como fonte de imperativo, na sabedoria que o busca como sentido do sentido, no hino que o evoca na segunda pessoa<sup>303</sup>.

A reflexão sobre os discursos bíblicos enquanto expressões originais da fé, não tem como propósito a busca de enunciados teológicos, como: Deus existe, é onipotente, imutável etc. O referido nível proposicional é decorrente de um discurso de segundo grau que se encontra marcado por conceitos decorrentes de uma filosofia especulativa. Ao contrário, uma hermenêutica da Revelação deve se dirigir prioritariamente às modalidades mais originais da linguagem de uma comunidade de fé. E essas modalidades correspondem às mais diversas formas de discursos ou gêneros literários que modulam a confissão de fé.

Para Ricoeur, cada forma de discurso evoca um estilo particular e próprio de confissão de fé, revelação e inspiração, e não apenas o discurso profético. De acordo com ele, “o que faz dessa unidade fragmentada uma polifonia é a nomeação de Deus que prossegue de um texto e circula entre as formas de discurso cuja diferença de estruturas literárias são visíveis e claras”<sup>304</sup>.

## 1.2 Revelação como linguagem do “indizível”

No âmbito da reflexão sobre a Revelação é de fundamental importância compreender a complexidade da linguagem e, sobretudo, a especificidade desta enquanto dimensão religiosa. A experiência religiosa organiza-se na forma de discurso. Porque algo é dito, pode ser escrito. De sorte que uma comunidade interpreta para si e para os outros a sua própria experiência de vida e de fé através de discursos que culminaram em obra

---

<sup>303</sup> RICOEUR, P., *Amour et justice*, p. 64.

<sup>304</sup> BENTHO, E. C., *Revelação e História em Paul Ricoeur*, p. 74.

escrita. É plausível, portanto, se afirmar que a Revelação bíblica também se realiza como um acontecimento da e na linguagem.

Ricoeur ao tratar da Revelação não intencionou elaborar um tratado teológico; quis, na verdade, construir uma reflexão sobre a ideia da Revelação, e o fez como filósofo e crente, conjugando um meticuloso diálogo entre o filosófico e teológico, permanecendo assim em posição de fronteira, num esforço por elaborar uma dialética que preservasse a autonomia dos dois saberes. Para ele, o acesso à questão da Revelação passa necessariamente pelos discursos bíblicos que são expressão genuína de uma confissão de fé aberta à polifonia e polissemia. De acordo com o filósofo francês, a fé cristã requer uma mediação da linguagem em geral, e da escrita em particular.

Ressalte-se que a linguagem da Revelação não é de tipo descritiva, não se referindo a objetos do cotidiano. Ao contrário, é fundamentalmente linguagem poética<sup>305</sup>, conseqüentemente, portadora de uma verdade diversa da ‘verdade-adequação’, dando assim lugar a um conceito de ‘verdade-manifestação’, que deixa ser o que se mostra. Consoante essa perspectiva, a Pontifícia Comissão Bíblica afirma: “A linguagem religiosa da Bíblia é uma linguagem que ‘dá a pensar’, uma linguagem cujas riquezas de sentido nunca cessa de descobrir”<sup>306</sup>.

A linguagem teológica-religiosa fornece, assim como a linguagem literária, um conjunto de palavras, de símbolos, de signos e representações que não cessam de significar e ressignificar e que, portanto, necessitam, igualmente, de um sistema interpretativo que respeite sua natureza<sup>307</sup>.

Ricoeur desenvolve uma dialética entre o acontecimento da linguagem e seu sentido. Não se trata mais de compreender o acontecimento fugidio do discurso, mas o que dele permanece, ou seja, o seu significado durável: o dito do dizer. Desse modo, a hermenêutica da linguagem religiosa supõe a razoabilidade do discurso religioso, quer para a comunidade dos crentes, quer para se fazer compreender pelos outros. Nessa mesma direção, Salles comenta: “trata-se de um discurso que pretenda não somente ser sensato, mas igualmente verdadeiro, embora sua veracidade não se reduza ao princípio de verificação e falsificação empíricas”<sup>308</sup>.

---

<sup>305</sup> O termo “poética” derivado de “*poiesis*” significa criação, trabalho e produção de sentido. É inovação semântica e projeção de mundos possíveis através do poder de significar da linguagem, que tem ampla potencialidade criativa. A poética projeta uma nova compreensão, implicando um momento de transcendentalidade.

<sup>306</sup> PONTIFÍCIA COMISSÃO BÍBLICA. A Interpretação da Bíblia na Igreja, p.89-90.

<sup>307</sup> PAULA, A. C., A teoria da Interpretação e a Hermenêutica Bíblica de Paul Ricoeur, p.,246-247.

<sup>308</sup> SALLES, W., A hermenêutica textual de Paul Ricoeur, p. 253.

Consequentemente, os textos bíblicos, por sua dimensão poética, têm a capacidade de gerar novas significações, e isto pode ser identificado como valor de Revelação, ou seja, comunicam uma palavra que é capaz de mudar a realidade, de fornecer um sentido novo ao cotidiano da vida, desde a variedade e riqueza dos seus gêneros literários. Portanto, esses textos se revestem de sentido abrindo-se a um referente último que a linguagem religiosa chama Deus.

A linguagem bíblica ao se referir a Deus não procede de maneira especulativa, nem por meio de discursos abstratos, ao contrário, ela o faz narrando as manifestações de Deus na história humana. De modo que, o Deus bíblico é um Deus narrado, e essas narrativas são como uma sinfonia que dão a conhecer o mistério de uma Presença que interpela e se deixa interpelar pelos homens.

De acordo com Xavier:

[...] a originalidade do discurso religioso está no fato de relatar criativamente a entranhável relação vital entre Deus e o homem. A linguagem religiosa expressa a partir dos instrumentos naturais das linguísticas, que a comunicação de Deus aos homens se realiza na história de dois amantes envolvidos em jogo semântico de linguagem e de liberdade<sup>309</sup>.

Compreende-se que específico da linguagem da Sagrada Escritura é sua referência última: Deus-Cristo-o Reino. Realidade essa que espelha ou remete à Transcendência, a qual não pode ser expressa de maneira satisfatória por nenhum discurso especulativo. Ricoeur defende a linguagem bíblica enquanto “constitui uma ‘poética geral’ que nomeia Deus através da interação feita de conflitos e de complementariedade, entre as diversas formas do discurso bíblico”<sup>310</sup>.

E ao fazer referência à realidade última, ou seja, o único necessário desde o qual aquele que crê se orienta em todas as suas escolhas, a linguagem religiosa remete ao sentimento de dependência absoluta e à noção de valor absoluto, uma vez que a fé responde à iniciativa de um Outro, nomeado pela Tradição cristã como Deus Pai de Jesus Cristo<sup>311</sup>.

Se a linguagem poética realiza uma mediação por excelência da Revelação, ao mesmo tempo se faz necessário compreender também o seu caráter paradoxal, isso por conta do excedente do mistério revelado. O Deus que se revela é velado novamente na própria linguagem. Assim, nenhum discurso por si só pode dar conta de dizer Deus.

<sup>309</sup> XAVIER, D. J., A linguagem da fé na perspectiva de Paul Ricoeur, p. 40.

<sup>310</sup> RICOEUR, P., A hermenêutica bíblica, 37.

<sup>311</sup> SALLES, W., A hermenêutica textual de Paul Ricoeur, p. 254-255.



Permanecerá algo de indizível que só no conjunto dos discursos ficará delineado. Infere-se então que

A revelação de Deus, manifestada na história é um ato de sua infinita gratuidade, porém, sem esgotar-se nela. [...] O excedente do seu mistério no ato gratuito de sua revelação é o que garante que o Deus *revelatus* seja Deus *absconditus* e vice-versa. Daí a importância da poética da nomeação de Deus, que move a consciência do homem que crê desde o dado originário de sua fé às múltiplas experiências da tessitura do seu existir<sup>312</sup>.

### 1.3 A mediação escriturária da fé

O empreendimento hermenêutico de Ricoeur, quer na dimensão filosófica, quer na teológica tem como eixo central o texto, melhor dizendo, a teoria do texto em cujo centro se encontra a categoria “mundo do texto”. Ele organiza a compreensão dessa realidade em cinco momentos: a efetivação da linguagem como discurso; a realização do discurso como obra estruturada; a relação entre fala e escrita; a projeção do mundo do texto, e, finalmente, o texto como mediação para compreensão de si.

Tratando-se da escrita ou escritura, essa é definida como a fala fixada num texto, a qual, enquanto instituição, é sempre posterior à fala. Na qualidade de escrita encontra-se aberta à leitura e, portanto, disponível à interpretação. Desse modo, a escritura constitui-se um lugar hermenêutico por excelência. É fundamental destacar que a relação fala-escrita se torna a condição de possibilidade da tradição enquanto esta é “a dimensão histórica do processo que encadeia uma na outra, a fala e a escrita”<sup>313</sup>.

A passagem da fala à escrita produz algumas consequências significativas: inicialmente, o ato de libertar-se da presença física do leitor, também do autor, e ainda, da intenção que se espera exprimir no texto. É essencial para a hermenêutica do texto essa trílice independência: do autor, do contexto e do destinatário. Ela é a condição de abertura para incontáveis recontextualizações. E em se tratando da Bíblia, a leitura e a pregação são atualizações na fala e na escrita.

Ricoeur manifesta a convicção que

“o que especifica a fé bíblica entre todas as configurações da experiência religiosa na forma de linguagem é a mediação escriturária que serviu de grade de interpretação para a experiência religiosa própria dos membros das comunidades judaicas e cristãs”<sup>314</sup>.

<sup>312</sup> XAVIER, D. J., A linguagem da fé na perspectiva de Paul Ricoeur, p. 14.

<sup>313</sup> RICOEUR, P., Du texte à l'action, p. 140.

<sup>314</sup> RICOEUR, P., Amour et justice, 53.

Por tais razões é que nas referidas comunidades de fé, nomear Deus passa pelo canal das Escrituras bíblicas. Assim depreende-se que a fé bíblica é formada, esclarecida e educada na rede dos textos que a pregação reconduz cada vez à Palavra viva. Consoante Ricoeur, “se posso nomear Deus é porque os textos que pregaram a mim já o nomearam”<sup>315</sup>. Conclui-se, pois, que a fé cristã é fundamentalmente uma “fé textual”.

A Bíblia é então a realização escrita de discursos orais que se encontram na base desse grande texto. Na sua origem está permanentemente a intenção de ser “Palavra de Deus”. Portanto, “a hermenêutica teológica tem como tarefa compreender a Palavra original portadora de um novo sentido para hoje”<sup>316</sup>.

## 2. – Uma teologia do nome divino

Ao longo de sua trajetória, Ricoeur desenvolveu importantes considerações sobre a Bíblia e temáticas religiosas, contudo, em meio a essas, não se encontra nenhum trabalho que discorra diretamente sobre a existência de Deus. O que realmente suscitou seu interesse foi a questão das nomeações de Deus, isto é, as múltiplas narrativas sobre Deus que permeiam o *Corpus Bíblicum*. Para ele, o caminho mais plausível para a reflexão sobre a nomeação de Deus é aquele que passa pela mediação dos textos bíblicos. Em razão da Bíblia não ter se exprimido através de linguagem especulativa, como os escritos gregos, o pensamento bíblico se constituiu a partir de gêneros literários diversos: narrativo, profético, legislativo, sapiencial, hínico, parabólico e apocalíptico.

Em decorrência da multiplicidade desses gêneros e seus variados discursos sobre Deus, foi possível estabelecer tradições que comportaram diferentes leituras, as quais sofreram ao longo do tempo interpretações e reinterpretações. E é exatamente esse rico material que permitiu a elaboração das teologias. Segundo Victor Chaves, “Ricoeur não discursará sobre as dogmáticas, ao contrário, dirigir-se-á ao texto bíblico com o instrumental que lhe cabe: a hermenêutica fenomenológica”<sup>317</sup>. A nomeação ou melhor, as nomeações de Deus, pois essas são sempre plurais, se dão em um quadro de uma atividade poética, portanto, desvinculada de uma descrição positivista dependente do esquema de verificação e falsificação.

---

<sup>315</sup> RICOEUR, P., *Amour et justice*, 54.

<sup>316</sup> DE MORI, G., *Hermenêutica filosófica e hermenêutica bíblica em Paul Ricoeur*, p., 218.

<sup>317</sup> SOUZA, V. C., *Uma teologia do nome divino em Paul Ricoeur*, p. 60.

## 2.1. O nome de Deus e seu caráter “inominável”

O mistério<sup>318</sup> faz parte da nomeação de Deus e diferentes interpretações acerca do Nome divino podem coexistir e, principalmente, dialogar entre si. A palavra “Deus” presente abundantemente na Bíblia não se deixa compreender como um conceito filosófico, ainda que se trate do ser no sentido da filosofia medieval ou conforme foi desenvolvido na perspectiva de Heidegger. Afirma Bordello: “A palavra ‘Deus’ diz muito mais que a palavra ‘Ser’, porque pressupõe o contexto inteiro das narrações, profecias, leis, escritos sapienciais e salmos. O referente ‘Deus’ é visto a partir da convergência de todos esses discursos parciais”<sup>319</sup>.

A mais importante abordagem ricoeuriana sobre o “Nome de Deus” é aquela que se refere ao clássico texto de Ex 3,14: “Disse Deus a Moisés: ‘Eu sou aquele que é’. Disse-lhe mais: Assim falarás aos filhos de Israel: ‘Eu Sou me enviou a vós’”. Dentre as várias abordagens de Ricoeur sobre essa fundamental temática exegética e teológica, destacam-se dois textos como os mais significativos. O primeiro, cujo título é: *Entre filosofia e teologia II: nomear Deus*, veio à luz em 1977 e foi publicado na obra *Leituras 3 – Nas fronteiras da filosofia*<sup>320</sup>. O segundo, se encontra no livro *Pensando biblicamente*, obra escrita em diálogo com o exegeta francês André LaCocque, publicada no Brasil em 2001<sup>321</sup>. Este último é de longe a melhor e mais profunda contribuição que ele ofereceu neste campo.

O nome que aparece ou é revelado a Moisés no episódio da sarça ardente (Ex 3,13-15), foi transcrito através das consoantes hebraicas YHWH (*Jahweh*)<sup>322</sup>. Existe uma longa história de sua tradução em línguas diferentes do hebraico. Seguindo a famosa Tradução dos Setenta (Septuaginta), o Ex 3,14 foi traduzido para o grego como *ego eimi ho ôn*, e os latinos (Vulgata) traduziram como *sum qui sum*. Esses termos estariam destinados a exercer uma ampla e profunda influência no pensamento e na cultura ocidentais. Consequentemente, o campo semântico do verbo hebraico *hyh* passou desde então a vincular-se de maneira duradoura ao verbo grego *eimi*.

---

<sup>318</sup> Mistério é aqui utilizado como algo que tem um excedente de sentido e que não é imediatamente traduzível na linguagem ordinária, termo que remete à dimensão “poética” ou ao caráter ontológico linguístico.

<sup>319</sup> BORDELLO, E., Paul Ricoeur: Evangelo e Libertà, p. 55-56.

<sup>320</sup> RICOEUR, P., Lectures 3: Aux frontières de la philosophie. Éditions du Seuil, 1992.

<sup>321</sup> LACOCQUE, A., RICOEUR, P., Penser la Bible, 1998.

<sup>322</sup> Estatisticamente este Tetragrama Sagrado YHWH aparece 6.823 vezes na Bíblia hebraica.

Devido à grandeza e complexidade das discussões que envolvem a exegese e a hermenêutica acerca do “Nome Deus” a partir do relato do Êxodo, foge completamente à intenção e possibilidade desta tese uma abordagem mais específica e profunda<sup>323</sup>. Contudo, algumas indicações feitas por Ricoeur são aqui sinalizadas.

O Tetragrama Sagrado YHWH não é propriamente a apresentação (ou auto apresentação) de um nome pessoal para Deus. Se bem que ele indica algo pessoal, inclui sobretudo o mistério inacessível da singularidade divina e seu caráter único. O ser de Deus significa sua Presença ativa, dinâmica. Comenta o exegeta LaCocque: “o nome yhwh é claramente orientado para a ação e não conceitualmente imaginado. Em outras palavras, o Tetragrama não pode ser reduzido a uma fórmula dogmático-filosófica”<sup>324</sup>.

Ricoeur faz a seguinte observação: “A nominação de Deus nas expressões originárias da fé não é simples, mas múltipla. Ou antes, ela não é monocórdica, mas polifônica. As expressões originárias da fé são formas complexas de discurso”<sup>325</sup>. Recordar-se que essas formas englobam narrações, profecias, legislações, provérbios, preces, hinos, fórmulas litúrgicas, escritos sapienciais. Todos esses discursos nomeiam Deus conjuntamente, porém, individualmente o fazem diversamente.

Toda essa perspectiva remete à polifonia presente nas Escrituras Sagradas, a qual preserva a imagem de Deus da fixação e da rigidez que tendem à univocidade que a pode deformar gravemente. A reflexão de Ricoeur procura evitar as deformações e fixações rígidas das nominações de Deus, a fim de prevenir possíveis manipulações, garantindo que este não se torne um ídolo religioso.

Assim, o nome “Deus” não se enquadra dentro de um conceito específico, está sempre além, isto é, representa uma circulação de sentido entre as diversas formas de discursos. Portanto, esse “Nome” não se reduz a conteúdos cognoscitivos, mas torna-se um fator capaz de propiciar uma abertura do pensamento para horizontes mais vastos, fugindo desse modo à tentação de transformar “Deus” em objeto ou coisa, os seja, num possível ídolo. De tal maneira que “o nome de Deus é o próprio Deus que age na história concreta de um povo, o seu povo. Esse Deus é YHWH (Ex 3,14-15)”<sup>326</sup>. Pode-se então deduzir que o “Nome” revelado no livro do Êxodo de nenhuma maneira se refere a uma essência,

<sup>323</sup> Para um maior esclarecimento acerca dessa problemática consultar: REIS, F. C. C.; GONZAGA, W.; A revelação do nome divino em Êxodo 3,14.

<sup>324</sup> LACOCQUE, A., RICOEUR, P., Pensando biblicamente, p. 337.

<sup>325</sup> RICOEUR, P., Leituras 3: Nas fronteiras da filosofia, p. 190.

<sup>326</sup> REIS, F. C. C.; GONZAGA, W.; A revelação do nome divino em Êxodo 3,14, p. 107.

uma afirmação ontológica, mas manifesta algo concreto, ou seja, indica a ação mesma de Deus na história. É o Agente que se dá e se comunica, se revela e permanece sempre velado, por isso mesmo a mais antiga tradição bíblica evitou pronunciar o nome “Deus”, proibiu determinantemente qualquer representação sua e declarou que ninguém pode ver a Deus e permanecer vivo<sup>327</sup>. Conclui-se, então, que Deus é inefável e inominável.

## 2.2 O referente “Deus”

Conforme foi abordado, Ricoeur busca nas formas de discursos (gêneros literários bíblicos) as distintas designações de Deus, possibilitando desse modo novas condições para se falar de Deus na teologia. Os escritos bíblicos mais do que falar sobre Deus, falam a Deus e oferecem os testemunhos de suas intervenções ao longo da história. A reflexão por ele desenvolvida dentro desse tema se afasta cada vez mais da metafísica religiosa, tecendo fortes críticas a toda tentativa de se construir uma ontoteologia que exprimisse as qualidades absolutas de Deus.

De acordo com o hermenêuta francês, os diferentes modos de discursos e escrituras bíblicas deixam ver um rosto múltiplo de Deus, dando lugar a uma verdadeira polifonia das nomações divinas. Nas diversas narrativas Ele é nomeado em terceira pessoa, como o Agente de uma gesta libertadora. Nos textos legislativos manifesta-se como um Eu que interpela e doa a Lei (Torá), exigindo fidelidade e obediência. Na profecia, é a Voz de um Eu transcendente que fala por detrás da voz reduplicada do profeta. Na sabedoria e em outros escritos, é reconhecido como o sentido universal que se faz presente no anonimato do cosmos e da história. Nos discursos hínicos, manifesta-se como um Tu da invocação e da contestação, vindo assim a ser celebrado através de louvores e súplicas.

Desse modo, a hermenêutica bíblica de Ricoeur oferece relevantes contribuições à Teologia cristã, particularmente quando identifica as múltiplas nomações de Deus como instauradora da fé e, por outro lado, a fé como acolhimento de um Deus que se deixa nomear. Seguindo a perspectiva do filósofo francês, comenta Donizete Xavier:

Uma coisa é falar de Deus (voz narrativa); outra coisa é falar no nome de Deus (voz profética e prescritiva); outra ainda é falar a Deus (voz hínica) e por fim, falar sobre Deus (voz sapiencial). Porém, cada um desses discursos nominativos de Deus expressa tanto uma experiência vivida com uma possibilidade de decifrar o Mistério de Deus revelado na linguagem humana<sup>328</sup>.

<sup>327</sup> Ex 19, 9; 20, 3-4, 23; 33,15; Dt 4,15. Jo 1, 18; 6, 46; 1Jo 4, 12.

<sup>328</sup> XAVIER, D. J., Pensar o Deus de *kénosis* em uma época pós-metafísica, p. 16.

As diversas narrativas bíblicas das nomações de Deus preservam o aspecto do mistério e da inefabilidade divinas. Sendo intrinsecamente plurais emergem em discursos diferentes e manifestam não só algo de Deus, mas comunicam ao ser humano a sua própria condição de abertura, de possibilidade para estabelecer uma relação com Ele.

O rosto bíblico de Deus, isto é, o referente fundamental e fundante de toda experiência religiosa, não pode ser traçado fora uma dialética vivente de experiências e formas de linguagem na qual a imagem de Deus é como um “poliedro” que em suas múltiplas faces revela a unicidade divina. Assim, as Sagradas Escrituras são por excelência a mediação de um Deus que “é com os homens”. Se Deus se revela na história, não se esgota nela.

### 2.3 O Novo Testamento e o nome de Deus

A multiplicidade de nomações de Deus que perpassam as Sagradas Escrituras são singularmente discursos parciais, mas no seu conjunto exprimem uma circulação ampla de sentido para o referente Deus. Nenhum “nome” pode ser tomado em absoluto, daí as substantivações como: “o Deus de Abraão, de Isaac e de Jacó”, o “Deus de nossos pais” (Ex 3,15). Inclusive outras formas: o Altíssimo” (Gn 14,18), o “Senhor dos exércitos” (1 Sam 1,3; Jer 28,1.14). Afirmo Ricoeur: “Deus é designado ao mesmo tempo como Aquele que se comunica sob modalidades diversas e aquele que se reserva”<sup>329</sup>.

O Novo Testamento é herdeiro das tradições religiosas e teológicas de Israel, consequentemente prossegue mantendo “velado ou protegido” o “Nome de Deus”. O sentido profundo de respeito, de suprema transcendência, neste aspecto continuará preservado. Porém, uma nova realidade e compreensão sobre Deus se manifestará na pregação e oração de Jesus. Na sua pregação, Deus é nomeado simultaneamente com Reino, ou seja, através do termo “Reino de Deus”. Na oração, isto é, na sua relação de intimidade com Deus, O chama de Pai. Esses dois indicativos ou nomeações de Deus são distintivos importantes, sinalizam para uma novidade fundamental em matéria desse tema como emerge nos escritos neotestamentários, especialmente nos evangelhos sinóticos.

Paul Ricoeur propriamente não trata da problemática da “nomeação de Deus” nos escritos neotestamentários, mas o que ocorre são fragmentos que se mantêm e estão em sintonia com suas considerações referentes aos escritos veterotestamentários. O que há de mais relevante são suas reflexões sobre o Reino de Deus, especialmente a partir da

---

<sup>329</sup> RICOEUR, P., *Leituras 3: Nas fronteiras da filosofia*, p. 195.

linguagem das parábolas de Jesus. Em se tratando mesmo de Jesus como revelação de Deus ou como o “nome de Deus-Jahweh” manifesto no Novo Testamento, ele faz apenas breves acenos. Inclusive adverte: “Eu poderia me limitar, à guisa de justificação, a afirmar que meu propósito era “Deus” e não “Cristo”. [...] Não hesito em dizer que resisto a esse deslocamento do acento de Deus para Jesus Cristo, que equivaleria a substituir uma nomenclatura por outra”<sup>330</sup>.

A tratativa aqui desenvolvida em relação ao Reino de Deus caminha *pari passu* com Ricoeur, enquanto os demais temas são reflexões destinadas a enriquecer o conjunto dessa complexa questão. Portanto, provêm de outras fontes.

Em relação à expressão “Reino” ela é sobretudo empregada nos discursos parabólicos de Jesus. Estes são construídos por uma estrutura narrativa enriquecida através de uma linguagem metafórica e pelo uso constante de paradoxos. A utilização do termo Reino na linguagem parabólica preserva-o de uma tradução literal que pretendesse esgotar o seu sentido.

Não há parábola, com efeito, que não introduza na própria estrutura da intriga um traço implausível, insólito, desproporcionado, até mesmo escandaloso. É então o contraste entre o realismo histórico e a extravagância do desenlace que suscita a espécie de deriva através da qual a intriga e a sua ponta são subitamente deportados para o Todo-Outro<sup>331</sup>.

O conceito de Reino de Deus, conforme Ricoeur, enquadra-se na categoria das “expressões-limite”, isto é, assenta-se numa forma diferente de linguagem que remete ao ponto último que se torna lugar de encontro com o infinito. Neste sentido, o Reino de Deus é a irrupção do extraordinário, do implausível no curso do ordinário. O Reino faz referência ao inteiramente Outro, ao Transcendente.

As parábolas de Jesus, que à primeira vista parecem revestidas de uma linguagem simples e de imagens cotidianas, na verdade rompem bruscamente as situações presentes e o sentido imanente da vida para introduzir outras significações inauditas e surpreendentes. Por isso, as inversões do tipo: “Os primeiros serão os últimos, os últimos, os primeiros” (Mt 19,30; 20,16). “Aquele que quiser ser grande, seja o servo” (Mc 10, 46; Mt 20, 26). “Amai os vossos inimigos e fazei o bem àqueles que vos perseguem” (Lc 6,27); “quem perder a vida vai ganhá-la” (Mt 6,25) etc. Exemplar neste sentido é o texto de Mt 13, que recolhe um importante conjunto de Parábolas de Jesus.

---

<sup>330</sup> RICOEUR, P., Leituras 3: Nas fronteiras da filosofia, p. 198.

<sup>331</sup> RICOEUR, P., Leituras 3: Nas fronteiras da filosofia, p. 197.

Em síntese, a expressão Reino de Deus, a qual aparece 122 vezes no Novo Testamento, sendo 99 vezes somente nos Sinóticos, e desses 90 em palavras de Jesus<sup>332</sup>, não designa uma realidade geográfica nem política, mas sugere a irrupção de Deus agindo em mistério, sua ação salvadora e libertadora, especialmente manifestada em Jesus Cristo, “o Reino presente entre vós” (Lc 17,20-21). Portanto, salvaguarda o “Deus inominável”, sem deixar de referir-se à sua ação na história.

Outro aspecto significativo sobre as nomações de Deus, diz respeito à expressão “Pai”. Jesus ensinou os seus discípulos a rezar dirigindo-se a Deus como o Pai, conforme testemunha a chamada “Oração do Senhor” (Mt 6,7-13; Lc 11,2-4). É admirável que do início ao último momento de sua vida, Jesus falava a Deus chamando-o *Abbá* – PAI (Mc 14,36). O apóstolo Paulo afirma que “sem o Espírito é impossível clamar *Abbá* (Gal 4,6; Rm 8,15).

Juan López Vergara comenta: “Esta experiência única da Paternidade de Deus, a quem chama: *Abbá* – que na língua aramaica significa: Pai – vai marcá-lo para sempre, transformando sua vida [...] revelando-lhe o maravilhoso mistério de sua filiação divina”<sup>333</sup>. Tudo isso denota uma clara afirmação de sua Filiação de modo único e da paternidade de Deus para com todos.

O Deus que age concretamente na história do povo de Israel conforme é testemunhado no Antigo Testamento, apresentar-se-á na figura de Jesus Cristo como o Filho de Deus, o Messias, a Palavra Encarnada, segundo o Novo Testamento. É imensamente relevante a revelação de Jesus em abundantes e eloquentes passagens do evangelho de João, nas quais ele afirma categoricamente o “EU SOU” (*ego eimi*). Essa expressão grega corresponde exatamente ao Tetragrama Sagrado YHWH, conforme Ex 3,14.

Para situar melhor aquilo que o Evangelho de João diz a respeito de Jesus, isto é, declarações fundamentais que o próprio Jesus faz de si mesmo, consulte-se particularmente o capítulo oitavo desse mesmo Evangelho:

<sup>23</sup>Ele, porém, lhes dizia: "Vós sois daqui de baixo e eu sou do alto. Vós sois deste mundo, eu não sou deste mundo. <sup>24</sup>Disse-vos que morrereis em vossos pecados, porque se não credes que EU SOU, morrereis em vossos pecados". <sup>25</sup>Diziam-lhe então: "Quem és tu?" Jesus lhes disse: "O que vos digo, desde o começo. <sup>26</sup>Tenho muito que falar e julgar sobre vós; mas aquele que me enviou é verdadeiro e digo ao mundo tudo o que dele ouvi". <sup>27</sup>Eles não compreenderam que ele lhes falava do Pai. <sup>28</sup>Disse-lhes, então, Jesus: "Quando tiverdes elevado o Filho do Homem, então sabereis que EU SOU e que nada faço por mim mesmo, mas falo como me

<sup>332</sup> POLIDORO, O. J., Reino de Deus – Discernimento e vivência, p. 1.

<sup>333</sup> VERGARA, J. L., A oração de Jesus, p. 11.



ensinou o Pai. <sup>29</sup>E quem me enviou está comigo. Não me deixou sozinho, porque faço sempre o que lhe agrada". <sup>30</sup>Tendo ele assim falado, muitos creram nele.

São muitas as citações ao longo dos capítulos do referido Evangelho acerca do testemunho que Jesus dá de si mesmo equiparando-se a YHWH. No diálogo com a Samaritana (Jo 4,26); caminhando sobre o mar (Jo 6,20); na identificação com o Filho do Homem (Jo 8,28); no episódio do lava-pés (13,19); na paixão (Jo 18,5.6.7); e como pão do céu (Jo 6,35), luz do mundo (Jo 8,12), bom pastor (Jo 10,11), caminho, verdade e vida (14,6)<sup>334</sup>.

O reconhecimento do Nome de Deus no Tetragrama Sagrado JHWH (Ex 3,14) e sua aplicação na pessoa de Jesus nesse escrito joanino, é profundamente significativo porque demonstra uma continuidade entre os dois Testamentos em matéria da Revelação do Nome de Deus, preservando o caráter inominável, totalmente transcendente, porém imanente no “Verbo que se fez carne e habitou entre nós” (Jo 1,14).

Como que arrematando essa problemática da “nomenclatura de Deus”, afirma Ricoeur:

Se se diz que o Deus a quem devemos renunciar conhecer se fez conhecer em Jesus Cristo, esta ideia só tem sentido se, ao confessar a iniciativa da palavra de Jesus, nomearmos ao mesmo tempo o Deus de Jesus. O ser humano de Jesus não é pensável como diferente de sua união com Deus. Jesus de Nazaré não é compreendido sem Deus, sem o seu Deus, que também é o de Moisés e dos Profetas<sup>335</sup>.

### **3 – Hermenêutica filosófica e Hermenêutica bíblica: uma dialética complexa**

#### **3.1. Paul Ricoeur, o filósofo aprendiz de teólogo**

Revisitando o longo itinerário filosófico de Ricoeur, se delineia um homem simples e ao mesmo tempo detentor de uma profunda erudição cultural. Ele se destacou como um pensador disponível ao outro, filósofo da alteridade, aberto à inovação, tendo se dedicado intensamente a refletir sobre a falibilidade humana e sobre a tragédia da história, porém sem se deixar contaminar pelo pessimismo niilista tão recorrente ao longo do século XX, pelo contrário, inclinado à esperança que vislumbrara na força da palavra e nos lumes da fé.

Quase a título de testemunho afirmara o então jovem filósofo francês:

Acredito na eficácia da reflexão, porque acredito que a grandeza do homem está na dialética do trabalho e da fala; o dizer e o fazer [...]. A palavra é o meu reino [...]. Como universitário, eu creio na eficácia da palavra que ensina; como

<sup>334</sup> REIS, F. C. C.; WALDECIR, G.; A revelação do nome divino em Êxodo 3,14. p. 112-113.

<sup>335</sup> RICOEUR, P., Leituras 3: Nas fronteiras da filosofia, p. 198-199.

professor de filosofia, creio na potência iluminadora, também para uma política, de uma palavra consagrada a elaborar a nossa memória filosófica [...]. Eu creio na eficácia da palavra que retoma reflexivamente os temas geradores de uma civilização a caminho; como ouvinte da pregação cristã, eu creio que a palavra pode mudar o coração<sup>336</sup>.

Ricoeur considerou a racionalidade filosófica como um desafio a ser enfrentado na sua condição de crente. Procurou através do círculo hermenêutico do “compreender mais para crer melhor e do crer mais para compreender melhor”, os meios para uma certa harmonia entre os dois domínios, sem, contudo, escolher o caminho fácil do simplismo ou de um pensamento eclético. Ao contrário, cuidou de preservar a autonomia e heterogeneidade dos dois campos sem capitular à submissão ou à confusão. Aquilo que abrange a razão e a fé, ele tratou a partir do binômio crítica e convicção.

Nos seus trabalhos de filósofo hermeneuta ocupou-se por considerável tempo com pesquisas sobre a Bíblia, resultando desse empenho significativos trabalhos sobre a interpretação dos textos bíblicos, a relação entre a hermenêutica geral e a teológica, sobre a Revelação, o pecado, a esperança, o perdão e o testemunho. E ainda, questões e critérios sobre a tradução. Este labor para além das fronteiras da filosofia, abriu-lhe as portas reflexões de caráter teológico, lhe rendendo um destaque especial no documento da Pontifícia Comissão Bíblica sobre a interpretação da Bíblia na Igreja<sup>337</sup>.

Ricoeur, ao se dedicar aos estudos dos textos da tradição judaico-cristã, faz a sua aposta em favor da fé, partindo do pressuposto de que os textos bíblicos “são autênticos testemunhos da presença do absoluto na história”<sup>338</sup>, defendendo a posição epistemológica na qual o discurso religioso não é privado de sentido, ao contrário, na sua especificidade diz algo que não é dito nas outras modalidades do discurso.

Em síntese, Paul Ricoeur foi um filósofo crente que buscou com rigor e coerência dialogar com a grande tradição cristã, especialmente com os textos das Sagradas Escrituras, tendo colocado os elementos de sua hermenêutica a serviço da inteligibilidade da fé. A sua abordagem dos textos bíblicos se realizou numa tensão dialética entre dois discursos diversos, porém não antagonistas, portanto, jamais como teólogo ou mesmo biblista, atitude que é plenamente coerente com sua própria autodeterminação: “ouvinte da palavra e aprendiz de teólogo”.

<sup>336</sup> RICOEUR, P., *Histoire et Vérité*, p. 11.

<sup>337</sup> PONTIFÍCIA COMISSÃO BÍBLICA. *A Interpretação da Bíblia na Igreja*, p. 89-90.

<sup>338</sup> AMHERDT, F-J., *Introdução*, in: RICOEUR, P., *A hermenêutica bíblica*, p. 20.

### 3.2 Uma singular leitura da Bíblia

A leitura ou, mais acertadamente, as leituras de Ricoeur sobre as Sagradas Escrituras se deram dentro de um contexto marcado pelo inegável papel da hermenêutica e frente à realidade do conflito das interpretações. É verdade que o filósofo francês se inscreve dentro da tradição cristã na qual ele nasceu e viveu, tendo-a absorvido como uma herança e depois reassumido por convicção. Na obra “A Crítica e a Convicção” (1995) ele declara: “Circulei sempre entre dois polos: um polo bíblico e um polo racional e crítico; dualidade essa que, finalmente, se manteve durante toda a minha vida”<sup>339</sup>.

Ricoeur, sem dúvida, desenvolveu originais perspectivas hermenêuticas que lhe valeram ser colocado na galeria dos grandes hermeneutas do século XX. E foi como filósofo hermeneuta que elaborou suas reflexões bíblicas. A sua abordagem partiu da noção de texto enquanto um discurso levado à obra. Na trilha de Ricoeur, afirma-se: “O texto é uma realidade que distancia o autor e a realidade do leitor, distancia o texto do autor ou da comunidade que lhe deu origem”<sup>340</sup>. O distanciamento provocado pela escrita proporciona a libertação da mensagem do seu autor, da sua situação inicial e do primitivo destinatário.

Na escrita bíblica se condensa a convergência de todas as formas de discurso tomadas em conjunto. De acordo com Ricoeur, “aqui se manifesta a Revelação num sentido de horizonte global de uma totalidade de significações”<sup>341</sup>. É exatamente por meio da escritura (obra) que a Palavra começa um percurso de sentido, e este formata uma tradição que se estende ao longo do tempo alcançando os mais diversos contextos e destinatários.

A Bíblia é, na verdade, um “Grande Texto” que contém uma multiplicidade de textos e, portanto, é intrinsecamente plural, em cujo centro emerge o rosto de Deus através de nomações diferentes conforme os discursos originais da fé, isto é, os gêneros literários. Consoante a essa visão, a leitura e interpretação dos escritos bíblicos deve se realizar numa perspectiva plural e polissêmica, resguardando sempre algo essencial: a intencionalidade de ser “Palavra de Deus”.

---

<sup>339</sup> RICOEUR, P., A Crítica e a Convicção, p. 17.

<sup>340</sup> CARVALHO, J. C.; A interpretação e os sentidos da Sagrada Escritura, p. 01-02.

<sup>341</sup> RICOEUR, P., Du texte à l'action, p. 142.

Para Ricoeur, a compreensão da Bíblia não é e nunca será uma contemporaneidade do leitor com o autor, mas um distanciamento, uma compreensão na distância, no hiato pessoal e temporal. Questiona então a tendência de imediatidade na busca exegética da intenção do autor. Segundo ele, “a tarefa da exegese bíblica é fornecer certas informações complementares sobre os gêneros literários, as instituições, fornecer dados sociológicos e culturais, linguísticos e lexicais, entre outros, ou seja, dar início a uma espécie de arqueologia sobre o texto”<sup>342</sup>.

Há uma estreita sintonia entre o pensamento ricoeuriano em relação à interpretação da Bíblia e as indicações da Pontifícia Comissão Bíblica expressas no Documento “A Interpretação da Bíblia na Igreja” (1993). Ricoeur defende uma renúncia a toda busca da intenção do autor por detrás do texto, propondo antes de tudo um desvelamento do dinamismo do texto, para depois prolongá-lo em “imaginação e simpatia”. É partindo da própria situação dos leitores ou comunidade de leitores que estes devem ser provocados a destacar situações novas na linha do sentido fundamental indicado pelo texto. Desse modo, afirma o referido Documento:

O conjunto dos escritos do Antigo e Novo Testamento apresentam-se como produto de um longo processo de reinterpretação dos acontecimentos fundadores, ligado com a vida das comunidades dos fiéis [...]. Só se é fiel à intencionalidade dos textos bíblicos na medida que se tenta reencontrar no coração de sua formulação a realidade de fé que eles exprimem, e se esta se liga à experiência dos fiéis do nosso mundo<sup>343</sup>.

Para Ricoeur a interpretação da Bíblia deve aliar a exegese científica e a leitura confessante, unindo necessariamente a convicção e a crítica. Chegando mesmo a articular os três grandes momentos hermenêuticos: pré-compreensão, explicação e compreensão-apropriação. Assim, “a intenção confessante que a exegese crítica esclarece é imanente ao texto bíblico mesmo, e a leitura crente deve incorporar um segmento crítico para dar espaço aos distanciamentos objetivantes inerentes ao texto da Revelação”<sup>344</sup>.

Consequentemente, o processo de interpretação só está concluído quando o leitor se apropria criativamente do mundo do texto, deixando modificar-se ou transformar-se por este, a ponto de desapossar de si mesmo para afirmar uma autocompreensão perante

<sup>342</sup> CARVALHO, J. C.; A interpretação e os sentidos da Sagrada Escritura, p. 04.

<sup>343</sup> PONTIFÍCIA COMISSÃO BÍBLICA. A Interpretação da Bíblia na Igreja, p. 90-91.

<sup>344</sup> AMHERDT, F.-J., Introdução, in: RICOEUR, P., A hermenêutica bíblica, p. 53.

o texto. É necessário então “trocar o Eu, senhor de si mesmo, pelo Si, discípulo do texto”<sup>345</sup>.

Para Ricoeur, a linguagem da Bíblia é uma linguagem simbólica que “dá a pensar”, uma linguagem que comporta uma polissemia inesgotável, a qual não cessa de descobrir riquezas de sentido, que visa uma realidade transcendente expressa pelo referente “Deus”, capaz de despertar a pessoa humana para a dimensão mais profunda do seu ser.

### 3.3 O pensamento teológico como “outro” da filosofia

Após o percurso realizado sobre as elaborações hermenêuticas de Ricoeur e suas contribuições nos respectivos campos da filosofia e teologia, restaria uma breve consideração acerca do pensamento teológico a partir das lentes do filósofo francês. No seu entendimento, trata-se, na verdade, do reconhecimento de duas alteridades ou dois discursos legítimos, diferentes em suas naturezas, capazes de projetar luzes um sobre o outro, e de, portanto, oferecer questões que venham a ampliar o horizonte da verdade.

Ricoeur nunca se pretendeu teólogo, reconhecia-se como um crente inserido na tradição cristã. Porém, na qualidade de filósofo não se furtou a examinar as “razões da fé”, ainda que o fizesse consciente dos inumeráveis desafios e dentro de um rigor metodológico que por muito tempo beirou o “agnosticismo”. Ele, então, decididamente, enfrentou o conflito das interpretações e reconheceu os limites do discurso filosófico, portanto, oferecendo acolhida ao pensamento teológico como o outro da filosofia, deixando-se interpelar por esse “Outro” para construir a inteligência da fé. Foi assim que o filósofo cujas raízes estavam fincadas na tradição grega do *logos*, pode se abrir mais e mais para a herança judeu-cristã, pensando o querigma cristão não como explicação, mas como matéria a pensar dentro do referencial de um universo linguístico poético e simbólico.

Quanto se pode perceber, Ricoeur terá mantido durante o longo itinerário de sua existência os dois domínios de interpelação, isto é, o filosófico e o teológico, por isso afirmou numa entrevista com François Azouvi e Marc de Launay em 1996:

Parece que tão longe quanto eu remonte ao passado, eu sempre andei com duas pernas. Não é apenas por precaução metodológica que eu não misturo os gêneros, é porque insisto em afirmar uma dupla referência, absolutamente primordial para mim [...], expressa pela relação entre convicção e crítica<sup>346</sup>.

<sup>345</sup> RICOEUR, P., Autobiografia intelectual. In: Da metafísica à moral, p. 105.

<sup>346</sup> RICOEUR, P., A Crítica e a Convicção, p. 192.

A polaridade referida não significa que a filosofia não seja igualmente da ordem da convicção nem que a teologia não tenha que revestir uma dimensão crítica interna. Os dois saberes ou discursos têm inerentes a mediação da linguagem e da escritura (textos), o que remete fundamentalmente para a constituição hermenêutica e para o problema da interpretação.

Assim, a hermenêutica filosófica e a hermenêutica bíblica confessante distinguem-se por sua atitude de leitura: à atitude da crítica da leitura livre dos textos filosóficos opõe-se a atitude crente da leitura “querigmática” que confessa sua dependência para com uma Palavra anterior cuja autoridade é reconhecida pela comunidade em que se situa<sup>347</sup>.

Uma vez demarcada essa diferença fundamental, Ricoeur sempre se manteve fiel à opção metodológica de nem fusão nem confusão entre a argumentação filosófica e as fontes bíblicas de suas convicções pessoais e conseqüentemente das reflexões teológicas. Duas obras fundamentais de sua autoria corroboram sobejamente para essa perspectiva: *Refléxion faite* (1995) e *La Critique et la Conviction* (1995).

A filosofia e a teologia são como que “duas asas” capazes de elevar o pensamento humano para além da factualidade e do pessimismo ceticista, liberando a fantasia criativa da imaginação e fortalecendo a ousadia da esperança.

A hermenêutica da linguagem da fé está à procura da palavra original, à procura da palavra portadora de um novo sentido e que, conseqüentemente, permite compreender o texto bíblico como discurso revelador de um Deus que se põe a caminho da aventura humana<sup>348</sup>.

De acordo com Ricoeur é diante da aporia do “Outro” que o discurso filosófico atinge seu termo. Por isso mesmo, ele afirmou acerca da relação entre os argumentos da filosofia e as suas fontes não filosóficas que elas se deram numa relação conflitual frente a um discurso que recusa o absoluto e a sua fé bíblica, a qual foi alimentada mais pela exegese do que pela teologia<sup>349</sup>.

Na esteira da aporia da “Grande Alteridade”, compreende-se e inclusive se chancela a afirmação: “A teologia e o próprio teólogo sabem-se diante do Mistério desvelado, ousam nomeá-lo, não obstante reconhecem que essa é uma tarefa que se faz sempre de forma inacabada, frágil, aberta, ou seja, sem sandálias aos pés (Ex 3,5)”<sup>350</sup>. Conseqüentemente, a fé bíblica não pode cair na antiga pretensão de uma fundamentação última do discurso

<sup>347</sup> AMHERDT, F.-J., Introdução, in: RICOEUR, P., A hermenêutica bíblica, p. 62.

<sup>348</sup> XAVIER, D. J., A linguagem da fé na perspectiva de Paul Ricoeur, p. 51.

<sup>349</sup> RICOEUR, P., Autobiografia intelectual. In: Da metafísica à moral, p. 135-136.

<sup>350</sup> ROCHA, A. R., Nomear Deus: uma tarefa teológica inacabada, p. 76.

filosófico, enquanto este último não deve recair na distorção de uma filosofia autossuficiente. Ao mesmo tempo, reconhece que a exegese pode levar a uma “ontologia bíblica” aberta, humilde e plural, além da ontologia grega, o que dilata os horizontes do pensamento além das significações do ser exploradas pelos voos filosóficos.

Assim, a trilha seguida por Paul Ricoeur ao longo da sua fecunda existência de pensador e crente, foi sempre marcada pelo coração inquieto e pelo rigor da investigação racional, permanecendo então numa tensão dialética que se nutriu de duas fontes extra-filosóficas: a ciência e a fé.

As duas identidades de Ricoeur podem então se reforçar uma na outra. A filosofia lhe dá um maior rigor conceitual no domínio da interpretação exegética, ao passo que sua cultura bíblica enraíza e dá mais peso às suas posições filosóficas<sup>351</sup>.

---

<sup>351</sup> DOSSE, F., Paul Ricoeur. *Le sens d'une vie*, p. 566.

## Conclusão

Paul Ricoeur é reconhecidamente um dos maiores filósofos da segunda metade do século XX. O seu pensamento foi sendo construído através de um complexo processo dialético que envolveu um amplo diálogo com a tradição filosófica e com os mais representativos filósofos da contemporaneidade. Tendo partido da fenomenologia juntamente com a filosofia reflexiva, empreendeu uma reflexão de caráter hermenêutico que redimensionou o seu filosofar abrindo novas perspectivas que lhe conduziram para além fronteiras da filosofia, isto é, ao encontro de fontes não filosóficas como: o mito, a poesia, a religião e as linguagens. Nesta perspectiva declarou: “A filosofia não é simplesmente crítica, é também da ordem da convicção. E a própria convicção religiosa possui uma dimensão crítica interna”<sup>352</sup>. A determinação em aproximar a crítica e a convicção (razão e fé) lhe permitiu trabalhar questões filosóficas e teológicas, salvaguardando o respeito às autonomias dos dois discursos, sem resvalar para a tentação de fazer uma “filosofia cristã”. Mesmo tendo se reconhecido como “aprendiz de teólogo e ouvinte das Sagradas Escrituras”, permaneceu sempre filósofo.

A construção do seu pensamento é caracterizada por uma reflexão rigorosamente racional e metodologicamente exigente. Na medida em que abraçou em suas investigações assuntos relacionados à fé cristã, tratou-os, porém, em chave de filosofia hermenêutica. Em repetidas ocasiões afirmou caminhar sobre duas pernas ou duas heranças que teceram sua vida, a saber: as tradições grega e bíblico-cristã. Aliás, o percurso filosófico de Ricoeur e suas investidas teológicas jamais foram lineares, ao contrário, tornaram-se uma via de mediações múltiplas, de rodeios, a qual ele denominou de “via longa” (*vie longue*).

As grandes linhas do caminho até aqui empreendidas, foram guiadas pelas seguintes perguntas: que contribuições Ricoeur oferece à Teologia Bíblica? Como seu deu a articulação das hermenêuticas no itinerário ricoeuriano que vieram a enriquecer o complexo universo dos estudos da Exegese Bíblica? Partindo dessas inquietações e

---

<sup>352</sup> RICOEUR, P., A Crítica e a Convicção, p. 191.



percorrendo prioritariamente as obras hermenêuticas do filósofo francês foi sendo tecida a presente Tese.

Procurou-se inicialmente reconstruir, em linhas gerais, os traços mais relevantes do percurso filosófico de Ricoeur, priorizando uma fenomenologia do si e a hermenêutica fenomenológica, território complexo e insidioso que ele escolheu para sua meditação ou exploração filosófica. A perspectiva aberta por ele em relação à filosofia é que esta é uma atividade caracterizada pela finitude do ato de pensar, uma tarefa concreta, situada, aberta a outras formas de pensar, porém com pretensões de universalidade, isto é, capaz de levantar grandes perguntas sobre o ser humano, a vida, o conhecimento, a busca de sentido.

Portanto, ele compreendeu e defendeu a sua empresa filosófica como uma via de mediação aberta, inacabada, suscetível de enxertos e correções, optando então por uma “sistematicidade quebrada”, a qual recusou qualquer tentativa de síntese final. Neste sentido, Ricoeur é inconfundível e também bastante difícil: herdeiro de múltiplas tradições filosóficas, em permanente diálogo com vertentes muitas vezes antagônicas, ele propõe uma complexa “unidade na fragmentação”, uma sistematicidade consciente e voluntariamente quebrada.

O projeto inicial de Ricoeur correspondente à elaboração de uma ampla “filosofia da vontade” se encontrava dentro do terreno da fenomenologia, a qual teve como ponto de partida e inspiração os trabalhos e obras de Edmund Husserl. Ao investigar em profundidade o ser humano ele se depara com questões de caráter hermenêutico que oscilavam entre a ordem da explicação e da compreensão. Desse modo, entra em diálogo com a tradição de grandes hermeneutas como: Schleiermacher, Dilthey, Heidegger e Gadamer. Tão impactantes foram os contatos com esse campo e suas muitas questões referentes a interpretação, a procura de sentido dos textos e inclusive do ser humano, que Ricoeur acaba por mudar os rumos de sua filosofia, realizando então uma virada chamada de “enxerto hermenêutico” na fenomenologia. O referido passo redimensiona os rumos de suas investigações, abrindo uma etapa profundamente rica destinada a acompanhar o seu longo itinerário filosófico.

A construção da reflexão hermenêutica de Ricoeur resulta numa clara tomada de distância da polêmica entre ciências naturais e ciências do espírito e a conseqüente oposição entre explicação e compreensão. Também critica a visão da manifestação de um sentido imediato dos objetos, defendendo um processo histórico-hermenêutico em que os sentidos não são dados previamente, mas uma vez ocultos se desvelarão

progressivamente. É a partir daí que ele defenderá uma conciliação entre explicação e compreensão como dois momentos do mesmo processo.

Ricoeur, de modo singular, renuncia ao sonho romântico de unificação das interpretações numa só e única hermenêutica. Defenderá ao contrário a pluralidade irreduzível dos conflitos interpretativos. Para tanto, foi decisivo para o filósofo francês o encontro crítico com os chamados “mestres da suspeita”: Freud, Marx e Nietzsche.

As mudanças no processo de reflexão de Ricoeur proporcionaram um redirecionamento que resultará numa tríplice perspectiva hermenêutica: a dos símbolos, a dos textos e a da ação. Desse modo, desenvolver-se-á um conjunto de reflexões hermenêuticas quer de natureza filosófica, quer teológica, uma vez que ele se dedica também ao exame das linguagens religiosas e dos mais relevantes textos bíblicos. Assim será consolidado aquilo que foi designado como a sua dupla herança: Atenas (a dimensão crítica) e Jerusalém (a dimensão da convicção).

Ricoeur, em suas investigações hermenêuticas, deu particular atenção às linguagens religiosas como um *locus* específico e fortemente marcado pela polivalência de significados, os quais não poderiam ficar restritos aos modelos filosóficos e científicos. Outro elemento de suma importância foi sua reflexão sobre a problemática do mal<sup>353</sup>. Desse modo, suas reflexões acabaram abrindo portas para originais considerações em torno à Sagrada Escritura e, conseqüentemente, à Teologia, resultando em estudos hermenêuticos sobre a Revelação e a variedade (plurivocidade) das nomeações de Deus, e, ainda, em exercícios exegéticos sobre alguns dos textos mais fundamentais do Antigo Testamento e do Novo Testamento<sup>354</sup>.

O encontro de Ricoeur com diversas correntes filosóficas, suas movimentações no campo das ciências humanas, suas investidas hermenêuticas na discussão de textos Bíblicos, não lhe valeu a configuração de filósofo eclético, pelo contrário, ele se manteve fiel às suas raízes fenomenológico-hermenêuticas, tecendo longamente uma lúcida antropologia do homem capaz e frágil, agente e paciente, que se reconhece como ser de linguagem, aquele que está sempre interpretando, traduzindo, e cuja vida é “um texto” a ser interpretado.

Depois de desenvolver uma hermenêutica dos símbolos e dos mitos, convencido que existe um pensamento bíblico diferente do pensamento grego, diversos sim, porém não

---

<sup>353</sup> Sobre essa temática sugere-se consultar: RICOEUR, P., O mal: um desafio à filosofia e à teologia.

<sup>354</sup> Exemplo maior dos seus trabalhos exegéticos é o livro escrito a quatro mãos: RICOEUR, P., LACOCQUE, A., Pensando biblicamente.

opponentes, Ricoeur se lança numa investigação da Bíblia aplicando os critérios desenvolvidos na hermenêutica filosófica, porém, considerando as Escrituras Sagradas como “texto vivo”<sup>355</sup>, portador de uma Palavra original capaz de comunicar sentido novo, e, portanto, de transformar vidas.

De acordo com Ricoeur, na Bíblia se entrecruzam diversas tradições orais e escritas, assim como variadas formas de linguagem (discursos originais), que exigem um discernimento atento e uma abertura não só para o passado, mas para o presente, enquanto o texto faz interpelações e abre horizontes inusitados. Ressalte-se que, para o hermeneuta francês, a linguagem da Bíblia é uma linguagem simbólica que “faz pensar”. Consoante Ricoeur: “A ‘confissão de fé’ que se exprime nos documentos bíblicos é inseparável das formas de discurso [...]. Cada forma de discurso suscita, na própria confissão de fé tensões, contrastes que são teologicamente significativos”<sup>356</sup>.

Assim, a pluralidade de gêneros literários ou discursos originais da fé, através dos quais é apresentada a mensagem bíblica, isto é, narrativas, profecias, prescrições, escritos sapienciais, hinos, parábolas, não se reduzem a artifícios literários na composição do *Corpus Biblicum*. Ao contrário, cada um desses discursos manifesta vivências e formas originais de nomear Deus, que é o referente comum a toda a Escritura Sagrada, como também apresenta maneiras diferentes de compreender a Revelação.

Depois de percorrer parte significativa do itinerário filosófico, da hermenêutica filosófica e bíblica de Ricoeur, se descortina sua complexidade e riqueza. Particularmente importante são as pistas oferecidas à Teologia Bíblica, especialmente os seus aportes hermenêuticos, a sua teoria da interpretação e os seus ensaios exegéticos, os quais favorecem o desenvolvimento de uma Teologia menos especulativa e mais aberta à dialogicidade, à polivalência de significados. O filósofo francês, que se auto intitulou de “aprendiz de teólogo”<sup>357</sup>, evidenciou a importância do texto, sua estrutura objetiva, sua organização interna, suas condições de produção. Enfatizou amplamente a autonomia deste em relação ao seu autor e contexto histórico, favorecendo um desprendimento da intenção psychologizante. Propugnou que o sentido do texto não se encontra fundamentalmente no passado, mas desloca-se do interno dele mesmo para o vivido que nele se exprime. Resulta então que a busca da verdade não estaria mais orientada para

---

<sup>355</sup> BINGEMER, M. C. L., Prefácio. In: BENTHO, E. C., Da História à Palavra. A Teologia da Revelação em Paul Ricoeur, p. 12.

<sup>356</sup> RICOEUR, P., Du texte à l’action, p. 134.

<sup>357</sup> RICOEUR, P., A Crítica e a Convicção, p. 207.

detrás do texto, mas diante do texto, uma vez que: “compreender é compreender-se diante do texto”<sup>358</sup>.

A sua hermenêutica filosófica e particularmente as reflexões hermenêuticas teológicas claramente conduzem à renúncia a toda ontologia absoluta, da apropriação de um sentido definitivo e unívoco, para enfim abrir “*o corpus bíblico* à multiplicidade, à pluralidade interpretativa, às apropriações diversas”<sup>359</sup>. A proposição do par “palavra e escritura” contribui para esclarecer a dialética entre evento e sentido, ou seja, uma palavra que nasce de um evento o qual traz consigo um sentido, e este sentido passa a se concretizar numa escritura. Assim, a Palavra divina é comunicada por meio de textos, os quais se transformam em anúncio da Palavra (querigma), manifestando uma dialética entre palavra e escrita.

Em síntese, Paul Ricoeur foi um filósofo e não um teólogo, um cristão filósofo e não um filósofo cristão, um filósofo hermeneuta e não um exegeta bíblico. Alguém que jamais recusou o diálogo com o não filosófico ou o pré-filosófico. As suas investigações alargaram as fronteiras da hermenêutica filosófica e teológica, lançando luzes sobre a importância e centralidade dos discursos originários da fé, produzindo valiosos ensaios exegéticos, dentre os quais se destacam as reflexões sobre os diversos gêneros literários bíblicos: narrativo, profético, prescritivo, sapiencial, hínico, apocalíptico, e também uma página *sui generis* sobre o Nome de Deus (Ex 3,4).

Sem dúvidas, dentre as várias contribuições da hermenêutica bíblica de Ricoeur se destaca o reenvio para as fontes da fé que se encontram na origem do pensar teológico. Também importantíssima é a compreensão que a Revelação de Deus pede para ser acolhida sempre de novo, interpretada e transmitida dentro dos caminhos de uma linguagem poética destinada às comunidades de fé. São muito significativos nos seus trabalhos as iluminações sobre a tradução de textos, o incentivo constante à dialogicidade na diversidade de pensamentos e práticas (polifonia e polissemia), e um forte apelo ao respeito e reconhecimento das legítimas alteridades, isto é, aquelas que abrangem os textos e as pessoas.

As abordagens hermenêuticas de Ricoeur, nas vertentes filosóficas e teológicas, abrem perspectivas para uma nova ênfase e, portanto, para redimensionamento no discurso teológico: de um discurso sobre Deus para um discurso sobre a linguagem que fala sobre

---

<sup>358</sup> RICOEUR, P., *Du texte à l'action*, p. 146.

<sup>359</sup> DOSSE, F., *Paul Ricoeur: Les sens d'une vie*, p. 344-345.

Deus. Outrossim fortalecem o entendimento de que o texto é inseparável da comunidade viva de leitores, na qual a escuta e assimilação de sentidos se dá numa construção histórica marcada por novas leituras e conseqüentes reinterpretações. Constitui-se assim um convite para pensar e dialogar, buscando o equilíbrio entre uma leitura crítica da Escritura Sagrada e uma aproximação hermenêutica que valorize a dimensão “poética” de uma Palavra simultaneamente destinada ao coração e à inteligência dos homens e mulheres de todos os tempos.

Ao chegar no final dessa nossa Tese, reconhecendo a validade dessa investigação para abrir pistas e incentivar novos estudos sobre o pensamento de Paul Ricoeur e suas valiosas contribuições para a Teologia Bíblica, coloquemos em evidência uma palavra mais que autorizada oferecida pelo Papa São João Paulo II acerca do filósofo francês: “Ele é conhecido igualmente por sua contribuição generosa para o diálogo ecumênico entre católicos e reformados. A sua investigação coloca em evidência o relacionamento entre filosofia e teologia, entre fé e cultura”<sup>360</sup>.

---

<sup>360</sup> JEAN-PAUL II., Discours aux participants à la remise du “Prix International Paul VI”, 5 juillet 2003.

## Referências Bibliográficas

### 1. Fontes

- RICOEUR, P. **A Crítica e a Convicção**. Lisboa: Edições 70, 1997.
- RICOEUR, P. **A hermenêutica bíblica**. São Paulo: Loyola, 2006.
- RICOEUR, P. **A memória, a história, o esquecimento**. Campinas: Editora Unicamp, 2007.
- RICOEUR, P. **A metáfora viva**. São Paulo: Loyola, 2000.
- RICOEUR, P. **Amour et justice**. Paris: Éditions Points, 2008.
- RICOEUR, P. Autobiografia Intelectual. In: **Da Metafísica à Moral**. Lisboa: Instituto Piaget, 1995, p. 45-135.
- RICOEUR, P. **Da Metafísica à Moral**. Lisboa: Instituto Piaget, 1995.
- RICOEUR, P. **De l'interprétation. Essai sur Freud**. Paris: Éditions du Seuil, 1965.
- RICOEUR, P. Devenir capable, être reconnu. **Esprit** 316, p. 125-129, 2005.
- RICOEUR, P. **Du texte à l'action: Essais d'herméneutique II**. Paris: Éditions du Seuil, 1986.
- RICOEUR, P. Équivalence et surabondance. Les deux logiques. **Esprit** 323, p. 167-173, 2006.
- RICOEUR, P. Ensaio de Hermenêutica Bíblica. In: **Leituras 3. Nas fronteiras da filosofia**. São Paulo: Edições Loyola, 1996, p. 163-204.
- RICOEUR, P. **Ensaio sobre a Interpretação Bíblica**. São Paulo: Novo Século, 2004.
- RICOEUR, P. **Ermeneutica filosófica ed ermeneutica biblica**. Brescia: Paideia Editrice, 1977.
- RICOEUR, P. **Écrits et conférences 2: herméneutique**. Paris: Éditions du Seuil, 2010.
- RICOEUR, P. Herméneutique philosophique et herméneutique biblique. In: **Du texte à l'action: Essais d'herméneutique II**. Paris: Éditions du Seuil, 1986, p. 133-149.
- RICOEUR, P. **Hermenêutica e Ideologias**. Petrópolis: Vozes, 2008.
- RICOEUR, P. **Histoire et Vérité**. Paris: Éditions du Seuil, 1967.
- RICOEUR, P. **Interpretação e Ideologia**. Rio de Janeiro, 1990.
- RICOEUR, P. Ipseité, alterité, socialité, **Archivio di Filosofia** n. 54, p. 17-33, 1986.
- RICOEUR, P. **La Logica di Gesù**. Magnano: Edizione Qiqajon, 2009.
- RICOEUR, P. **La Semantica dell'azione**. Milano: Editoriale Jaca Book, 1986.
- RICOEUR, P. **La traduzione. Una sfida etica**. Brescia: Morcelliana, 2001.
- RICOEUR, P. **O conflito das interpretações: ensaios de hermenêutica**. Rio de Janeiro : Imago Editora Ltda, 1978.
- RICOEUR, P. Le destinataire de la religion: l'homme capable, **Archivio di Filosofia** 64, p. 19-34, 1996.

- RICOEUR, P. Le scandale du mal. *Esprit* 316, p. 104-111, 2005.
- RICOEUR, P. Le symbole donne à penser. *Esprit* 275, p. 60-76, 1959.
- RICOEUR, P. **Leituras 3 – Nas fronteiras da filosofia**. São Paulo: Loyola, 1996.
- RICOEUR, P. **Les métamorphoses de la raison herméneutique**. Paris: [s.n.], 1991.
- RICOEUR, P. **Na escola da fenomenologia**. Petrópolis: Vozes, 2009.
- RICOEUR, P. **O mal: um desafio à filosofia e à teologia**. Campinas: Papiros, 1988.
- RICOEUR, P. **Soi-même comme un autre**. Paris: Éditions du Seuil, 1990.
- RICOEUR, P. **O único e o singular**, São Paulo: Unesp, 1991.
- RICOEUR, P. **Percurso do Reconhecimento**. São Paulo: Loyola, 2006.
- RICOEUR, P. **Per un’etica dell’alterità. Sei colloqui**. Roma, 1998.
- RICOEUR, P. **Philosophie de la volonté 1. Le volontaire et l’Involontaire**, Paris : Éditions Points, 2009.
- RICOEUR, P. **Philosophie de la volonté. Finitude et culpabilité 1, L’homme faillible; 2, La symbolique du mal**, Paris: Éditions Points, 2009.
- RICOEUR, P. Religião e Fé. In: **O conflito das interpretações: Ensaios de Hermenêutica**. Rio de Janeiro: Imago Editora, 1978, p. 319-414.
- RICOEUR, P. **Sobre a tradução**, Belo Horizonte: Editora UFMG, 2011.
- RICOEUR, P. Teoria da interpretação : o discurso e o excesso de significação. Lisboa : Edições 70, 2003.
- RICOEUR, P. **Tempo e narrativa I: A intriga e a narrativa histórica**, São Paulo: Martins Fontes, 2010.
- RICOEUR, P. **Tempo e narrativa II: A configuração do tempo na narrativa de ficção**. São Paulo: Martins Fontes, 2010.
- RICOEUR, P. **Tempo e narrativa III: O tempo narrado**. São Paulo: Martins Fontes, 2010.
- RICOEUR, P. **Teoria da interpretação**. Lisboa: Edições 70, 2013.
- RICOEUR, P. **Vivo até a morte: seguido de Fragmentos**. São Paulo: Martins Fontes, 2012.
- RICOEUR, P.; LACOCQUE, A. **Pensando biblicamente**. Bauru: EDUSC, 2001.
- RICOEUR, P. et al. **A filosofia de Paul Ricoeur**. Lisboa: Instituto Piaget, 1999.

## 2. Bibliografia Geral

- ABEL, O. **Paul Ricoeur: A promessa e a regra**. Lisboa: Instituto Piaget, 1996.
- ABEL, O.; PORÉE, J. **Le vocabulaire de Paul Ricoeur**. Paris: Ellipses, 2009.
- AIME, O. **Senso e essere, la filosofia riflessiva di Paul Ricoeur**. Assisi: Cittadella Editrice, 2007.

- ALBERTOS, J. E. **El mal en la filosofía de la voluntad de Paul Ricoeur**. Navara: Ediciones Universidad de Navara, S.A., 2008.
- ALTIERE, L. **Le metamorfosi di Narciso. Il Cogito itinerante di Paul Ricoeur**. Napoli: La città del sole, 2004.
- AMHERDT, F-X, “Paul Ricoeur (1913-2005) et la Bible”. **Revue des sciences religieuses** v. 80, n. 1, p. 1-20, 2006.
- BARREIRA, M. M. O acesso filosófico ao religioso pelos círculos hermenêuticos de Ricoeur. **Síntese – Revista de Filosofia**, v. 41, n. 130, p. 259-268, 2014.
- BECKERT, C. O paradoxo da autonomia e da fragilidade em Ricoeur. In: HENRIQUES, F. (Org.). **A filosofia de Paul Ricoeur: Temas e Percursos**. Coimbra: Ariadne editora, 2006, p. 170-179.
- BEGOUT, B. L’héritier hérétique : Ricoeur et la phénoménologie, *Esprit* 323, p. 195-209, 2006.
- BENTHO, E. C. **Da História à Palavra – A Teologia da Revelação em Paul Ricoeur**. São Paulo: Editora Reflexão, 2016.
- BENTHO, E. C. **Revelação e História em Paul Ricoeur : Testemunho, Memória e Narração**. Rio de Janeiro: BV Books, 2023.
- BÍBLIA de Jerusalém. Nova ed. rev. e ampl. impr. São Paulo: Paulus, 2002.
- BOER, T. **Paul Ricoeur: l’herméneutique à l’école de la phénoménologie**, Paris, 1995.
- BORDELLO, E. **Paul Ricoeur: Evangelo e libertà**. Villa Verucchio: Pazzini Editore, 2012.
- BREZZI, F. **Interpretare la fede**. Bari: Edizioni Messaggero, 1999.
- BULAWISK, S. Interpretação e subjetividade em Paul Ricoeur. **Síntese - Revista de Filosofia** 31, p. 375-388, 2004.
- CALVO, M.; ÁVILA, C. (Ed.) **Paul Ricoeur: los caminos de la interpretación**. Barcelona: Anthropos Editorial del Hombre, 1991.
- CANTARELA, A. G. A questão dos gêneros literários e outros aspectos relativos à linguagem na Dei Verbum. **Perspectiva Teológica** v. 47, n. 133, p. 347-368, set./Dez. 2015.
- CARDOZO COELHO, C. Outramente dito: a teoria da tradução de Paul Ricoeur. **Ekstasis: revista de hermenêutica e fenomenología** v. 7, n. 1, p. 70-98, 2018.
- CARVALHO, J. C. A interpretação e os sentidos da Sagrada Escritura. O contributo de Paul Ricoeur. **Didaskália** v. 34, n. 1, p. 01-32, 2004.
- CESAR, C. M. **Paul Ricoeur. Ensaios**, São Paulo: Paulus, 1998.
- CESAR, C. M. **A hermenêutica francesa: Paul Ricoeur**, Porto Alegre: EDIPUCRS, 2002.
- CHIODI, M. **Il cammino della libertà**, Brescia: Morcelliana, 1990.
- CHIODI, M. **Amore, dono e giustizia**. Teologia e filosofia sulla traccia de pensiero di P. Ricoeur. Milano: Edizioni Glossa, 2011.



- CIARAMELLI, L. Ipseità, alterità e pluralità. Nota sull'ultimo Ricoeur, **aut aut** 242, p. 91-103, 1991.
- CIARAMELLI, L. La tensione etica del pensiero di Ricoeur. **Per la Filosofia** 23, p. 50-63, 1991.
- CLAVEL, J. M.; MORATALLA, T. D.; OCHAITA, J. A. **Lecturas de Paul Ricoeur**. Madrid: COMILLAS, 1998.
- CORÁ, E. J.; OLIVEIRA SILVA, L. B. A ação como um texto na obra de Paul Ricoeur. **Impulso** 24, p. 15-23, 2014.
- CUCCI, G. **Ricoeur oltre Freud. L'etica verso un'estetica**, Assisi: Cittadella Editrice, 2007.
- CUCCI, G. Il centenario della nascita di Paul Ricoeur, **La Civiltà Cattolica** 164/III, p. 492-505, 2013.
- DANESE, A. **L'io dell'altro: confronto con Paul Ricoeur**. Genova: Marietti, 1993.
- DE MORI, G. Crer e interpretar: uma nova 'virada' hermenêutica da teologia. **Revista Pistis Prax., Teologia Pastoral**. v. 12. n. 3, p. 806-825, set./dez. 2020.
- DE MORI, G. Hermenêutica filosófica e hermenêutica bíblica em Paul Ricoeur. **Teoliterária** v. 2. n. 4, p. 203-239, 2012.
- DE MORI, G. Paul Ricoeur e a Teologia. **Theoria- Revista Eletrônica de Filosofia** Volume VI – Número 15, p. 48-71, 2014.
- DENTZ, R. A., Impactos da Teologia no Pensamento de Paul Ricoeur. **Interações**, Volume 15 – Número 2, p. 01-11, 2020.
- DENTZ, R. A., Redenção e Perdão pela Superabundância: filosofia de Ricoeur de inspiração teológica. **Revista de Cultura Teológica**, Ano XXXI – Número 104, Jan – Abr, p. 54-73, 2023.
- DOSSE, F. **Paul Ricoeur: Les sens d'une vie**. Paris: La Découverte, 2008.
- DOSSE, F. **Paul Ricoeur: Os sentidos de uma vida**. São Paulo: LiberArs, 2017.
- DOSSE, F. **Paul Ricoeur: Um filósofo em seu século**. Rio de Janeiro: FGV Editora, 2017.
- FERNANDES, S. Ricoeur e o problema da identidade pessoal. In: HENRIQUES, F. (Org.). **A filosofia de Paul Ricoeur: Temas e Percursos**. Coimbra: Ariadne editora. 2006, p. 259-268.
- FERNANDES, H. A Esperança Escatológica e o Conflito de Interpretações. In: HENRIQUES, F. (Org.). **A filosofia de Paul Ricoeur: Temas e Percursos**. Coimbra: Ariadne editora. 2006, p. 109-104.
- FIASSE, G. et al. **Paul Ricoeur: De l'homme faillible à l'homme capable**. Paris : Presses Universitaires de France, 2008.
- FONTES, A. M. **Estima de si, solicitude, igualdade**. Covilhã: Universidade da Beira, 2008.
- FOSSSEL, M.; LAMOUCHE, F. **Ricoeur: Textes choisis**. Paris: Éditions Points, 2007.
- FOSSSEL, M. De l'homme coupable à l'homme capable. **Esprit** 316, p. 99-103, 2005.

- FRANCO, S. G. **Hermenêutica e psicanálise na obra de Paul Ricoeur**. São Paulo: Loyola, 1995.
- FRANCK, D. Oltre la fenomenologia, **aut aut** 338, p. 155-175, 2008.
- FREY, D. Lecture philosophique et lecture théologique de la Bible chez Paul Ricoeur. **Études Ricoeuriennes** v.3, n.2, p. 71-91, 2012. Disponível em: <http://ricoeur.pitt.edu>. Acesso em: 27 jan. 2021.
- GAMA, J. Hermenêutica da cultura e ontologia em Paul Ricoeur, **Revista Portuguesa de Filosofia** 52, p. 381-392, 1996.
- GEFFRÉ, C. A teologia fundamental como hermenêutica, **Revista de Teologia e Ciências da Religião da UNICAP**, Recife, ano 8, n. 2, p. 9-33, 2009
- GARRIDO, S. F. A Hermenêutica do si e sua dimensão ética. In: MARCONDES, C. **A hermenêutica Francesa: Paul Ricoeur**. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2002, p. 129-134.
- GONZAGA, W. Ap 19,1-8: Profetismo na Liturgia, **Atualidade Teológica**, Rio de Janeiro, v. 22, n. 60, p. 566-585, set./dez. 2018.
- GONZAGA, W. O Salmo 150 à luz da Análise Retórica Bíblica Semítica. **ReBiblica**, Porto Alegre, v. 1, n. 2, p. 155-170, 2019.
- GONZAGA, W. A Bíblia: Escritura Sagrada para judeus e cristãos. **CREatividade** (Revista da Cultura Religiosa, PUC-Rio), Rio de Janeiro, n. 2, p. 5-20, 2019.
- GONZAGA, W. *Compêndio do Cânon Bíblico. Listas bilíngues dos Catálogos Bíblicos. Antigo Testamento, Novo Testamento e Apócrifos*. Rio de Janeiro, EdiPUC-Rio; Petrópolis: Vozes, 2019.
- GONZAGA, W.; SANTOS, A. M. Salmo 1: o portão de entrada para se meditar sobre o caminho dos justos e dos ímpios, **Teocomunicação**, Porto Alegre, v. 50, n. 2, e-39479, p. 1-17, jul.-dez. 2020.
- GREISCH, J. Paul Ricoeur – Hermenêutica filosófica more gallicodemonstrata. In: HENNIGFELD, J.; JANSOHN, H. (Orgs.). **Filósofos da atualidade**, São Leopoldo: Editora Unisinos, 2006, p. 142-165.
- GRZIBOWSKI, S. Ética fenomenológica: do reconhecimento mútuo à alteridade em Paul Ricoeur. **Impulso** 24 (59), p. 109-119, 2014.
- HAKER, H. Racconto e identità morale nell'opera di Paul Ricoeur, **Concilio (I)** 36, p. 278-290, 2000.
- HENRIQUES, F. (Org.). **A filosofia de Paul Ricoeur: Temas e Percursos**. Coimbra: Ariadne editora, 2006.
- HENRIQUES, F. A significação crítica de Le volontaire et L'involontaire, **Revista Portuguesa de Filosofia** 46, p. 49-84, 1990.
- IANNOTTA, D. et al. **Paul Ricoeur in dialogo. Etica, giustizia, convinzione**. Torino: Effata Editrice, 2008.
- JERVOLINO, D. **Il cogito e l'ermeneutica. La questione del soggetto in Ricoeur**. Genova: Casa Editrice Marietti, 1993.
- JERVOLINO, D. **Ricoeur. L'amore difficile**. Roma: Edizioni Studium, 1995.

- JERVOLINO, D. **Paul Ricoeur. Une herméneutique de la condition humaine**, Paris: Ellipses Éditions, 2002.
- JERVOLINO, D. **Introdução a Ricoeur**, São Paulo: Paulus, 2011.
- JÉSUS, E. A. **El mal en la filosofía de la voluntad de Paul Ricoeur**. Navarra: EUNSA, 2008.
- KEARNEY, R. Hermenêutica diacrítica a partir de Ricoeur. In: NASCIMENTO, F.; SALLES, W., (Ed.). **Paul Ricoeur: Ética, Identidade e Reconhecimento**, São Paulo, 2013, p. 149-167.
- KEMP, P. Éthique et Narrativité. Apropos de l'ouvrage de P. Ricoeur: Temps et Récit, **Aquinas: rivista internazionale di filosofia** 39, p. 211-231, 1986.
- LEITE, F. B. A Hermenêutica Bíblica de Paul Ricoeur Aplicada às Bíblias laicas, **Revista de Cultura Teológica** n. 104, p. 31-53, 2023.
- LEVINAS, E.; MARCEL, G.; RICOEUR, P., **Il pensiero dell'altro**. Roma, 1999.
- LIMA VAZ, H. C. **Escritos de Filosofia I – Problemas de Fronteira**, 4ª ed., São Paulo: Edições Loyola, 2014.
- LOREZON, A.; SILVA, C. G. **Ética hermenêutica na obra de Paul Ricoeur**. Londrina, 2000.
- MARTINENGO, A. Il tempo incompiuto. L'ermeneutica ricostrutiva di Paul Ricoeur, **aut aut** 336, p. 143-158, 2007.
- MARTÍNEZ, T. C.; CRESPO, R.A. **Paul Ricoeur: Los caminos de la interpretación**. Barcelona: Editorial Anthropos, 1991.
- MARTINS, M. M. B. As razões hermenêuticas para um 'pensar a Bíblia'. In: HENRIQUES, F. (Org.). **A filosofia de Paul Ricoeur: Temas e Percursos**. Coimbra: Ariadne editora. 2006, p. 377-388.
- MERRIFIELD, F. C. Redescubriendo a Paul Ricoeur, **Revista de Filosofía de la Universidad Iberoamericana** 110, p. 139-147, 2004.
- MONGIN, O. **Paul Ricoeur**. Paris: Éditions du Seuil, 1998.
- MONSEU, N. L'identité entre la phénoménologie de la mémoire et étique de la reconnaissance selon Paul Ricoeur, **Revue philosophique de Louvain** 105/4, ), p. 678-705, 2007.
- MORATALLA, T. D. La estructura de la ética hermenéutica de Paul Ricoeur. In: CLAVEL, J. M.; MORATALLA, T. D.; OCHAÍTA, J. A. (Ed.). **Lecturas de Paul Ricoeur**, Madrid, 1998, p. 241-263.
- MORATALLA, T. D. **Creatividad, ética y ontología**. La fenomenología hermenéutica de Paul Ricoeur. Madrid, 1996. 627 p. Tese. Facultad de Filosofía y Letras, Universidad Pontificia Comillas.
- PAULA, A. C. De. A Teoria da Interpretação e a Hermenêutica Bíblica de Paul Ricoeur. **Teoliterária** v. 2. n. 4, p. 240-252, 2012.
- PAVAN, A. **L'io dell'altro, confronto con P. Ricoeur**. Genova: Marietti, 1993.
- PELLAUER, D. **Compreender Ricoeur**. Petrópolis: Vozes, 2009.
- PENHA, M.V. Perspectiva ética e busca de sentido em Paul Ricoeur. **Síntese – Revista de Filosofia** 34, p. 5-22, 2007.

- PEREIRA, M. B. O século da Hermenêutica Filosófica: 1900-2000, **Revista Filosófica de Coimbra** 18, p. 189-259, 2000; 19, p. 3-68, 2001.
- PEREIRA, M. B. A hermenêutica da condição humana de Paul Ricoeur. **Revista Filosófica de Coimbra** 24, p. 235-277, 2003.
- POLIDORO, O. J. Reino de Deus: Discernimento e Vivência. Curitiba, 11 nov. 2016. Disponível em: <<http://www.arquidiocesedecuritiba.org.br>> Acesso em 30 jun. 2024.
- PIVA, A. E. A questão do sujeito em Paul Ricoeur. **Síntese – Revista de Filosofia** 26, p. 205-237, 1999.
- PONTIFÍCIA COMISSÃO BÍBLICA. **Inspiração e verdade da Sagrada Escritura**. São Paulo: Paulinas, 2014.
- PONTIFÍCIA COMISSÃO BÍBLICA. **A interpretação da Bíblia na Igreja**. São Paulo: Paulinas, 2ª ed., 1994.
- REALE, G.; ANTISERI, D. **História da Filosofia**. São Paulo: Paulus, 1991, v. III.
- REIS, F. C. C.; GONZAGA, W. A revelação do nome divino em Êxodo 3,14 e seu uso no Evangelho de João. **Estudos Bíblicos**, v. 38, n. 145, p. 103-124, jan./jun. 2022.
- RENAUD, M. Fenomenologia e Hermenêutica. O projeto filosófico de Paul Ricoeur, **Revista Portuguesa de Filosofia** 41, p. 405-442, 1985.
- RENAUD, M. O discurso filosófico e a unidade da verdade nas primeiras obras de P. Ricoeur. **Revista Portuguesa de Filosofia** 46, p. 19-47, 1990.
- ROCHA, A. R. Nomear Deus: uma tarefa inacabada. Contribuições de Paul Ricoeur. **Teoliterária** v. 2, n. 3.1, p. 72-80, 2012.
- ROCHA, A. S. Hermenêutica e Estruturalismo. **Revista Portuguesa de Filosofia** 46.1, p. 87-123, 1990.
- RODHEN, L. Hermenêutica Filosófica. Uma configuração entre a amizade aristotélica e a dialética dialógica, **Síntese – Revista de Filosofia** 31, p. 191-212, 2004.
- SACHETTI, F. Sé come un altro: l'etica della reciprocità nel pensiero di Paul Ricoeur. **Società Mutamento Politica** 2 n. 4, p. 317-345, 2011.
- SALERNO, V. **Identità, azione, racconto: Il dramma della vita buona in Paul Ricoeur**. Milano: Vita e Pensiero, 2011.
- SALLES, W. Paul Ricoeur e a refiguração da vida diante do mundo do texto. **Síntese – Revista de Filosofia** v. 39, n. 124, p. 259-278, 2012.
- SALLES, W. Narrar Deus – entre tradição e tradução: traços da hermenêutica bíblica de Paul Ricoeur. **Horizonte** v. 11, n. 32, p. 1589-1604, out./dez. 2013.
- SANTAMARÍA, J. L. Paul Ricoeur. In memoriam. **Estudios Filosóficos** 54, p. 533-539, 2005.
- SODRÉ, O. Percurso filosófico para a concepção de alteridade. **Síntese – Revista de Filosofia** 34, p. 157-184, 2007.
- SOUSA, T. L. O que é hermenêutica para Paul Ricoeur, **Griot: Revista de Filosofia** v. 20. N. 2, p. 17-29, 2020.

- SOUZA, A. S. **Parâmetros éticos em Paul Ricoeur**. São Paulo: Letras do Pensamento, 2013.
- SOUZA, V. C. Uma teologia do nome divino em Paul Ricoeur, *Notandum* 33, p. 59-70, 2013.
- TAVARES, M. Paul Ricoeur e um novo conceito de interpretação: da hermenêutica dos símbolos à hermenêutica do discurso. *Veritas* v. 63. n. 2, p. 436-457, maio/ago. 2018.
- TAVARES, S. S. A Historicidade da Revelação e a Sacralidade do Mundo: O Legado do Vaticano II. *Cadernos Teologia Pública*. Ano III, n. 25, 2006.
- TEIXEIRA, J. S. **Ipseidade e Alteridade: Uma leitura da obra de Paul Ricoeur**, I-II, Lisboa: Imprensa Nacional – Casa da Moeda, 2004.
- THOMASSET, A. **Paul Ricoeur: Une Poétique de la morale**. Louven University Press, 1996.
- TORRES QUEIRUGA, A. **Repensar a revelação: a revelação divina na realização humana**. São Paulo: Paulinas, 2010.
- TUROLDO, F. **Verità del metodo. Indagini su Paul Ricoeur**. Padova: Il Poligrafo, 2000.
- TUROLDO, F. L'ultimo Ricoeur. *Per la Filosofia* 61, p. 9-15, 2004.
- VATICANO II. Dei Verbum: Constituição Dogmática sobre a Revelação Divina. São Paulo: Edições Paulinas, 2011, 19ª edição.
- VANSINA, F. D. **Paul Ricoeur: Bibliographie primaire et secondaire**, 1935-2008. Louvain, 2008.
- VERGARA, J. L. **A oração de Jesus** (Cadernos sobre a Oração 3), Brasília : Edições CNBB, 2024.
- VILLAVERDE, M. A., Paul Ricoeur: Ética e interpretazione. In: IANNOTTA, D. (Ed.). **Paul Ricoeur in dialogo**. Ética, giustizia, convinzione. Torino: 2008, p. 31-47.
- VILLAVERDE, M. A., Paul Ricoeur: Los caminos de la Hermenéutica. In: HENRIQUES, F. (Org.). **A filosofia de Paul Ricoeur: Temas e Percursos**. Coimbra: Ariadne Editora, 2006, p. 75-92.
- VILLELA-PETIT, M. P. Perspectiva ética e busca de sentido em Paul Ricoeur. **Síntese – Revista de Filosofia** v. 34 n. 108, p. 5-22, 2007.
- VINCENT, G. O lugar hermenêutico e a função ética das parábolas. In: NASCIMENTO, F; SALLES, W., (Orgs.). **Paul Ricoeur: Ética, Identidade e Reconhecimento**. São Paulo: Edições Loyola, 2013; Rio de Janeiro: Editora PUC, 2013, p. 103-126.
- VINCENT, G. Exégèse, herméneutique, théologie. II. Les engagements théologiques de Paul Ricoeur. *Revue d'histoire et de philosophie religieuses*, v. 95e, n. 3, p. 305-337, Juillet-Septembre 2015.
- VOLPI, F. Addio a Ricoeur filosofo del dialogo, **La Repubblica** (22/05/2005), p. 43.
- XAVIER, D. J. Pensar o Deus de kénosis em uma época pós-metafísica. **Revista Contemplação** v. 22, p. 11-23, 2020.

- XAVIER, D. J. A linguagem da fé na perspectiva de Paul Ricoeur. **Estudos de Religião**, v. 36, n. 1, p. 29-54, 2022.
- WOLFF, E. Compétences et moyens de l'homme capable à la lumière de l'incapacité. **Études Ricoeuriennes** v.4, n.2, p. 50-63, 2013. Disponível em: <http://ricoeur.pitt.edu>. Acesso em: 30 mar. 2020.