

Luiz Felipe Xavier

**DA HERMENÊUTICA FILOSÓFICA À HERMENÊUTICA BÍBLICA: UMA ANÁLISE DA
COMPREENSÃO DE PAUL RICOEUR SOBRE O *MUNDO DO TEXTO* E SUA
INFLUÊNCIA NA BUSCA PELO SENTIDO DO DISCURSO RELIGIOSO.**

Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia

Belo Horizonte

2011

Luiz Felipe Xavier

**DA HERMENÊUTICA FILOSÓFICA À HERMENÊUTICA BÍBLICA: UMA ANÁLISE DA
COMPREENSÃO DE PAUL RICOEUR SOBRE O *MUNDO DO TEXTO* E SUA
INFLUÊNCIA NA BUSCA PELO SENTIDO DO DISCURSO RELIGIOSO.**

Dissertação apresentada ao programa de Pós-
Graduação em Filosofia da Faculdade Jesuíta de
Filosofia e Teologia como requisito parcial à
obtenção do título de Mestre
Área: Filosofia da Religião
Orientador: Prof. Dr. Ulpiano Vázquez Moro

Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia
Belo Horizonte
2011

X3h Xavier, Luiz Felipe
Da hermenêutica filosófica à hermenêutica bíblica: uma análise da compreensão de Paul Ricoeur sobre o *Mundo do Texto* e sua influência na busca pelo sentido do discurso religioso / Luiz Felipe Xavier. - Belo Horizonte, 2011.
184 p.

Orientador: Prof. Dr. Ulpiano Vázquez Moro
Dissertação (mestrado) – Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia, Departamento de Filosofia.

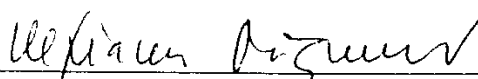
1. Filosofia – Teses. 2. Hermenêutica filosófica. 3. Hermenêutica bíblica. 4. Ricoeur, Paul. I. Vázquez Moro, Ulpiano. II. Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia. Departamento de Filosofia. III. Título

CDU 1

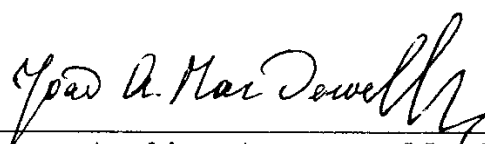
XAVIER, Luiz Felipe. *Da hermenêutica filosófica à hermenêutica bíblica: uma análise da compreensão de Paul Ricoeur sobre o Mundo do Texto e sua influência na busca pelo sentido do discurso religioso*. Dissertação de Mestrado. Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia. Programa de Pós-Graduação em Filosofia, área de Filosofia da Religião. Belo Horizonte, 2011.

Dissertação aprovada em 27 de abril de 2011.

Dissertação de **LUIZ FELIPE XAVIER** defendida e **APROVADA**, com a
nota 10 (dez) pela Banca Examinadora
constituída pelos Professores:



Prof. Dr. Ulpiano Vásquez Moro / FAJE (Orientador)



Prof. Dr. João Augusto Anchieta Amazonas Mac Dowell / FAJE



Prof. Dr. Emílio César Pereira Rezende / UFMG

Departamento de Filosofia – Pós-Graduação (Mestrado)

FAJE – Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia

Belo Horizonte, 27 de abril de 2011.

À minha avó "lá-ia", que partiu para o Senhor deixando uma incalculável herança espiritual.

Agradecimentos

A Deus, por seu amor eterno.

Ao meu amigo, professor e orientador Ulpiano, por orientar e acreditar sempre.

À minha amada Thaís, pela vida a dois e pelo incentivo constante.

Aos meus queridos pais, Luiz Carlos e Marília, pelo amor.

À minha irmã, ao Samuel e aos meus amigos, especialmente o Rodrigo, pelo apoio.

Ao Beto e à Fátima, pelo estímulo.

Ao Nick, pela ajuda com a formatação final para a impressão.

À Igreja Batista da Redenção, especialmente ao colegiado de pastores, pela oportunidade de desenvolver a minha vocação primeira.

Ao Christian, meu pastor e amigo, por ter me encorajado a dar mais esse passo.

A todos os professores da FAJE, pela excelência no ensino.

À secretária Cláudia, pelos serviços prestados.

Aos meus companheiros de sala, pelo tempo de convivência.

Ao Instituto Metodista Izabela Hendrix e à Faculdade Batista de Minas Gerais, pela oportunidade de ensinar.

A todos que, direta ou indiretamente, contribuíram com a realização de mais esse sonho.

“Nossa satisfação é finita, mas nosso desejo é infinito.” Paul Ricoeur

Lista de abreviaturas

apud – Citado por

Cf. – Confirma ou Conforme

ed. – Edição

et. al. – E outros

Ibidem – Mesmo autor, mesma obra, mesma data e mesma página

Idem – Mesmo autor, mesma obra e mesma data

i.e. – Isto é

In. – Na obra

n. – Número

NVI – Nova Versão Internacional

p. – Página

sic! – Sinalização de erro de qualquer natureza

tb. – Também

v. – Volume

RESUMO

A hermenêutica contemporânea se divide em três perspectivas: a primeira é orientada para o autor; a segunda é orientada para o leitor; e a terceira é orientada para o texto. É exatamente em harmonia com essa última perspectiva que Paul Ricoeur desenvolve sua reflexão sobre a hermenêutica. Seguindo os parâmetros da heurística e da crítica, a presente pesquisa pretende analisar a hermenêutica ricoeuriana. Logo, o primeiro capítulo analisa a hermenêutica filosófica ricoeuriana, especialmente a sua compreensão de “Mundo do Texto”. O segundo capítulo analisa a hermenêutica bíblica ricoeuriana, especialmente a sua busca pelo sentido do discurso religioso. O terceiro e último capítulo analisa as influências da compreensão de “Mundo do Texto” sobre a busca pelo sentido do discurso religioso.

PALAVRAS CHAVE

Paul Ricoeur; hermenêutica filosófica; “Mundo do Texto”; hermenêutica bíblica”; discurso religioso; relação entre hermenêutica filosófica e hermenêutica bíblica.

ABSTRACT

Contemporary hermeneutics is divided into three perspectives: the first is oriented towards the author; the second is oriented towards the reader; and the third is oriented towards the text. It is in perfect harmony with this last perspective that Paul Ricoeur develops his reflection about hermeneutics. Following the parameters of the heuristic and the critic, the present research intends to analyze the ricoeurian hermeneutics. Therefore, the first chapter analyzes the ricoeurian philosophical hermeneutics, especially his comprehension of "World of Text". The second chapter analyzes the ricoeurian biblical hermeneutics, especially his search for the meaning of the religious speech. The third and last chapter analyzes the influences of the comprehension of "World of Text" upon the search for the meaning of the religious speech.

KEYWORDS

Paul Ricoeur; philosophical hermeneutics; "World of Text"; biblical hermeneutics; religious speech; relation between philosophical hermeneutics and biblical hermeneutics.

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	14
CAPÍTULO 1	19
HERMENÊUTICA FILOSÓFICA: A COMPREENSÃO DE PAUL RICOER SOBRE O “MUNDO DO TEXTO”	19
1 HERMENÊUTICA FILOSÓFICA	19
1.1 A definição de hermenêutica	19
1.2 Pressupostos característicos da tradição filosófica	20
1.2.1 Primeiro pressuposto: <i>Filosofia reflexiva</i>	21
1.2.2 Segundo pressuposto: <i>Fenomenologia husserliana</i>	21
1.2.3 Terceiro pressuposto: <i>Variante hermenêutica da fenomenologia</i>	23
1.2.4 Fases de emancipação da hermenêutica	26
1.2.5 Primeira tarefa da hermenêutica	29
1.3 A tarefa da hermenêutica	29
1.3.1 <i>Das hermenêuticas regionais à hermenêutica geral</i>	30
1.3.1.1 O primeiro “lugar” da interpretação	31
1.3.1.2 F. Schleiermacher	32
1.3.1.3 W. Dilthey	36
1.3.2 <i>Da epistemologia à ontologia</i>	42
1.3.2.1 M. Heidegger	43
1.3.2.2 H. G. Gadamer	48
1.4 Itinerário até o “Mundo do Texto”	52
1.4.1 <i>A efetuação da linguagem como discurso</i>	54
1.4.2 <i>A efetuação do discurso como obra estruturada</i>	58
1.4.3 <i>A relação da fala com a escrita no discurso e nas obras de discurso</i>	62

1.4.4 <i>A obra de discurso como projeção de um mundo, o “Mundo do Texto”</i>	63
1.4.5 <i>O discurso e a obra de discurso como mediação da compreensão de si</i>	66
CAPÍTULO 2	69
HERMENÊUTICA BÍBLICA: A BUSCA DE PAUL RICOEUR PELO SENTIDO DO DISCURSO RELIGIOSO	69
2 HERMENÊUTICA BÍBLICA	69
2.1 Considerações introdutórias	69
2.2 Nomear Deus: o ponto de partida da hermenêutica bíblica	69
2.2.1 <i>A nomeação de Deus nos textos</i>	70
2.2.2 <i>A noção de poética</i>	74
2.2.3 <i>A consciência da polifonia bíblica</i>	75
2.2.4 <i>A existência de expressões-limite</i>	78
2.2.5 <i>A relação entre poética e política</i>	80
2.3 Hermenêutica da idéia da revelação: caminho para uma hermenêutica bíblica	84
2.3.1 A compreensão das expressões originárias da revelação	84
2.3.1.1 <i>O discurso profético</i>	86
2.3.1.2 <i>O discurso narrativo</i>	86
2.3.1.3 <i>O discurso prescritivo (instrutivo)</i>	89
2.3.1.4 <i>O discurso de sabedoria</i>	91
2.3.1.5 <i>O discurso hínico</i>	93
2.3.1.6 <i>Conclusões importantes sobre as expressões originárias da revelação</i> ...	94
2.4 A especificidade da linguagem religiosa: o ponto de chegada da hermenêutica bíblica	97
2.4.1 As expressões-limite	98

2.4.1.1 Primeiro tipo de discurso: dizeres proclamatórios	99
2.4.1.2 Segundo tipo de discurso: fórmulas proverbiais	99
2.4.1.3 Retorno às parábolas	102
2.4.2 As experiências-limite	105
2.4.3 Os conceitos-limite	109
CAPÍTULO 3	117
AS INFLUÊNCIAS DA HERMENÊUTICA FILOSÓFICA DE PAUL RICOEUR SOBRE A SUA HERMENÊUTICA BÍBLICA	117
3 RELAÇÃO ENTRE AS DUAS HERMENÊUTICAS	117
3.1 Considerações introdutórias	117
3.2 A relação entre hermenêutica filosófica e hermenêutica bíblica	117
3.2.1 Primeira aplicação da hermenêutica centrada no texto: as “formas” do discurso bíblico	119
3.2.2 Segunda aplicação da hermenêutica centrada no texto: a fala e a escrita.....	121
3.2.3 Terceira aplicação da hermenêutica centrada no texto: o ser novo e a coisa do texto	123
3.2.4 Quarta aplicação da hermenêutica centrada no texto: a constituição hermenêutica da fé bíblica	127
3.3 Filosofia hermenêutica	129
3.3.1 Espaço de manifestação das coisas: o “Mundo do Texto” e o novo ser.....	131
3.3.2 Consciência do sujeito pensante e falante: mediando a reflexão e o testemunho	135
3.4 A relação entre hermenêutica filosófica e hermenêutica bíblica de Ricoeur no pensamento de outros autores	144
3.4.1 François Xavier Amherdt	144

3.4.2 Kevin Vanhoozer	155
3.4.3 Grant R. Osborne	160
CONCLUSÃO	164
REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS	176
QUADRO	184

INTRODUÇÃO

O tema da presente pesquisa é hermenêutica. No mundo antigo, a hermenêutica refere-se à interpretação dos mitos, o que exige certo distanciamento. Essa interpretação é alegórica e moralizante. Com o advento do cristianismo e da Bíblia, a necessidade de interpretação se torna maior. Ela pretende mostrar a continuidade, em relação ao Antigo Testamento, e a novidade, em relação ao evento Cristo. Nesse contexto, o grande hermeneuta é Santo Agostinho. Ele não busca a exterioridade da letra, mas a interioridade do Espírito. Agostinho é influenciado pelo platonismo, por uma cosmologia criacionista e por uma antropologia da *Imago Dei*. Para ele, o caminho da verdade está no processo de interiorização. Tal compreensão é fundamental para a sua hermenêutica.

Na idade média, a *Quadriga*, distinção entre os quatro sentidos das Escrituras (histórico ou literal, alegórico ou cristológico, tropológico ou moral e anagógico ou escatológico), ocupa o lugar central na hermenêutica. Porém, criticando a tradição eclesiástica, a Reforma Protestante introduz a compreensão de que o crente, iluminado pelo Espírito Santo, tem acesso à verdade das Escrituras. É nesse contexto que surge a máxima *só a Escritura*. Logo, a ausência da mediação eclesiástica conduz à pluralidade de leituras e à certeza subjetiva. A solução para esse problema se encontra na noção de que a Escritura interpreta a própria Escritura. É aqui se insere a interpretação da parte para o todo.

Ainda no século XVI, Matthias Flacius Illyricus sugere que a obscuridade do texto bíblico não está na Bíblia. Todavia, ela se encontra na distância que separa o leitor atual do período de formação do texto. Tal compreensão abre espaço para o método histórico-filológico ou histórico-gramatical. Assim, a hermenêutica passa a se identificar com a exegese. Além disso, com o desenvolvimento da imprensa, se multiplicaram os textos e as interpretações dos mesmos. Assim sendo, a lógica dá lugar à hermenêutica como propedêutica geral. Essa propedêutica busca a elucidação do significado dos textos.

No mesmo contexto que René Descartes propõe a certeza objetiva, o sujeito pensante e o método, em 1654, J. C. Dannhauer propõe, pela primeira vez, a palavra *hermenêutica*, como a arte da interpretação. Então, a palavra *hermenêutica* é proposta no século do método. Contudo, ela surge e logo é preterida. Isso porque, no século XVIII, com o surgimento do *ethos* moderno, a revolução epistemológica já se encontra consolidada. Em meio às propostas de princípios auto-regulatórios – como Estado, comunidade e mercado – Immanuel Kant propõe uma ética universal fundamentada no *Imperativo Categórico*. Segundo Kant, a modernidade marca o período da maioridade, da utilização pública da razão.

Entretanto, paralelamente, a Revolução Francesa está se iniciando. Conseqüentemente, G. W. Friedrich Hegel propõe a filosofia dialética ou da contradição. À moralidade kantiana ele contrapõe a eticidade, uma referência ao *ethos* moderno que é marcado por cisão. Friedrich Schleiermacher é contemporâneo de Hegel. Ambos percebem que a modernidade não é maioridade, mas fadiga. Portanto, é Schleiermacher que retoma a idéia de hermenêutica. Segundo ele, a religião é o sentimento de dependência em relação ao Absoluto. Com Schleiermacher também, a hermenêutica passa a ter um alcance universal. De acordo com ele toda obra é expressão de um espírito que será lida por outro espírito, ou seja, ela faz mediação entre um autor e um leitor. Logo, negativamente, a hermenêutica não é mais filológica e, positivamente, ela se torna psicológica, pois é um espírito que interpreta outro espírito.

Em seqüência, Wilhelm Dilthey sugere que quando o sujeito epistêmico encontra seu objeto existe um distanciamento entre eles. No entanto, quando um investigador das ciências humanas confronta seu objeto ele se vê nesse objeto. Assim, com Dilthey, a hermenêutica passa a ser o método das ciências humanas ou das ciências do espírito. Mas, frente ao perigo da hermenêutica – do psicologismo para o relativismo ou historicismo – Edmund Husserl propõe cautela. Conforme ele, toda consciência é consciência de algo. Assim sendo, o objeto está para além da consciência e na consciência. Porém, num primeiro momento, ele está distante da tradição hermenêutica.

Tendo lido Schleiermacher, Dilthey e Husserl, Martin Heidegger introduz a noção de facticidade, de estar no mundo. Com isso, ele inverte a concepção de hermenêutica. Em Dilthey, ela está no contexto da metodologia e proporciona a compreensão pela auto-gnose, auto-compreensão do sujeito no objeto. Todavia, em Heidegger, a experiência é resgatada. Não é possível aniquilar o mundo, pois o homem pertence ao mundo. O homem compreende o mundo porque cuida das coisas do mundo. Então, a compreensão é prévia, não é produto do método. Ela é estrutura ante-predicativa, é pré-compreensão. Isto é, o homem é *dasein*, ente cujo modo de ser interroga o ser, o que corresponde ao compreender. Conseqüentemente, Heidegger coloca um ponto final na modernidade. Isso porque, para ele, o homem não é sujeito, mas *dasein*. Ele é ontologicamente compreensão. É aqui que acontece a virada hermenêutica do plano epistemológico, do método, para o plano ontológico, da interpretação. Mais ainda, é aqui que a hermenêutica se torna filosófica e que o pensamento de Paul Ricoeur se insere.

Tendo em vista essa contextualização da hermenêutica, algumas questões surgem como balizas para essa pesquisa: Como Ricoeur define a hermenêutica? Em que consiste sua hermenêutica filosófica? Em que consiste sua hermenêutica bíblica? Como sua hermenêutica filosófica se relaciona com sua hermenêutica bíblica? Existiria um elemento unificador entre ambas? Se sim, qual seria e esse elemento e por que ele é unificador?

Para responder essas perguntas, o pesquisador faz hermenêutica dos principais textos de Ricoeur sobre hermenêutica. Sua pesquisa segue os parâmetros estabelecidos pela heurística e pela crítica. Seu primeiro passo consiste na seleção dos textos, seu segundo passo consiste na análise desses textos e seu terceiro e último passo consiste na apresentação dos resultados dessa análise. É válido ressaltar que o tema da pesquisa está delimitado tanto em seu aspecto material quanto em seu aspecto formal. Em seu aspecto material, ele trata da hermenêutica. Em seu aspecto formal, ele trata da hermenêutica filosófica e da hermenêutica bíblica de Ricoeur, bem como da relação entre ambas.

Considerando o todo da obra de Ricoeur, a pesquisa se concentra apenas em uma parte, a hermenêutica do texto. Isso significa que temas como antropologia, ética e política estão de fora ou são mencionados apenas de passagem. Por um lado, a seleção dos artigos analisados se dá por uma opção do pesquisador em diálogo com seu orientador. Por outro lado, as referências aos demais artigos de Ricoeur sobre o tema pesquisado são apresentadas em notas de rodapé. Quando é necessário, essas notas aprofundam algum detalhe ou desenvolvem alguma consequência.

O primeiro capítulo analisa a hermenêutica filosófica ricoeuriana, especialmente a sua compreensão de “Mundo do Texto”. Ele está dividido em quatro partes. A primeira parte apresenta a definição de Ricoeur para hermenêutica. Dentre quatro possíveis definições, uma é adotada. A segunda parte apresenta os pressupostos característicos da tradição filosófica de Ricoeur. Esses pressupostos são a filosofia reflexiva, a fenomenologia husserliana e a variante hermenêutica da fenomenologia. A terceira parte apresenta a tarefa da hermenêutica para Ricoeur. Para expor tal tarefa, ele vai das hermenêuticas regionais à hermenêutica geral (focando Schleiermacher e Dilthey) e da epistemologia à ontologia (focando Heidegger e Gadamer). A quarta parte apresenta o itinerário de Ricoeur até o “Mundo do Texto”. Esse itinerário passa pela efetuação da linguagem como discurso, pela efetuação do discurso como obra estruturada, pela relação da fala com a escrita no discurso e nas obras de discurso, e pela obra de discurso como projeção de um mundo, o “Mundo do Texto”. Ele vai além, chegando ao discurso e a obra de discurso como mediação da compreensão de si.

O segundo capítulo analisa a hermenêutica bíblica ricoeuriana, especialmente a sua busca pelo sentido do discurso religioso. Esse capítulo está dividido em três partes. A primeira parte apresenta o nomear Deus, com destaque especial para a noção de poética. A segunda parte apresenta a hermenêutica da idéia da revelação, com destaque especial para os diferentes tipos de discursos presentes na Bíblia, tais como o discurso profético, o discurso narrativo, o discurso prescritivo ou instrutivo, o discurso de sabedoria e o discurso hínico. A

terceira parte apresenta a especificidade da linguagem religiosa, com destaque especial para as expressões-limite, para as experiências-limite e para os conceitos-limite.

O terceiro e último capítulo analisa as influências da compreensão de *Mundo do Texto* sobre a busca pelo sentido do discurso religioso. Esse capítulo está dividido em três partes. A primeira parte apresenta a relação entre a hermenêutica filosófica e a hermenêutica bíblica. A hermenêutica centrada no texto é aplicada nas “formas” do discurso bíblico, na fala e na escrita, no ser novo e na coisa do texto, e na constituição hermenêutica da fé bíblica. A segunda parte apresenta a filosofia hermenêutica. A ênfase recai sobre o espaço de manifestação das coisas e sobre a consciência do sujeito pensante e falante. A terceira parte apresenta a relação entre hermenêutica filosófica e hermenêutica bíblica de Ricoeur no pensamento de outros autores. Três são os autores analisados: François Xavier Amherdt, Kevin Vanhoozer e Grant R. Osborne.

CAPÍTULO 1

HERMENÊUTICA FILOSÓFICA: A COMPREENSÃO DE PAUL RICOEUR SOBRE O “MUNDO DO TEXTO”

1 HERMENÊUTICA FILOSÓFICA

1.1 A definição de hermenêutica

O tema central da presente pesquisa é a compreensão de Ricoeur sobre hermenêutica. O primeiro capítulo tratará da hermenêutica filosófica, o segundo da hermenêutica bíblica e o terceiro da influência da hermenêutica filosófica sobre a hermenêutica bíblica. Logo, de antemão, é necessário definir hermenêutica. Nisso consiste o primeiro passo desse primeiro capítulo.

No artigo intitulado *Existência e hermenêutica*, de 1965, situado na obra *O conflito das interpretações: ensaios de hermenêutica*, Ricoeur define hermenêutica. Ele diz:

Ao propor religar a linguagem simbólica à compreensão de si, penso satisfazer o desejo mais profundo da hermenêutica. Toda interpretação se propõe a vencer um afastamento, uma distância, entre a época cultural revoluta, à qual pertence o texto, e o próprio intérprete. Ao superar essa distância, ao tornar-se contemporâneo do texto, o exegeta pode apropriar-se do sentido: de estranho, pretende torná-lo próprio; quer dizer, fazê-lo seu. Portanto, o que ele persegue, através da compreensão do outro, é a ampliação da própria compreensão de si mesmo. Assim, toda hermenêutica é, explícita ou implicitamente, compreensão de si mediante a compreensão do outro.¹

No artigo intitulado *A tarefa da hermenêutica*, de 1975, situado na obra *Interpretação e ideologias*, Ricoeur também define hermenêutica. Ele o faz da seguinte maneira: “Adotarei a seguinte definição de trabalho: hermenêutica é a

¹ RICOEUR, 1978, p. 18.

teoria das operações da compreensão em sua relação com a interpretação dos textos.”².

No artigo intitulado *Da interpretação*, de 1983³, situado na obra *Do texto à acção*, por duas vezes, Ricoeur novamente define hermenêutica. Na primeira vez ele afirma: “Compreender-se é compreender-se *em face do texto* e receber dele as condições de um si diferente do eu que brota do texto.”⁴. Na segunda vez, ele diz: “A questão já não é definir a hermenêutica como uma investigação das intenções psicológicas escondidas no texto, mas como explicitação do ser-no-mundo revelado pelo texto.”⁵.

Mas, no *Prefácio a Bultmann*, de 1968, situado na obra *Ensaio sobre interpretação bíblica*, Ricoeur apresenta aquela que ficou conhecida como a sua definição mais clara de hermenêutica. Ele afirma: “A hermenêutica é a decifração da vida no espelho do texto.”⁶. Ou seja, para Ricoeur a vida humana está cifrada. A sua decifração não é imediata, porém, mediada pelo texto. Isto é, o leitor só decifra a sua própria vida à medida que lê o texto. Logo, segundo Ricoeur, o que interessa à hermenêutica é a vida. É por essa razão que a hermenêutica se torna filosófica. Ela busca o sentido da vida.

É válido destacar que, ao longo de toda a pesquisa, a hermenêutica será compreendida como Ricoeur a compreendia, como “decifração da vida no espelho do texto”. Assim, uma vez definida a hermenêutica é possível dar um passo adiante em direção aos pressupostos característicos da tradição filosófica ricoeuriana.

1.2 Pressupostos característicos da tradição filosófica

O segundo passo desse primeiro capítulo consiste na análise dos pressupostos característicos da tradição filosófica de Ricoeur. No artigo intitulado *Da interpretação*, de 1983, situado no interior da obra *Do texto à acção*, ele

² RICOEUR, 1977, p. 17.

³ Cf. RICOEUR, [s.d.], p. 401.

⁴ RICOEUR, [s.d.], p. 42-43.

⁵ Idem, p. 62.

⁶ RICOEUR, 2004, p. 49.

demonstra aqueles que seriam os pressupostos característicos da tradição filosófica na qual se reconhece inserido. Antes de discorrer sobre cada um dos pressupostos, ele os sintetiza da seguinte maneira:

(...) gostaria de caracterizar a tradição filosófica de que me reclamo, por meio de três traços: ela está na linha de uma filosofia *reflexiva*; permanece na esfera de influência da *fenomenologia* husserliana; deseja ver uma variante *hermenêutica* desta fenomenologia.⁷

Ao que parece, a compreensão da hermenêutica filosófica de Ricoeur depende da compreensão desses três pressupostos característicos. É isso que será feito a seguir.

1.2.1 Primeiro pressuposto: Filosofia reflexiva

Por filosofia reflexiva, Ricoeur entende “o modo de pensamento proveniente do *Cogito* cartesiano, através de Kant e da filosofia pós-kantiana francesa (...) da qual Jean Nabert foi (...) o pensador mais marcante.”⁸. Segundo Ricoeur, os problemas filosóficos que uma filosofia reflexiva coloca têm a ver com a possibilidade de compreensão de si como sujeito das operações de conhecimento, de volição e de apreciação, entre outras.

Nesse contexto, Ricoeur expõe sua compreensão acerca da reflexão. De acordo com ele, a “reflexão é esse acto de retorno a si pelo qual um sujeito readquire na clareza intelectual e na responsabilidade moral, o princípio unificador das operações entre as quais ele se dispersa e se esquece como sujeito.”⁹. Conforme a maneira pela qual Ricoeur interpreta Kant, o “eu penso” deve acompanhar todas as representações. Nessa fórmula todas as filosofias reflexivas são conhecidas.

1.2.2 Segundo pressuposto: Fenomenologia husserliana

⁷ RICOEUR, [s.d.], p. 36.

⁸ Idem, p. 37.

⁹ Ibidem.

Ricoeur começa a sua apresentação da fenomenologia¹⁰ husserliana com uma questão relacionada à fórmula pela qual todas as filosofias reflexivas são conhecidas: como o “eu penso” se conhece ou se reconhece a si mesmo? Para ele, é a partir dessa questão que a fenomenologia (e, sobretudo, a hermenêutica) representa, simultaneamente, uma realização e uma transformação radical do próprio programa de filosofia reflexiva.

Para Ricoeur, com a idéia de reflexão, restringe-se o desejo de uma transparência absoluta, de uma perfeita coincidência de si consigo mesmo, que faria da consciência de si um saber indubitável e mais fundamental que todos os saberes positivos. Todavia, é esse desejo que a fenomenologia e a hermenêutica, sucessivamente, transferem para um horizonte cada vez mais distante. Assim, segundo Ricoeur, Husserl

(...) concebe a fenomenologia não apenas como um método de descrição essencial das articulações fundamentais da experiência (perceptiva, imaginativa, intelectual, volitiva, axiológica, etc.), mas como auto-fundação radical na mais completa clareza intelectual.¹¹

Assim sendo, de acordo com Ricoeur, Husserl vê na redução (*epoché*), aplicada à atitude natural, a conquista de um “império do sentido”, de onde é excluída, por ser posta entre parênteses, toda e qualquer questão que se refira às coisas em si. É esse “império do sentido”, liberto de toda questão factual, que constitui o campo privilegiado da experiência fenomenológica, o lugar por excelência da intuitividade. Ainda referindo-se a Husserl, Ricoeur diz:

Retomando Descartes, para além de Kant, ele sustenta que toda apreensão de uma transcendência é duvidosa, mas que a imanência em si é indubitável. É por essa asserção que a fenomenologia permanece uma filosofia reflexiva.¹²

Então, conforme Ricoeur, a grande descoberta da fenomenologia continua sendo a intencionalidade. Num sentido lato e ainda trivial,

¹⁰ A fenomenologia é uma pura descrição do que se mostra por si mesmo, de acordo com “o princípio dos princípios”: reconhecer que toda intuição primordial é uma fonte legítima de conhecimento, que tudo o que se apresenta por si mesmo ‘na intuição’ (e, por assim dizer, ‘em pessoa’) deve ser aceito simplesmente como o que se oferece e tal como se oferece, embora somente dentro dos limites nos quais se apresenta (FERRATER MORA, 2000, p. 1019.).

¹¹ RICOEUR, [s.d.], p. 37.

¹² *Ibidem*.

intencionalidade é o primado da consciência de alguma coisa sobre a consciência de si. Num sentido estrito, intencionalidade significa que o ato de visar alguma coisa não se atinge, ele próprio, senão através de sua unidade identificável e re-identificável do sentido visado, a que Husserl chama o “*noema*” ou correlato intencional da mira “*noética*”.¹³ Além disso, sobre esse *noema* deposita-se, em camadas sobrepostas, o resultado das atividades sintéticas a que Husserl chama “constituição” (da coisa, do espaço, do tempo, etc.).¹⁴

Para Ricoeur, o trabalho concreto da fenomenologia, especialmente no estudo consagrado à constituição das coisas, revela, por via regressiva, camadas sempre mais fundamentais onde as sínteses ativas remetem, sem parar, a sínteses passivas sempre mais radicais. Conseqüentemente, a fenomenologia é tomada num movimento infinito de “questão ao inverso”, no qual se desvanece o seu projeto de auto-fundação. Sobre isso, Ricoeur conclui:

A *Lebenswelt* [mundo da vida] nunca é dada, mas sempre pressuposta. É o paraíso perdido da fenomenologia. É nesse sentido que a fenomenologia subverteu a sua própria idéia directriz, ao tentar realizá-la. É isso que faz a grandiosidade trágica da obra de Husserl.¹⁵

1.2.3 Terceiro pressuposto: Variante hermenêutica da fenomenologia

¹³ Na atividade intencional podem ser distinguidos, segundo Husserl, dois pólos: o noético (...) e o noemático. (...) dois extremos de um simples e puro “fluxo intencional”; a atenção dada ao noemático é característica da intuição das essências. A atenção dada ao noético é característica da reversão da consciência em direção a si mesma (FERRATER MORA, 2000, p. 1020.).

¹⁴ Assim considerada, a fenomenologia é um ponto de vista estritamente diferente do ponto de vista que Husserl chama de “atitude natural”: é o ponto de vista por meio do qual se vê tudo o que revela a atitude natural enquanto “suspensão” ou “posto entre parênteses”. Mas isso significa que a fenomenologia não é uma ciência junto às outras, nem sequer uma “ciência básica”, ela é o fundamento de toda ciência e de todo saber. Pode ser chamada, por isso, de “filosofia primeira”, que não tem nenhum objeto próprio, ao contrário de todas as possíveis “filosofias segundas”. Na descrição fenomenológica, e especialmente na que torna possível a chamada “redução eidética”, deparamos com um “fluxo puro” (intencional) do vivido, no qual podem-se destacar o aspecto noético e o aspecto noemático. Trata-se, é claro, de aspectos de um mesmo “fluxo” (...) Mas com isso ainda não se chega a uma camada suficientemente básica, fundamental ou “radical” – é preciso proceder à redução transcendental na qual o único “objeto” de “visão fenomenológica” é o “próprio ego”. Aparece então o que se chamou de “concepção egológica da consciência”, ou seja, a idéia do “eu [ou ego] transcendental”. Esse “ego” já não é, então, um mero aspecto, ou apenas um em um único “fluxo do vivido”: é o fundamento de todos os atos intencionais. Por ser o fundamento desses atos o eu é, como diz Husserl, “constitutivo” (FERRATER MORA, 2000, p. 1405 – 1406.).

¹⁵ RICOEUR, [s.d.], p. 38.

A partir dessa conclusão, Ricoeur expressa o enxerto da hermenêutica na fenomenologia. Após mencionar o “nascimento” ou “ressurreição” da hermenêutica¹⁶, ele afirma que o famoso círculo hermenêutico entre o sujeito “objetivo” de um texto e sua pré-compreensão por um leitor singular aparece como um caso particular da conexão a que Husserl chamava correlação noético-noemática. Contudo, segundo Ricoeur, o enraizamento fenomenológico da hermenêutica não se limita a esse parentesco muito geral entre a compreensão dos textos e a ligação intencional de uma consciência a um sentido que lhe faz frente. Portanto, o tema da *Lebenswelt* (mundo da vida), reencontrado, contra a sua vontade, pela fenomenologia, é assumido pela hermenêutica pós-heideggeriana como algo preliminar. Ricoeur explica:

É, em princípio, porque estamos no mundo e lhe pertencemos por uma pertença participativa irrecusável que podemos, num segundo momento, opor a nós mesmos objectos que pretendemos constituir e dominar intelectualmente. O *Verstehen* [compreensão], para Heidegger, tem uma significação ontológica. É a resposta de um ser lançado no mundo, que nele se orienta, projetando os seus possíveis mais próximos. A interpretação, no sentido técnico da interpretação dos textos, não é mais do que o desenvolvimento, a explicação deste compreender ontológico, sempre solidário a um ser antecipadamente lançado. Assim, a relação sujeito-objecto, da qual Husserl é tributário, está subordinada à confirmação de um elo ontológico mais primitivo que qualquer relação de conhecimento.¹⁷

No artigo *Existência e hermenêutica*, de 1965, situado na obra *O conflito das interpretações*, Ricoeur, tratando sobre *O enxerto hermenêutico sobre a fenomenologia*, diz:

Há duas maneiras de fundar a hermenêutica na fenomenologia. Há a via curta (...) e a via longa [plano semântico, plano reflexivo e etapa existencial, sucessivamente] (...). Chamo “via curta” tal *ontologia da compreensão*, à maneira de Heidegger. Chamo de “via curta” tal ontologia da compreensão porque, ao romper com os debates de *método*, refere-se, de imediato, ao plano de uma ontologia do ser finito, para aí encontrar o *compreender*, não mais como um modo de conhecimento, mas como um modo de ser. (...) penetramos nela por uma súbita inversão problemática. A questão

¹⁶ A presente pesquisa tratará do “nascimento” ou “ressurreição” da hermenêutica adiante.

¹⁷ RICOEUR, [s.d.], p. 39.

– a que condição um sujeito cognoscente pode compreender um texto ou a história? – pode ser substituída pela questão: o que é um ser cujo ser consiste em compreender? O problema hermenêutico torna-se, assim, um domínio da analítica desse ser, o *Dasein* [“eis aí o ser”, ser humano, homem], que existe compreendendo. (...) Portanto, o que precisamos considerar, em toda a sua radicalidade, é a inversão da própria questão, a inversão que, ao invés de uma epistemologia da interpretação, introduz uma ontologia da compreensão.¹⁸

De volta ao artigo *Da interpretação*, de 1983, situado no interior da obra *Do texto à ação*, Ricoeur segue afirmando que essa subversão da fenomenologia pela hermenêutica carrega, implicitamente, uma outra subversão. Essa outra subversão consiste no seguinte: toda distanciação pressupõe uma pertença participante. Logo, a famosa “redução”, pela qual Husserl separa o “sentido” do fundo de existência em que a consciência natural está inicialmente imersa, só pode ser considerada como um gesto filosófico segundo. Gesto filosófico segundo porque, só pode ser separado (distanciação) o que anteriormente estava junto (pertença). Em outras palavras, a pertença é o gesto filosófico primeiro, ao passo que a distanciação é o gesto filosófico segundo. Assim, Ricoeur afirma que: “a hermenêutica heideggeriana e pós-heideggeriana, se é, de fato, a herdeira da fenomenologia husserliana, é também, finalmente, a sua subversão, da mesma forma que é a sua realização.”¹⁹.

Tendo apresentado essa outra subversão, Ricoeur expõe sua conseqüência epistemológica básica: “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 esses termos mediadores.”²⁰. De acordo com Ricoeur, ao passar de um para outro, a hermenêutica liberta-se progressivamente do idealismo com o qual Husserl tentara identificar a fenomenologia. Assim sendo, Ricoeur propõe que sejam analisadas as fases dessa emancipação, o que será feito a seguir.

¹⁸ RICOEUR, 1978, p. 9-10.

¹⁹ RICOEUR, [s.d.], p. 40.

²⁰ *Ibidem*.

1.2.4 Fases de emancipação da hermenêutica

Ainda no artigo *Da interpretação*, de 1983, situado no interior da obra *Do texto à acção*, Ricoeur dá continuidade à sua argumentação demonstrando as três fases de emancipação da hermenêutica do idealismo com o qual Husserl tentara identificar a fenomenologia. Essas três fases são, sucessivamente, a mediação pelos signos, a mediação pelos símbolos e, finalmente, a mediação pelos textos.

Conforme Ricoeur, a primeira fase é a mediação pelos signos. Por ela é afirmada a condição originariamente lingüística de toda experiência humana. Ricoeur diz: “(...) como a fala é entendida antes de ser pronunciada, o caminho mais curto de si para si é a fala do outro que me faz percorrer o espaço aberto dos signos.”²¹.

Para Ricoeur, a segunda fase é a mediação pelos símbolos²². Por símbolos, ele entende as expressões de duplo sentido que as culturas tradicionais inseriram na designação dos “elementos” do cosmos (fogo, água, vento, terra, etc.), das suas “dimensões” (altura e profundidade, etc.), dos seus aspectos (luz e trevas, etc.). Tais expressões dispõem-se, elas próprias, entre os símbolos mais universais, os que são próprios apenas de uma cultura e os que são criação de um pensador particular, por exemplo, uma obra individual.²³ Entretanto, Ricoeur afirma que “talvez não haja criação simbólica que não se enraíze, em última instância, no fundo simbólico comum da humanidade.”²⁴.

Depois de afirmar sua tentativa de esboçar uma *Simbólica do mal*, numa época em que definia a hermenêutica como interpretação dos símbolos, Ricoeur considera que essa definição era limitada por duas razões. Ele as descreve da seguinte maneira:

²¹ Ibidem.

²² “Chamo de símbolo toda estrutura de significação em que um sentido direto, primário, literal, designa, por acréscimo, outro sentido indireto, secundário, figurado, que só pode ser apreendido através do primeiro. Essa circunscrição das expressões de duplo sentido constitui, propriamente, o campo hermenêutico.” (RICOEUR, 1978, p. 15).

²³ Cf. tb. *Hermenêutica dos símbolos e reflexão filosófica (I)*, na obra *O conflito das interpretações: ensaios de hermenêutica*.

²⁴ RICOEUR, [s.d.], p. 41.

A princípio, pareceu-me, que um simbolismo tradicional ou privado só revela os seus recursos de *plurivocidade* em contextos apropriados, ou seja, à escala de um texto integral, por exemplo, um poema. Em seguida, o mesmo simbolismo dá lugar a interpretações concorrentes, mesmo polarmente opostas, conforme a interpretação visa reduzir o simbolismo à sua base literal, às suas origens inconscientes ou às suas motivações sociais, ou amplificá-lo segundo a sua maior potência de sentido múltiplo. Num caso, a hermenêutica visa desmistificar o simbolismo, desmascarando as forças inconfessadas que nele se dissimulam; no outro, a hermenêutica visa uma síntese do sentido mais rico, mas elevado, mais espiritual. Ora, esse conflito das interpretações desenvolve-se igualmente a uma escala textual.²⁵

São essas duas razões que conduzem Ricoeur à mediação pelos textos. Delas, resulta que a hermenêutica não pode ser definida simplesmente como interpretação dos símbolos. No entanto, Ricoeur pondera que tal definição deve ser conservada, provisoriamente, entre o reconhecimento muito geral do carácter lingüístico da experiência e o carácter mais técnico da hermenêutica pela interpretação textual. Mais do que isso, ela contribui para dissipar a ilusão de um conhecimento intuitivo de si, impondo à compreensão de si a grande digressão pelo valor dos símbolos transmitidos pelas culturas, no seio das quais a humanidade ascende, ao mesmo tempo, à existência e à fala.²⁶

Por fim, para Ricoeur, a terceira fase é a mediação pelos textos. Por aparentemente restringir a esfera da interpretação à escrita e à literatura, a mediação pelos textos, num primeiro olhar, parece mais limitada que a mediação pelos signos e pelos símbolos, que podem ser orais e não verbais. Mas, o que a definição perde em extensão, ganha-o em intensidade. Segundo Ricoeur:

A escrita, de facto, abre recursos originais ao discurso (...); primeiro, identificando-o com a frase (alguém diz alguma coisa a alguém), depois, caracterizando-o pela composição das sucessões de frases em forma de narração, de poema ou de ensaio. Graças à escrita, o discurso adquire uma tripla autonomia semântica: em relação à intenção do locutor, à recepção pelo auditório primitivo, às circunstâncias económicas [sic!], sociais, culturais da sua produção. É nesse sentido que o escrito se liberta dos limites do diálogo frente-a-frente e se torna a condição de *tornar-se texto* do

²⁵ Ibidem.

²⁶ Cf. RICOEUR, [s.d.], p. 41-42.

discurso. Cabe à hermenêutica explorar as conseqüências deste tornar-se texto pelo trabalho da interpretação.²⁷

De acordo com Ricoeur, a conseqüência mais importante da mediação pelos textos é que, de uma vez por todas, se põe fim ao ideal cartesiano, fichteano e, até mesmo, husserliano, de uma transparência do sujeito a si mesmo. A digressão pelos signos e pelos símbolos é, ao mesmo tempo, amplificada e alterada por essa mediação pelos textos. Isso porque esses últimos se libertam da condição intersubjetiva do diálogo. Assim sendo, Ricoeur expõe as implicações dessa compreensão:

A intenção do autor já não é imediatamente dada, como pretende sê-lo a do locutor numa fala sincera e directa. Ela deve ser reconstruída ao mesmo tempo que a significação do próprio texto, como o nome próprio dado ao estilo singular da obra. Já não se trata de definir a hermenêutica pela coincidência entre o génio [sic!] do leitor e o génio [sic!] do autor. A intenção do autor, ausente do seu texto, tornou-se, ela própria, uma questão hermenêutica.²⁸

Ricoeur continua:

Quanto à outra subjetividade, a do leitor, ela é tanto a obra da leitura e o dom do texto como é o portador das expectativas com que este leitor aborda e recebe o texto. Já não se trata, pois, de definir hermenêutica pelo primado da subjetividade que lê no texto, portanto, por uma estética da recepção. Não serviria nada substituir uma *intentional fallacy* [falácia intencional] por uma *affective fallacy* [falácia afetiva].²⁹

É nesse contexto que Ricoeur expressa uma de suas definições mais claras de hermenêutica (já citada acima). Ele diz: “Compreender-se é compreender-se *em face do texto* e receber dele as condições de um si diferente do eu que brota do texto.”³⁰. Então, nem a subjetividade do autor nem a do leitor é primeira no sentido de uma presença originária de si para si mesmo. Agora, a hermenêutica se encontra liberta do primado da subjetividade.

²⁷ RICOEUR, [s.d.], p. 42.

²⁸ Ibidem.

²⁹ Ibidem.

³⁰ Idem, p. 42-43.

1.2.5 Primeira tarefa da hermenêutica

Conforme Ricoeur, depois de liberta do primado da subjetividade, a primeira tarefa da hermenêutica 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.³¹ Dinâmica interna e projeção externa constituem aquilo que eu chamo o trabalho do texto. A tarefa da hermenêutica é de reconstruir este duplo trabalho do texto.³²

Antes de passar à análise do artigo *A tarefa da hermenêutica*, é necessário destacar a compreensão de Ricoeur acerca do que vem a ser uma filosofia hermenêutica. Ele diz:

Uma filosofia hermenêutica é uma filosofia que assume todas as exigências desse longo trajecto [que parte da filosofia como reflexão, passa pela filosofia como fenomenologia e chega à mediação pelos textos] e que renuncia ao sonho de uma mediação total, no termo da qual a reflexão se igualaria novamente à intuição intelectual na transparência para si de um sujeito absoluto.³³

1.3 A tarefa da hermenêutica

O terceiro passo desse primeiro capítulo consiste em analisar a tarefa da hermenêutica. No artigo intitulado *A tarefa da hermenêutica*, de 1975, situado na obra *Interpretação e ideologias*, Ricoeur apresenta o estado do problema hermenêutico. Apesar de representar o estado do problema na época em que o artigo foi escrito, sua atualidade permanece. Para tal, ele parte das hermenêuticas regionais à hermenêutica geral (focando Schleiermacher e Dilthey) e da epistemologia à ontologia (focando Heidegger e Gadamer). Embora a influência de Heidegger sobre Ricoeur tenha sido introduzida anteriormente, aqui ela é desenvolvida de fato.

³¹ Cinco parágrafos adiante, Ricoeur reafirma: “O papel da hermenêutica, dissemos nós, é duplo: reconstruir a dinâmica interna do texto e restituir a capacidade de a obra se projectar para fora na representação de um mundo que eu poderia habitar.” (RICOEUR, [s.d.], p. 43)

³² RICOEUR, [s.d.], p. 43.

³³ *Ibidem*.

Ricoeur começa tal artigo demonstrando uma definição de hermenêutica (também já citada acima). Ele afirma: “Adotarei a seguinte definição de trabalho: a hermenêutica é a teoria das operações da compreensão em sua relação com a interpretação dos textos.”³⁴. Para Ricoeur, a idéia diretriz é a da efetuação do discurso como texto. Conseqüentemente, a aporia expressa na dissociação entre explicar e compreender tenta ser resolvida pela busca de complementaridade entre ambas as atitudes. No plano epistemológico, essa busca exprime a reorientação exigida da hermenêutica pela noção do texto.

1.3.1 Das hermenêuticas regionais à hermenêutica geral

De antemão, Ricoeur re-enfatiza que a exposição do estado do problema hermenêutico que ele propõe converge para a formulação de uma aporia. Como dito anteriormente, tal aporia se expressa na dissociação entre explicar e compreender. Olhando para a história recente da hermenêutica, ele observa dois movimentos. O primeiro movimento é de desregionalização, que consiste em ampliar, progressivamente, a visada da hermenêutica, de tal maneira que todas as hermenêuticas regionais sejam incluídas numa hermenêutica geral. O segundo movimento é de radicalização, pelo qual a hermenêutica se torna, não somente geral, porém, fundamental. Sobre a relação entre esses dois movimentos, Ricoeur diz:

Esse movimento de desregionalização não pode ser levado a bom termo sem que, ao mesmo tempo, as preocupações propriamente *epistemológicas* da hermenêutica, ou seja, seu esforço para constituir-se em saber de reputação científica, estejam subordinadas a preocupações *ontológicas* segundo as quais *compreender* deixa de aparecer como um simples modo de *conhecer* para tornar-se uma *maneira de ser* e de relacionar-se com os seres e com o ser.³⁵

Portanto, segundo Ricoeur, é por essa razão que o movimento de desregionalização se faz acompanhar pelo movimento de radicalização. A partir daqui, ele seguirá, sucessivamente, esses dois movimentos.

³⁴ RICOEUR, 1977, p. 17.

³⁵ Idem, 1977, p. 18.

1.3.1.1 O primeiro “lugar” da interpretação

De acordo com Ricoeur, o primeiro “lugar” de concentração da hermenêutica é o da linguagem, de modo geral, e o da linguagem escrita, de modo específico. Ele afirma que a hermenêutica possui uma relação privilegiada com as questões de linguagem. Conforme Ricoeur, essa relação privilegiada pode ser notada tomando como ponto de partida a polissemia, caráter absolutamente notável das línguas naturais. Por polissemia, ele entende “o traço de nossas palavras de terem mais de uma significação quando as consideramos fora de seu uso em determinado contexto.”³⁶.

É a partir da definição de polissemia que Ricoeur expressa a importância do papel seletivo dos contextos. São eles que determinam o valor que adquirem as palavras numa mensagem determinada. Logo, para Ricoeur, a sensibilidade ao contexto é o complemento necessário e a contrapartida inelutável da polissemia. Todavia, o manejo dos contextos introduz uma atividade de discernimento que se exerce numa troca concreta de mensagens entre os interlocutores, tendo como padrão o jogo da questão e da resposta. Segundo Ricoeur, essa atividade de discernimento constitui a interpretação. Assim, a interpretação “consiste em reconhecer qual a mensagem relativamente unívoca que o locutor construiu apoiado na base polissêmica do léxico comum.”³⁷.

No artigo *Da interpretação*, de 1983, Ricoeur apresenta o que entende ser a primeira tarefa da hermenêutica³⁸. Como o presente artigo, *A tarefa da hermenêutica*, de 1977, é mais antigo, nele se encontram as bases do que fora manifesto anteriormente. Ricoeur diz: “Produzir um discurso relativamente unívoco com palavras polissêmicas, identificar essa intenção de univocidade na recepção das mensagens, eis o primeiro e o mais elementar trabalho da interpretação.”³⁹.

³⁶ Idem, 1977, p. 18-19.

³⁷ Idem, 1977, p. 19.

³⁸ Confirma 1.3.5. Primeira tarefa da hermenêutica.

³⁹ RICOEUR, 1977, p. 19.

De acordo com Ricoeur, é no interior desse círculo bastante amplo de mensagens trocadas que a escrita demarca um domínio limitado, chamado por Dilthey de expressões da vida fixadas pela escrita. Conforme Ricoeur, são essas expressões da vida fixadas pela escrita que exigem um trabalho específico de interpretação. Antes de seguir adiante em sua argumentação, ele faz uma importante afirmação:

(...) com a escrita, não se preenchem mais as condições da interpretação direta mediante o jogo da questão e da resposta, por conseguinte, através do diálogo. São necessárias, então, técnicas específicas para se elevar ao nível do discurso a cadeia dos sinais escritos e discernir a mensagem através das codificações superpostas, próprias à efetuação do discurso como texto.⁴⁰

Tendo demonstrado o que chama de primeiro “lugar” da interpretação, Ricoeur dá continuidade à sua argumentação expondo o pensamento de Schleiermacher. Foi através dele que se inicia o movimento de desregionalização.

1.3.1.2 F. Schleiermacher

Para Ricoeur, o movimento de desregionalização começa com o esforço de encontrar uma questão comum na interpretação dos textos diferentes. Ele considera que o primeiro a empreender tal esforço foi Schleiermacher. Segundo Ricoeur, antes de Schleiermacher, havia duas tendências na hermenêutica. A primeira tendência é caracterizada pela filologia dos textos clássicos (especialmente os da antiguidade greco-latina). A segunda tendência é caracterizada pela exegese dos textos sagrados (especialmente os do Antigo Testamento e os do Novo Testamento). É válido ressaltar que, em cada uma das tendências, o trabalho de interpretação varia conforme a diversidade dos textos.⁴¹

Assim sendo, de acordo com Ricoeur, a hermenêutica geral exige uma elevação acima das aplicações particulares e um discernimento das operações comuns às duas tendências da hermenêutica anteriores a Schleiermacher. Contudo, para tal, é necessária também uma elevação acima das particularidades

⁴⁰ Ibidem.

⁴¹ Cf. RICOEUR, 1977, p. 20.

das regras, das receitas, entre as quais se dilui a arte de compreender. Então, conforme Ricoeur, a “hermenêutica nasceu desse esforço para se elevar a exegese e a filologia ao nível de uma *Kunstlehre*, vale dizer, de uma “tecnologia” que não se limita mais a uma simples coleção de operações desarticuladas.”⁴². Ou seja, a hermenêutica se origina, de fato, com a subordinação das regras particulares da filologia e da exegese à problemática geral do compreender.⁴³

Conseqüentemente, para Ricoeur, essa subordinação constitui uma reviravolta análoga à operada pela filosofia kantiana com referência às ciências da natureza. Portanto, ele conclui que o kantismo constitui o horizonte filosófico mais próximo da hermenêutica. Segundo Ricoeur:

É compreensível que o clima kantiano tenha sido adequado à formação do projeto de referir as regras da interpretação, não à diversidade dos textos e das coisas ditas nesses textos, mas à operação central que unifica a diversidade da interpretação. Se Schleiermacher não está pessoalmente consciente de operar na ordem exegética e filológica o tipo de revolução copérnica operada por Kant na ordem da filosofia da natureza, Dilthey estará perfeitamente consciente disso, no clima neo-kantiano do fim do século XIX.⁴⁴

Entretanto, de acordo com Ricoeur, antes da operação dessa revolução copérnica, é necessária uma extensão ao pensamento de Schleiermacher. Essa extensão consiste na inclusão das ciências filológicas e exegéticas no ceio das ciências históricas. Apenas nessa inclusão a hermenêutica aparece como uma resposta global à lacuna do kantismo. Mais do que preencher a lacuna do kantismo, essa inclusão revoluciona profundamente a noção de sujeito.⁴⁵

Conforme Ricoeur, o kantismo consegue somente evidenciar um espírito impessoal, portador das condições de possibilidade dos juízos universais. No entanto, a hermenêutica acrescenta algo ao kantismo. Mas esse algo que ela acrescenta é recebido da filosofia romântica. O que a hermenêutica acrescenta ao kantismo é a convicção de que o espírito é o inconsciente criador trabalhando em individualidades geniais. Logo, simultaneamente, o programa hermenêutico de

⁴² RICOEUR, 1977, p. 20.

⁴³ Cf. RICOEUR, 1977, p. 20.

⁴⁴ RICOEUR, 1977, p. 20.

⁴⁵ Cf. RICOEUR, 1977, p. 20-21.

Schleiermacher era portador de uma marca dupla: romântica e crítica. Acerca dessa marca dupla, Ricoeur afirma:

Romântica por seu apelo a uma relação viva com o processo de criação e crítica por seu desejo de elaborar regras universalmente válidas da compreensão. Talvez, toda hermenêutica fique sempre marcada por essa dupla filiação romântica e crítica, crítica e romântica. Crítica é o propósito de lutar contra a não-compreensão em nome do famoso adágio: “há hermenêutica, onde houver não-compreensão”(…); romântica é o intuito de “compreender um autor tão bem, e mesmo melhor do que ele mesmo se compreendeu”.⁴⁶

Assim, Ricoeur atenta para o fato de Schleiermacher expressar, ao mesmo tempo, uma aporia e um primeiro esboço. Na compreensão de Ricoeur, Schleiermacher se defrontou com o problema da relação entre duas formas de interpretação: a interpretação gramatical e a interpretação técnica. A interpretação gramatical apóia-se nos caracteres do discurso que são comuns a uma cultura. A interpretação técnica dirige-se à singularidade, até mesmo à genialidade, da mensagem do escritor. Porém, se as duas interpretações possuem direitos iguais, não podem ser praticadas ao mesmo tempo, pois uma exclui a outra. Aprofundando o pensamento de Schleiermacher sobre interpretação gramatical e interpretação técnica, Ricoeur diz que:

(...) considerar a língua comum é esquecer o escritor, compreender um autor singular é esquecer sua língua que é apenas atravessada. Ou percebemos aquilo que é comum, ou percebemos o que é próprio. A primeira interpretação [gramatical] é chamada de *objetiva*, pois versa sobre os caracteres lingüísticos distintos do autor, mas também *negativa*, pois indica simplesmente os limites da compreensão; seu valor crítico refere-se apenas aos erros concernentes ao sentido das palavras. A segunda interpretação é chamada de *técnica*, sem dúvida por causa do projeto de uma *Kunstlehre*, de uma tecnologia.⁴⁷

Para Ricoeur, é na interpretação técnica que se realiza o projeto mesmo de uma hermenêutica. Trata-se de atingir a subjetividade daquele que fala, ficando a língua esquecida. Assim sendo, a linguagem torna-se o órgão a serviço

⁴⁶ RICOEUR, 1977, p. 21.

⁴⁷ RICOEUR, 1977, p. 22.

da individualidade. Essa interpretação é positiva, pois atinge o ato de pensamento que produz o discurso.⁴⁸

Além de a interpretação gramatical excluir a interpretação técnica, segundo Ricoeur, cada uma delas exige habilidades distintas. Isso pode ser constatado pelos excessos de ambas. Por um lado, o excesso da interpretação gramatical gera o pedantismo. Por outro lado, o excesso da interpretação técnica gera a nebulosidade.⁴⁹

De acordo com Ricoeur, apenas nos últimos escritos de Schleiermacher a interpretação técnica ganha um primado sobre a interpretação gramatical e o caráter adivinhatório da interpretação enfatiza seu caráter psicológico. Ricoeur esclarece que nesses últimos escritos de Schleiermacher a expressão “interpretação psicológica” substitui a expressão “interpretação técnica”. Todavia, é importante deixar claro que a interpretação psicológica jamais se limita a uma afinidade com o autor. Antes, ela implica motivos críticos na atividade de comparação, pois uma individualidade só pode ser apreendida por comparação e por contraste.⁵⁰

Conforme Ricoeur, a interpretação psicológica de Schleiermacher também comporta elementos técnicos e discursivos. Isso porque, como fora dito, uma individualidade jamais pode ser apreendida diretamente, contudo, apenas sua diferença com relação à outra e a si mesma. Então, Ricoeur constata que:

Complica-se (...) a dificuldade de se demarcar as duas hermenêuticas pela superposição, ao primeiro par de opostos, o *gramatical* e o *técnico*, de um segundo par de opostos, a *adivinhação* e a *comparação*.⁵¹

Para Ricoeur, essa dificuldade só pode ser superada se duas atitudes forem tomadas. A primeira atitude consiste em elucidar a relação da obra com a subjetividade do autor. A segunda atitude consiste em, no ato da interpretação,

⁴⁸ Cf. RICOEUR, 1977, p. 22.

⁴⁹ *Ibidem*.

⁵⁰ *Ibidem*.

⁵¹ RICOEUR, 1977, p. 22.

deslocar a ênfase da busca patética das subjetividades subterrâneas em direção ao sentido e à referência da própria obra.⁵²

Entretanto, antes de desenvolver essas duas atitudes, Ricoeur considera necessário levar adiante a aporia central da hermenêutica, que se expressa na dissociação entre explicar e compreender. Isso ele o fará considerando a aplicação decisiva pela qual Dilthey a fez passar subordinando a problemática filológica e exegética à problemática histórica. Ricoeur diz que é “essa ampliação, no sentido de uma maior *universidade* [chamada anteriormente de revolução copérnica], que prepara o deslocamento da epistemologia em direção à ontologia, no sentido de uma maior *radicalidade*”⁵³.

Uma vez apresentado o pensamento de Schleiermacher, através do qual se inicia o processo de desregionalização, Ricoeur segue em sua argumentação expondo o pensamento de Dilthey, através do qual a desregionalização será preparada para ser conduzida à radicalização, que consiste no deslocamento da epistemologia em direção à ontologia.

1.3.1.3 W. Dilthey

Segundo Ricoeur, Dilthey se encontra numa encruzilhada, onde a amplitude do problema, que consiste em subordinar as regras particulares da exegese e da filologia à problemática geral do compreender, é percebida e mantida no âmbito do debate epistemológico, característico de toda a época neokantiana.⁵⁴

De acordo com Ricoeur, o pensamento de Dilthey é influenciado por dois fatos culturais. O primeiro fato cultural consiste na necessidade de incorporar o problema regional da interpretação dos textos no domínio mais amplo do conhecimento histórico. Conseqüentemente, o texto a ser interpretado é a própria realidade e seu encadeamento. Antes da questão de como compreender um texto

⁵² Essas duas atitudes serão desenvolvidas por Ricoeur no artigo intitulado *A função hermenêutica do distanciamento*, que será analisado adiante nesse mesmo capítulo.

⁵³ RICOEUR, 1977, p. 23.

⁵⁴ Cf. RICOEUR, 1977, p. 23.

do passado, deve-se colocar uma questão prévia de como conceber um encadeamento histórico. Isto é, antes da coerência de um texto, vem a coerência da história, considerada como o grande documento do homem, como a mais fundamental expressão de vida. Portanto, conforme Ricoeur, Dilthey é o intérprete do pacto entre hermenêutica e história. O que hoje é pejorativamente chamado de historicismo exprime inicialmente um fato da cultura, a saber, a transferência de interesse das obras primas da humanidade sobre o encadeamento histórico que as transportou.⁵⁵

Para Ricoeur, o segundo fato cultural que influencia o pensamento de Dilthey consiste em procurar a chave da solução do problema da inteligibilidade do histórico na reforma da epistemologia e não na ontologia. O que está por trás desse segundo fato cultural é a ascensão do positivismo enquanto filosofia. A filosofia positivista se caracteriza pela exigência do espírito de manter como modelo de toda inteligibilidade o tipo de explicação empírica próprio das ciências naturais. Em outras palavras, segundo Ricoeur, o tempo de Dilthey é o da recusa do hegelianismo e o da defesa do conhecimento experimental. Logo, a única maneira de se fazer justiça ao conhecimento histórico é conferir-lhe uma dimensão científica, comparável à que as ciências da natureza haviam conquistado. Assim, de acordo com Ricoeur, para replicar ao positivismo, Dilthey tentou dotar as ciências do espírito de uma metodologia e de uma epistemologia tão respeitáveis quanto as das ciências da natureza.⁵⁶

Conforme Ricoeur, é sobre o fundo desses dois grandes fatos culturais que Dilthey coloca sua pergunta básica. Essa pergunta se manifesta, de modo mais específico, sobre a possibilidade do conhecimento histórico e, de modo mais geral, sobre a possibilidade das ciências do espírito. Para Ricoeur:

Essa questão nos conduz ao limiar da grande oposição, que atravessa toda a obra de Dilthey, entre a *explicação* da natureza e a *compreensão* da história. Essa questão é repleta de conseqüências para a hermenêutica, que se vê, assim, cortada da explicação naturalista e relegada do lado da intuição psicológica.⁵⁷

⁵⁵ Ibidem.

⁵⁶ Idem, p. 24.

⁵⁷ RICOEUR, 1977, p. 24.

Segundo Ricoeur, é do lado da psicologia que Dilthey procura o traço distintivo do compreender. Assim sendo, toda ciência do espírito pressupõe uma capacidade primordial de se transpor na vida psíquica de outrem. Se no conhecimento natural o homem só atinge fenômenos distintos dele, cuja coisidade fundamental lhe escapa, na ordem humana, no entanto, o homem conhece o homem. Por mais estranho que um homem seja a outro homem, não o é no sentido em que pode sê-lo a coisa física incognoscível. Então, Ricoeur afirma:

A diferença de estatuto entre a coisa natural e o espírito comanda, pois, a diferença de estatuto entre explicar e compreender. O homem não é radicalmente um estranho para o homem, porque fornece sinais de sua própria existência. Compreender esses sinais é compreender o homem. Eis o que a escola positivista ignora por completo: a diferença de princípio entre o mundo psíquico e o mundo físico.⁵⁸

Ricoeur ressalta que Dilthey ainda pertence à geração de neokantianos para quem o agente principal de todas as ciências humanas é o indivíduo, considerado em suas relações sociais, mas fundamentalmente singular. Conseqüentemente, as ciências do espírito exigem, como ciência fundamental, a psicologia, ciência do indivíduo agindo na história e na sociedade. Isso porque é como atividade, como vontade livre, como iniciativa e como empreendimento que o homem procura compreender-se. Portanto, de acordo com Ricoeur fica evidente que Dilthey rejeita a perspectiva de Hegel e retoma a perspectiva de Kant, no ponto em que esse último havia parado. Logo:

A chave da crítica do conhecimento histórico que tanta falta fez ao kantismo, deve ser procurada do lado do fenômeno fundamental da *conexão interna*, ou do *encadeamento*, mediante o qual a vida de outrem, em seu jorrar, deixa-se discernir e identificar. É porque a vida produz formas, exterioriza-se em configurações estáveis, que o conhecimento de outrem torna-se possível: sentimento, avaliação, regras de vontade tendem a depositar-se numa *aquisição estruturada* oferecida à decifração de outrem. Os sistemas organizados que a cultura produz sob forma de literatura constituem uma camada de segundo nível, construída sobre esse fenômeno primário da estrutura teleológica das produções da vida. (...) a vida espiritual se fixa em conjuntos estruturados susceptíveis de serem compreendidos por outrem.⁵⁹

⁵⁸ Idem, p. 25.

⁵⁹ RICOEUR, 1977, p. 25.

Conforme Ricoeur, de 1900 em diante, Dilthey baseia-se em Husserl para dar mais densidade à sua noção de encadeamento. Durante esse período, Husserl estabelece que o psiquismo se caracteriza pela intencionalidade, ou seja, pela capacidade de visar um sentido passível de ser identificado. É válido ressaltar que, em si mesmo, o psiquismo não pode ser atingido. Porém, é possível captar aquilo que ele visa, isto é, o correlato objetivo e idêntico no qual o psiquismo se ultrapassa. Logo, para Ricoeur, essa idéia da intencionalidade e do caráter idêntico do objeto intencional permite a Dilthey reforçar seu conceito de estrutura psíquica pela noção de significação.

Agora, segundo Ricoeur, a passagem da compreensão (definida amplamente pela capacidade de transpor-se em outrem) à interpretação (no sentido preciso da compreensão das expressões da vida fixadas pela escrita) demonstra um duplo problema:

Por um lado, a hermenêutica completava a psicologia compreensiva, acrescentando-lhe um estágio suplementar; por outro, a psicologia compreensiva infletia [modificava] a hermenêutica num sentido psicológico.⁶⁰

De acordo com Ricoeur, esse duplo problema explica por que Dilthey conserva de Schleiermacher o lado psicológico da hermenêutica, exatamente onde reconhece seu próprio problema, o da compreensão por transferência a outrem. Acerca disso, Ricoeur diz:

Considerada desse primeiro ponto de vista, a hermenêutica comporta algo de específico: visa reproduzir um encadeamento, um conjunto estruturado, apoiando-se numa categoria de signos, os que foram fixados pela escrita ou por qualquer outro procedimento de inscrição equivalente à escrita. Torna-se impossível, pois, apreender a vida psíquica de outrem em suas expressões imediatas; deve-se reproduzi-la, reconstruí-la, interpretando os signos objetivados. (...) Como em Schleiermacher, é a filologia, isto é, a explicação dos textos, que fornece a etapa científica da compreensão.⁶¹

⁶⁰ Idem, p. 26.

⁶¹ Ibidem.

Ricoeur reconhece que, tanto em Schleiermacher quanto em Dilthey, o papel essencial da hermenêutica consiste em estabelecer teoricamente, contra a intromissão constante da arbitrariedade romântica e do subjetivismo cético, a validade universal da interpretação, base de toda certeza em história. Assim, a hermenêutica constitui a camada objetivada da compreensão, graças às estruturas essenciais dos textos.⁶²

Todavia, conforme Ricoeur, a fragilidade de uma teoria hermenêutica fundada sobre a psicologia é o fato dela continuar sendo sua justificação última. É por isso que, para ele, a questão da objetividade, em Dilthey, permanece um problema, simultaneamente, inelutável e insolúvel. Contudo, essa subordinação do problema hermenêutico ao problema propriamente psicológico do conhecimento de outrem o condena a procurar fora do campo próprio da interpretação a fonte de toda objetivação. Ricoeur destaca que, segundo Dilthey, a objetivação começa desde a interpretação de si. O que o homem é para si mesmo somente pode ser atingido através das objetivações da sua própria vida. Assim sendo, o conhecimento de si já é uma interpretação que não é mais fácil que a interpretação dos outros. Ao contrário, parece ser mais difícil, pois o homem só se compreende a si mesmo através dos sinais que dá da sua própria vida e que lhe são enviados pelos outros. Isso implica que todo conhecimento de si é mediato pelos sinais e pelas obras.⁶³

De acordo com Ricoeur, a *Lebensphilosophie* (filosofia da vida) era muito influente na época de Dilthey. Entretanto, a sua relação com ela dupla. Por um lado, Dilthey concorda com a convicção de que a vida é essencialmente um dinamismo criador. Por outro lado, em desacordo com a filosofia de vida, afirma categoricamente que o dinamismo criador não se conhece a si mesmo nem pode se interpretar, senão através dos sinais e das obras. Conforme Ricoeur, dessa maneira, Dilthey operou uma fusão entre o conceito de dinamismo e o conceito de estrutura. Então, a vida aparece como um dinamismo que estrutura a si mesmo. Sobre as implicações disso, Ricoeur diz:

⁶² Cf. RICOEUR, 1977, p. 26-27.

⁶³ Idem, p. 27.

Foi assim que Dilthey se viu tentado a generalizar o conceito de hermenêutica, inserindo-o sempre mais profundamente na teleologia da vida. Significações adquiridas, valores presentes, fins longínquos estruturam constantemente a dinâmica da vida, segundo as três dimensões temporais do passado, do presente e do futuro. O homem se instrui apenas por seu atos, pela exteriorização de sua vida e pelos efeitos que ela produz sobre os outros. Só aprende a conhecer-se pelo desvio da compreensão que é, desde sempre, uma interpretação.⁶⁴

Aqui Ricoeur expõe a definição de Dilthey para hermenêutica. Para esse último, o homem só pode compreender os mundos desaparecidos porque cada sociedade criou seus próprios órgãos de compreensão, criando mundos sociais e culturais nos quais ela se compreende. A história universal se torna o próprio campo hermenêutico. Conseqüentemente, compreender a si mesmo equivale a fazer o maior desvio, o da grande memória que conserva o que se tornou significativo para o conjunto dos homens. Portanto, Ricoeur afirma que, segundo Dilthey, a “hermenêutica é o acesso do indivíduo ao saber da história universal, é a universalização do indivíduo.”⁶⁵

De acordo com Ricoeur, a obra de Dilthey esclarece a aporia central de uma hermenêutica que situa a compreensão do texto sob a lei da compreensão de outrem que nele se exprime. Ricoeur elucida que:

Se o empreendimento permanece psicológico em seu fundo, é porque confere, por visada última, à interpretação, não *aquilo* que diz o texto, mas *aquele* que nele se expressa. Ao mesmo tempo, o objeto da hermenêutica é incessantemente deportado do texto, de seu sentido e de sua referência, para o vivido que nele se exprime.⁶⁶

No entanto, conforme Ricoeur, o fato dessa hermenêutica da vida ser uma história permanece incompreensível. Isso porque, a passagem da compreensão psicológica à compreensão histórica pressupõe que o encadeamento das obras da vida não seja mais vivido nem experimentado por ninguém. Para Ricoeur, é nesse ponto que reside sua objetividade.⁶⁷

⁶⁴ RICOEUR, 1977, p. 27-28.

⁶⁵ Idem, p. 28.

⁶⁶ Ibidem.

⁶⁷ Cf. RICOEUR, 1977, p. 28-29.

Mas Ricoeur reconhece que Dilthey percebeu que o âmago do problema, a saber, que a vida só apreende a vida pela mediação das unidades de sentido que se elevam acima do fluxo histórico. Porém, segundo Ricoeur:

(...) para levar adiante essa descoberta, será preciso que se renuncie a vincular o destino da hermenêutica à noção puramente psicológica de transferência numa vida psíquica estranha, e que se desvende o texto, não mais em direção a seu autor, mas em direção ao sentido imanente e a este tipo de mundo que ele abre e descobre.⁶⁸

Aqui Ricoeur menciona, pela primeira vez nesse artigo, um mundo aberto e descoberto pelo texto. Todavia, só adiante ele desenvolve a sua compreensão sobre o que esse “Mundo do Texto” significa de fato. Logo, tendo sido expresso o pensamento de Dilthey, Ricoeur dá continuidade à sua argumentação abordando o movimento de radicalização.

1.3.2 Da epistemologia à ontologia

Segundo Ricoeur, após Dilthey, o passo decisivo das ciências do espírito consistiu num questionamento de seu postulado fundamental. De acordo com tal postulado fundamental essas ciências do espírito podem rivalizar com as ciências da natureza com as armas de uma metodologia que lhes seria própria. Conforme Ricoeur, essa pressuposição, dominante da obra de Dilthey, implica em dois aspectos. O primeiro aspecto é que a hermenêutica seja uma modalidade de teoria do conhecimento. O segundo aspecto é que o debate entre explicar e compreender possa ser mantido dentro dos limites do *Methodenstreit* (debate sobre os métodos) caro aos neokantianos.⁶⁹

Para Ricoeur, essa pressuposição de uma hermenêutica compreendida como epistemologia é questionada por M. Heidegger e por H. G. Gadamer. Assim, a contribuição de ambos não deve ser entendida como um mero prolongamento do empreendimento de Dilthey. Contudo, deve ser entendida como uma tentativa de aprofundamento, de cavar por baixo, do empreendimento epistemológico, com

⁶⁸ RICOEUR, 1977, p. 29.

⁶⁹ Cf. RICOEUR, 1977, p. 29-30.

o objetivo de elucidar suas condições ontológicas. Ricoeur resume assim o trajeto da hermenêutica:

Se pudermos situar o primeiro trajeto, das hermenêuticas regionais à hermenêutica geral, sob o signo da revolução copérnica, devemos situar o segundo, que empreendemos agora, sob o signo de uma segunda revolução copérnica, que recolocaria as condições de método sob o controle de uma ontologia prévia.⁷⁰

Segundo Ricoeur, nesse ponto surge uma questão nova: “ao invés de nos perguntarmos como sabemos, perguntaremos qual é o modo de ser desse ser que só existe compreendendo.”⁷¹. Com essa questão está aberto o caminho que o conduzirá ao pensamento de Heidegger.

1.3.2.1 M. Heidegger

Como fora dito, de acordo com Ricoeur, a questão básica a ser abordada dentro do pensamento de Heidegger é aquela que se refere ao sentido do ser. Entretanto, no interior dessa pergunta, aquele que a faz é conduzido por aquilo mesmo é procurado. Assim sendo, na obra intitulada *Ser e tempo*, de Heidegger, acontece aquilo que Ricoeur chama de a primeira reviravolta. Desde o início, a teoria do conhecimento é transformada por uma interrogação que a precede e que versa sobre o modo como um ser encontra o ser, antes mesmo de opô-lo como um objeto a um sujeito. Ricoeur diz:

Mesmo que a ênfase (...) recaia sobre o *Dasein*, sobre o *ser-aí que somos nós*, (...) esse *Dasein* não é um sujeito para quem há um objeto, mas um ser no ser. *Dasein* designa o *lugar* onde a questão do ser surge, o lugar da manifestação. Compete à sua estrutura, como ser, ter uma *pré-compreensão* ontológica do ser. Assim, exibir essa constituição do *Dasein* não significa absolutamente “fundar por derivação”, como na metodologia das ciências humanas, mas “extrair o fundamento por exibição”.⁷²

Conforme Ricoeur, cria-se assim uma oposição entre fundamento epistemológico e fundação ontológica. A tarefa filosófica seria apenas uma

⁷⁰ RICOEUR, 1977, p. 30.

⁷¹ Ibidem.

⁷² Idem, p. 30-31.

questão epistemológica se o problema fosse o dos conceitos de base que regem regiões de objetos particulares, como região-natureza, região-vida, região-linguagem e região-história. No entanto, a tarefa filosófica de fundação é algo distinto. Ela visa a extrair os conceitos fundamentais que determinam a compreensão prévia da região, fornecendo a base de todos os objetos temáticos de uma ciência e que orientam a pesquisa positiva. Para Ricoeur:

O desafio da filosofia hermenêutica consistirá, pois, na “explicitação desse ente relativamente à sua constituição de ser”. Essa explicitação nada acrescentará à metodologia das ciências do espírito; antes, cavará sob essa metodologia para manifestar seus fundamentos. (...) A hermenêutica [para Heidegger] não é uma reflexão sobre as ciências do espírito, mas uma explicitação do solo ontológico sobre o qual essas ciências podem edificar-se.⁷³

Segundo Ricoeur, essa primeira reviravolta implica em uma segunda reviravolta. De acordo com Dilthey, a questão da compreensão estava ligada ao problema de outrem. Mas, conforme Heidegger, ainda na sua obra intitulada *Ser e tempo*, a questão da compreensão está completamente separada do problema da comunicação com outrem. Nisso consiste aquilo que Ricoeur chama de segunda reviravolta. Então, os fundamentos do problema ontológico devem ser procurados do lado da relação do ser com o mundo e não da relação com outrem. Em outras palavras, é na relação do homem com a sua própria situação, na compreensão fundamental da sua própria posição no ser, que está implicada a compreensão.⁷⁴

Para Ricoeur, Heidegger sabe que o outro, tanto quanto o homem a si mesmo, lhe é mais desconhecido que qualquer fenômeno da natureza. Conseqüentemente, o inautêntico reina na relação de cada indivíduo com qualquer outro possível. Acerca disso Ricoeur afirma:

Não é de se estranhar, pois, que não seja por uma reflexão sobre o *ser-com*, mas sobre o *ser-em* que possa começar a ontologia da compreensão. Não se trata do *ser-com* o outro, que duplicaria nossa subjetividade, mas do *ser-no mundo*. Esse deslocamento do lugar filosófico é tão importante quanto a transferência do problema de método sobre o problema de ser. A questão *mundo*

⁷³ Idem, p. 31.

⁷⁴ Cf. RICOEUR, 1977, p. 31-32.

toma o lugar da questão *outrem*. Ao *mundanizar*, assim, o compreender, Heidegger o *despsicologiza*.⁷⁵

Segundo Ricoeur, à luz do pensamento de Heidegger, o que se deve reconquistar, sobre a pretensão do sujeito, é a sua condição de habitante desse mundo. A partir de tal condição se expressa a tríade situação, compreensão e interpretação. Portanto, a teoria do compreender deve ser precedida pelo reconhecimento da fundamentação que sustenta todo o sistema lingüístico (inclusive dos livros e dos textos) em algo que não é um fenômeno de articulação no discurso.⁷⁶

Dando continuidade à apresentação do pensamento de Heidegger, Ricoeur explicita cada um dos elementos da tríade situação, compreensão e interpretação, citada acima. O primeiro deles é a situação. De acordo com Ricoeur, a situação é a necessidade anterior ao compreender. Ele diz:

É necessário, antes, *encontrar-se* (bem ou mal), encontrar-se *aí* e *sentir-se* (de certa maneira), antes mesmo de orientar-se. (...) Pelo conhecimento, colocamos os objetos diante de nós. O sentimento da situação precede esse *vis-à-vis*, ordenando-nos a um mundo.⁷⁷

O segundo elemento da tríade é a compreensão. Ela é posterior à situação. Conforme Ricoeur, a compreensão não é ainda um fato de linguagem, de escrita ou de texto, devendo ser descrita em termos de poder-ser. Ele afirma: “A primeira função do compreender é a de nos orientar numa situação. O compreender não se dirige, pois, à apreensão de um fato, mas a de uma possibilidade de ser.”⁷⁸. No que tange ao compreender um texto, Ricoeur diz que:

Não devemos perder de vista esse ponto quando tiramos as conseqüências metodológicas dessa análise: compreender um texto, diremos, não é descobrir um sentido inerte que nele estaria contido, mas revelar a possibilidade de ser indicada pelo texto. Dessa forma seremos fiéis ao compreender heideggeriano que é, essencialmente, um *projetar* ou, de modo mais dialético e mais paradoxal, um *projetar* num *ser-lançado* prévio. (...) O *ou... ou*

⁷⁵ RICOEUR, 1977, p. 32.

⁷⁶ Cf. RICOEUR, 1977, p. 32-33.

⁷⁷ RICOEUR, 1977, p. 33.

⁷⁸ *Ibidem*.

*então... não é primeiro, mas derivado da estrutura do projeto-lançado.*⁷⁹

O terceiro elemento da tríade é a interpretação. É somente nele que surge o momento ontológico que interessa ao exegeta. Porém, para Ricoeur, antes da exegese do texto aparece a exegese das coisas. Ele afirma:

De fato, a interpretação é, inicialmente, uma explicitação, um *desenvolvimento* da compreensão, desenvolvimento que “não a transforma em outra coisa, mas que a faz tornar-se ela mesma” (...). Fica, assim, previsto todo retorno à teoria do conhecimento. O que é explicitado é o *enquanto* (...) que se liga às articulações da experiência.⁸⁰

Segundo Ricoeur, a Analítica do *Dasein*, de Heidegger, atribui um sentido àquilo que pode parecer um fracasso no plano epistemológico. Isso porque vincula esse aparente fracasso a uma estrutura ontológica insuperável, chamada pré-compreensão. Sobre a pré-compreensão, Ricoeur diz:

As relações de familiaridade que podemos ter, por exemplo, com um mundo de instrumentos, podem nos fornecer uma primeira idéia sobre aquilo que pode significar a aquisição prévia a partir da qual oriento-me para um uso novo das coisas. Esse caráter de antecipação pertence ao modo de ser de todo ser que compreende historicamente.⁸¹

Avançando em sua demonstração do pensamento de Heidegger, Ricoeur estabelece uma relação entre a pré-compreensão e o papel das pressuposições na exegese textual. Ele afirma:

O papel das pressuposições na exegese textual não passa, pois, de um caso particular dessa lei geral da interpretação. Transposta para o domínio da teoria do conhecimento e avaliada segundo a pretensão de objetividade, a pré-compreensão recebe a qualificação pejorativa de preconceito. Para a ontologia fundamental, pelo contrário, o preconceito só é compreendido a partir da estrutura de antecipação do compreender. Por conseguinte, o famoso círculo hermenêutico não passa de uma sombra projetada, sobre o plano metodológico, dessa estrutura de antecipação. Qualquer indivíduo que tenha compreendido isso

⁷⁹ Ibidem.

⁸⁰ Idem, p. 33-34.

⁸¹ Idem, p. 34.

sabe, doravante, que “o elemento decisivo não consiste em sair do círculo, mas em penetrá-lo corretamente”.⁸²

De acordo com Ricoeur, na obra intitulada *Ser e tempo*, de Heidegger, a linguagem se mantém como uma articulação segunda, a articulação da explicitação em enunciados. Todavia, a filiação do enunciado, a partir da compreensão e da explicitação, implica em dizer que sua função primeira consiste na mostração, na manifestação. Aqui, conforme Heidegger, Ricoeur expõe a definição e o novo lugar do discurso:

“O discurso é a articulação daquilo que é compreensão” (...). Portanto, precisamos ressituar o discurso nas estruturas do ser, e não essas estruturas no discurso: “O discurso é articulação “significante” da estrutura compreensível do ser-no-mundo” (...)⁸³

Para Ricoeur, assim está esboçada a passagem à segunda filosofia de Heidegger. Essa segunda filosofia é caracterizada pelo abandono do *Dasein* e pela ênfase no poder de manifestação da linguagem. Contudo, Ricoeur expressa que, desde a obra intitulada *Ser e tempo*, de Heidegger, o dizer parece superior ao falar. O primeiro designa a constituição existencial, ao passo que o segundo designa seu aspecto mundano que cai na empiria. Logo, a primeira determinação do dizer é o binômio escutar-calar-se e não o falar. Ricoeur esclarece:

Compreender é entender. Em outros termos, minha primeira relação com a palavra não é de produzi-la, mas de recebê-la. “O ouvir é constitutivo do discurso”. Esta prioridade da *escuta* estabelece a relação fundamental da palavra com a abertura ao mundo e ao outro. As conseqüências metodológicas são enormes: a linguística, a semiologia, a filosofia da linguagem mantêm-se inelutavelmente no nível do falar e não atingem o do dizer. (...) Enquanto que o falar remete ao homem falante, o dizer remete às coisas ditas.⁸⁴

Segundo Ricoeur, em Heidegger, a epistemologia se encontra subordinada à ontologia. Entretanto, a aporia expressa na dissociação entre explicar e compreender ainda não está resolvida. Antes, tal aporia é agravada. Agravada porque agora se situa entre a ontologia e a epistemologia, tomadas em

⁸² Idem, p. 34-35.

⁸³ Idem, p. 35.

⁸⁴ Idem, p. 35-36.

bloco, não na epistemologia, entre duas modalidades de conhecer. Ricoeur conclui sua apresentação do pensamento de Heidegger afirmando que a preocupação em se fundamentar mais profundamente o círculo hermenêutico que toda epistemologia impede que se repita a questão epistemológica após a ontologia. De acordo com ele, essa afirmação demonstra, novamente, a aporia.⁸⁵ Assim, uma vez apresentado o pensamento de Heidegger, Ricoeur dá continuidade à sua argumentação expondo o pensamento de Gadamer.

1.3.2.2 H. G. Gadamer

Ricoeur começa sua exposição do pensamento de Gadamer retomando a aporia. Conforme Ricoeur, tal aporia torna-se o problema central da filosofia hermenêutica de Gadamer, pois esse último se propõe a revitalizar o debate das ciências do espírito. Para Ricoeur, a experiência nuclear da obra de Gadamer consiste no escândalo provocado pelo tipo de distanciamento alienante que parece ser a pressuposição dessas ciências do espírito. Assim sendo, a alienação é a pressuposição ontológica que garante a conduta objetiva das ciências humanas. Não somente isso, mas a metodologia dessas ciências implica certo distanciamento. Esse distanciamento exprime a destruição da relação primordial de pertença, sem a qual não haveria relação com o histórico enquanto tal.⁸⁶

Segundo Ricoeur, esse debate entre distanciamento alienante e experiência de pertença é desenvolvido por Gadamer nas três esferas entre as quais se reparte a experiência hermenêutica. Tais esferas são: estética, histórica e da linguagem. Acerca disso, ele diz:

Na esfera estética, a experiência de ser apreendido pelo objeto precede e torna possível o exercício crítico do juízo (...). Na esfera histórica, a consciência de ser carregado por tradições que me precedem é o que torna possível todo exercício de uma metodologia histórica no nível das ciências humanas e sociais. Enfim, na esfera da linguagem, que de certa forma atravessa as duas precedentes, a co-pertença às coisas ditas pelas grandes vozes dos criadores de discurso, precede e torna possível todo tratamento científico da linguagem, como um instrumento

⁸⁵ Cf. RICOEUR, 1977, p. 36-37.

⁸⁶ Idem, p. 37-38.

disponível, e toda pretensão de se dominar, por técnicas objetivas, as estruturas do texto de nossa cultura. Assim, uma única e mesma tese está presente nas três partes de *Wahrheit und Methode* [Verdade e Método].⁸⁷

De acordo com Ricoeur, a filosofia de Gadamer expressa uma síntese dos dois movimentos citados anteriormente, ou seja, das hermenêuticas regionais, à hermenêutica geral, e da epistemologia das ciências do espírito à ontologia. Entretanto, Ricoeur pondera que Gadamer, em relação a Heidegger, parece esboçar uma tentativa de retorno da ontologia aos problemas epistemológicos. Então, conforme Ricoeur, o próprio título da obra de Gadamer, *Verdade e Método*, vai de encontro à definição de verdade, em Heidegger, e de método, em Dilthey. Na opinião de Ricoeur, o melhor título para essa obra seria *Verdade ou Método*, não *Verdade e Método*. Conseqüentemente, à luz do longo percurso histórico que se impõe a Gadamer, Ricoeur conclui que “a filosofia hermenêutica deve começar por uma recapitulação da luta da filosofia romântica contra a *Aufklärung* [o Iluminismo], da diltheyniana contra o positivismo, da heideggeriana contra o neo-kantismo.”⁸⁸.

Para Ricoeur, não resta dúvida que a intenção de Gadamer é evitar a recaída naquilo que pensa ser a limitação do romantismo. Gadamer atenta para o fato de que o romantismo opera apenas uma reviravolta nas teses do Iluminismo, sem conseguir, no entanto, deslocar a problemática e mudar o terreno do debate. Portanto, a filosofia romântica trabalha para reabilitar o preconceito e continua dependendo de uma filosofia crítica, de uma filosofia do juízo. Isto é, a filosofia romântica luta num terreno definido pelo inimigo. Esse terreno consiste no papel da tradição e da autoridade na interpretação.⁸⁹

Segundo Ricoeur, Dilthey também é alvo da crítica de Gadamer, por ter se mantido preso no conflito entre duas metodologias e por não ter se libertado da tradicional teoria do conhecimento. Logo, com Dilthey, a subjetividade permanece a referência última. De acordo com Ricoeur, por mais provocante que essa crítica

⁸⁷ RICOEUR, 1977, p. 38.

⁸⁸ Idem, p. 39.

⁸⁹ Cf. RICOEUR, 1977, p. 39.

seja, ela é devida à reconquista da dimensão histórica sobre a filosofia reflexiva. Isso quer dizer que, em outras palavras, a história precede o homem e se antecipa à sua reflexão, ele pertence à história antes de pertencer a si mesmo. Sobre o avanço de Gadamer em relação a Dilthey, Ricoeur afirma:

Ora, Dilthey não pode compreender isso, porque sua revolução permaneceu epistemológica, e porque seu critério reflexivo prima sobre sua consciência histórica. Nesse ponto, Gadamer é herdeiro de Heidegger. É dele que recebe a convicção segunda a qual aquilo que chamamos de preconceito exprime a estrutura de antecipação da experiência humana. Ao mesmo tempo, a interpretação filológica deve permanecer um modo derivado do compreender fundamental.⁹⁰

Conforme Ricoeur, é a partir dessas influências que Gadamer elabora sua teoria da consciência histórica, chamada por ele mesmo de *consciência-da-história-dos-efeitos*. Tal teoria representa o ponto mais alto da sua reflexão sobre a fundação das ciências do espírito. É válido ressaltar que ela depende apenas da consciência de ser exposto à história e à sua ação. Assim, não é possível objetivar essa ação histórica sobre si mesmo, pois a mesma faz parte do próprio fenômeno histórico. Nesse sentido, a citação que Ricoeur faz de Gadamer é esclarecedora:

Quero dizer com isso, antes de tudo, que não podemos nos abstrair do devir histórico, situar-nos longe dele, para que o passado se torne, para nós, um objeto... Somos sempre situados na história... Pretendo dizer que nossa consciência é determinada por um devir histórico real, de tal forma que ela não possui a liberdade de situar-se em face do passado. Por outro lado, pretendo afirmar que, novamente, trata-se sempre de tomar consciência da ação que se exerce sobre nós, de tal maneira que todo passado, cuja experiência acabamos de fazer, leve-nos a nos responsabilizar totalmente, a assumir de certo modo, sua verdade.⁹¹

Após citar esse conceito de eficiência histórica de Gadamer, Ricoeur apresenta um problema pessoal e, em seguida, uma resposta ao mesmo.

(...) *como é possível introduzir qualquer instância crítica numa consciência de pertença expressamente definida pela recusa do distanciamento?* A meu ver, isso só pode ocorrer na medida em que essa consciência histórica não se limitar a repudiar o

⁹⁰ RICOEUR, 1977, p. 39.

⁹¹ GADAMER *apud* RICOEUR, 1977, p. 40.

distanciamento, mas de forma a também empenhar-se em assumi-lo.⁹²

Assim sendo, Ricoeur conclui esse artigo demonstrando três sugestões da hermenêutica de Gadamer que representam o ponto de partida da sua própria hermenêutica. A primeira sugestão é a seguinte: A consciência histórica eficiente contém, em si mesma, um elemento de distância. Ou seja, a história dos efeitos é justamente a que se exerce sob a condição da distância histórica. Acerca disso, Ricoeur diz:

É na proximidade do longínquo ou, para dizer a mesma coisa em outros termos, é a eficácia na distância. Portanto, há um paradoxo da alteridade, uma tensão entre o longínquo e o próprio essencial à tomada de consciência histórica.⁹³

A segunda sugestão da hermenêutica da Gadamer que influencia Ricoeur é seguinte: O conceito de fusão dos horizontes. Ricoeur considera que, para Gadamer, a finitude do conhecimento histórico não é tal que o homem fique fechado somente num ponto de vista. Então, onde houver situação, haverá horizonte susceptível de se estreitar ou de se ampliar. Sobre isso, Ricoeur afirma:

Devemos a Gadamer essa idéia muito fecunda segundo a qual a comunicação a distância entre duas consciências diferentemente situadas faz-se em favor da fusão de horizontes, vale dizer, do recobrimento de suas visadas sobre o longínquo e o aberto. Este conceito significa que não vivemos nem em horizontes fechados, nem num horizonte único. Na medida mesma em que a fusão dos horizontes exclui a idéia de um saber total e único, esse conceito implica a tensão entre o próprio e o estranho, entre o próximo e o longínquo e, por conseguinte, fica excluído o jogo da diferença na colocação em comum.⁹⁴

A terceira e última sugestão da hermenêutica de Gadamer adotada por Ricoeur é a seguinte: A filosofia da linguagem. Ricoeur pondera que, segundo Gadamer, o caráter universalmente languageiro da experiência humana significa que a pertença do homem a uma tradição ou a tradições passa pela interpretação dos signos, das obras e dos textos. Isso porque é neles que se inscrevem e se

⁹² RICOEUR, 1977, p. 40.

⁹³ Idem, p. 40-41.

⁹⁴ Idem, p. 41.

oferecem à decifração as heranças culturais. De acordo com Ricoeur, não resta dúvida de que todo o pensamento de Gadamer sobre a linguagem está voltado contra a redução do mundo dos signos a instrumentos manipuláveis. Acerca disso, Ricoeur diz:

Toda a terceira parte de *Wahrheit und Methode* [Verdade e Método] é uma apologia apaixonada do *diálogo que somos* e da concórdia prévia que nos impulsiona. Mas a experiência “linguageira” só exerce sua função mediadora porque os interlocutores do diálogo anulam-se reciprocamente diante das coisas ditas que, de certo modo, conduzem o diálogo. Ora, onde esse reino da coisa dita sobre os interlocutores seria mais aparente senão (...) quando a mediação pela linguagem se converte em mediação pelo texto? Assim, o que nos faz comunicar à distância, é a *coisa do texto* que não pertence mais nem ao seu autor nem ao seu leitor.⁹⁵

Conforme Ricoeur, a expressão “coisa do texto”, que, posteriormente, é chamada de “Mundo do Texto”, leva-o ao limiar da sua própria reflexão hermenêutica. Conseqüentemente, é necessário seguir pelo itinerário que conduz a esse tal “Mundo do Texto”.

1.4 Itinerário até o “Mundo do Texto”⁹⁶

O quarto e último passo desse primeiro capítulo consiste em seguir o itinerário até o “Mundo do Texto” de Ricoeur. No artigo intitulado *A função hermenêutica do distanciamento*, também de 1975, situado na obra *Interpretação e ideologias*, Ricoeur apresenta esse caminho⁹⁷.

Ricoeur começa esse artigo retomando a antinomia entre distanciamento e pertença. Tal oposição se constitui em antinomia porque implica em uma alternativa insustentável. Se, por um lado, o distanciamento é a atitude a partir da qual é possível a objetivação que reina nas ciências do espírito (ou ciências humanas), por outro lado, ele é a degradação que arruína a relação

⁹⁵ Idem, p. 41-42.

⁹⁶ Para compreender melhor todo esse tópico, cf. “Quadro” sobre a “Função hermenêutica do distanciamento”, na p. 183.

⁹⁷ Cf. tb. *Teoria da interpretação: o discurso e o excesso de significação*. Lisboa: Edições 70, 1987.

fundamental e primordial que faz o homem pertencer à realidade histórica que pretende erigir em objeto. Portanto, Ricoeur afirma estar diante da:

(...) alternativa subjacente ao título mesmo da obra de Gadamer, *Verdade e método*: ou praticamos a atitude metodológica, mas perdemos a densidade ontológica da realidade estudada, ou então praticamos a atitude de verdade, e somos forçados a renunciar à objetividade das ciências humanas.⁹⁸

Mas, Ricoeur recusa e tenta ultrapassar tal alternativa. Para isso, ele escolhe uma problemática que parece escapar à alternativa entre distanciamento e pertença. Essa problemática é a do texto. Ricoeur atenta para o fato de que ele é mais que um caso particular de comunicação inter-humana. O texto é o paradigma do distanciamento na comunicação. Logo, ele revela um caráter fundamental da própria historicidade da experiência humana, experiência que é comunicação na e pela distância.⁹⁹

O que Ricoeur faz desse ponto a diante é expor a sua noção de texto. Assim, ele mesmo propõe que essa problemática seja organizada em torno de cinco temas que, tomados juntos, constituem os critérios da textualidade. São eles: 1) A efetuação da linguagem como discurso; 2) A efetuação do discurso como obra estruturada; 3) A relação da fala com a escrita no discurso e nas obras de discurso; 4) A obra de discurso como projeção de um mundo, o “Mundo do Texto”; 5) O discurso e a obra de discurso como mediação da compreensão de si.¹⁰⁰

De antemão, Ricoeur deixa claro que a questão da escrita não constitui a problemática única do texto. Assim sendo, não seria possível a identificação pura e simples do texto com a escrita. Para Ricoeur, tal impossibilidade se deve a três razões. Primeiro, porque é a dialética entre fala e escrita, e não somente a escrita, que suscita um problema hermenêutico. Segundo, porque essa dialética entre fala e escrita se constrói sobre uma dialética de distanciamento mais primitiva. Então, é no próprio discurso que se deve procurar a raiz de todas as dialéticas ulteriores. Terceiro, porque entre a efetuação da linguagem como

⁹⁸ Idem, p. 43.

⁹⁹ Cf. RICOEUR, 1977, p. 43-44.

¹⁰⁰ Idem, p. 44.

discurso e a dialética da fala e da escrita parece se intercalar a noção fundamental da efetuação do discurso como obra estruturada.¹⁰¹

Conseqüentemente, segundo Ricoeur, a objetivação da linguagem nas obras de discurso constitui a condição mais próxima da inscrição do discurso na escrita. Por conseguinte, a literatura é constituída de obras escrita, porém, antes de tudo, de obras. Nesse ponto, Ricoeur faz uma importante consideração:

Mas isso não é tudo: a tríade discurso-obra-escrita ainda não constitui senão o tripé que suporta a problemática decisiva, a do projeto de um mundo, que eu chamo de o mundo da obra, e onde vejo o centro de gravidade da questão hermenêutica. Toda discussão anterior servirá apenas para preparar o deslocamento do problema do texto em direção ao do *mundo* que ele abre. Ao mesmo tempo, a questão da compreensão de si, que, na hermenêutica romântica, ocupara um lugar de destaque, vê-se transferida para o fim, como fator terminal, e não como fator introdutório ou, menos ainda, como centro de gravidade.¹⁰²

Portanto, de acordo com Ricoeur, o “Mundo do Texto” é o centro gravitacional da questão hermenêutica. Ele é sustentado pelo tripé: discurso-obra-escrita. Com essas duas ponderações, Ricoeur encerra sua breve introdução e entra, efetivamente, no itinerário em direção ao “Mundo do Texto”. A primeira parada acontece na efetuação da linguagem como discurso.

1.4.1 A efetuação da linguagem como discurso

Conforme Ricoeur, o discurso, até mesmo o oral, expressa um traço primitivo de distanciamento. Tal traço pode ser caracterizado pela dialética do evento e da significação. Logo, o discurso se dá como evento, isto é, algo acontece quando alguém fala. Essa noção se impõe quando se observa a passagem de uma lingüística da língua ou do código a uma lingüística do discurso ou da mensagem. Para Ricoeur:

A distinção tem sua origem, como se sabe, em Ferdinand de Saussure e em Louis Hjelmslev. O primeiro distingue a “língua” e a “fala”; o segundo distingue o “esquema” e o “uso”. A teoria do discurso tira todas as conseqüências epistemológicas dessa

¹⁰¹ Ibidem.

¹⁰² RICOEUR, 1977, p. 44-45.

dualidade. (...) Foi o lingüista francês Emile Benveniste quem mais se aprofundou nessa direção. Para ele, a lingüística do discurso [ou fala] e a lingüística da língua se constroem sobre unidades diferentes. Se o “signo” (fonológico e léxico) é a unidade de base da língua, a “frase” é a unidade de base do discurso [ou fala]. É a lingüística da frase que suporta a dialética do evento e do sentido, de onde parte a nossa teoria do texto.¹⁰³

Segundo Ricoeur, o discurso se constitui em dois pólos. O primeiro pólo corresponde ao entendimento do discurso como evento. Esse pólo possui uma subdivisão quádrupla. Em primeiro lugar, dizer que o discurso é um evento é dizer que o discurso é realizado temporalmente e no presente. Já o sistema da língua é virtual e fora do tempo. Assim, Ricoeur, em sintonia com Benveniste, apresenta a chamada “instância do discurso” para designar o surgimento do próprio discurso como evento.¹⁰⁴

Em segundo lugar, de acordo com Ricoeur, dizer que o discurso é um evento é dizer que o discurso remete a seu locutor. Já a linguagem não possui sujeito. Assim sendo, a instância do discurso se torna auto-referencial, pois o caráter do evento vincula-se à pessoa daquele que fala. Em outras palavras, o evento consiste no fato de alguém falar, de alguém se exprimir tomando a palavra.¹⁰⁵

Em terceiro lugar, conforme Ricoeur, dizer que o discurso é um evento é dizer que o discurso é sempre discurso a respeito de algo. Ele se refere a um mundo que pretende descrever, exprimir ou representar. Então, o evento é a vinda à linguagem de um mundo mediante o discurso.¹⁰⁶

Em quarto lugar, para Ricoeur, dizer que o discurso é um evento é dizer que o discurso é o lugar onde todas as mensagens são trocadas. A língua, por sua vez, é apenas a condição prévia da comunicação. Todavia, só o discurso possui um mundo e o outro, outra pessoa, um interlocutor ao qual se dirige.

¹⁰³ RICOEUR, 1977, p. 45-46.

¹⁰⁴ Cf. RICOEUR, 1977, p. 46.

¹⁰⁵ Ibidem.

¹⁰⁶ Ibidem.

Conseqüentemente, o evento é o fenômeno temporal da troca, o estabelecimento do diálogo. Esse diálogo pode travar-se, prolongar-se ou interromper-se.¹⁰⁷

Portanto, Ricoeur diz que todos esses traços, juntos, constituem o discurso como evento. Segundo ele é “interessante notar como eles só aparecem no movimento de efetuação da língua em discurso, na atualização de nossa competência lingüística em *performance*.”¹⁰⁸.

Aqui Ricoeur passa ao segundo pólo que constitui o discurso. Tal pólo corresponde ao entendimento do discurso como significação. De acordo com Ricoeur, é da tensão entre o discurso como evento e o discurso como significação que surgem a produção do discurso como obra, a dialética da fala e da escrita e todos os outros traços do texto que enriquecem a noção de distanciamento. Embora o pólo do discurso como significação não seja tão desenvolvido como o pólo do discurso como evento, ele afirma: “Para introduzir essa dialética do evento e do sentido, proponho que se diga que, se todo discurso é efetuado como evento, todo discurso é compreendido como significação.”¹⁰⁹.

Fica evidente que, conforme Ricoeur, o que se pretende compreender é a significação do evento, não o evento em si, pois o mesmo é fugido. Logo, é na lingüística do discurso que o evento e o sentido se articulam um sobre o outro. Tal articulação é considerada por Ricoeur como o núcleo de todo o problema hermenêutico. Esse pensamento é sintetizado por ele da seguinte maneira:

Assim como a língua, ao articular-se sobre o discurso, ultrapassa-se como sistema e realiza-se como evento, da mesma forma, ao ingressar no processo da compreensão, o discurso se ultrapassa, enquanto evento, na significação. Essa ultrapassagem do evento na significação é típica do discurso enquanto tal. Revela a intencionalidade mesma da linguagem, a relação, nela, do noema com a noese. Se a linguagem é um *meinen*, uma visada significante, é precisamente em virtude dessa ultrapassagem do evento na significação.¹¹⁰

Assim, Ricoeur atenta para o fato de que o primeiro distanciamento que a hermenêutica deve incorporar é o distanciamento do dizer no dito. Contudo, para

¹⁰⁷ Ibidem.

¹⁰⁸ RICOEUR, 1977, p. 46.

¹⁰⁹ Idem, p. 47.

¹¹⁰ Ibidem.

elucidar o que é o dito, ele considera que a hermenêutica deve recorrer à teoria do *Speech-Act*, tal como é demonstrada por J. L. Austin e J. R. Searle. Sobre isso, Ricoeur diz:

O ato de discurso, segundo esses autores, é constituído por uma hierarquia de atos subordinados, distribuídos em três níveis: · nível do ato locucionário ou proposicional: ato *de* dizer; · nível do ato (ou da força) ilocucionário: aquilo que fazemos *ao* dizer; · nível do ato perlocucionário: aquilo que fazemos *pelo fato de* falar.¹¹¹

Com a intenção de lançar luz sobre a definição dos três níveis do ato de discurso, Ricoeur expõe três exemplos, um para cada nível. No ato de dizer a alguém para fechar a porta estão implícitos três aspectos. Primeiro, o predicado da ação (fechar) refere-se a dois argumentos (o alguém e a porta). Esse é o ato de dizer. Segundo, o que é dito, o é com força de uma ordem. Esse é o ato ilocucionário. Terceiro, a ordem expressa pode provocar efeitos, como o medo. Esses efeitos transformam o discurso em estímulo que gera resultados. Esse é o ato perlocucionário.¹¹²

Nesse ponto, Ricoeur se pergunta acerca das implicações dessas distinções para o problema da exteriorização intencional pela qual o evento se ultrapassa na significação. Novamente, o que ele faz é apresentar uma implicação para cada nível do discurso. A primeira implicação refere-se ao ato locucionário. Para Ricoeur, tal ato se apresenta nas frases como proposição. Assim sendo, é como essa proposição que a frase pode ser identificada e reidentificada como a mesma frase. Ricoeur afirma:

Uma frase se apresenta assim como uma enunciação (...), susceptível de ser transferida a outras, com esse ou aquele sentido. O que aqui é identificado é a própria estrutura predicativa. (...) Assim, uma frase de ação deixa-se identificar por seu predicado específico (tal ação) e por seus dois argumentos (o agente e o paciente).¹¹³

A segunda implicação refere-se ao ato ilocucionário. Segundo Ricoeur, tal ato também pode ser demonstrado graças aos paradigmas gramaticais (os

¹¹¹ Idem, p. 47-48.

¹¹² Cf. RICOEUR, 1977, p. 48.

¹¹³ RICOEUR, 1977, p. 48.

modos: indicativo, imperativo, interrogativo, etc.) e outros procedimentos que acentuam a força ilocucionária de uma frase. Dessa maneira, então, a frase pode ser identificada e reidentificada. Ricoeur diz que “as marcas propriamente sintáticas constituem um sistema de inscrição que torna possível, por princípio, a fixação, pela escrita, dessas marcas de força ilocucionária.”¹¹⁴.

A terceira implicação refere-se ao ato perlocucionário. De acordo com Ricoeur, tal ato constitui o aspecto menos inscriível do discurso e caracteriza, principalmente, o discurso oral. Entretanto, a ação perlocucionária é aquilo que no discurso é menos discurso. Referindo-se ao ato perlocucionário, Ricoeur afirma:

É o discurso enquanto estímulo. Nesse caso, o discurso age, não pela trucagem do reconhecimento, por meu interlocutor, de minha intenção, mas, de certa forma, de um modo energético, por influência direta sobre as emoções e as disposições afetivas do interlocutor.¹¹⁵

Conseqüentemente, conforme Ricoeur, o ato proposicional, a força ilocucionária e a ação perlocucionária se habilitam, em ordem decrescente, à exteriorização intencional que possibilita a inscrição pela escrita. Tais aspectos do ato de discurso são codificados e regulados por paradigmas. Isso na medida em que podem ser identificados ou reidentificados como possuindo a mesma significação. Portanto, para Ricoeur, o termo significação possui uma ampla acepção, que recobre todos os aspectos e todos os níveis da exteriorização intencional que torna possível a exteriorização do discurso na obra e nos escritos.¹¹⁶

Com essa conclusão, Ricoeur encerra sua exposição sobre a efetuação da linguagem como discurso e segue seu itinerário em direção ao “Mundo do Texto”. A segunda parada acontece na efetuação do discurso como obra estruturada.

1.4.2 A efetuação do discurso como obra estruturada

¹¹⁴ Ibidem.

¹¹⁵ Idem, p. 48-49.

¹¹⁶ Cf. RICOEUR, 1977, p. 49.

Segundo Ricoeur, a noção de obra possui três traços distintos: 1) Composição ou totalidade finita e fechada; 2) Codificação ou gênero literário; 3) Configuração única ou estilo. Acerca desses três traços distintos, ele diz:

Em primeiro lugar, uma obra é uma seqüência mais longa que a frase, e que suscita um problema novo de compreensão, relativo à totalidade finita e fechada constituída pela obra enquanto tal. Em seguida, a obra é submetida a uma forma de codificação que se aplica à própria composição e faz com que o discurso seja um relato, um poema, um ensaio, etc. [Sic!] É essa codificação que é conhecida pelo nome de gênero literário. Enfim, uma obra recebe uma configuração única, que a assimila a um indivíduo e que se chama de estilo. Composição, pertença a um gênero, estilo individual caracterizam o discurso como obra.¹¹⁷

De acordo com Ricoeur, a própria palavra obra expressa a natureza desses três traços distintos. Tais traços são categorias da produção e do trabalho. Ou seja, impor uma forma à matéria, submeter a produção a gêneros e produzir um indivíduo são traços distintos manifestos pela palavra obra. Logo, conforme Ricoeur, o discurso se torna o objeto de uma *práxis* e de uma *techné*. Mais ainda, tanto o trabalho do espírito quanto o trabalho manual tornam-se a estrutura principal da prática, pois correspondem à atividade prática objetivando-se em obras.¹¹⁸

Assim sendo, para Ricoeur, a obra literária é o resultado de um trabalho que organiza a linguagem. Isso porque, ao trabalhar o discurso, o homem opera a determinação prática de uma categoria de indivíduos denominada obras de discurso. É nesse ponto que a noção de significação recebe uma nova acepção, a de ser transferida para a obra individual. Então, constata-se um problema de interpretação das obras, irredutível à simples inteligência das frases isoladamente. Sobre isso, Ricoeur afirma:

O fato de estilo ressalta a escala do fenômeno da obra como significante, globalmente enquanto obra. Assim, o problema da literatura vem inscrever-se no interior de uma estilística geral (...) “Procurar as mais gerais condições de inserção das estruturas numa prática individual, esta seria a tarefa de uma estilística” (...).¹¹⁹

¹¹⁷ RICOEUR, 1977, p. 49.

¹¹⁸ Cf. RICOEUR, 1977, p. 49-50.

¹¹⁹ RICOEUR, 1977, p. 50.

Após lembrar o paradoxo do evento e do sentido, isto é, de que o discurso é efetuado como evento, no entanto, compreendido como sentido, Ricoeur relaciona a noção de obra com tal paradoxo. Segundo ele, ao introduzir na dimensão do discurso categorias próprias à ordem da produção e do trabalho, a noção de obra aparece como uma mediação prática entre a irracionalidade do evento e a racionalidade do sentido. Conseqüentemente, o evento é a própria estilização. De acordo com Ricoeur, essa estilização surge no seio de uma experiência já estruturada, mas comportando aberturas, possibilidades de jogo e indeterminações. Portanto, “apreender uma obra como evento é captar a relação entre a situação e o projeto no processo de reestruturação.”¹²⁰.

Desenvolvendo um pouco mais essa idéia, Ricoeur pondera que a obra de estilização toma a forma de um acordo. Tal acordo se dá entre uma situação anterior desfeita e uma conduta que reorganiza os resíduos deixados. Aqui, Ricoeur reitera que o paradoxo do evento fugido, e do sentido identificável e repetível encontra uma mediação na noção de obra, pois o estilo acumula tanto o evento quanto o significado. Ele surge temporalmente como um indivíduo único. Acerca disso, Ricoeur diz:

O estilo é a promoção de um *parti pris* [pré-juízo ou pré-conceito] legível numa obra que, por sua singularidade, ilustra e enaltece o caráter acontecimental do discurso. Mas esse acontecimento não deve ser procurado alhures, mas na forma mesma da obra. Se o indivíduo é inapreensível teoricamente, pode ser reconhecido como a singularidade de um processo, de uma construção, em resposta a uma situação determinada.¹²¹

Logo, conforme Ricoeur, quando o discurso se torna uma obra, o sujeito de discurso recebe um novo estatuto. Ele atenta para o fato de que a chave desse novo estatuto encontra-se do lado das categorias da produção do trabalho. Assim, a idéia de autor, que qualifica a de sujeito de discurso, aparece como um correlato da individualidade da obra. Com o intuito de explicitar melhor o que está dizendo, Ricoeur passa à idéia de estruturação. Para ele, até mesmo a construção de um

¹²⁰ RICOEUR, 1977, p. 51.

¹²¹ Ibidem.

modelo abstrato dos fenômenos, que faz parte do processo de estruturação, traz um nome próprio. Isso porque a estruturação necessariamente apresenta o escolhido, em detrimento do outro. Assim sendo, Ricoeur considera que o estilo é um trabalho que individualiza e que designa seu autor. Sobre isso ele afirma:

Assim, o termo autor pertence à estilística. Autor diz mais que locutor: é o artesão em obra de linguagem. Ao mesmo tempo, porém, a categoria do autor é uma categoria da interpretação, no sentido em que é contemporânea da significação da obra como um todo. A configuração singular da obra e a configuração singular do autor são estritamente correlativas. O homem se individualiza produzindo obras individuais. A assinatura é a marca dessa relação.¹²²

Porém, Ricoeur pondera que a consequência mais importante da introdução da noção de obra deve-se à idéia de composição. Pela composição da obra de discurso evidenciam-se os caracteres de organização e de estrutura. São eles que permitem estender ao próprio discurso os métodos que, num primeiro momento, foram aplicados às entidades da linguagem mais curtas que a frase, em fonologia e em semântica. Nesse ponto, Ricoeur demonstra o seguinte questionamento:

A objetivação do discurso na obra e o caráter estrutural da composição, a que se acrescentará o distanciamento pela escrita, leva-nos a questionar por completo a oposição recebida de Dilthey entre “compreender” e “explicar”.¹²³

Segundo Ricoeur, tal questionamento inaugura uma nova época da hermenêutica, caracterizada pelo sucesso da análise estrutural. Nessa nova época da hermenêutica, a explicação é o caminho obrigatório da compreensão. Aqui Ricoeur atenta para um fato importante:

A objetivação do discurso, numa obra estruturada, não suprime o traço fundamental e primeiro do discurso, a saber, que o é constituído por um conjunto de frases onde alguém diz algo a alguém a propósito de alguma coisa. A hermenêutica, como vimos, permanece a arte de discernir o discurso na obra. Mas este discurso não se dá alhures: ele se verifica nas estruturas da obra e por elas. Conseqüentemente, a interpretação é a réplica desse

¹²² RICOEUR, 1977, p. 52.

¹²³ Ibidem.

distanciamento fundamental constituído pela objetivação do homem em suas obras de discurso.¹²⁴

Com essa definição de interpretação, Ricoeur encerra sua exposição sobre a efetuação do discurso como obra estruturada e segue seu itinerário em direção ao “Mundo do Texto”. A terceira parada acontece na relação da fala com a escrita no discurso e nas obras de discurso.

1.4.3 A relação da fala com a escrita no discurso e nas obras de discurso

Ricoeur dá continuidade à sua argumentação se perguntando acerca do que acontece com o discurso quando o mesmo passa da fala à escrita. Ele considera que, a princípio, a escrita parece introduzir apenas um fator puramente exterior e material, denominado fixação. De acordo com Ricoeur, a escrita torna o texto autônomo relativamente à intenção do autor. Em outras palavras, o que o texto significa não coincide mais com aquilo que o autor quis dizer. Então, significação verbal (textual) e significação mental (psicológica) são destinos diferentes. Conforme Ricoeur, a implicação disso tem relação direta com o “Mundo do Texto”:

(...) nessa autonomia do texto já está contida a possibilidade de aquilo que Gadamer chama de a “coisa” do texto ser subtraída ao horizonte intencional finito de seu autor. Em outras palavras, graças à escrita, o “mundo” do *texto* pode fazer explodir o mundo do *autor*.¹²⁵

Conseqüentemente, para Ricoeur, é essencial que uma obra literária transcenda suas próprias condições psico-sociais de produção e se abra a uma seqüência ilimitada de leituras, cada uma delas situada em um contexto sócio-cultural diferente. Ou seja, “o texto deve poder, tanto do ponto de vista sociológico

¹²⁴ Ibidem.

¹²⁵ Idem, p. 53.

quanto do psicológico, descontextualizar-se de maneira a deixar-se recontextualizar-se numa nova situação: é o que justamente faz o ato de ler.”¹²⁶.

Segundo Ricoeur, essa libertação em relação ao autor possui seu equivalente em relação ao leitor, pois o discurso escrito suscita para si um público que, virtualmente, se estende a todo aquele que sabe ler. Nesse ponto a escrita encontra seu efeito mais notável, a saber, a libertação da coisa escrita relativamente à condição dialogal do discurso. O resultado é que a relação entre escrever e ler não é mais um caso particular da relação entre falar e ouvir.¹²⁷

Portanto, de acordo com Ricoeur, fica claro que o distanciamento é constitutivo do fenômeno do texto como escrita. Simultaneamente, ele é também a condição da interpretação. Isto é, a alienação não é somente aquilo que a compreensão deve vencer, todavia, é aquilo que a condiciona. Embora não seja explícito no texto, parece que o segundo distanciamento que a experiência hermenêutica deve incorporar é o distanciamento da fala na escrita. Logo, conforme Ricoeur, a relação entre objetivação e interpretação parece menos dicotômica e mais complementar. Isso porque, com a passagem da fala à escrita, a referência passa a ser o “Mundo do Texto”.¹²⁸

1.4.4 A obra de discurso como projeção de um mundo, o “Mundo do Texto”

Antes de esclarecer o que entende, de fato, por “Mundo do Texto”, Ricoeur reconhece a necessidade de ultrapassar tanto a hermenêutica romântica (da qual Dilthey faz parte) quanto a hermenêutica estruturalista (que representa o oposto da romântica). Em outras palavras, a tarefa hermenêutica fundamental escapa tanto à alternativa da genialidade (relacionada ao romantismo) quanto à alternativa da estrutura (relacionada ao estruturalismo). Contudo, Ricoeur vincula essa tarefa hermenêutica fundamental à noção de “Mundo do Texto”. Sobre isso, ele diz:

¹²⁶ Ibidem.

¹²⁷ Cf. RICOEUR, 1977, p. 53.

¹²⁸ Idem, p. 54.

Essa noção [de “Mundo do Texto”] prolonga o que acima chamamos de a referência ou denotação do discurso: em toda proposição podemos distinguir, com Frege, seu *sentido* e sua *referência* (...). Seu sentido é o objeto real que visa; este sentido é puramente imanente ao discurso. Sua referência é seu valor de verdade, sua pretensão de atingir a realidade. Por esse caráter, o discurso se opõe à língua, que não possui relação com a realidade, as palavras remetendo a outras palavras na ronda infundável do dicionário. Somente o discurso, dizíamos, visa às coisas, aplica-se à realidade, exprime o mundo.¹²⁹

Aqui, Ricoeur se propõe uma nova questão acerca do que ocorre com a referência quando o discurso se torna texto. Para ele, a escrita e a estrutura da obra alteram tanto a referência que ela se torna problemática. No discurso oral o problema se resolve na função ostensiva ou mostrativa do discurso. É o aqui e agora, determinados pela situação comum, que conferem a referência última a todo discurso. Entretanto, com a escrita, acontece uma mudança, pois não há mais a situação comum ao escritor e ao leitor. Assim, no fenômeno chamado por Ricoeur de literatura, está abolida a função ostensiva ou mostrativa do discurso. Acerca disso, afirma:

Esse é, me parece, o papel da maior parte da nossa literatura: destruir o mundo. Isto é uma verdade da literatura de ficção – conto, mito, romance, teatro –, bem como de toda literatura denominada poética, onde a linguagem parece glorificada em si mesma, em detrimento da função referencial do discurso ordinário. No entanto, não há discurso de tal forma fictício que não vá ao encontro da realidade, embora em outro nível, mais fundamental que aquele que atinge o discurso descritivo, constatativo, didático, que chamamos de linguagem ordinária.¹³⁰

Assim sendo, Ricoeur propõe a seguinte tese:

Minha tese consiste em dizer que a abolição de uma referência de primeiro nível, abolição operada pela ficção e pela poesia, é condição de possibilidade para que seja liberada uma referência de segundo nível, que atinge o mundo, não mais somente no plano dos objetos manipuláveis, mas no plano que Husserl designava pela expressão *Lebenswelt* [mundo da vida], e Heidegger pela de “*ser-no-mundo*”.¹³¹

¹²⁹ RICOEUR, 1977, p. 55.

¹³⁰ Idem, p. 55-56.

¹³¹ Idem, p. 56.

Tendo proposto essa tese, Ricoeur define o interpretar como explicitar o tipo de ser-no-mundo manifestado diante do texto. Isso porque não é mais possível procurar um outro e suas intenções psicológicas por detrás do texto (como pretendida a hermenêutica romântica) nem desmontar as estruturas do texto (como pretendia a hermenêutica estruturalista).¹³²

Nesse ponto, Ricoeur recorre à idéia heideggeriana de compreensão. Ele lembra que na obra intitulada *Ser e tempo*, de Heidegger, a idéia de compreensão torna-se uma estrutura do ser-no-mundo e não está mais vinculada à compreensão de outrem. O exame de tal estrutura do ser-no-mundo vem após o exame do humor. Em outras palavras, o momento do compreender responde dialeticamente ao ser em situação, como sendo a projeção dos possíveis mais adequados ao cerne mesmo das situações onde o mesmo se encontra. Sobre isso, Ricoeur diz:

Dessa análise, retenho a idéia de “projeção dos possíveis mais próximos” para aplicá-la à teoria do texto. De fato, o que deve ser interpretado, num texto, é a *proposição de mundo*, de um mundo tal como posso habitá-lo para nele projetar um de meus possíveis mais próprios. É o que chamo de o mundo do texto, o mundo próprio a este texto único.¹³³

É exatamente dessa maneira que Ricoeur chega e define o “Mundo do Texto”. É um mundo proposto pelo texto, um mundo que o leitor pode habitar, um mundo a partir do qual ele pode projetar os seus possíveis mais próprios. Eis o “Mundo do Texto” na compreensão de Ricoeur.

Então, segundo Ricoeur, o “Mundo do Texto” não é o da linguagem cotidiana. Antes, ele constitui uma nova espécie de distanciamento entre o real e si mesmo. Trata-se do distanciamento que a ficção introduz na apreensão humana do real. De acordo com Ricoeur, um relato, um conto ou um poema não existem sem referente. No entanto, tal referente estabelece uma ruptura com o referente da linguagem cotidiana. Conseqüentemente, pela ficção e pela poesia, abrem-se novas possibilidades de ser-no-mundo na realidade cotidiana. Ambas visam ao

¹³² Cf. RICOEUR, 1977, p. 56.

¹³³ RICOEUR, 1977, p. 56.

ser, mais especificamente, ao poder-ser, não ao ser-dado. Acerca disso, Ricoeur afirma:

Sendo assim, a realidade quotidiana se metamorfoseia em favor daquilo que poderíamos chamar de variações imaginativas que a literatura opera sobre o real. (...) tomando o exemplo da linguagem metafórica (...) a ficção é o caminho privilegiado da descrição da realidade, e a linguagem poética é aquela que, por excelência, opera o que Aristóteles (...) chamava de a *mimesis* [imitação] da realidade.¹³⁴

Com a declaração, um pouco obscura, de que o terceiro distanciamento que a experiência hermenêutica deve incorporar é distanciamento do sentido na referência, Ricoeur encerra sua exposição sobre o “Mundo do Texto”. Embora aqui se cumpra o objetivo desse capítulo é necessário seguir um pouco mais adiante, ao compreender-se diante da obra, pois esse é o ponto final do itinerário de Ricoeur.

1.4.5 O discurso e a obra de discurso como mediação da compreensão de si

Conforme Ricoeur, o compreender-se diante da obra é o último tema da noção de texto.¹³⁵ Ele atenta para o fato de que o texto é a mediação pela qual o leitor compreende a si mesmo. Portanto, o compreender-se diante da obra expõe a sua subjetividade. Além disso, ele prolonga o caráter fundamental de todo discurso ser dirigido a alguém. Porém, para Ricoeur, diferentemente do diálogo, o cara a cara não é dado na situação do discurso. Ele ousa dizer que o mesmo é criado, instaurado, instituído pela própria obra. Ou seja, “uma obra se dá a seus leitores e cria, assim, para si, seu próprio cara a cara subjetivo.”¹³⁶

Ricoeur considera que tal problema já é bem conhecido da hermenêutica tradicional. Trata-se do problema da apropriação (ou da aplicação) do texto à situação presente do locutor. Nesse ponto, Ricoeur admite que é dessa

¹³⁴ Idem, p. 57.

¹³⁵ No corpo do texto, Ricoeur pondera que essa é a “quarta e última dimensão” ou o “quarto tema” (p. 57). Mas, anteriormente, ele a considera como quinto tema ou dimensão (cf. p. 44).

¹³⁶ RICOEUR, 1977, p. 57.

forma que ele também o compreende. Todavia, analisado nesse contexto, esse problema é completamente transformado. Isso se deve a três razões que ele passa a expressar daqui a diante.¹³⁷

Em primeiro lugar, segundo Ricoeur, a apropriação está dialeticamente ligada ao distanciamento típico da escrita. Graças a tal distanciamento, a apropriação não possui mais nenhum dos caracteres da afinidade afetiva com a intenção de um autor. Contudo, ela é “exatamente o contrário da contemporaneidade e da congenitalidade: é compreensão pela distância, compreensão a distância.”¹³⁸.

Em segundo lugar, de acordo com Ricoeur, a apropriação está dialeticamente ligada à objetivação típica da obra. Ela perpassa todas as objetivações estruturais do texto, respondendo ao sentido, não ao autor. Conforme Ricoeur, é aqui que a mediação pelo texto talvez se deixe compreender melhor. Ele explica o que quer dizer com isso da seguinte maneira:

Contrariamente à tradição do *cogito* e à pretensão do sujeito de conhecer-se a si mesmo por intuição imediata, devemos dizer que só nos compreendemos pelo grande atalho dos sinais de humanidade depositados nas obras de cultura. O que saberíamos do amor e do ódio, dos sentimentos éticos e, em geral, de tudo que chamamos de o *si*, caso isso não fosse referido à linguagem e articulado pela literatura? O que parece mais contrário à subjetividade, e que a análise estrutural faz aparecer como a textura mesma do texto, é o próprio *medium* no qual, apenas, podemos nos compreender.¹³⁹

Em terceiro lugar, para Ricoeur, a apropriação possui por cara a cara o “Mundo do Texto”. Aquilo que o leitor finalmente se apropria é uma proposição de mundo. Tal proposição se encontra diante do texto, como aquilo que a obra desvenda, descobre, revela. Logo, compreender é compreender-se diante do texto. Nesse ponto Ricoeur faz uma importante afirmação:

Não se trata de impor ao texto sua própria capacidade finita de compreender, mas de expor-se ao texto e receber dele um *si* mais amplo, que seria a proposição de existência respondendo, da maneira mais apropriada possível, à proposição de mundo. A

¹³⁷ Cf. RICOEUR, 1977, p. 57.

¹³⁸ RICOEUR, 1977, p. 58.

¹³⁹ *Ibidem*.

compreensão torna-se, então, o contrário de uma constituição de que o sujeito teria a chave. A esse respeito, seria mais justo dizer que o *si* é constituído pela “coisa” do texto.¹⁴⁰

Entretanto, é necessário, segundo Ricoeur, dar um último passo. Isso porque assim como o “Mundo do Texto” só é real na medida em que é fictício, a subjetividade do leitor só se manifesta a si mesma na medida em que é colocada em suspenso, irrealizada, potencializada. Assim, está constituído um paradoxo. Nesse paradoxo, o leitor só se encontra a si mesmo perdendo-se. É a leitura o que introduz nas variações imaginativas do ego. Assim sendo, a metamorfose do mundo corresponde à metamorfose do ego.¹⁴¹

Ricoeur conclui esse artigo criticando internamente o conceito de apropriação, na medida em que o mesmo se dirige contra a alienação. De acordo com ele, a metamorfose do ego implica um momento de distanciamento até na relação de si a si mesmo. Então, a compreensão torna-se tanto desapropriação quanto apropriação. Depois de dizer que não é possível mais opor hermenêutica e crítica das ideologias, Ricoeur afirma:

Portanto, precisamos transferir para o cerne mesmo da compreensão de si a dialética da objetivação e da compreensão que havíamos percebido antes no nível do texto, de suas estruturas, de seu sentido e de sua referência. Em todos os níveis da análise, o distanciamento é a condição de compreensão.¹⁴²

Tendo apresentado a hermenêutica filosófica de Ricoeur e, de modo especial, sua compreensão sobre o “Mundo do Texto”, esse primeiro capítulo chega ao fim.¹⁴³ O segundo capítulo tratará da hermenêutica bíblica de Ricoeur e, de modo especial, da sua busca pelo sentido do discurso religioso.

¹⁴⁰ Ibidem.

¹⁴¹ Cf. RICOEUR, 1977, p. 58-59.

¹⁴² RICOEUR, 1977, p. 59.

¹⁴³ Na obra *Interpretação e ideologias*, Ricoeur segue analisando a *Ciência e ideologia*, e *Crítica das ideologias*.

CAPÍTULO 2

HERMENÊUTICA BÍBLICA: A BUSCA DE PAUL RICOEUR PELO SENTIDO DO DISCURSO RELIGIOSO

2 HERMENÊUTICA BÍBLICA

2.1 Considerações introdutórias

Uma vez que o primeiro capítulo tratou da hermenêutica filosófica de Ricoeur, especialmente de sua compreensão sobre o “Mundo do Texto”, o segundo capítulo tratará da hermenêutica bíblica de Ricoeur, especialmente de sua busca pelo sentido do discurso religioso.

Para tal, serão analisados três importantes artigos que discorrem sobre esse assunto. O primeiro artigo, *Entre filosofia e teologia II: nomear Deus*, foi publicado em 1977. O segundo artigo, *Em direção a uma hermenêutica da idéia da revelação*, também foi publicado em 1977. Esse artigo apresenta-se em duas partes. No presente capítulo, somente a primeira parte do mesmo será analisada. Tal parte tem por título *Expressões originárias da revelação*. O terceiro artigo, *Paul Ricoeur e a hermenêutica bíblica*, foi publicado em 1976. Esse artigo apresenta-se em três partes. No presente capítulo, somente a terceira parte do mesmo será analisada. Tal parte tem por título *A especificidade da linguagem religiosa*.

Por uma opção metodológica do pesquisador, a análise dos três artigos se dará de modo inverso à data de publicação dos mesmos. Como, do ponto de vista cronológico, o que os separa é apenas um ano, tal opção não comprometerá a compreensão do desenvolvimento do pensamento de Ricoeur.

2.2 Nomear Deus: o ponto de partida da hermenêutica bíblica

O primeiro passo desse segundo capítulo consiste na análise do artigo intitulado *Entre filosofia e teologia II: nomear Deus*, de 1977, situado na obra,

Leituras 3: Nas fronteiras da filosofia. A escolha do mesmo como primeiro a ser analisado se deve ao seu caráter sintético. Alguns temas introduzidos por ele serão aprofundados nos demais.

2.2.1 A nomeação de Deus nos textos

Ricoeur começa dizendo que o admitir-se ouvinte da pregação cristã implica em romper com o projeto de começar o discurso sem pressuposições. Isso porque todo ouvinte da pregação cristã se mantém nessa posição sob uma determinada pressuposição. Ele pressupõe “que essa fala é dotada de sentido, que vale a pena sondá-la e que seu exame pode acompanhar e conduzir a transferência do texto para a vida onde ela se verificará globalmente.”¹⁴⁴.

Numa tentativa de explicar essa pressuposição, Ricoeur afirma o famoso círculo do crer para compreender e do compreender para crer. Ele deixa claro que se manterá, sem hesitação, nesse círculo. Além disso, Ricoeur assume a contingência escandalosa de ligar o pensamento que visa o universal e necessário aos acontecimentos e textos singulares. Para ele, essa contingência escandalosa é um traço da pressuposição vinculada à escuta.¹⁴⁵

Nesse ponto, Ricoeur faz uma consideração que sintetiza o que disse anteriormente e apresenta uma nova pressuposição:

Nomear Deus só acontece em uma pressuposição a) incapaz de tornar-se transparente para si mesma; b) suspeita de ser um círculo vicioso e corroída pela contingência. A pressuposição é a seguinte: nomear Deus já ocorreu nos textos que a pressuposição de minha escuta preferiu.¹⁴⁶

Dando continuidade ao seu pensamento, Ricoeur lança mão de duas questões. A primeira questão, formulada de duas maneiras, é a seguinte: Estariam os textos acima da vida? A experiência religiosa não seria primeira?. Segundo ele, essa “experiência religiosa”, bem como a “dependência absoluta”, a “preocupação última” e a “confiança incondicionada”, são sinônimos de “fé”. A “fé” é um ato que

¹⁴⁴ RICOEUR, 1996, p. 181.

¹⁴⁵ Cf. RICOEUR, 1996, p. 181-182.

¹⁴⁶ RICOEUR, 1996, p. 182.

não se deixa reduzir à fala e à escrita. Logo, “esse ato representa o limite de toda hermenêutica, porque ele é a origem de toda interpretação.”¹⁴⁷.

De acordo com Ricoeur, a “experiência religiosa” sempre se articula em uma linguagem, quer seja ela entendida em sentido cognitivo, prático ou emocional. Ele esclarece ainda mais o que pretende:

Com maior precisão ainda, o que é pressuposto é que a fé, enquanto experiência vivida, é *instruída* – no sentido de formada, esclarecida, educada – na rede de textos que a pregação reconduz cada vez para a fala viva. Esta pressuposição da *textualidade* da fé distingue a fé *bíblica* (Bíblia querendo dizer Livro) de qualquer outra. Em um sentido, pois, os textos precedem a vida. Posso nomear Deus em minha fé porque os textos que foram pregados já o nomearam.¹⁴⁸

O limite de Ricoeur é o questionamento do esquema dialogal no plano da comunicação do discurso. Ou seja, o questionamento do esquema dialogal no plano do endereço do texto e de sua recepção no seio de uma comunidade de interpretação. Ele concorda com a crítica de Platão à escrita. Essa crítica aponta para a amputação da comunicação pela escrita. Assim, Ricoeur demonstra que a reconversão da escrita para a fala (pregação) visa recriar uma relação análoga à relação dialogal de comunicação. Mas, ele também reconhece que há uma promoção do discurso ao passar da fala para a escrita. Tal promoção é evidenciada por uma tripla independência do texto: em relação ao autor (intenção), em relação ao contexto (situação) e em relação ao destinatário primeiro (público). Assim sendo, conforme Ricoeur, os textos estão abertos para incontáveis recontextualizações pela leitura e pela escuta, em resposta à descontextualização contida potencialmente no próprio ato de escrever ou, mais exatamente, de publicar.¹⁴⁹

A segunda questão é a seguinte: Se o crente é transformado em um escriba, ele não será também transformado em um crítico literário?. Para Ricoeur, os textos se fecham sobre eles mesmos, em sua textualidade. O máximo que pode acontecer é uma abertura para outros textos, aqueles que eles mesmos

¹⁴⁷ Ibidem.

¹⁴⁸ Idem, p. 183.

¹⁴⁹ Cf. RICOEUR, 1996, p. 183-184.

citam ou transformam. Com isso, o jogo da intertextualidade fica mais separado e mais fechado do lado do que ele chama de vida. Completando esse pensamento, Ricoeur diz: “O que chamo de “abordagem hermenêutica” (ou simplesmente “teoria da interpretação”) é exatamente a recusa dessa hipótese “literária” do texto, simplesmente substituída à da palavra dialogal.”¹⁵⁰.

Contra a hipótese “literária” do texto, simplesmente substituída à da palavra dialogal, Ricoeur expõe dois argumentos. O primeiro argumento é descrito da seguinte maneira:

Um texto é primeiramente um anel em uma corrente comunicativa: em primeiro lugar, uma experiência de vida é levada à linguagem, torna-se discurso; depois, o discurso se diferencia em fala e em escrita, com os privilégios e vantagens (...); a escrita, por sua vez, é restituída à fala viva por meio dos diversos atos do discurso que reatualizam o texto. A leitura e a pregação são atualizações desse tipo na fala da escrita. Um texto é, sob esse ponto de vista, como uma partitura musical que pede para ser executada. (...) Arrancado do tornar-se-escrita da fala e do tornar-se-fala da escrita, o texto não é mais que um artefato do método crítico. Esse artefato pode, por sua vez, ser colocado em uma série com outros artefatos, como se arruma um livro ao lado de outro em uma biblioteca. A intertextualidade é no sentido próprio da palavra tal biblioteca.¹⁵¹

Porém, segundo Ricoeur, não basta substituir um texto na corrente comunicativa para arruinar o texto em si. É necessário atacá-lo em sua hipótese mais central. Então, o segundo argumento de Ricoeur é descrito da seguinte maneira:

A escrita opera no discurso uma mutação fundamental concernente à relação entre o sentido e a referência. Essa mutação consistiria na abolição da questão da referência em benefício unicamente do sentido. Por “referência” é preciso entender o caráter do discurso de se reportar a uma realidade extralingüística, de ser sujeito de algo que não é discurso, o que eu chamava de “experiência de vida levada à linguagem”, antes de qualquer bifurcação no discurso entre fala e escrita. Por “sentido” é preciso entender, na perspectiva da referência abolida, uma rede de relações puramente internas ao texto, quer se trate da relação hierárquica pela qual unidades de ordem inferior são integradas a unidades de ordem superior, ou da relação entre a mensagem de superfície e os códigos subjacentes, ou combinação entre os códigos diversos no interior do mesmo texto, ou ainda da citação

¹⁵⁰ RICOEUR, 1996, p.184.

¹⁵¹ Idem, p. 184-185.

de alguns códigos exteriores ao texto considerada na relação de intertextualidade evocada acima.¹⁵²

Conseqüentemente, de acordo com Ricoeur, a tese hermenêutica oposta à tese estruturalista é que a diferença entre a fala e a escrita não pode abolir a função fundamental do discurso (que engloba as variantes oral e escrita). Aqui ele expressa em que consiste o discurso: “O discurso consiste em alguém dizer algo para alguém *sobre algo*.”¹⁵³. Conforme Ricoeur, é no “sobre algo” que se encontra a função referencial do discurso. Portanto, a escrita não a abole, mas a transforma. A transforma porque somente a escrita pode referir-se a um mundo que não está aí entre os interlocutores, a um mundo que é “Mundo do Texto” e que, todavia, não está no texto. Ricoeur conclui afirmando: “Eu o chamo, com Gadamer, a “coisa do texto”. A coisa do texto, eis o objeto da hermenêutica. Ela não está nem atrás do texto como o autor presumido, nem dentro do texto como a sua estrutura, mas desdobrada diante dele.”¹⁵⁴.

É exatamente nesse ponto que Ricoeur relaciona o “Mundo do Texto” com a hermenêutica bíblica. Ele diz:

Não ocorre nada diferente com os textos bíblicos. Deus, que nomeiam os textos que meu desejo de escutar mantém abertos, é, de uma maneira que está por ser dita, o referente último desses textos. Ele está de algum modo implicado pela “coisa” desses textos, pelo mundo – o mundo bíblico! – que esses textos desdobram.¹⁵⁵

Logo, parece que o “Mundo do Texto”, caro à hermenêutica filosófica de Ricoeur, corresponde ao “mundo bíblico” ou a “Deus”, na sua hermenêutica bíblica. Relacionada ao “mundo bíblico” ou a “Deus” está a compreensão de Ricoeur sobre a revelação. Para ele, se a palavra “revelação” quer dizer algo, o seu sentido deve ser buscado do lado da “coisa” que os textos dizem, como um certo traço do “mundo bíblico”.

¹⁵² Idem, p. 185.

¹⁵³ Idem, p. 185.

¹⁵⁴ Idem, p. 186.

¹⁵⁵ Ibidem.

2.2.2 A noção de poética

Como de costume, Ricoeur dá continuidade à sua argumentação perguntando. A nova questão é a seguinte: O que responder à objeção de que a defesa da dimensão referencial do texto é válida somente para os discursos de caráter descritivo?. Para responder essa nova questão, ele propõe que o nomear Deus é uma atividade poética sem incidência sobre a descrição, isto é, sobre o conhecimento verdadeiro do mundo. Assim, Ricoeur assume provisoriamente a assimilação dos textos bíblicos a textos poéticos. Ele afirma: “(...) a Bíblia é um poema. Assumo essa assimilação porque recuso a teoria que reduz a função referencial ao discurso descritivo para atribuir uma função apenas emocional do discurso poético.”¹⁵⁶.

Nesse ponto, Ricoeur distingue entre função referencial de primeira ordem e função referencial de segunda ordem. A função referencial de primeira ordem é aquela que se dá na relação sujeito-objeto. É científica, à medida que descreve o mundo lançando mão de uma metodologia empírica. Em contrapartida, a função referencial de segunda ordem é aquela que, em um primeiro momento, suspende uma função referencial de primeira ordem. Embora ela esteja no sujeito do mundo, ela não está nos objetos manipuláveis do ambiente cotidiano. A função referencial de segunda ordem se refere às múltiplas maneiras do sujeito pertencer ao mundo, antes de se estabelecer a relação sujeito-objeto. Assim, ela questiona a redução da função referencial ao discurso descritivo e abre o campo de uma de uma referência não descritiva do mundo. É aqui que se insere o discurso poético.

Ricoeur atenta para o fato de que é essa referência não-descritiva do mundo que é desastrosamente maquiada sob os traços de função emocional da linguagem poética. Assim sendo, é necessário compreender o que ele entende por emoções na esteira dessa linguagem. As emoções “são precisamente modalidades de nossa relação com o mundo que não se esgotam em descrições de objetos.”¹⁵⁷.

¹⁵⁶ Idem, p. 187.

¹⁵⁷ Idem, p. 188.

Segundo Ricoeur, essa função referencial do discurso poético contém uma primeira aproximação do que pode significar a Revelação no sentido bíblico. Assim sendo:

Revelar é descobrir o que até então permanecia oculto. Ora, os objetos de nossa manipulação dissimulam o mundo de nosso enraizamento originário. A despeito do fechamento da experiência ordinária, e através da ruína dos objetos intramundanos da realidade cotidiana e da ciência, as modalidades de nosso pertencimento ao mundo abrem o seu caminho. “Revelação”, nesse sentido, designa a emergência de um conceito de verdade diverso da verdade-equação, regrada pelos critérios de verificação e falsificação: um conceito de verdade-manifestação, no sentido de deixar ser o que se mostra. O que se mostra é cada vez a proposição de um mundo, de um mundo tal que eu possa projetar nele os meus possíveis mais próximos.¹⁵⁸

Então, de acordo com Ricoeur, nomear Deus é o que fazem os textos quando escapam dos seus autores, dos seus contextos e dos seus destinatários primeiros. É o que fazem quando desdobram o seu mundo. É o que fazem quando manifestam poeticamente, e assim revelam, um mundo que se pode habitar.¹⁵⁹

2.2.3 A consciência da polifonia bíblica

Dando continuidade à sua argumentação, Ricoeur propõe a tese de que é a nomenclatura de Deus pelos textos bíblicos que especifica o religioso no interior do poético. A essa tese, seguem duas observações. A primeira observação é a seguinte:

(...) a própria palavra “Deus” pertence a título primordial a um nível de discurso que chamo de *originário* em relação a enunciados de tipo especulativo, filosófico ou teológico, tais como “Deus existe”, “Deus é imutável, todo poderoso”, “Deus é a causa primeira” etc. (...) Escutar a pregação cristã, para o filósofo, é primeiramente desfazer-se de todo saber ontoteológico¹⁶⁰. Mesmo e sobretudo quando a palavra “Deus” nele figura. O amálgama entre Ser e Deus é sob esse ponto de vista a sedução mais sutil.¹⁶¹

¹⁵⁸ Ibidem.

¹⁵⁹ Cf. RICOEUR, 1996, p. 188-189.

¹⁶⁰ Ontoteologia, no sentido heideggeriano que Ricoeur dá a essa palavra, é diferente de ontologia. Na ontoteologia, Deus seria o ente supremo, embora pareça um ente desse mundo.

¹⁶¹ RICOEUR, 1996, p. 189.

Conforme Ricoeur, é também na ordem das pressuposições que se mantém a escuta da pregação cristã. Contudo, num sentido de que a pressuposição não é mais autofundação, começo de si e por si. Antes, é assunção de um sentido antecedente, que precede o sujeito desde sempre. Conseqüentemente, o escutar exclui o fundar e o movimento rumo à escuta requer uma segunda renúncia. Essa renúncia é do si humano, em sua vontade de domínio, de suficiência e de autonomia. A ela se aplica o verso da mensagem de Jesus que diz: “Pois quem quiser salvar a sua vida, a perderá (...)” (Lucas 9:24 NVI).¹⁶²

Para Ricoeur, essa dupla renúncia, ao objeto absoluto e ao sujeito absoluto, é o preço a ser pago para entrar na modalidade de linguagem radicalmente não-especulativa e pré-filosófica. Portanto, é tarefa de uma hermenêutica filosófica reconduzir do duplo absoluto da especulação ontoteológica e da reflexão transcendental para as modalidades mais originárias da linguagem. Por meio de tais modalidades os membros da comunidade de fé interpretam a sua experiência por si mesmos e pelos outros. Nesse ato, Deus é nomeado.¹⁶³

A segunda observação de Ricoeur é a seguinte:

A nomeação de Deus nas expressões originárias da fé não é simples, mas múltipla. Ou antes, ela não é monocórdia, mas polifônica. As expressões originárias da fé são formas complexas de discurso tão diversas quanto narrações, profecias, legislações, provérbios, preces, hinos, fórmulas litúrgicas, escritos sapienciais. Essas formas de discurso nomeiam Deus todas juntas. Mas elas o nomeiam diversamente.¹⁶⁴

Ricoeur considera que cada uma dessas formas de discurso envolve um estilo particular de confissão de fé, no qual Deus é nomeado de maneira original. Segundo ele, o admirável é que estrutura (forma) e querigma (confissão) sejam apropriados um ao outro em cada forma de discurso. Nessa apropriação mútua se diversifica a nomeação de Deus.¹⁶⁵

¹⁶² Cf. RICOEUR, 1996, p. 190.

¹⁶³ Ibidem.

¹⁶⁴ RICOEUR, 1996, p. 190.

¹⁶⁵ Cf. RICOEUR, 1996, p. 190-191.

Avançando um pouco mais, Ricoeur atenta para a nomeação de Deus na narrativa, na profecia, na prescrição, na sabedoria e no hino. No que se refere à narrativa, ele diz:

(...) é preciso dizer que nomear Deus é em primeiro lugar um momento da confissão narrativa. É na coisa contada que Deus é nomeado. (...) Na medida em que o gênero narrativo é primeiro, a marca de Deus está na história antes de estar na palavra. A palavra é segunda, na medida em que confessa o traço de Deus no acontecimento.¹⁶⁶

No que tange à profecia, Ricoeur afirma:

Agora Deus é significado como voz do Outro por trás da voz profética. Dito de outro modo, Deus é nomeado em dupla primeira pessoa, como fala de um outro em minha fala. (...) A tensão entre narração e profecia se expressa assim em uma dialética do acontecimento e gera uma inteligência paradoxal da história, como simultaneamente fundada na rememoração e ameaçada pela profecia. É assim que até mesmo no gênero profético Deus é nomeado em e pelo acontecimento e não apenas como voz por trás da voz.¹⁶⁷

No que se refere à prescrição, Ricoeur diz:

Deus é então nomeado como autor da lei. Tomada nela mesma, esta nomeação não é falsa: pertence ao sentido dessa nomeação que eu perceba a mim mesmo como designado em segunda pessoa por Deus: “*Tu* amarás o Senhor teu Deus com todo o teu coração, toda a tua força e todo o teu pensamento.” Esse *tu* sou eu.¹⁶⁸

No que tange à sabedoria, Ricoeur afirma:

A nomeação de Deus nela é menos personalista que na prescrição e na profecia, seja que o nada de Deus seja enfrentado à incompreensibilidade de Deus, até mesmo a seu silêncio e à sua ausência, seja que a própria Sabedoria seja celebrada como uma entidade transcendente quando muito personalizada.¹⁶⁹

E, no que se refere ao hino, Ricoeur diz:

Novamente a relação com Deus se interioriza com o hino de celebração, de súplica e de ação de graças. Não é mais apenas o

¹⁶⁶ RICOEUR, 1996, p.191.

¹⁶⁷ Idem, p.192.

¹⁶⁸ Idem, p.193.

¹⁶⁹ Idem, p.194.

homem que é um “tu” para Deus, como no envio profético ou no mandamento ético, é Deus que se torna um “tu” para o tu humano. Esse movimento para a dupla segunda pessoa se completa no salmo de reconhecimento, assim como o movimento para a dupla primeira pessoa culminava na voz profética como voz do Outro.¹⁷⁰

Ricoeur conclui fazendo uma síntese das nomações de Deus nos diferentes gêneros literários. Ele afirma:

Assim, Deus é nomeado diversamente na narração que O conta, na profecia que fala o Seu nome, na prescrição que O designa como fonte do imperativo, na Sabedoria que O procura como sentido do sentido, no hino que O invoca na segunda pessoa. É por isso que a palavra “Deus” não se deixa compreender como um conceito filosófico. (...) A palavra “Deus” diz mais que a palavra “Ser” porque ela pressupõe o contexto inteiro das narrativas, das profecias, das leis, dos escritos de Sabedoria, dos salmos etc. O referente “Deus” é assim visado pela convergência de todos esses discursos parciais. Ele exprime a circulação de sentido entre todas as formas de discurso em que Deus é nomeado.¹⁷¹

É válido ressaltar que esse assunto será retomado na análise do artigo *Em direção a uma hermenêutica da idéia da revelação*, publicado em 1977. Por enquanto, basta o que está apresentado.

2.2.4 A existência de expressões-limite

Semelhantemente à forma como introduziu o assunto polifonia bíblica, Ricoeur introduz o assunto expressões-limite com uma tese. Essa tese é a seguinte: “O referente “Deus” não é apenas o indicador do pertencimento mútuo das formas originárias do discurso de fé, ele também é o seu inacabamento. Ele é a sua visada comum e o que escapa a cada uma delas.”¹⁷².

De acordo com Ricoeur, como Deus é aquele que, ao mesmo tempo, se comunica e se reserva, a dialética de sua nomação não pode se transformar em um saber. À luz dessa compreensão, o conhecido episódio da “sarça ardente”, descrito em Êxodo 3:13-15, se reveste de significado central. Nele, fica evidente

¹⁷⁰ Ibidem.

¹⁷¹ Idem, p.194-195.

¹⁷² Idem, p.195.

que o nome de Deus é inomeável. Sobre isso, Ricoeur diz: “Na medida em que conhecer o nome do deus era ter poder sobre ele, o nome confiado a Moisés é o do Ser que o homem não pode realmente nomear, isto é, manter à mercê de sua linguagem.”¹⁷³ ¹⁷⁴

Conforme Ricoeur, a fuga ao infinito do referente “Deus” é sugerida pela estrutura particular de algumas formas do discurso da fé que ainda não foram abordadas. Essas formas parecem ser próprias do Novo Testamento, mais especificamente, dos discursos de Jesus acerca do Reino de Deus. Em tais discursos, Deus é nomeado simultaneamente ao Reino. Entretanto, o Reino é significado somente por parábolas, provérbios e paradoxos. Isso quer dizer que nenhuma tradução literal é capaz de esgotar o seu sentido.¹⁷⁵ Aqui também é válido ressaltar que esse assunto será retomado na análise do artigo *Paul Ricoeur e a hermenêutica bíblica*, publicado em 1976. Por enquanto, basta o que está apresentado.

No entanto, antes de seguir adiante, é importante apresentar a definição de Ricoeur para expressões-limite. Ele afirma:

Se agora aproximarmos o que foi dito do Nome inomeável significado no episódio da Sarça ardente e essa espécie de transgressão das formas usuais da parábola, do provérbio, da proclamação escatológica pelo uso concertado da extravagância, da hipérbole, do paradoxo, desenha-se uma nova categoria que pode ser chamada de *expressões-limite*. Não é uma forma de discurso suplementar, ainda que a parábola enquanto tal constitua uma modalidade autônoma de expressão de fé. Trata-se antes de um indício, de uma modificação, que pode sem dúvida afetar todas as formas de discurso, por uma espécie de passagem para o limite. Se o caso da parábola é exemplar, é porque ela acumula estrutura narrativa, processo metafórico e expressão-limite. Por isso ela constitui um resumo da nomenclatura de Deus.¹⁷⁶

A argumentação de Ricoeur segue respondendo à objeção de que a meditação feita até agora é bíblica, mas não cristã. Em sua resposta, ele não hesita em dizer que resiste a esse deslocamento do acento de Deus para Jesus

¹⁷³ Ibidem.

¹⁷⁴ Na obra *Pensando biblicamente*, Ricoeur parece recuar em sua crítica à ontoteologia. Cf. RICOEUR, 2001, p. 353-384.

¹⁷⁵ Cf. RICOEUR, 1996, p. 196.

¹⁷⁶ RICOEUR, 1996, p. 197.

Cristo, que equivaleria a substituir uma nomeação por outra. Antes, Ricoeur considera que entre o Antigo e o Novo Testamento, existe uma relação de continuidade. Em outras palavras, o que Jesus prega é o Reino de Deus, o que se inscreve na nomeação de Deus pelos profetas, pelos escatólogos e pelos apocalípticos. Logo, para Ricoeur, uma cristologia sem Deus parece tão impensável quanto Israel sem *lahweh*. Acerca disso, ele afirma:

Se se diz que o Deus a que devemos renunciar de conhecer se fez conhecer em Jesus Cristo, esta idéia 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. (...) Jesus é significado e compreendido pela comunidade confessante como o “homem determinado em sua existência pelo Deus que ele proclamou.” (Pannenberg). (...) Assim, talvez seja a tarefa da cristologia manter, no interior do *mesmo* espaço de sentido, como as duas tendências antagônicas da *mesma* nomeação, a celebração da potência, que parece dominar o Antigo Testamento, e a confissão da fraqueza, que parece declarada pelo Novo Testamento.¹⁷⁷

Tendo respondido à objeção, Ricoeur conclui seu artigo argumentando sobre a relação existente entre poética e política.

2.2.5 A relação entre poética e política

Segundo Ricoeur, o que ele faz a partir de agora é ligar a investigação da múltipla nomeação de Deus ao poder revelador da linguagem poética. Assim, três observações balizarão a transferência do texto para a vida. A primeira observação é a seguinte: “Primeiramente, uma questão prévia: assumirei a idéia de que a nomeação de Deus depende do verbo poético? Direi: em um certo sentido e até certo ponto *sim*.”¹⁷⁸

De acordo com Ricoeur, esse sentido se resume em três pontos:

- 1) A linguagem poética é aquela que rompe com a linguagem cotidiana e se constitui em foco da inovação semântica.
- 2) A linguagem poética, longe de celebrar a linguagem por si mesma,

¹⁷⁷ Idem, p. 198-199.

¹⁷⁸ Idem, p. 200.

abre um novo mundo, que é a coisa do texto, o mundo do poema. 3) O mundo do texto é o que incita o leitor, o ouvinte, a compreender a si mesmo diante do texto e a desenvolver, imaginativa e simpaticamente, o *si* suscetível de habitar esse mundo desdobrando os seus possíveis mais próximos. Nesse sentido, a linguagem religiosa é uma linguagem poética. Aqui, a palavra “poética” não designa um “gênero literário” (...), mas o funcionamento global de todos esses gêneros enquanto sítio da inovação semântica, da proposição de um mundo, da suscitação de uma nova compreensão de si.¹⁷⁹

Porém, Ricoeur pondera que a linguagem religiosa não é simplesmente poética. Ela é poética de uma maneira específica, que faz do caso particular um caso único, excêntrico. Sua diferença se encontra na nominação de Deus, uma vez que todos os gêneros literários que foram apresentados, da narração à parábola, constituem o falar-Deus. Assim sendo, ao invés de abolir alguma característica do poema, essa especificidade acrescenta aos traços comuns do mesmo um arqui-referente, Deus. Tal arqui-referente, ao mesmo tempo em que coordena os textos, lhes escapa. Então, quando tocado pelo “nome” de Deus, o verbo poético sofre uma mutação de sentido, que é importante delimitar.¹⁸⁰

Ricoeur reconhece a tentação de associar essa mutação de sentido exclusivamente ao papel das expressões-limite (o Nome inomeável, o paradoxo, a hipérbole, a extravagância). Todavia, mesmo que essas expressões-limite tenham a virtude de chamar a atenção para a especificidade da linguagem religiosa, elas não a constituem por inteiro. Antes, apenas trabalham no meio de uma linguagem essencialmente analógica ou metafórica. Conseqüentemente, essas expressões limite vêm qualificar, modificar, retificar essa linguagem analógica ou metafórica. Sobre isso, Ricoeur diz:

(...) narrativas, profecias, leis etc., não se estabelecem no nível do conceito, mas no do esquema. Como Kant diz a respeito do esquema do conceito, são procedimentos, metódicos, para fornecer imagens não ao conceito, nem mesmo à Idéia (...), mas ao Nome. Ou, para empregar outro vocabulário, mais familiar à epistemologia moderna, esses esquemas são modelos, ou seja, regras para produzir figuras do divino: modelo do monarca, do juiz, do pai, do marido, do rabino, do servo. Esses modelos não são apenas, nem mesmo principalmente, modelos para figurar-se o

¹⁷⁹ Idem, p. 200-201.

¹⁸⁰ Cf. RICOEUR, 1996, p. 201.

divino, mas para figurar-se o companheirismo de Deus com o seu povo, com os homens, todos os homens. Esses esquemas, esses modelos permanecem muito diversificados, heterogêneos, e são incapazes por si mesmos de constituir um sistema.¹⁸¹

Ricoeur continua:

Além disso, não há um sistema que não seja conceitual. Mas a sua inclinação é a da representação antropomórfica, do ídolo. É preciso então substituir o funcionamento do modelo na dialética no Nome e do Ídolo. O Nome trabalha o esquema, o modelo, fazendo-o mexer-se, dinamizando-o, invertendo-o em uma imagem oposta (assim Deus assume todas as posições da figura familiar: pai, mãe, marido, irmão e finalmente Filho do homem). Do mesmo modo que a Idéia segundo Kant exige que se supere não apenas a imagem, mas o conceito, ao pedir que se “pense mais”, o Nome subverte todos os modelos, mas apoiando-se neles.¹⁸²

De acordo com Ricoeur, o papel das expressões-limite é compreendido na dialética do Nome e do Ídolo. Isso porque essas expressões-limite são o complemento e o corretivo dos modelos. Portanto, não se pode reduzir a mutação da linguagem poética em linguagem religiosa, debaixo da pressão da nominação de Deus, ao único jogo das expressões-limite. O lugar dessa mutação é o conjunto de modelos e de seus modificadores. Logo, a poética do nome de Deus, que se manifesta no trabalho dos modelos, não é abolida. Antes, é intensificada pelo paradoxo, pela hipérbole e por todas as expressões primárias que geram em grau mais elevado de conceituação a “via negativa”. Essa última, por sua vez, não se concebe senão em sua relação com a via analógica, da qual ela é o complemento e o corretivo.¹⁸³

A segunda observação de Ricoeur conduz ao passo decisivo no trajeto da poética para a política. Ele a exprime da seguinte maneira: “(...) esse jogo combinado de modelos e de seus modificadores continua de modo inteiramente significativo na *prática* que resulta da transferência dos textos para a vida.”¹⁸⁴. Essa prática não é exterior à compreensão dos textos da fé, uma vez que tais textos não esgotam o seu sentido em um funcionamento puramente interno.

¹⁸¹ RICOEUR, 1996, p. 201.

¹⁸² RICOEUR, 1996, p. 201-202.

¹⁸³ Cf. RICOEUR, 1996, p. 202.

¹⁸⁴ RICOEUR, 1996, p. 202.

Contudo, eles visam a um mundo que pode ser habitado. Assim, o “refazer” o mundo segundo a visada essencial do poema faz parte da essência da poética. Acerca disso, Ricoeur afirma:

Nesse sentido, a *aplicação* de que falava a antiga hermenêutica é o momento terminal da compreensão. Prefiro empregar aqui a outra linguagem, mas que considero rigorosamente sinônima: compreender-se diante do texto. Por sua vez, compreender-se diante do texto não é algo que se passe apenas na cabeça ou na linguagem. Isso é o que o Evangelho chama de “pôr a Palavra em prática”. Sob esse ponto de vista, compreender o mundo e mudá-lo são fundamentalmente a mesma coisa.¹⁸⁵

Conforme Ricoeur, a força lógica e prática das expressões-limite da Escritura não será a de recomendar certo tipo de conduta. Entretanto, será a de exercer no coração da experiência ordinária, tanto ética quanto política, uma suspensão geral, em benefício do que pode ser chamado, por simetria, de experiências-limite da vida.¹⁸⁶

A terceira observação de Ricoeur é a seguinte: “(...) são esses “modelos” que podem alimentar uma reflexão ética e política na medida em que regram a antecipação de uma humanidade liberta e ressuscitada.”¹⁸⁷. Para ele, a teologia hermenêutica se encontra entre as teologias da transcendência de Deus e as teologias políticas. Ou seja, suas águas vem das teologias da transcendência de Deus e vão para as teologias políticas. Isso se dá, principalmente, de duas maneiras:

Em primeiro lugar a hermenêutica, em seu aspecto textual, põe o acento não sobre a relação dialogal entre o autor e o leitor, nem mesmo sobre a decisão do ouvinte da palavra, mas essencialmente sobre o mundo do texto. É sobre esse mundo do texto que ela modela a compreensão de si. Se a linguagem não é para ela mesma, mas em vista do mundo que ela abre e descobre, então a interpretação da linguagem não é distinta da interpretação do mundo.¹⁸⁸

Assim sendo, segundo Ricoeur, a compreensão de si diante do texto é tão ampla quanto o “Mundo do Texto”. Ela tem o caráter multidimensional da

¹⁸⁵ Idem, p. 202-203.

¹⁸⁶ Cf. RICOEUR, 1996, p. 203.

¹⁸⁷ RICOEUR, 1996, p. 203.

¹⁸⁸ Idem, p. 204.

poética bíblica: cósmico, ético e político. Então, a amplitude do “Mundo do Texto” requer igual amplitude da aplicação. Essa aplicação é tanto práxis política quanto trabalho de pensamento e linguagem.¹⁸⁹

De acordo com Ricoeur:

Outra razão para não substituir uma teologia política a uma teologia hermenêutica: se uma teologia hermenêutica desemboca deste modo em uma prática política, como sobre uma das dimensões de aplicação que completa a compreensão, em contrapartida ela não é absorvida nela, na medida em que ela é precisamente em primeiro lugar e fundamentalmente uma poética. Se insisti tanto em preservar a qualificação poética da nomenclatura de Deus foi para preservar a preciosa dialética do poético e do político. Certamente a existência humana é existência política. Mas os textos nos quais a existência cristã compreende a si mesma não são políticos senão na medida em que são poéticos. Assim, os modelos para um companheirismo entre Deus e o seu povo e o resto dos homens constituem antes o que eu chamarei de uma “poética da política” que, para receber essa qualificação propriamente política, exige ser articulada sobre análises, saberes, interesses, organizações, etc.¹⁹⁰

Conseqüentemente, conforme Ricoeur, esses modelos só atingem a política alimentando uma moral de convicção para sempre irreduzível à moral de responsabilidade. Dizendo isso, ele finaliza o seu *nomear Deus*.¹⁹¹

2.3 Hermenêutica da idéia da revelação: caminho para uma hermenêutica bíblica

O segundo passo desse segundo capítulo consiste na análise do artigo intitulado *Em direção a uma hermenêutica da idéia da revelação*, também de 1977, situado na obra, *Ensaio sobre interpretação bíblica*. De suas duas partes, apenas a primeira será analisada. A escolha do mesmo como segundo artigo se deve ao aprofundamento do assunto gêneros literários, já introduzido.

2.3.1 A compreensão das expressões originárias da revelação

¹⁸⁹ Cf. RICOEUR, 1996, p. 204.

¹⁹⁰ RICOEUR, 1996, p. 204.

¹⁹¹ Como dito anteriormente, na obra *Interpretação e ideologias*, Ricoeur analisa a *Ciência e ideologia*, e *Crítica das ideologias*, o que contribui para a compreensão desse tópico.

Ricoeur começa seu artigo atentando para a relevância da questão da revelação. Além disso, ele deixa claro o seu ponto de partida: “(...) minha apresentação irá batalhar em duas frentes: buscar recuperar um conceito de revelação, e um conceito de razão que, sem jamais coincidir, pode ao menos entrar numa dialética viva e juntos engendrar algo como entendimento de fé.”¹⁹².

Antes de apresentar sua compreensão do conceito de revelação, Ricoeur discorre sobre o que considera ser um conceito opaco de revelação. Esse conceito opaco de revelação reúne três níveis de linguagem numa forma de ensino tradicional. O primeiro nível é o da confissão de fé, onde a *lex credendi* está próxima à *lex orandi*. O segundo nível é o do dogma eclesial, onde a comunidade histórica interpreta para si mesma e para outros o entendimento da fé específica a sua tradição. O terceiro e último nível é o corpo de doutrinas imposto pelo *magisterium* como regra de ortodoxia. Sobre isso, Ricoeur diz:

A amálgama particular que deploro e procuro combater é sempre feita em termos do terceiro nível, que é a razão de não ser apenas opaco, mas também autoritário. Porque é nesse nível que o magistério eclesiástico é exercido e coloca sua marca de autoridade em assuntos relativos à fé. Portanto, é a regra que devemos considerar os níveis que nomeamos em ordem ascendente como contaminado numa ordem descendente. (...) É dessa amálgama e dessa contaminação que o conceito massivo e impenetrável da “verdade revelada” surge. Além disso, é geralmente expressa no plural “verdades reveladas”, para enfatizar o caráter discursivo das proposições dogmáticas que são tomadas para serem idênticas à fé fundamental.¹⁹³

Para Ricoeur, essa é a razão pela qual ele se esforça em apresentar o conceito de revelação em seu nível original, aquele que, devido à brevidade, é chamado de discurso da fé ou confissão de fé. O principal benefício desse retorno às origens do discurso teológico é que, desde o princípio, ele estabelece a reflexão pela variedade de discursos com que a fé do povo de Israel e da igreja primitiva é registrada. Portanto, segundo Ricoeur:

(...) ao invés de confrontar um conceito monolítico de revelação, que é obtido somente pela transformação dessas formas

¹⁹² RICOEUR, 2004, p. 70.

¹⁹³ Idem, p. 70.

diferentes de discurso em proposições, encontramos, assim, um conceito de revelação que é pluralístico, polissêmico, e na maioria das vezes, análogo na forma. O termo revelação, como veremos, é emprestado de uma destas formas de discurso.¹⁹⁴

2.3.1.1 *O discurso profético*

Ricoeur começa sua apresentação dos gêneros literários com uma questão: Qual dos gêneros literários presentes na Bíblia deve ser tomado como referência básica para a idéia de revelação?. Ele sugere o discurso profético como eixo da investigação. Primeiro, porque esse é o discurso que declara sobre si mesmo o “em nome de”. Segundo, porque esse é o discurso que possui a forma introdutória “A mim veio a palavra do Senhor dizendo”. Nessas duas razões se encontra o núcleo original da idéia tradicional de revelação. Isto é, o profeta apresenta a si mesmo como falando em nome de Iahweh. Logo, a idéia de revelação surge como identificada com a idéia de uma dupla autoria de fala e escrita. “Revelação, nesse contexto, é a fala de um outro atrás da fala do profeta.”¹⁹⁵

Aqui, Ricoeur faz um alerta. Se o discurso profético for retirado do seu contexto (principalmente do discurso narrativo) é grande o risco de aprisionamento da idéia de revelação em um conceito estreito, o da fala do outro. Essa estreiteza é marcada por três características. A primeira é que a profecia permanece ligada ao gênero literário do oráculo, que procura conhecer os segredos divinos. A segunda é que a Escritura é tratada como ditada, soprada no ouvido de alguém. A terceira é que a profecia é associada à idéia de desvelar o futuro, especialmente o fim dos tempos. De acordo com Ricoeur, essas são as razões pelas quais os outros modos de discurso repudiam a identificação entre revelação e profecia.¹⁹⁶

2.3.1.2 *O discurso narrativo*

¹⁹⁴ Idem, p. 71.

¹⁹⁵ Idem, p. 71.

¹⁹⁶ Cf. RICOEUR, 2004, p. 71-73.

Introduzindo a apresentação do discurso narrativo, Ricoeur faz uma pergunta: Qual o significado de revelação em relação aos textos narrativos?. Sua resposta é a seguinte:

Devemos dizer que, assim como os textos proféticos, esses textos têm um duplo autor, o escritor e o espírito que o guia. Teóricos do discurso narrativo têm percebido que na narração o autor normalmente desaparece e é como se os eventos contassem a si mesmos.¹⁹⁷

Assim, Ricoeur sugere que se preste mais atenção às coisas recontadas do que ao narrador e ao seu ponto de vista. Isso porque é dentro da história, em si mesma, que *lahweh* é designado na terceira pessoa, como o derradeiro atuante. Em outras palavras, ele é um dos personagens anunciados pela narração e intervém entre outros atuantes dos acontecimentos. Assim sendo, não se deve refletir sobre um duplo narrador, um duplo sujeito da palavra. Antes, sobre um duplo atuante e, então, um duplo objeto da história.¹⁹⁸

Conforme Ricoeur:

A idéia de revelação, então, surge como ligada ao caráter desses eventos [recontados]. O que é digno de nota a respeito deles é que eles simplesmente não ocorrem e depois passam. Eles marcam época e produzem história. Nessa linha, o acadêmico judeu Emil Fackenheim está correto quando fala de “evento feito-história”. Esses eventos encontram época porque eles têm a dupla característica de tanto encontrar uma comunidade e de livrá-la de um grande perigo, e, além disso, pode tomar diversas formas. Em tais casos, falar de revelação é 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.¹⁹⁹

Para Ricoeur, o que é essencial ao discurso narrativo é a ênfase no evento fundamental, ou evento como a impressão, marca ou traço do ato de Deus. Aqui, a confissão se dá pela narração. A problemática da inspiração, por sua vez, não é a consideração primeira. Conseqüentemente, a marca de Deus está na história antes de estar no discurso. Nesse último, ela é secundária somente na

¹⁹⁷ RICOEUR, 2004, p. 73.

¹⁹⁸ Cf. RICOEUR, 2004, p. 73-74.

¹⁹⁹ RICOEUR, 2004, p. 74.

medida que essa história é trazida à linguagem no ato-fala da narração. Segundo Ricoeur:

Aqui, um momento “subjetivo” comparável à inspiração profética vem à tona, mas somente após o fato. Esse momento subjetivo não é mais a narração enquanto os eventos recontam a si mesmos, mas o evento de narração enquanto apresentado por um narrador à comunidade. A palavra evento é assim enfatizada às custas da primeira intencionalidade da confissão narrativa, ou antes da narrativa de confissão. A última não se distingue das coisas recontadas e dos eventos que se apresentam a si mesmos na história. É para uma segunda ordem de reflexão que as questões “quem está falando? e quem está contando a história?” são apartadas do que é narrado e dito. Para essa reflexão o autor da narração vem à tona e surge para ser relacionado ao seu escrito como o profeta é às suas palavras. O narrador, por sua vez, pode, por analogia, ser dito como quem fala em nome de..., e então ele é um profeta e o Espírito fala através dele. Mas esta absorção de narração na profecia corre o risco de invalidar a característica específica da confissão narrativa, seu alvo nas marcas de Deus no evento.²⁰⁰

De acordo com Ricoeur, o reconhecimento da especificidade do discurso narrativo livra da estreiteza de qualquer teologia da Palavra que atenda somente a eventos de palavra. Portanto, frente ao idealismo do evento-palavra deve ser reafirmado o realismo do evento-história, uma vez que a narração inclui a profecia em sua circunstância e a profecia é narrativa em sua forma. Acerca dessa relação entre narração e profecia, Ricoeur afirma que o significado da profecia não se esgota na subjetividade do profeta. A profecia aponta para o Dia de Iahweh, dia de terror. Tal dia será para a história eminente o que os eventos fundamentais foram para a história recontada nas grandes narrativas bíblicas.²⁰¹

Além disso, conforme Ricoeur, há uma tensão entre narração e profecia. Primeiro, essa tensão ocorre no nível do evento, na dialética do evento profético. Ou seja, entre a segurança confessada pela recitação dos eventos fundamentais e a ameaça anunciada pelo profeta, não existe uma síntese racional, uma dialética triunfante. O que existe são duas confissões que somente a esperança pode manter juntas. Para Ricoeur, essa tensão é traída quando se

²⁰⁰ Idem, p. 75.

²⁰¹ Cf. RICOEUR, 2004, p. 75-76.

aplica a ela a idéia estóica de providência e quando se tenta suavizá-la em alguma representação teológica do curso da história. No entanto, tanto essa idéia de providência quanto esse deslize na teologia são incontidos quando o discurso narrativo e o discurso profético da história se encontram frente a frente. Reduzida a essa polaridade, a idéia de revelação tende a ser identificada com a idéia do desígnio de Deus, isto é, um plano decretado que Deus revelou aos seus servos e profetas.²⁰²

Antes de passar ao discurso prescritivo, Ricoeur diz:

Mas a polissemia e a polifonia da revelação ainda não foi esgotada [sic!] por essa união de narração e profecia. Há pelo menos outros três modos de discurso religioso bíblico que não podem ser registrados sem esta polaridade de narração e profecia. A primeira dessas é a Tora [sic!], ou instrução, dirigida a Israel.²⁰³

2.3.1.3 O discurso prescritivo (instrutivo)

Segundo Ricoeur, o discurso prescritivo pode ser chamado de dimensão prática da revelação, correspondente à expressão simbólica “vontade de Deus”. Logo, só se pode falar do desígnio de Deus no sentido de uma prescrição a ser praticada. Mas, Ricoeur reconhece que essa idéia de uma revelação é repleta de armadilhas para a compreensão tradicional da revelação. Como exemplo, ele cita a tradução *Septuaginta* da Torá que, equivocadamente, começa com a palavra *nomos* ou lei. Em tal tradução, a positiva noção de instrução é substituída pela negativa noção de imperativo.²⁰⁴

Nesse ponto, Ricoeur apresenta a idéia de dependência. De acordo com ele, essa idéia é essencial à de revelação. Porém, para compreendê-la, com ordens de fala, de disposição e de ser, se deve, primeiramente, colocar sob suspeita as idéias de heteronomia e autonomia, ambas como tomadas juntas e simétricas uma à outra.²⁰⁵

²⁰² Idem, p. 76-77.

²⁰³ RICOEUR, 2004, p. 77.

²⁰⁴ Cf. RICOEUR, 2004, p. 77.

²⁰⁵ Ibidem.

Assim, dentro do proposto, Ricoeur coloca sob suspeita a idéia de heteronomia.²⁰⁶ Conforme ele afirma, essa idéia é inadequada para fazer sentido ao que o termo Torá tem significado na experiência judaica. Isso porque a experiência judaica concebe a Torá como divina. Todavia, para se fazer justiça à idéia de Torá divina, é preciso ir além do reconhecimento de sua extensão a todos os domínios da vida da comunidade e dos indivíduos (incluindo as dimensões moral, civil e cerimonial) e discernir sua natureza específica. Aqui Ricoeur enfatiza três pontos.²⁰⁷

O primeiro ponto é o seguinte:

Não é sem importância que os textos legislativos do Antigo Testamento sejam colocados na boca de Moisés e com a estrutura narrativa da residência provisória no Sinai. Isso significa que essa instrução é conectada organicamente aos eventos fundamentais simbolizados pelo Êxodo do Egito. E a esse respeito, a fórmula introdutória do *Decálogo* constitui um elo essencial da história do Êxodo e da proclamação da Lei (...). Em termos de gênero literário, isso significa que o gênero legislativo é de alguma maneira incluído no gênero narrativo. E isto [sic!] por sua vez significa que a memória da libertação qualifica a instrução de um modo íntimo. O *Decálogo* é a *Lei* de um povo redimido. Tal idéia é estranha a qualquer conceito simples de heteronomia²⁰⁸.

O segundo ponto é o seguinte:

A *Lei* é um aspecto de uma relação muito mais abrangente e concreta que a relação entre mandamento e obediência que caracteriza o imperativo. Essa relação é o que o termo “Aliança” em si traduz imperfeitamente. Abrange as idéias de eleição e promessa, bem como de ameaça e maldição. A idéia de Aliança designa todo um complexo de relações, fugindo de uma obediência à Lei, contudo, mais temerosa e meticulosa a interpretações casuísticas, a mediação inteligente, a ponderação no coração, à veneração de uma alma jubilosa, como vemos melhor em respeito aos Salmos. O bem conhecido respeito kantiano pela lei, a este respeito, seria apenas uma modalidade do que a Aliança significa, e talvez não muito significativa.²⁰⁹

O terceiro ponto é o seguinte:

²⁰⁶ Embora dê a entender que fará o mesmo com a idéia de autonomia, isso não acontece efetivamente.

²⁰⁷ Cf. RICOEUR, 2004, p. 77-78.

²⁰⁸ RICOEUR, 2004, p. 78.

²⁰⁹ Ibidem.

A despeito do caráter aparentemente invariável e apodíctico do Decálogo, a Tora [sic!] desvela com dinamismo que podemos caracterizar como histórico. Com isso não queremos dizer apenas o desenvolvimento temporal que a crítica histórica compreende na redação desses códigos (...) mais importante que esse desenvolvimento do conteúdo da Lei é a transformação no relacionamento entre o crente fiel e a Lei. Sem cair na velha rotina de opor o legalista ao profético, podemos descobrir no ensino da Torá uma pulsação crescente que, de vez por outra, dispõe a Lei em termos de prescrições múltiplas infundáveis e depois coloca tudo junto, no sentido forte da palavra, somando isso ao grupo de mandamentos que somente retém seu ser dirigido para a santidade.²¹⁰

Depois de listar alguns exemplos de como a mesma intenção de perfeição está presente tanto no Antigo quanto no Novo Testamento, Ricoeur conclui dizendo que ela constitui a dimensão ética da revelação. Assim sendo, por um lado, está comprovada a inadequação da idéia de heteronomia para circunscrever a riqueza de significado do ensino da Torá. Por outro lado, está evidente a riqueza da idéia de revelação para aplicar o desígnio de Deus no sentido de um requisito para a perfeição que intima a vontade e faz uma reivindicação sobre isso. Então, Ricoeur afirma:

Da mesma maneira, se continuarmos a falar de revelação como histórica, não é somente no sentido que traços de Deus podem ser lidos em eventos fundamentais do passado ou em uma conclusão vinda à história, mas no sentido de que ela orienta a história de nossas ações práticas e engendra a dinâmica de nossas instituições.²¹¹

2.3.1.4 O discurso de sabedoria

Para Ricoeur, a sabedoria é outra dimensão da revelação. Ela encontra sua expressão literária no chamado discurso de sabedoria. Contudo, a sabedoria transcende ao gênero literário que a expressa. Sobre a sabedoria, Ricoeur diz:

À primeira vista, surge como a arte de viver bem, conselho experiente a caminho da verdadeira felicidade. Parece ficar em torno dos mandamentos transcendentais do Decálogo em pequenos detalhes, em conselhos práticos, juntando apenas um

²¹⁰ Idem, p. 78-79.

²¹¹ Idem, p. 80.

tipo de lucidez sem qualquer ilusão acerca da maldade humana ao ensino da Lei. Mas por trás dessa fachada pobre, precisamos discernir o grande impulso de um reflexão da existência que intenciona o indivíduo por trás do povo da Aliança, e através dele, cada ser humano.²¹²

Os conselhos da sabedoria, segundo Ricoeur, vão além das fronteiras da legislação de um único povo. Não é por acaso que alguns sábios da tradição bíblica não eram judeus. Conseqüentemente, através de uma minoria, a sabedoria pretende um alcance universal. Seus temas se relacionam às situações limites da existência humana. São para esses temas que ela se volta numa tentativa de interpretá-los.²¹³

Acerca da relação entre sabedoria e religião, Ricoeur afirma: “(...) a sabedoria cumpre uma das funções fundamentais da religião que é unir *etos* e *cosmo*, a esfera da ação humana e a esfera do mundo.”²¹⁴. Curioso é que ela une *etos* e *cosmos* exatamente no ponto de discordância entre eles, o sofrimento. De modo especial, o sofrimento injusto. Basicamente, a sabedoria ensina como suportar o sofrimento, ensina como sofrê-lo. Ela coloca o sofrimento num contexto significativo produzindo a qualidade ativa do mesmo. Esse talvez seja, por exemplo, o significado mais profundo do livro de Jó.²¹⁵

À luz do discurso de sabedoria, de acordo com Ricoeur, o desígnio de Deus é removido de qualquer transcrição em termos de um plano ou programa, de uma finalidade ou teleologia. Ele diz que “o que é revelado é a possibilidade da esperança apesar de...”²¹⁶ Esta possibilidade poder [sic!] ainda ser expressa em termos de um desígnio, o qual é intransferível que é segredo de Deus.”²¹⁷

Conforme Ricoeur, é preciso observar as diferenças da noção de revelação nos diferentes modos de discurso. Mais precisamente, é preciso observar a diferença da noção de revelação na profecia e na sabedoria. Se o

²¹² Ibidem.

²¹³ Cf. RICOEUR, 2004, p. 81.

²¹⁴ RICOEUR, 2004, p. 81.

²¹⁵ Cf. RICOEUR, 2004, p. 81.

²¹⁶ Na página 83, Ricoeur esclarece um pouco mais a noção de revelação no discurso de sabedoria: “Sabedoria, como vimos, reconhece Deus oculto e que o curso não humano e anônimo dos eventos o encobre.”

²¹⁷ RICOEUR, 2004, p. 82.

profeta reivindica inspiração divina como garantia do que diz, o sábio não o faz. Esse último não declara que o seu discurso é fala de outro. Antes, está certo que a sabedoria o precede e que através da participação nela é possível falar sabiamente. Portanto, nada está mais longe do sábio que a idéia de autonomia do pensamento, de humanismo da vida boa. Isso porque a sabedoria é tida como um dom de Deus, ao contrário do “conhecimento do bem e do mal” que é tido como promessa da serpente. Tal compreensão é ainda mais radical no sábio pós-exílico, para quem a sabedoria recebe status de divindade.²¹⁸

Ainda acerca da relação entre profecia e sabedoria, Ricoeur afirma:

Por esse retorno da sabedoria, restitui-se a profecia. A objetividade da sabedoria significa a mesma coisa que a subjetividade da inspiração profética. É por isso que por tradição o sábio é reconhecido como inspirado por Deus, à semelhança do profeta. Por essa mesma razão, entenderíamos como profecia e sabedoria podiam convergir em literatura apocalíptica, na qual, como se sabe bem, a noção de uma revelação dos segredos divinos é aplicada aos “últimos dias”.

2.3.1.5 O discurso hínico

Para Ricoeur, o gênero lírico é melhor exemplificado pelos Salmos. Logo, os hinos de louvor, as súplicas e as ações de graças constituem os maiores exemplos de discurso hínico. Sobre isso, ele diz:

Sem um coração que cante a glória de Deus, talvez não teríamos uma história da criação, e certamente a história da libertação. E sem as súplicas sobre os sofrimentos nos salmos, não se encontraria também o lamento do justo, o caminho para a invocação. Mesmo se devesse dirigir uma contestação e recriminação, através da súplica, os protestos de inocência do homem justo têm como seu oposto um “Vós” que pode responder à sua lamentação.²¹⁹

Esse movimento em direção à segunda pessoa, segundo Ricoeur, acha seu cumprimento nos salmos de ações de graças. Nesses salmos, a alma elevada agradece a alguém. Assim, a invocação alcança sua mais alta pureza, sua

²¹⁸ Cf. RICOEUR, 2004, p. 82-83.

²¹⁹ RICOEUR, 2004, p. 84.

expressão mais desinteressada. Isso acontece quando a súplica é convertida em reconhecimento. Acerca disso, Ricoeur afirma:

Assim sob as três figuras: louvor, súplicas e ações de graças o discurso humano torna-se invocação. É dirigido a Deus na segunda pessoa, sem limitar-se a si mesma designar a ele na terceira pessoa como uma narração, ou falando na primeira pessoa em seu nome como em profecia.²²⁰

Ricoeur admite que a relação “Eu-Vós” pode ter sido excessivamente hipostasiada. Essa relação é encontrada apenas nos salmos, sobretudo nos de súplica. Nesse contexto ele observa que ao passar pelas três posições do sistema dos pronomes singulares eu, tu e ele, a origem da revelação é designada em diferentes modalidades. Assim sendo, de acordo com Ricoeur, o Saltério pode ser considerado como revelado

(...) no sentido que os sentimentos expressos são formados por seu objeto e conforme seu objeto. Ação de graça, súplica e celebração são todos produzidos pelo que esses movimentos do coração permitem existir e, dessa maneira, tornarem-se manifesto. O excedente de *patos*, que discernimos no movimento da sabedoria quando ele transforma sofrimento em saber como sofrer, assim se torna de certa forma o tema do Saltério. A palavra forma nosso sentimento no processo de expressá-lo. E revelação é essa formação de nossos sentimentos normais que transcendem seu cotidiano.²²¹

2.3.1.6 Conclusões importantes sobre as expressões originárias da revelação

Através de um olhar retrospectivo, Ricoeur tira quatro conclusões. A primeira é seguinte: “Vou reiterar minha afirmação original de que a análise do discurso religioso não deve começar com o nível da afirmação teológica tal como: “Deus existe”, Deus é imutável, onipotente, etc.”²²². Esse nível proposicional constitui um segundo grau de discurso, que é inconcebível sem a incorporação de conceitos emprestados da filosofia especulativa. Então, a hermenêutica da

²²⁰ Ibidem.

²²¹ Idem, p. 85.

²²² Ibidem.

revelação deve ter prioridade sobre as modalidades de discurso que são de acordo com a linguagem da comunidade de fé.

A segunda conclusão de Ricoeur é a seguinte: “Essas expressões originárias são alcançadas em forma de discurso tão diverso [sic!] quanto narração, profecia, textos legislativos, ditos de sabedoria, hinos, súplicas, e ação de graças.”²²³. Tratar essas formas de discurso como simples gêneros literários, que devem ser neutralizados de modo que se possa extrair seu conteúdo teológico, é um equívoco. Tal equívoco acontece quando se reduz a expressão originária da revelação a seu conteúdo proposicional. Conseqüentemente, Ricoeur diz:

Não iremos além de preconceito até que possuamos um poema que seja para as grandes obras de composição literária o que a gramática é para a produção de sentenças, seguindo as características da obra em certa linguagem. (...) Para ser breve, direi que a confissão de fé expressa nos documentos bíblicos é diretamente modulada pelas formas de discurso onde é expressa. (...) O que anuncia a si mesmo existe em cada ocorrência qualificada pela forma do anúncio. O “dito” religioso somente é constituído na recíproca entre história e profecia, história e legislação, legislação e sabedoria, e finalmente sabedoria e poema.²²⁴

A terceira conclusão de Ricoeur é a seguinte:

Se as formas do discurso religioso são tão abundantes em significado, a noção de revelação não poderá mais ser formulada em uma forma monótona e uniforme que pressupomos quando falamos da revelação bíblica.²²⁵

Portanto, conforme Ricoeur, se a obra teológica própria da síntese e da sistematização for colocada entre parênteses, o resultado será um conceito de revelação polissêmico e polifônico. Nesse ponto, ele explica a analogia do conceito de revelação. Para Ricoeur, tal analogia procede de um termo de referência, a saber, o discurso profético. Nele, a revelação significa inspiração de primeira pessoa a primeira pessoa. Logo, a palavra profeta implica a noção de

²²³ Ibidem.

²²⁴ Idem, p. 86.

²²⁵ Idem, p. 86-87.

uma pessoa que é levada por Deus a falar. Essa fala é dirigida ao povo, seu conteúdo é o nome de Deus e seu ato é em nome de Deus.²²⁶

Entretanto, Ricoeur faz um alerta acerca do perigo de se estender o conceito de inspiração, próprio do discurso profético, aos demais tipos de discurso. Ao que parece, a inspiração é apenas o meio pelo qual a revelação vem à linguagem. Em outras palavras, a inspiração é relativa ao tipo de discurso. Assim, segundo Ricoeur, descobrir a dimensão objetiva da revelação, em cada tipo de discurso, é contribuir, indiretamente, para que a teologia não reduza a revelação a um processo psíquico do Espírito Santo.²²⁷

A quarta e última conclusão de Ricoeur é a seguinte:

Se algo pode ser dito de modo inequívoco acerca de toda forma análoga da revelação, é que, em nenhuma de suas modalidades, ela é incluída, ou dominada pelo conhecimento. Indicação de algo secreto, como o limite da revelação. A idéia de revelação é dupla. O Deus que revela a si mesmo é um Deus oculto e que coisas ocultas pertencem a ele. A confissão que Deus está infinitamente acima da fala e dos pensamentos humanos; que ele nos guia sem nossa compreensão de seus caminhos; que o fato de os seres humanos serem um enigma a si próprios, até mesmo obscuros em relação ao que Deus comunica a eles; essa confissão pertence ao conceito de revelação. Aquele que revela a si mesmo é também aquele que se oculta.²²⁸

Aqui, Ricoeur retoma o significativo episódio da sarça ardente, descrito em Êxodo 3 e mencionado anteriormente. Esse episódio é significativo porque o nome de Deus revelado a Moisés é o nome de um ser a quem o ser humano não pode realmente nomear, ou seja, não pode manter consigo a discrição de sua linguagem. Assim sendo, *lahweh*, Ele é o que é, é um nome que significa o ato de libertação de Deus, não um nome que define quem é Deus. Sobre isso, Ricoeur comenta:

Desse modo a revelação histórica, indicada pelos nomes de Abraão, Isaque e Jacó, firma-se no segredo do nome, que por conseguinte o Deus oculto proclama ele mesmo o significado dos eventos fundamentais. A revelação, então, ocorre entre o secreto e o revelado. (...) Mas dizer que o Deus que revela a si mesmo é um Deus oculto é confessar que a revelação nunca pode constituir

²²⁶ Cf. RICOEUR, 2004, p. 87.

²²⁷ Idem, p. 87-88.

²²⁸ RICOEUR, 2004, p. 88.

um corpo de verdades no qual uma instituição possa dela se ostentar ou se orgulhar em possuí-la. Assim, dissipar a obscuridade massiva do conceito de revelação é também, ao mesmo tempo, por fim a toda forma totalitária de autoridade que possa reivindicar reter a verdade revelada.²²⁹

Então, voltando ao que havia dito no início, Ricoeur finaliza sua exposição sobre as *expressões originárias da revelação*.

2.4 A especificidade da linguagem religiosa: o ponto de chegada da hermenêutica bíblica

O terceiro passo desse segundo capítulo consiste na análise do artigo intitulado *Paul Ricoeur e a hermenêutica bíblica*, de 1976, situado na obra, *A hermenêutica bíblica*. De suas três partes, apenas a última será analisada. A escolha do mesmo como terceiro artigo se deve ao aprofundamento do assunto expressões-limite, já introduzido.

De acordo com Ricoeur, essa seção final é consagrada à especificidade da linguagem religiosa. Ele admite que, até certo ponto, essa linguagem é uma variação da linguagem poética. O que não se pode fazer é identificar poética com estética e desrespeitar o alcance da função poética, definida como o poder de fazer corresponder a redescrição da realidade ao poder de levar as ficções da imaginação à palavra. No entanto, Ricoeur ressalta que é na base da poética que a linguagem religiosa manifesta seu caráter específico. Isso se dá na medida em que a função poética pode aparecer, no sentido inverso, como o *medium* ou o *organon*, da linguagem religiosa.²³⁰

Posta essa introdução, Ricoeur demonstra o caminho a ser trilhado:

Na primeira parte desta seção, proponho-me a mostrar como a linguagem religiosa *modifica* a linguagem poética por diversos procedimentos tais como a intensificação, a transgressão e, levando ao limite, o que faz dela, segundo a expressão de Ian Ramsey, uma linguagem “bizarra”. Colocaria o estudo desses diversos procedimentos sob o título geral de “expressões-limite”. Tenho a intenção de mostrar que essas expressões-limite contêm

²²⁹ Idem, p. 89.

²³⁰ Cf. RICOEUR, 2006, p. 192.

já o que Ramsey designa por “qualificadores” no nível do discurso teológico, em um alto nível conceitual, e que vê aplicar-se a diferentes expressões pelas quais a linguagem religiosa funciona como um “modelo” em relação ao conjunto da experiência humana.²³¹

Ricoeur continua:

Essa relação entre modelo e qualificador vai levar-me, na segunda parte desta seção, a examinar como a relação entre ficção e redescrição funciona no nível da linguagem propriamente religiosa. Proponho mostrar que as expressões-limite da linguagem religiosa são adaptadas à redescrição do que poderíamos correlativamente chamar as *experiências-limite* do homem, e que essas experiências-limite, redescritas pelas expressões-limite da linguagem religiosa, constituem o *referente* apropriado dessa linguagem. Finalmente, examinarei qual linguagem conceitual poderia ser adaptada a essa relação entre expressões-limite e experiências-limite. Proporei que só *conceitos-limite* podem assumir essa função de mediação.²³²

2.4.1 As expressões-limite

Conforme Ricoeur, a linguagem religiosa é constituída de certa intensificação da função metafórica. Essa intensificação também se encontra em outros discursos não metafóricos como, por exemplo, no discurso proclamatório (de modo especial nos enunciados de caráter escatológico dos Evangelhos Sinópticos) e nos dizeres proverbiais. Mas, para Ricoeur, esses discursos como tais, não constituem a linguagem religiosa. Antes, porém, constituem o que pode ser chamado, provisoriamente, de “transgressão”, uma vez que sinalizam, além de sua significação imediata, para o Todo Outro.²³³

Dando continuidade a sua argumentação, Ricoeur pergunta pelo significado da fórmula “O Reino de Deus pode ser comparado a...”, presente nas parábolas. Segundo ele, o uso semântico e léxico da expressão “comparado a...” não se aplica a quem faz alguma coisa na parábola. Todavia, se aplica à seqüência das ações nas quais o ator principal está implicado na parábola. Conseqüentemente, aqui surge um problema: Como o “Reino de Deus” funciona

²³¹ RICOEUR, 2006, p. 192.

²³² Idem, p. 193.

²³³ Cf. RICOEUR, 2006, p. 193.

enquanto referente das parábolas?. De acordo com Ricoeur, não é possível determiná-lo antes de colocar as parábolas em relação com os outros tipos de enunciados nos quais o “Reino de Deus” serve também como ponto de convergência. Portanto, ele propõe que a expressão “Reino de Deus” é uma expressão-limite. Em virtude dessa expressão-limite os diferentes discursos empregados pela linguagem religiosa são modificados e convergem para um ponto último que se torna seu ponto de encontro com o infinito.²³⁴

2.4.1.1 Primeiro tipo de discurso: dizeres proclamatórios

Conforme Ricoeur, se é verdade que a proclamação de Jesus foi essencialmente escatológica, a singularidade da linguagem religiosa é mais evidente nos dizeres proclamatórios. Como exemplos desses dizeres proclamatórios de Jesus, ele expõe quatro fórmulas, tidas por Perrin como autênticas: 1) ““O tempo é chegado”, dizia ele. “O Reino de Deus está próximo. Arrependam-se e creiam nas boas novas!”” (Marcos 1:15 NVI); 2) “Mas se é pelo dedo de Deus que eu expulso demônios, então chegou a vocês o Reino de Deus.” (Lucas 11:20 NVI); 3) “(...) “O Reino de Deus não vem de modo visível, nem se dirá: ‘Aqui está ele’, ou ‘Lá está’; porque o Reino de Deus está entre vocês” (Lucas 17:20-21 NVI); 4) “Desde os dias de João Batista até agora, o Reino dos céus é tomado à força, e os que usam de força se apoderam dele.” (Mateus 11:12 NVI).²³⁵

Logo, para Ricoeur:

O fato importante para nós é que essa forma é simultaneamente empregada, transgredida e revertida por seu uso novo. Podemos dizer que a forma apocalíptica desempenha aqui o mesmo papel que a forma narrativa na parábola. Aqui também a proclamação apocalíptica apresenta um caráter literal que é transgredido de maneira comparável à que transgride a forma de uma história na parábola. Com efeito, há em seguida uma maneira literal de compreender o simbolismo apocalíptico.²³⁶

²³⁴ Idem, p. 194.

²³⁵ Ibidem.

²³⁶ RICOEUR, 2006, p. 194.

Um pouco mais adiante, Ricoeur acrescenta:

Na realidade, é desse modo que o discurso apocalíptico funciona. Põe em jogo os grandes símbolos do “Senhor”, do “Reino” e do “Poder” que falam do que Norman Perrin chama a “atividade régia” de Deus. Afeta igualmente o símbolo da redenção (...). Mas esses símbolos funcionam num tempo mítico que, embora não sendo o tempo das origens (...), não é menos simétrico em relação ao tempo do fim, um tempo mítico em que o símbolo desenvolve todas as suas potencialidades temporais, embora dissimulando-as em representações que objetivam a temporalidade fundamental significada pelo mito.²³⁷

Saltando a primeira fórmula dos ditos proclamatórios de Jesus acima citados, Ricoeur analisa as três restantes. Na primeira, ele afirma que Jesus interpreta seus próprios exorcismos na base das pragas do Egito. Contudo, projeta sua significação em uma temporalidade que escapa às alternativas propriamente cronológicas (“O Reino de Deus está próximo”). O novo êxodo, para o qual aponta a reativação do símbolo incluído no mito do êxodo, é um símbolo que opera simultaneamente no e contra o mito. No mito, na medida em que é fonte de força vital para o povo concernido. Contra o mito, subvertendo sua interpretação literal. Na segunda, Ricoeur diz que está implicada a recusa de calcular o tempo, isto é, de interpretar o símbolo do “reino que sobrevém” em termos de temporalidade literal. Quando Jesus diz que “o Reino de Deus está entre vocês”, ele coloca seus ouvintes tanto diante do símbolo apocalíptico quanto diante do símbolo verdadeiramente tensional, com seu poder de evocar um conjunto de significações. Na terceira, Ricoeur afirma que a linguagem é tirada dos mitos da guerra santa e aplicada à significação profundamente existencial do sofrimento do Batista, de Jesus e de seus discípulos. Esse mito significa seu destino.²³⁸

2.4.1.2 Segundo tipo de discurso: fórmulas proverbiais

Segundo Ricoeur, a subdivisão interna que afeta os dizeres apocalípticos é mais esclarecida quando aproximada do fenômeno comparável

²³⁷ Idem, p. 193.

²³⁸ Cf. RICOEUR, 2006, p. 195-196.

que acontece nos dizeres proverbiais, que Beardslee chama “intensificação”. Como base comum para essa aproximação, Ricoeur pressupõe e utiliza as palavras de sabedoria. Diferentemente das palavras proclamatórias, que visam singularizar a tradição judaica, as palavras de sabedoria visam estabelecer uma ponte entre a experiência humana no círculo da fé e a experiência humana fora do círculo da fé. Entretanto, a forma do discurso é ao mesmo tempo retomada, transgredida e aniquilada. Esse é o traço decisivo.²³⁹

Em sua forma usual, de acordo com Ricoeur, o provérbio é um enunciado a respeito de um tipo particular de circunstância ou situação, uma seqüência ordinária de experiências que, eventualmente, pode ser repetida. Assim, o provérbio apresenta certa analogia com a parábola. Acerca de tal analogia, Ricoeur comenta:

Sem ser uma “narrativa”, o provérbio implica (...) uma história, algo que acontece (...). Encontramos aqui o começo de uma generalização, mas em um nível (...) pré-discursivo (...). A arte de utilizar essa forma consiste em discernir em cada caso que pequena história lhe convém. É esse jogo entre “generalização” e “confronto” que a palavra proverbial de Jesus subverte pelo processo que designamos por “intensificação”. Com isso, Beardslee entende a utilização do *paradoxo* e da *hipérbole*, que faz manifestar a intenção do provérbio.²⁴⁰

Conforme Ricoeur, o paradoxo é a intensificação da forma conhecida como “reversão de destinos”. Essa forma é utilizada pelas fórmulas antitéticas de provérbios como, por exemplo, “Quem tentar conservar a sua vida a perderá, e quem perder a sua vida a preservará.” (Lucas 17:33 NVI). Assim sendo, o paradoxo consiste em duas afirmações opostas. De um lado, retorna ao projeto de fazer da existência um todo contínuo. De outro lado, afirma que a vida é concebida através desse caminho paradoxal.²⁴¹

Para Ricoeur, a hipóbole é outra forma de intensificação. Por exemplo: “(...) Amem os seus inimigos, façam o bem aos que os odeiam.” (Lucas 6:17 NVI). Semelhantemente ao paradoxo, a hipóbole é concebida com o propósito de

²³⁹ Idem, p. 196.

²⁴⁰ RICOEUR, 2006, p. 196-197.

²⁴¹ Cf. RICOEUR, 2006, p. 197.

lançar o ouvinte para fora do projeto de fazer de sua vida uma continuidade. No entanto, a hipérbole reconduz ao coração da existência. Então, o desafio da sabedoria convencional é, simultaneamente, um modo de vida.²⁴²

Antes de passar à extravagância das parábolas, Ricoeur conclui:

Essa intensificação pelo paradoxo e pela hipérbole nos fornecerá (...) uma chave importante para a interpretação das parábolas como poemas da fé, (...) A transmutação da existência terrestre, de que fala Robert Funk (...) a propósito das parábolas, é realizada no provérbio por uma estranha estratégia que chamarei “re-orientação pela des-orientação”. (...) Talvez seja também necessário dizer da parábola o que dissemos aqui do provérbio, a saber, que dele mesmo não fornece nem uma via prática, pela qual seria possível re-inserir o modelo impossível no curso da existência, nem uma via de incorporação dessa ruptura em uma visão unificante.²⁴³

2.4.1.3 Retorno às parábolas

Com os recursos de interpretação aplicados às palavras proclamatórias e proverbiais, Ricoeur retorna às parábolas. Ele deixa claro que isso se destina a ler fora das expressões-limite constituídas pela extravagância das parábolas. Segundo Ricoeur, “Não é tanto a bipolaridade entre “ensinamento” (proclamação) e “pregação” (provérbio e parábola) (...) que aqui é importante, mas antes a similitude da “passagem ao limite” que opera nas duas instâncias.”²⁴⁴.

De acordo com Ricoeur, o curto-circuito entre a crítica histórica e a interpretação teológica implica na perda de um traço essencial às parábolas. Esse traço só aparece em uma análise literária, quando colocada entre a crítica histórica e a interpretação teológica. Ele pode ser considerado paralelo às formas de intensificação pelo paradoxo e pela hipérbole nos provérbios, mas funciona em nível narrativo. A isso, Ricoeur denomina a “extravagância” das parábolas. Ele afirma:

Esse traço não foi sublinhado, mesmo onde o realismo das parábolas foi acentuado. As parábolas contam histórias que teriam podido acontecer ou que sem dúvida aconteceram, mas é esse

²⁴² Idem, p. 197.

²⁴³ RICOEUR, 2006, p. 197.

²⁴⁴ Idem, p. 198.

realismo das situações, personagens e intrigas que justamente acentua a excentricidade dos modos de comportamento aos quais o Reino dos céus é comparado. O *extraordinário no ordinário*: é o que me impressiona no desfecho das parábolas.²⁴⁵

Apresentada a definição de extravagância das parábolas, bem como suas implicações, Ricoeur dá alguns exemplos. Na “parábola dos vinhateiros maus”, a extravagância está no dono da vinha, após ter enviado alguns servos, enviar o próprio filho. Na “parábola do crescimento”, a extravagância está na pequena semente que gera uma árvore tão grande que até pássaros podem se aninhar nela. Na “parábola do juiz iníquo”, a extravagância está no repentino ato de justiça do mesmo. Nas parábolas agrupadas sob os títulos de “a iminência da catástrofe” e de “pode ser tarde demais”, a extravagância está no paradoxo e na hipérbole presentes nas mesmas. Na dupla parábola do “tesouro no campo” e da “pérola”, a extravagância está na improbabilidade da troca realizada. Na “parábola do bom samaritano”, a extravagância está na compaixão sem limites. Na “parábola do trigo” e na “parábola da rede”, a extravagância está em não discriminar prematuramente.²⁴⁶

Ricoeur conclui sua análise da extravagância das parábolas sugerindo:

O que é simbólico em uma história-metáfora? É seu aspecto de realismo ou, ao contrário, a extravagância que interrompe o curso da ação soberbamente pacífico e que constitui o que chamei o extraordinário no meio do ordinário? Se essa hipótese é verdadeira, teremos determinado o traço que transforma a poética da parábola em uma poética da fé.²⁴⁷

Para justificar essa hipótese, Ricoeur tenta compreender o que é comum à transgressão do quadro cronológico nos dizeres apocalípticos, o que é comum à intensificação pelo paradoxo e pela hipérbole, e o que é comum à dramatização extravagante da história parabólica. Nessa empreitada, ele lança mão dos conceitos de modelos e de modificadores, ambos herdados de Ramsey. Conseqüentemente, Ricoeur pergunta e, em seguida responde:

²⁴⁵ Idem, p. 198.

²⁴⁶ Cf. RICOEUR, 2006, p. 198-201.

²⁴⁷ RICOEUR, 2006, p. 201.

Que entende Ramsey por qualificador? Tira seu primeiro grupo de exemplos da teologia negativa, como quando Deus é nomeado “imutável” ou “impassível”. Esses atributos dizem uma coisa: “tudo muda”. Porém, a seguir acrescentam: “mas não tudo”. O modelo “muda”, ele diz de repente *algo mais* sob influência do operador negativo. Os exemplos do segundo grupo – unidade, simplicidade, perfeição – põem em caminho o mesmo processo. Aproximamos de sua significação a partir dos contrários: pluralidade, complexidade [sic!] ambigüidade, da experiência humana etc. Quando tentamos extrair o que essas expressões significam, utilizando um método de contraste, o atributo intervém para levar a seu limite o que o contraste sugere no contexto da linguagem ordinária. É então aquilo pelo qual a palavra “Deus” *preside* o resto da linguagem e aquilo em que “a completa”.²⁴⁸

Ricoeur continua:

O terceiro grupo considerado por Ramsey consiste em expressões tais como “causa primeira” [sic!] “infinitamente sábio e bom”, “criação *ex nihilo*”, “plano eterno” etc. A palavra “causa”, por exemplo, constitui um modelo para a explicação e a palavra “primeira” modifica o modelo, prescrevendo uma maneira especial de desenvolver as situações típicas, e fazendo jorrar o “algo mais” correspondente a situações em que alguma coisa é vista... e, *depois, alguns*. A palavra “Deus” completa em seguida as histórias causais, ela é “logicamente anterior” a tais histórias, é sua primeira palavra (...) A análise do qualificador infinito revela a mesma estrutura lógica (...) Reivindica para Deus uma localização lógica distinta, uma posição de presidência sobre o conjunto da linha da linguagem (...). Convida-nos a desenvolver as histórias que pudemos forjar sobre os homens sábios e bons, na direção do “algo mais” que o qualificador impõe a partir do modelo, até ao ponto em que a significação lógica dá passagem a uma *revelação*. O qualificador *ex nihilo* força-nos a re-trabalhar da mesma maneira toda nossa experiência de criação, sobretudo artística e poética, até ao ponto em que a expressão sinaliza para a experiência de um “discernimento cósmico”.²⁴⁹

À luz dos três grupos de qualificadores, Ricoeur propõe que a mesma lógica opera nos três tipos de linguagem religiosa examinados acima. Portanto, devido a esse funcionamento no nível da linguagem religiosa, o filósofo é convidado a examinar o seu estatuto lógico.²⁵⁰

²⁴⁸ Ibidem.

²⁴⁹ Idem, p. 201-202.

²⁵⁰ Cf. RICOEUR, 2006, p. 202.

Conforme Ricoeur, por um lado, a aplicação do modelo se dá na re-descrição que está ligada à ficção, ou, na linguagem de Aristóteles, na relação eminentemente poética que une *mythos* e *mimésis*. Por outro lado, a aplicação do qualificador se dá no ato de lançar luz sobre o que pode ser chamado de escândalo lógico. Porém, Ricoeur faz um alerta contra uma redução do papel do qualificador àquilo que completa a imagem da realidade e da experiência. Essa foi a redução da tradição metafísica ocidental. Nela, o termo “Deus” serviu apenas para completar e fechar o discurso. Para Ricoeur, todavia, o qualificador também pode ter a função de re-orientar des-orientando. Nesse sentido, ele deve exprimir e preservar algo da função limite, que opera na transgressão das três formas de discurso expressadas acima.²⁵¹

Logo, Ricoeur conclui sua análise das expressões-limite com três afirmações:

1. As diversas formas de discurso religioso – pelo menos as que os sinóticos atribuem a Jesus – apresentam uma similitude de função, a saber, o tipo de abuso que arruína a própria forma do discurso empregado. Tentei atrair a atenção sobre isso, chamando-as “expressões-limite”. 2. O símbolo “Reino de Deus” pode ser designado como o referente comum desses diferentes tipos de discurso e, portanto, igualmente a seu funcionamento como expressões-limite que preside aos que chamarei as *expressões-limite*, que a linguagem religiosa tenta re-descrever, na segunda parte desta seção. 3. O funcionamento das *expressões-limite* e do símbolo “Reino de Deus” prefigura a *estrutura modelo-qualificador* que caracteriza não só a linguagem religiosa, mas também a linguagem propriamente teológica. Podemos fazer a hipótese dessa constituição paradoxal da linguagem teológica na sua fonte – i.é., ao mesmo tempo seu estímulo e sua estrutura pré-conceitual – no funcionamento das expressões-limite da linguagem religiosa.²⁵²

2.4.2 As experiências-limite

Para Ricoeur, o referente último da linguagem religiosa é o poder poético de ficção, que re-descreve a realidade. Nesse sentido, ele é uma espécie de modelo. Contudo, o discurso religioso não é uma ficção como as outras. Antes,

²⁵¹ Idem, p. 202-203.

²⁵² RICOEUR, 2006, p. 203.

ele pode ser chamado de uma metáfora-limite. Assim, é necessário saber que poder de re-descrição está ligado à linguagem religiosa, na medida em que ela é o lugar das metáforas-limite e de todas as outras expressões-limite. Em outras palavras, é preciso saber qual é o uso e qual é a função da ficção quando é levada ao extremo pela adição de qualificadores.²⁵³

Frente a essas questões, Ricoeur propõe: “O funcionamento da linguagem religiosa como expressão limite, parece-me, orienta nossa pesquisa para uma característica correspondente da experiência humana que podemos chamar *experiência-limite*.”²⁵⁴. Assim sendo, a força lógica das palavras de Jesus se encontra no servir-se de uma linguagem já constituída para levá-la a seu limite, não no recomendar um tipo de conduta. Isso implica que a distinção entre descrição e ação desaparece na presença de uma distinção mais importante entre a experiência ordinária, considerada globalmente, e o discernimento operado por essa linguagem no coração dessa experiência ordinária.²⁵⁵

Segundo Ricoeur, Ramsey tem razão em juntar as duas experiências de “discernimento bizarro” e de “engajamento total”. Ricoeur diz: “O discernimento que a linguagem religiosa provoca é “bizarro” *porque* o engajamento é “total”. É total no duplo sentido de que engaja o todo de minha vida e porque, como linguagem religiosa, visa ao todo de minha vida.”²⁵⁶. Além disso, ele considera que essa junção entre “discernimento bizarro” e “engajamento total” possui um “alcance universal”.²⁵⁷

Entretanto, apesar de dar razão à declaração de Ramsey, Ricoeur sugere uma dupla correção:

(...) primeiro, que a lógica dessa linguagem convida-nos a ir desde os traços distintos que são próprios (parábolas, provérbios, proclamações, etc.) para os traços correspondentes da experiência, e não ao contrário; e em segundo lugar, ir do que é mais característico entre todos esses traços distintivos – a saber, o que já põe em jogo os qualificadores destacados por Ramsey no

²⁵³ Cf. RICOEUR, 2006, p. 204.

²⁵⁴ RICOEUR, 2006, p. 204.

²⁵⁵ Cf. RICOEUR, 2006, p. 204-205.

²⁵⁶ RICOEUR, 2006, p. 205.

²⁵⁷ Cf. RICOEUR, 2006, p. 205.

nível dos enunciados especialmente teológicos – para o que chamo agora de experiências-limite.²⁵⁸

Ricoeur continua:

Por conseguinte, devemos concentrar toda nossa atenção sobre o poder revelador do qualificador. Penso que Ramsey o fez implicitamente, ao ligar o “discernimento bizarro” ao “engajamento total” e ao “alcance universal”. Mas é talvez possível ir mais longe do que ele, se examinarmos a função do qualificador no caso da linguagem pré-teológica, como se fosse presente menos para presidir e completar nosso discurso e nossa ação do que para desorientá-los, subvertê-los em suma, introduzir neles paradoxo e escândalo. Com efeito, é nesse ponto que a linguagem religiosa merece mais plenamente ser tratada em termos de “modelo de revelação”.²⁵⁹

De acordo com Ricoeur, é a “intriga” que funciona como modelo. A sua extravagância, seu paradoxo e sua hipérbole compõem o traço que tem mais valor de uma metáfora que todo o resto. Então, o provérbio tomado em sua função ordinária de orientação da vida, o dizer escatológico interpretado literalmente e a parábola tratada como ilustração de verdades éticas gerais em uma utilização exemplar e moralizante, funcionam ainda como modelos-imagens. Somente quando essas formas de discurso são levadas ao extremo é que exercem o poder de “revelação”. No entanto, Ricoeur pondera que o poder de revelação consiste na capacidade do modelo de incorporar de maneira coerente a série mais ampla possível de fenômenos, a fim de realizar um “panorama” da experiência humana. A essa idéia, ele acrescenta as idéias de uma economia e de uma simplicidade de expressão em relação a gama complexa de fenômenos.²⁶⁰

Conseqüentemente, Ricoeur afirma:

O instrumento hermenêutico particular dos “modelos de revelação” parece-me implicar nada menos do que a conjunção de toda a seqüência “orientar-desorientar-reorientar” sem permitir-nos talvez refazer nunca um todo, um sistema de nossa experiência posta, por isso mesmo, em questão.²⁶¹

²⁵⁸ RICOEUR, 2006, p. 205.

²⁵⁹ Ibidem.

²⁶⁰ Cf. RICOEUR, 2006, p. 206.

²⁶¹ RICOEUR, 2006, p. 206.

Conforme Ricoeur, duas objeções a esse “extremismo” professado em duas ocasiões, uma vez no plano da linguagem e outra vez no plano da experiência, certamente serão levantadas. A primeira objeção vem travestida de acusação. A acusação de reduzir a leitura cristã da existência ao aspecto do paradoxo. Mas, para Ricoeur, é um erro interpretar a análise realizada como uma apologia do paradoxo vivido na solidão e na impotência. Ele diz que há paradoxo por duas razões. Primeiro, porque a distância da ironia e do ceticismo é excluída. Segundo, porque o paradoxo só desorienta para re-orientar. Além disso, o qualificador característico de cada forma de discurso religioso modifica também cada expressão, seja especulativa, prática, ética ou política. Nenhuma é privilegiada. Ricoeur conclui sua primeira defesa dizendo:

Também estou disposto a falar do evangelho como o projeto de uma humanidade libertada e a desenvolver as implicações políticas desse projeto. O que quero dizer é que o momento propriamente religioso de todo discurso (...) é o “sempre mais” que ele insinua em toda parte, intensificando todo projeto da mesma maneira. (...) O paradoxo não atinge a *práxis* menos do que a *théorie* (...). Impede-nos simplesmente de converter inteiramente o discurso religioso em um discurso político.²⁶²

A segunda objeção vem travestida de pergunta. A pergunta é a seguinte: Insistindo sobre a ruptura mais do que sobre a continuidade e a totalidade, não se está favorecendo a dimensão vertical em detrimento da horizontal?. Respondendo a essa pergunta, Ricoeur afirma que a irrupção do inaudito no discurso e na experiência humana constitui, precisamente, uma dimensão desse discurso e dessa experiência. Aqui ele elucida o que entende por experiências-limite:

Falar de experiências-limite é falar de nossa experiência. Essa expressão não diz de modo algum que nada há em nossa experiência humana comum e em nossa linguagem comum que corresponda à palavra sobre o extremo. Se assim não fosse, a pretensão das Escrituras de que a compreensão-de-si cristã seja, de fato, a compreensão da autêntica existência humana, fracassaria totalmente. É precisamente como extrema que a linguagem religiosa é apropriada. É essa adequação de expressões-limite às experiências-limite que é significada por nossa afirmação de que a linguagem religiosa, como toda

²⁶² Idem, p. 207.

linguagem poética, no sentido mais forte do termo, redescreve a experiência humana.²⁶³

Segundo Ricoeur, é necessário atentar para as duas partes que compõem a expressão “redescreve a experiência humana”. Primeiro, o que a linguagem religiosa faz é redescrever. Segundo, o que ela redescreve é a experiência humana. Portanto, o referente último das parábolas, provérbios e dizeres escatológicos é a realidade humana em sua totalidade, não o Reino de Deus. Isso implica que o Novo Testamento deve ser interpretado de modo existencial. Nas próprias palavras de Ricoeur, a “linguagem religiosa revela a dimensão religiosa da experiência humana *comum*.”²⁶⁴.

Ricoeur conclui sua análise das experiências-limite com uma importante consideração:

Diria somente que é mútua e simultaneamente que a linguagem religiosa projeta sua visão radical da existência e que a experiência ordinária torna explícita sua dimensão potencialmente religiosa, em tensão e conflito, poderia acrescentar, com todos os traços que levam essa experiência para um vago humanismo, ou mesmo um ateísmo agressivo. Mas o texto bíblico não encontra seu referente último a não ser quando a experiência ordinária se reconheceu *significada* em sua largura, sua altura, sua profundidade, pelo *dito* do texto.²⁶⁵

2.4.3 Os conceitos-limite

Daqui em diante, o que Ricoeur faz é acrescentar uma contribuição pessoal à relação entre as linguagens religiosa e teológica. Em primeiro lugar, ele diz: “Uma primeira implicação, que me parece sugerida pelos estudos precedentes, é que a própria linguagem religiosa requer a transposição das imagens, ou antes, dos modos figurativos para os modos conceituais de expressão.”²⁶⁶

De acordo com Ricoeur, num primeiro momento, essa transposição parece ser somente extrínseca. Ou seja, por uma razão que é própria da cultura

²⁶³ Ibidem.

²⁶⁴ Idem, p. 208.

²⁶⁵ Ibidem.

²⁶⁶ Idem, p. 209.

ocidental, a linguagem parece obrigada a tomar a estrada do conceito. Isso porque, nessa cultura, a linguagem religiosa esteve sempre exposta a uma outra linguagem, a da filosofia, que é a linguagem conceitual por excelência. O cristianismo, por exemplo, tirou do helenismo parte de sua forma de argumentação lógica e parte de sua semântica fundamental. Logo, Ricoeur afirma:

Se é verdade que um vocabulário religioso só se compreende no seio de uma comunidade de interpretação e segundo uma tradição de interpretação, é também verdade que não existe tradição de interpretação que não seja “mediatizada” por alguma concepção filosófica. Assim, a palavra “Deus”, que nos textos bíblicos recebe sua significação da convergência de muitos modos de discurso (narrativas e profecias, textos legislativos e literatura sapiencial, provérbios e hinos) – enquanto simultaneamente ponto de interseção e horizonte que escapa a cada uma dessas formas –, teve de ser absorvida no espaço conceitual para ser reinterpretada em termos do Absoluto filosófico (...). Daí vem que nosso conceito de Deus pertence a uma ontologia na qual continua a organizar a constelação inteira das palavras-chaves da semântica teológica, mas no interior de um quadro de significações prescritas pela metafísica.²⁶⁷

Assim, conforme Ricoeur, é sempre em função de uma problemática exterior que a teologia deve interpretar seus próprios significantes. Seu papel é o de coordenar a experiência articulada pelo texto bíblico com a experiência humana em grande escala e como um todo. Por conseguinte, quando se diz que uma relação mútua rege a troca entre a projeção do modo de ser cristão e a explicação da dimensão potencialmente religiosa da experiência ordinária, deve-se aceitar que essa relação mútua exprime, de maneira formal, toda uma série de situações existenciais, desde a harmonia até à guerra aberta, passando pela coexistência pacífica.²⁶⁸

Para Ricoeur, isso implica que a conceptualidade que exprime o estado concreto do confronto característico da situação humana deveria levar em consideração a tensão e os paradoxos que governam esse confronto dramático. Ele diz:

Ora, seja qual for o estatuto epistemológico dos conceitos adaptados à nossa situação cultural e filosófica atual [1976], o

²⁶⁷ Ibidem.

²⁶⁸ Cf. RICOEUR, 2006, p. 210-211.

problema é olhar a própria linguagem religiosa e esclarecer suas potencialidades conceituais, ou, se preferem, sua capacidade de ser articulada conceptualmente no espaço de confronto de nossa cultura atual. Nosso método regressivo nos levou de um encontro puramente extrínseco entre a linguagem religiosa e os conceitos filosóficos, através da noção de correlação, para um exame direto da linguagem religiosa, do ponto de vista de suas potencialidades conceituais. Estamos preparados para assumir essa nova abordagem pelo que dissemos acima sobre os gêneros literários específicos da linguagem religiosa. (...) Da mesma maneira, somos levados a examinar os traços desses modos de discurso que necessitam de um esclarecimento conceptual.²⁶⁹

Aqui Ricoeur introduz a noção de dinamismo. É graças a esse dinamismo que toda a linguagem simbólica requer uma interpretação. Ele é a condição primeira para todo movimento de expressão figurativa em direção à expressão conceitual. Assim sendo, o processo de interpretação não é algo sobreposto do exterior sobre uma interpretação autosuficiente. Antes, é motivado pela própria expressão simbólica que suscita o pensamento. Isto é, pertence à essência de uma expressão figurativa. A título de exemplo, o caso das parábolas é interessante. Ricoeur diz:

Nossas interpretações devem somente estar ligadas à nossa situação particular, como a interpretação original o era à situação inicial. É dessa maneira *análoga* (A está para B assim como C está para D) que o alcance significativo original, i.é., a interpretação histórica domina sobre a reinterpretação. (...) Este é o paradoxo: de um lado a parábola pede *uma* interpretação, seja qual for, *porque* (...) ela deixa o espírito (...) em uma dúvida suficiente sobre sua aplicação precisa para titilar sua presença ativa (...). De outro lado, cada interpretação produz o (...) desperdício do potencial hermenêutico (...) porque a parábola é de clausura aberta. (...) O resultado desta discussão é que a dinâmica da significação, que orienta o figurativo para o conceitual, deve ficar sob o controle do potencial hermenêutico da metáfora.²⁷⁰

Em segundo lugar, Ricoeur diz: “Um segundo degrau intermediário entre o discurso figurativo e o conceitual pode encontrar-se em uma série de modos de discurso *semi-conceituais* típicos da literatura didática, apologética, e

²⁶⁹ RICOEUR, 2006, p. 211-212.

²⁷⁰ Idem, p. 213.

dogmática, donde surgiu a teologia, em conjunção com as filosofias gregas.”²⁷¹. Ele deixa claro que as primeiras cristologias pertencem a esse grupo. Ricoeur chama a linguagem dos discursos semi-conceituais de tradução. Nela, o conteúdo significativo é explorado como a base de conceitos e de noções pertencentes a uma corrente de pensamento distinto da base simbólica. Então, referindo-se a Fred Streng, Ricoeur afirma:

Segundo esse pesquisador, é um traço fundamental do cristianismo poder transmitir sua linguagem criando uma série de linguagens de translação, i.é., linguagens capazes de uma *dupla* história, a da linguagem *de onde vêm* e da linguagem *em que* são traduzidas. (...) A cada etapa do processo de translação, a linguagem religiosa recolhe novas metáforas, novos instrumentos retóricos e, também, novas dimensões conceituais, que tornam a linguagem original apta, ou pelo menos não demasiado inadequada, para tratar com outras religiões, com as culturas estrangeiras e com a própria filosofia.²⁷²

Segundo Ricoeur, essa análise está em consonância com a relação estabelecida por Eberhard Jüngel entre o símbolo “Reino de Deus”, empregado por Jesus, e o conceito “justiça de Deus”, empregado por Paulo. Na doutrina paulina da justificação, Jesus vem à palavra como Cristo. Conseqüentemente, de acordo com Ricoeur, Jüngel prepara o caminho para um exame do caráter escatológico comum aos dois discursos. Tal caráter repousaria em uma relação de “translação” entre o símbolo e o conceito. Ricoeur acentua principalmente a afinidade fundamental entre a lógica das parábolas e a lógica da justificação pela fé. Ele o faz evocando a estranha lógica da superabundância: “(...) Mas onde aumentou o pecado, transbordou a graça (...)” (Romanos 5:20 NVI). Portanto, fica evidente que, tanto nas parábolas de Jesus quanto nas cartas de Paulo, a justificação vem Deus, independente da obediência à Lei.²⁷³

Em terceiro e último lugar, Ricoeur diz: “A terceira etapa de uma pesquisa sobre a relação entre o discurso “figurativo” e o “conceitual” leva-nos a discutir o papel dos conceitos-limite em nosso quadro conceitual.”²⁷⁴. De acordo

²⁷¹ Ibidem.

²⁷² Idem, p. 213-214.

²⁷³ Cf. RICOEUR, 2006, p. 214-216.

²⁷⁴ RICOEUR, 2006, p. 216.

com ele, essa expressão “conceitos-limite” é fruto da relação entre “expressões-limite” e “experiências-limite”. O problema, conforme Ricoeur, é determinar se não há um certo uso de pensamento que preserve a tensão entre figura e significação, porque prolonga o papel dos qualificadores no nível conceitual. Logo, ele afirma que essa proposição o conduz em direção a Kant ou, mais precisamente, o conduz a um retorno pós-hegeliano a Kant.²⁷⁵

O que Ricoeur faz é expor três temas pertencentes à filosofia da religião e à especulação religiosa de Kant. Quanto ao primeiro tema, ele diz:

A teologia especulativa está morta, dizíamos. E é essa a conclusão negativa da primeira crítica em relação à noção de “ilusão transcendental”. Mas essa destruição da teologia especulativa como ciência dos “objetos” não implica que o próprio saber objetivo seja absoluto. Ao contrário, saber objetivo é o trabalho do “entendimento” (*Verstand*) e o “entendimento” não esgota o poder da “razão” (*Vernunft*) que permanece a função do *Incondicionado*. Essa distância, essa tensão entre a “razão” como *Incondicionado* e o “entendimento” como a função do saber condicionado encontra sua expressão na noção de “limite” (*Grenze*) que Kant não identifica com a da “fronteira” (*Schranke*). O conceito de “limite” não implica só – nem mesmo originariamente – que nosso saber *seja* limitado, tenha fronteiras, mas que a busca do incondicionado *ponha limites* à reivindicação do saber objetivo de tornar-se absoluto. O limite não é um fato, mas um ato.²⁷⁶

Para Ricoeur, Kant substituíra a metafísica por conceitos vazios por desconhecimento de uma linguagem que não fosse empírica. Porém, se a linguagem poética recebe a função de re-descrição por ficções, não é possível afirmar que o espaço lógico aberto por Kant entre “pensamento” e “saber” é o lugar do discurso indireto, dos símbolos, das parábolas e dos mitos como apresentação indireta do Incondicionado. Assim, segundo Ricoeur, uma interpretação positiva da noção kantiana de “limite” requer a criação de uma nova linguagem e a emergência de uma nova ontologia. Todavia, há uma reserva, a de continuar mantendo a consciência filosófica que esse tipo de linguagem é indireto,

²⁷⁵ Cf. RICOEUR, 2006, p. 216.

²⁷⁶ RICOEUR, 2006, p. 219.

figurativo. Em outras palavras, ele tira sua força do seu potencial hermenêutico, que não é objetivo.²⁷⁷

Assim sendo, de acordo com Ricoeur, o “limite” funciona aqui como uma advertência contra uma nova escolástica, lembrando que “é como” implica “não é”. Por essa razão, Ricoeur deixa claro que não abandona o vocabulário kantiano do limite imposto pela razão às reivindicações do saber objetivo. Conforme ele, assim como a tensão entre as interpretações literal e metafórica é essencial à significação da metáfora, a tensão entre a reivindicação objetiva do saber e a apresentação poética do Incondicionado é preservada na nova linguagem de advento, restauração e resolução. Essa linguagem é, simultaneamente, a dos conceitos-limite e das apresentações figurativas do Incondicionado.²⁷⁸

Quanto ao segundo tema, Ricoeur diz:

Conforme a Segunda Crítica, a única “extensão” (*Ausweitung*) de nosso conhecimento é prática, isso é, concerne à relação entre a liberdade e a lei. Este contraste entre limitação teórica e extensão prática pode tornar-se mais frutuoso se damos um alcance à estreiteza moral. (...) Se a ética cobre todo o percurso da escravidão à liberdade (...), então uma interpretação ética do discurso poético e religioso não tem efeitos redutores. Abre, ao contrário, um diálogo frutuoso entre ética e hermenêutica.²⁷⁹

Para Ricoeur, mais uma vez, o conceito se encontra do lado de uma ética filosófica²⁸⁰, seja concebida em termos de normas, valores e instituição, ou em termos de criatividade, livre expressão, revolução permanente, etc.. Então,

²⁷⁷ Cf. RICOEUR, 2006, p. 219-220.

²⁷⁸ Idem, p. 220.

²⁷⁹ RICOEUR, 2006, p. 220.

²⁸⁰ Para uma melhor compreensão da ética filosófica no pensamento de Ricoeur, cf. a *Pequena Ética*. A *Pequena Ética* é um tratado, equivalente a três capítulos, situado no interior da obra *O si-mesmo como um outro*. Nele, Ricoeur propõe uma espécie de ética sapiencial, que se situa entre os dois principais paradigmas éticos: o teleológico, de Aristóteles, e o deontológico, de Kant. De acordo com ele, os três capítulos (ou três estudos) acrescentam às dimensões da linguagem prática e narrativa da ipseidade (identidade que se constitui pela mediação do outro) uma dimensão nova que é, ao mesmo tempo, ética e moral. Ricoeur se propõe a estabelecer, sem preocupação com a ortodoxia aristotélica ou kantiana, mas não sem uma grande atenção aos textos fundadores dessas duas tradições, 1) o primado da ética sobre a moral, 2) a necessidade, para a perspectiva ética, de passar pelo crivo da norma, e 3) a legitimidade de um recurso da norma à perspectiva, quando a norma conduz a impasses práticos que lembrarão nesse novo estágio da meditação as diversas situações aporéticas que a mesma teve de enfrentar sobre a ipseidade.

esses conceitos são vazios sem sua apresentação indireta em símbolos, parábolas e mitos. Segundo Ricoeur é “a tarefa da hermenêutica destacar do “mundo” dos textos seu “projeto” implícito de existência, sua “proposição” indireta de novos modos de ser.”²⁸¹. Conseqüentemente, as instituições são cegas na medida em que os conceitos éticos são vazios. De acordo com Ricoeur, a hermenêutica terminou o seu trabalho quando abriu os olhos e os ouvidos. Ou seja, quando apresentou diante da imaginação humana as figuras da existência autêntica. Portanto, é a tarefa da ética articular seu discurso coerente, entendendo o que os poetas dizem.²⁸²

Quanto ao terceiro tema, Ricoeur afirma:

Na *Religião nos limites da simples razão*, Kant estabeleceu as regras de uma hermenêutica filosófica que pode colocar-se sob o título de uma pesquisa transcendental sobre a imaginação e a esperança. A tarefa atribuída por Kant a essa pesquisa transcendental poderia aparecer menos estreita, não só se damos à ética um alcance mais vasto do que Kant lhe designava, mas se damos à terceira questão – Que tenho o direito de esperar? – uma real autonomia em relação à [sic!] segunda questão: Que devemos fazer?²⁸³

Conforme Ricoeur, o próprio Kant oferece duas sugestões nessa direção. Ricoeur as descreve dizendo:

1. (...) O problema concreto da atualização da liberdade pertence a essa nova esfera de pesquisa [referindo-se a questão da reconciliação entre liberdade e natureza]. Com ela, a terceira questão começa a obter uma certa forma de autonomia. 2. A segunda sugestão (...) deve ser encontrada na *Religião nos limites da simples razão*. (...) a *Religião nos limites da simples razão*, obtém sua autonomia do exame do mal radical. Por causa do mal, as condições existenciais da “regeneração” da vontade podem deduzir-se da condição formal da liberdade. Pela mesma razão, as narrativas e símbolos que “representam” a vitória do Princípio do Bem sobre o Princípio do Mal não podem ser esgotadas. De fato, não estão nem *além*, nem *no interior* dos limites da simples razão. Estariam além se pretendessem acrescentar algo a nosso conhecimento objetivo. Estariam no interior se pudessem ser reduzidos a alegorias morais. Seu estatuto é antes o de um “esquematismo” da esperança. Não estão nem “no interior” de uma filosofia racional nem “sem” ela. Encontram-se na linha

²⁸¹ RICOEUR, 2006, p. 220.

²⁸² Cf. RICOEUR, 2006, p. 220.

²⁸³ RICOEUR, 2006, p. 220-221.

fronteira. Só a tomada de consciência de seu estatuto paradoxal pode impedir os símbolos de tornarem-se ídolos.²⁸⁴

Tendo apresentado a hermenêutica bíblica de Ricoeur e, de modo especial, sua busca pelo sentido do discurso religioso, esse segundo capítulo chega ao fim. O terceiro capítulo tratará, diretamente, da relação entre a hermenêutica filosófica e a hermenêutica bíblica de Ricoeur, e, de modo especial, da influência da primeira sobre a segunda.

²⁸⁴ Idem, p. 221.

CAPÍTULO 3

AS INFLUÊNCIAS DA HERMENÊUTICA FILOSÓFICA DE PAUL RICOEUR SOBRE A SUA HERMENÊUTICA BÍBLICA

3 RELAÇÃO ENTRE AS DUAS HERMENÊUTICAS

3.1 Considerações introdutórias

Uma vez que o primeiro capítulo tratou da hermenêutica filosófica de Ricoeur, especialmente de sua compreensão sobre o “Mundo do Texto”, e o segundo capítulo tratou da hermenêutica bíblica de Ricoeur, especialmente de sua busca pelo sentido do discurso religioso, o terceiro capítulo tratará das influências da hermenêutica filosófica de Ricoeur sobre a sua hermenêutica bíblica.

Para tal, serão analisados dois importantes artigos que discorrem sobre esse assunto. O primeiro artigo, *Hermenêutica filosófica e hermenêutica bíblica*, foi publicado em 1975. O segundo artigo, *Em direção a uma hermenêutica da idéia da revelação*, foi publicado em 1977. Esse artigo apresenta-se em duas partes. No presente capítulo, somente a segunda parte do mesmo será analisada. Tal parte tem por título *A resposta de uma filosofia hermenêutica*. A análise dos dois artigos seguirá a ordem cronológica de publicação dos mesmos, o que facilitará a compreensão do desenvolvimento do pensamento de Ricoeur.

Além desses dois artigos, serão analisados tópicos destinados à hermenêutica de Paul Ricoeur em três diferentes obras. O primeiro tópico, escrito por François-Xavier Amherdt, se encontra no interior da obra *A hermenêutica bíblica*. O segundo tópico, escrito por Kevin Vanhoozer, se encontra no interior da obra *Há um significado nesse texto*. O terceiro tópico, escrito por Grant R. Osborne, se encontra no interior da obra *A espiral hermenêutica*.

3.2 A relação entre hermenêutica filosófica e hermenêutica bíblica

O primeiro passo desse terceiro capítulo consiste na análise do artigo intitulado *Hermenêutica filosófica e hermenêutica bíblica*, de 1975, situado na obra, *Do texto a acção*. Nele, Ricoeur apresenta a relação entre a hermenêutica filosófica e a hermenêutica bíblica. Ele o faz destacando quatro aplicações da hermenêutica centrada no texto.

Ricoeur começa esse artigo dizendo que o seu objetivo é explorar a contribuição da hermenêutica filosófica à exegese bíblica. Objetivo apresentado, ele expõe a metade da sua hipótese, a saber, que a hermenêutica bíblica é uma das possíveis aplicações da hermenêutica filosófica a uma categoria de textos. Mas, para Ricoeur, a relação entre as duas hermenêuticas é mais complexa, implicando uma mútua inclusão. Embora admita que o primeiro movimento de tal inclusão seja do pólo filosófico ao pólo bíblico, ele ressalta que as mesmas categorias de obra, de escrita, de “Mundo do Texto”, de distanciação e de apropriação regulam ambas as interpretações.²⁸⁵

Acerca da relação entre as duas hermenêuticas, Ricoeur afirma: “Neste sentido, a hermenêutica bíblica é uma hermenêutica *regional* em relação à hermenêutica filosófica, constituída em hermenêutica *geral*.”²⁸⁶. Aqui surge uma questão: Estaria a hermenêutica bíblica, como hermenêutica aplicada, subordinada à hermenêutica filosófica?. Segundo Ricoeur, é exatamente porque a hermenêutica bíblica é aplicada aos textos bíblicos que essa relação é inversa.²⁸⁷ O que ele faz a partir daqui, é tentar decifrar esse jogo de relação inversa. Para tal, ele retoma a ordem das categorias da hermenêutica centrada na noção de texto. Ou seja, ele aplica as categorias gerais da hermenêutica filosófica à hermenêutica bíblica.

²⁸⁵ Cf. RICOEUR, [s.d.], p. 125.

²⁸⁶ RICOEUR, [s.d.], p. 125.

²⁸⁷ Aqui, *Del texto a la acción*, em espanhol, é esclarecedor: “Pero precisamente al tratar la hermenéutica teológica como una hermenéutica aplicada a una clase de textos – los textos bíblicos – aparece una relación inversa entre las dos. La hermenéutica teológica presenta características tan originales que la relación se invierte progresivamente: la hermenéutica teológica subordina finalmente a la hermenéutica filosófica como su propio *órganon*. Este juego de relaciones inversas es el que me propongo ahora descifrar, retomando el orden de las categorías de la hermenéutica centrada em la noción de texto; nada hará aparecer mejor el carácter “excéntrico” de la teología que el esfuerzo mismo por “aplicarle” las categorías generales de la hermenéutica.” (RICOEUR, 2001, p.111).

3.2.1 Primeira aplicação da hermenêutica centrada no texto: as “formas” do discurso bíblico

De acordo com Ricoeur, a hermenêutica centrada no texto encontra uma primeira aplicação no uso das categorias estruturais dentro da exegese bíblica. Porém, ao mesmo tempo que essa exegese é uma simples aplicação ao domínio bíblico de uma análise válida para todo tipo de texto, ela desenvolve traços que anunciam a alteração da relação entre as duas hermenêuticas. É válido destacar que tal alteração se efetiva na passagem das estruturas do texto ao “Mundo do Texto”.²⁸⁸

Conforme Ricoeur, seu trabalho se limita a esboçar o quadro de problemas relacionados a essa alteração e a desenhá-lo a partir da competência da filosofia do discurso. Ele diz:

O ponto fundamental, no que eu gostaria de concentrar a minha atenção, é este: a “confissão de fé” que se exprime nos documentos bíblicos é inseparável das formas de discurso (...). Não apenas cada forma de discurso suscita um estilo de confissão de fé, mas a confrontação dessas formas de discurso suscita, na própria confissão de fé, tensões, contrastes que são teologicamente significativos (...). Talvez fosse necessário ir até ao ponto de considerar a clausura do cânone como um acto estrutural fundamental que delimita o espaço de jogo das formas de discurso e determina a configuração acabada, no interior da qual cada forma e cada par de formas desenvolve a sua função significante.²⁸⁹

Para Ricoeur, a partir das formas do discurso bíblico, surgem três problemas. O primeiro refere-se à afinidade entre uma forma de discurso e uma certa modalidade de confissão de fé. O segundo refere-se à relação entre certo par de estrutura, por exemplo, a narração e a profecia, e a tensão correspondente na mensagem teológica. O terceiro refere-se à relação entre a configuração de conjunto de *corpus* literário e aquilo que se pode chamar, correlativamente, o espaço de interpretação aberto por todas as formas de discurso tomadas em

²⁸⁸ Cf. RICOEUR, [s.d.], p. 125-126.

²⁸⁹ RICOEUR, [s.d.], p. 126.

conjunto. Nesse ponto, Ricoeur faz questão de ressaltar que deve a Gerhard von Rad a compreensão dessa relação entre forma de discurso e conteúdo teológico.²⁹⁰

Das diferentes formas de discurso, Ricoeur seleciona a narração para análise. Essa análise, uma vez desenvolvida, já não permite edificar teologias do Antigo ou do Novo Testamento que considerem a categoria narrativa como um processo retórico estranho ao conteúdo que ele veicula. Antes, o que é dito sobre Deus e sua relação com a criação, o é de forma narrativa. Segundo Ricoeur, tal forma de discurso conta os acontecimentos de libertação do passado e gravita ao redor de um acontecimento-núcleo, que tem, ao mesmo tempo, um alcance histórico e uma dimensão kerigmática. Ele afirma:

Por um lado, efectivamente, o tomar em consideração a estrutura narrativa permite estender ao domínio da exegese os métodos estruturais; (...) Por outro lado, a relação entre as duas hermenêuticas começa a alterar-se a partir do momento em que se considera a outra face da narração, ou seja, a confissão de fé. Mas essa outra dimensão permanece inseparável da estrutura da narrativa; não era qualquer teologia que podia estar ligada à forma narrativa; mas apenas uma teologia que anuncie Javé como o grande Actante duma história de libertação.²⁹¹

De acordo com Ricoeur, aqui se encontra o maior contraste entre o Deus de Israel e o da filosofia grega. Desconhecendo os conceitos de causa, de fundamento e de essência, a teologia das tradições fala de Deus conforme o drama histórico instaurado pelos atos de libertação que a narrativa descreve. Todavia, esse modo de falar de Deus não é menos significativo que o dos gregos.²⁹²

Embora desenvolva, brevemente, apenas um exemplo, o da estrutura narrativa, Ricoeur reconhece que o mesmo trabalho deve ser feito com outras formas de discurso. É somente dessa maneira que as tensões oriundas do confronto entre as estruturas aparecem. Para Ricoeur, a tensão entre narrativa e profecia serve como exemplo. Isso porque a oposição entre a crônica (da

²⁹⁰ Cf. RICOEUR, [s.d.], p. 126.

²⁹¹ RICOEUR, [s.d.], p. 127-128.

²⁹² Cf. RICOEUR, [s.d.], p. 128.

narrativa) e o oráculo (da profecia) estende-se quer pela percepção do tempo que uma consolida e a outra desloca, quer pelo sentido do divino que ora é apresentado como o Deus da aliança, ora é apresentado como o temível juiz.²⁹³

Ricoeur também reconhece que o mesmo confronto deve acontecer entre outras estruturas. Por exemplo, deve acontecer entre a legislação e a sabedoria, entre o hino e o provérbio, uma vez que é através das diferentes formas de discurso que Deus é apresentado de diferentes maneiras. Sobre isso, ele diz:

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 uma delas recebe a sua significação da constelação total das formas de discurso. A linguagem religiosa apareceria, então, como uma linguagem polifônica sustentada pela circularidade das formas. (...) Pelo menos esta hipótese é coerente com o tema central da presente análise, ou seja, que a obra acabada a que chamamos Bíblia é um espaço limitado para a interpretação, no qual as significações teológicas são correlativas das *formas de discurso*. A partir daí, não é possível interpretar as *significações* sem percorrer o longo trajecto de uma explicação estrutural das *formas*.²⁹⁴

3.2.2 Segunda aplicação da hermenêutica centrada no texto: a fala e a escrita

Segundo Ricoeur, a hermenêutica centrada no texto encontra uma segunda aplicação no par fala-escrita. Ele afirma: “Mais precisamente, a hermenêutica bíblica recebe da hermenêutica filosófica um aviso importante: o de não construir, demasiado depressa, uma teologia da Palavra que não inclua, inicialmente e no princípio mesmo, a passagem da fala à escrita.”²⁹⁵. De acordo com Ricoeur, esse aviso tem razão de ser porque a teologia é levada a colocar a Palavra acima da Escritura. Não é por acaso que ela se auto-intitula “teologia da palavra”, unindo sob esse vocábulo a origem, o objeto e a expressão da sua fé.

²⁹³ Idem, p. 128.

²⁹⁴ RICOEUR, [s.d.], p. 128-129.

²⁹⁵ Idem, p. 129.

Logo, todos esses aspectos da fala se tornam um único “acontecimento de fala”²⁹⁶.

Contudo, Ricoeur deixa claro que se a relação fala-escrita não é colocada na própria origem de todo o problema de interpretação, falta o que constitui a situação hermenêutica primária da pregação cristã. Isso porque, em todos esses estágios, a fala mantém uma relação com a escrita. Ele diz:

(...) em primeiro lugar, ela [a fala] refere-se a uma escrita anterior que a interpreta; (...) Parece, pois, que uma escrita deve preceder a fala, se a fala não tiver que permanecer um *grito*; a própria novidade do acontecimento pede para ser transmitida por meio de uma interpretação de significações preliminares – já inscritas – e disponíveis na comunidade de cultura. Nesse sentido, o cristianismo é desde o início, uma exegese. (...) Mas não é tudo: a nova pregação, por sua vez, não está apenas ligada a uma escrita anterior que a interpreta. Ela torna-se, por sua vez, uma nova escrita. (...) doravante, toda pregação que tomar as escrituras por guia da sua palavra ser[á] chamada cristã; ela não terá na sua frente *uma escritura* – a Bíblia hebraica –, mas *duas* escrituras, o Antigo e o Novo Testamento.²⁹⁷

Conforme Ricoeur, assim está criada uma situação hermenêutica que não foi imediatamente reconhecida como tal. Ele afirma que, desde o início, a pregação cristã repousa nos testemunhos interpretados pela comunidade primitiva. Assim sendo, o testemunho e a interpretação do testemunho já contém o elemento de distanciamento que torna possível a escrita. Para Ricoeur, também desde o início, uma certa variação no testemunho faz parte do testemunho da igreja. Então fica evidente uma certa liberdade hermenêutica que confirma, por exemplo, a diferença intransponível entre os quatro evangelhos. Sobre isso, Ricoeur diz:

Ressalta dessa reflexão sobre a situação hermenêutica do cristianismo que a relação fala-escrita é constitutiva daquilo que nós chamamos proclamação, Kerigma, pregação. O que aparece primeiro é a cadeia fala-escrita-fala, ou ainda escrita-fala-escrita, na qual a fala tanto mediatiza duas escritas, como faz a palavra de Jesus entre os dois Testamentos, como a escrita mediatiza duas falas, como faz o evangelho entre a pregação da Igreja primitiva e toda a pregação contemporânea. Esta cadeia é a condição de possibilidade duma tradição, no sentido fundamental de

²⁹⁶ Cf. RICOEUR, [s.d.], p. 129.

²⁹⁷ RICOEUR, [s.d.], p. 129-130.

transmissão duma mensagem; antes de ser acrescentada à escrita como uma fonte suplementar, a tradição é a dimensão histórica do processo que encadeia, uma na outra, a fala e a escrita – a escrita e a fala. O que a escrita traz é a *distanciamento* que liberta a mensagem do seu locutor, da situação inicial e do seu destinatário primitivo. Graças à escrita, a fala estende-se até nós e atinge-nos pelo seu “sentido” e pela “coisa” de que se trata nela e já não pela “voz” do seu proclamador. Perguntar-se-á o que constitui a especificidade da fala e da escrita bíblicas, entre as outras falas e as outras escritas. Nós responderemos: ainda nada que tenha a ver com a relação da fala e da escrita enquanto tais. É na “coisa” do texto que deve consistir a sua originalidade.²⁹⁸

3.2.3 Terceira aplicação da hermenêutica centrada no texto: o ser novo e a coisa do texto

Seguindo nos trilhos da hermenêutica filosófica, Ricoeur passa a abordar a categoria “coisa do texto” ou “Mundo do Texto”. É precisamente nesse momento que ele faz uma das suas afirmações mais importantes: “Posso dizer que [a “coisa do texto” ou o “mundo do texto”] é a categoria central, tanto para a hermenêutica filosófica como para a hermenêutica bíblica. Todas as outras categorias se articulam nela (...)”²⁹⁹. Segundo Ricoeur, a coisa do texto é o objeto da hermenêutica. Por coisa do texto, ele entende o mundo que ele explana diante de si.

De acordo com Ricoeur, é aplicando essas considerações à exegese bíblica que sua verdadeira finalidade aparece. Além disso, é aplicando tais considerações à Bíblia que é possível a reviravolta que faz da hermenêutica filosófica o *organon* (instrumento) da hermenêutica bíblica. Aqui ele propõe a continuidade do caminho pela via da simples aplicação da hermenêutica centrada no texto. Ricoeur enfatiza que essa aplicação, longe de submeter a hermenêutica bíblica a uma lei estranha, devolve-a a si mesma e liberta-a de várias ilusões. Em primeiro lugar, ele diz:

(...) ela [a aplicação] evita a tentação de introduzir, prematuramente, categorias existenciais (existenciales) ou

²⁹⁸ Idem, p. 130-131.

²⁹⁹ Idem, p. 131.

existenciais (existentielles)³⁰⁰ de compreensão, como para contrabalançar eventuais excessos da análise estrutural. A nossa hermenêutica geral convida-nos a dizer que a etapa necessária, entre a explicação estrutural e a compreensão de si, é a explanação do mundo do texto; é ele, finalmente, que forma e transforma, segundo a sua intenção, o ser-si (l'être-soi) do leitor.³⁰¹

Conforme Ricoeur, disso decorre uma implicação teológica, a saber, que a primeira tarefa da hermenêutica não é provocar uma decisão no leitor. Entretanto, é abrir-lhe o mundo de ser, que é a “coisa” do texto bíblico. Em linguagem bíblica, esse mundo de ser recebe variados nomes como, por exemplo, mundo novo, nova aliança, reino de Deus e novo nascimento. Nisso consiste a objetividade do ser novo projetado pelo texto.³⁰²

Em segundo lugar, Ricoeur afirma:

(...) pôr acima de tudo a “coisa” do texto é deixar de pôr o problema da inspiração das Escrituras nos termos psicologizantes de uma insuflação de sentido a um autor que se projecta no texto, ele e as suas representações; se a Bíblia se pode dizer revelada, o mesmo se deve dizer da “coisa” que ela diz; do ser novo que ela explana. Ousaria dizer, então, que a Bíblia é revelada na medida em que o ser novo de que se trata é, ele próprio, em relação ao mundo, *revelador* da realidade total, incluindo nele a minha existência e a minha história. Por outras palavras, a revelação, se a expressão deve ter um sentido, é um traço do *mundo* bíblico.³⁰³

Digno de nota é que, para Ricoeur, esse mundo não é trazido, imediatamente, por intenções psicológicas. No entanto, ele é trazido, mediatamente, pelas estruturas da obra. Conseqüentemente, o poder de revelação mais poderoso se origina do contraste e da convergência de todas as formas de discurso tomadas em conjunto.³⁰⁴

Em terceiro lugar, Ricoeur diz:

(...) porque se trata de um mundo, no sentido de um horizonte global, de uma totalidade de significações, não há nenhum privilégio de princípio para uma instrução que se dirige à pessoa

³⁰⁰ Aqui, a distinção é entre “existencial” e “existenciário”.

³⁰¹ Idem, p. 131-132.

³⁰² Cf. RICOEUR, [s.d.], p. 132.

³⁰³ RICOEUR, [s.d.], p. 132.

³⁰⁴ Cf. RICOEUR, [s.d.], p. 132.

individual e, em geral, não há privilégio para os aspectos personalistas da forma Eu-Tu, na relação do homem com Deus.³⁰⁵

Segundo Ricoeur, o mundo bíblico possui aspectos cósmicos, trata-se de uma criação, aspectos comunitários, trata-se de um povo, aspectos histórico-culturais, trata-se de Israel e do reino de Deus, e aspectos pessoais, trata-se da relação de Deus com pessoas. Portanto, o homem é atingido em suas múltiplas dimensões, que são cosmológica, histórica, antropológica, ética e personalista.³⁰⁶

Em quarto lugar, Ricoeur afirma:

(...) dissemos que o mundo do texto “literário” é um mundo projectado e se distancia poeticamente da realidade quotidiana; não será isto verdade, por excelência, do ser novo projectado e proposto pela Bíblia? Não abriria este ser novo um caminho através do mundo da experiência vulgar e a despeito do enclausuramento desta experiência? O poder de projecção deste mundo não é um poder de ruptura e de abertura? E, se assim é, não será preciso atribuir a esta projecção de mundo a dimensão *poética*, no sentido exacto da palavra, que nós reconhecemos à coisa do texto?³⁰⁷

Diante dessas questões, Ricoeur lança outra questão: O que é aberto na realidade cotidiana não é uma realidade possível? Para responder essa outra questão, e também as demais, ele rememora Heidegger:

(...) para Heidegger, o *compreender* é, polarmente, oposto ao *encontrar-se situado*, na mesma medida em que o *compreender* se dirige aos nossos possíveis mais próprios e os interpreta numa situação que não pode ser projectada porque nós já estamos lançados nela. Em linguagem teológica, isso significa: “o reino de Deus vem”, que dizer que ele faz apelo aos nossos possíveis mais próprios a partir do próprio sentido deste reino que não vem de nós. (...) A via que acabo de seguir era, pois a da “aplicação” de uma categoria hermenêutica bíblica tratada como hermenêutica regional. A minha tese é a de que esta via é a única no fim da qual pode ser reconhecida, ao mesmo tempo, a especificidade da “coisa” bíblica.³⁰⁸

De acordo com Ricoeur, o lugar central que ocupa o referente “Deus” é um dos traços que confere especificidade ao discurso bíblico. Ele afirma que a

³⁰⁵ RICOEUR, [s.d.], p. 132.

³⁰⁶ Cf. RICOEUR, [s.d.], p. 132-133.

³⁰⁷ RICOEUR, [s.d.], p. 133.

³⁰⁸ *Ibidem*.

significação desse referente está implicada nas múltiplas significações solidárias presentes nas expressões originárias de revelação. Logo, o “*God-Talk*”³⁰⁹ procede da concorrência e da convergência desses discursos parciais. Já o referente “Deus” é, simultaneamente, o coordenador e o ponto de afastamento, a marca de incompletude, desses discursos.³¹⁰

Ricoeur segue demonstrando como a palavra “Deus” e a palavra “Cristo” devem ser compreendidas. Mais que um conceito filosófico, como o de “ser”, o termo “Deus” pressupõe o contexto total das expressões originárias de revelação. Assim, compreender a palavra “Deus” é seguir sua seta de sentido. Essa seta de sentido tem um duplo poder: juntar as significações oriundas dos discursos parciais e abrir um horizonte que escapa à prisão do discurso.³¹¹

Ricoeur diz o mesmo da palavra “Cristo”. À dupla função atribuída à palavra “Deus”, a palavra “Cristo” adiciona o poder de encarnar todas as significações religiosas num símbolo fundamental, o símbolo de um amor sacrificial mais forte que a morte. Assim sendo, a pregação da cruz e da ressurreição de Cristo tem a função de dar à palavra “Deus” uma densidade que a palavra “ser” não possui³¹². Em sua significação está contida a noção de sua relação com a humanidade, como afável, e da relação da humanidade com ele, como intimamente relacionada e plenamente reconhecida.³¹³

Então, conforme Ricoeur, a tarefa da hermenêutica bíblica seria a de explicitar todas as implicações dessa constituição e dessa articulação do *God-Talk*. Sobre isso, ele diz:

Vê-se, agora, em que sentido esta hermenêutica bíblica é, ao mesmo tempo, um caso particular da espécie de hermenêutica geral (...), e um caso único. Um caso particular, porque o ser novo de que fala a Bíblia não se pode procurar fora do mundo deste texto, que é um texto entre outros. Um caso único, porque todos os discursos parciais são referidos a um Nome, que é o ponto de intersecção e o indício de incompletude de todos os nossos discursos sobre Deus e porque este Nome se tornou solidário do

³⁰⁹ Expressão-título de uma obra de J. McQuarrie, publicada em Londres, em 1967. Nessa obra ele faz um exame da linguagem e da lógica teológica.

³¹⁰ Cf. RICOEUR, [s.d.], p. 133-134.

³¹¹ Idem, p. 134.

³¹² Cf. referências à ontoteologia no capítulo anterior.

³¹³ Cf. RICOEUR, [s.d.], p. 134.

acontecimento-sentido pregado como Ressurreição. Mas a hermenêutica bíblica só pode pretender dizer uma coisa única se esta única falar como o mundo do texto que se dirige a nós, como a coisa do texto. É o ponto essencial no qual eu queria insistir, ao colocar a hermenêutica teológica sob a terceira categoria da hermenêutica geral, a saber, o mundo da obra.³¹⁴

3.2.4 Quarta aplicação da hermenêutica centrada no texto: a constituição hermenêutica da fé bíblica

Para Ricoeur, a quarta aplicação da hermenêutica centrada no texto é a apropriação. Ele afirma que essa é a categoria existencial por excelência. Conseqüentemente, o que Ricoeur faz é sublinhar três conseqüências para a hermenêutica bíblica da relação estabelecida entre o mundo da obra e a compreensão que o leitor tem de si mesmo diante do texto.³¹⁵

A primeira conseqüência sublinhada por Ricoeur é a seguinte:

À partida, o que, na linguagem teológica, se chama fé é constituído (...) pelo novo que é a “coisa” do texto. Ao reconhecer, assim, a constituição hermenêutica da fé bíblica, resistimos tanto quanto possível a toda redução psicologizante da fé. Isso não significa que fé não seja autenticamente um acto irreduzível a todo o tratamento lingüístico; neste sentido, ela é, de facto, o limite de toda hermenêutica, ao mesmo tempo que a origem hermenêutica de toda a interpretação. (...) Foi para dar conta deste carácter pré-lingüístico ou hiper-lingüístico que se pôde chamar à fé a “percepção última”, para significar apreensão do único necessário a partir do que me oriento em todas as minhas escolhas; chamamos-lhe também “sentimento de dependência absoluta”, para sublinhar que ela responde a uma iniciativa que me precede sempre; pudemos ainda chamar-lhe “confiança incondicional”, para dizer que ela é inseparável de um movimento de esperança que abre o seu caminho apesar dos desmentidos da experiência e que transforma as razões de desesperar em razões de esperar, segundo as leis paradoxais de uma lógica da superabundância. Por todas estas características, a temática da fé escapa a uma hermenêutica e atesta que esta não é nem a primeira nem a última palavra.³¹⁶

³¹⁴ RICOEUR, [s.d.], p. 134-135.

³¹⁵ Cf. RICOEUR, [s.d.], p. 135.

³¹⁶ RICOEUR, [s.d.], p. 135-136.

Mas, segundo Ricoeur, a hermenêutica lembra que a fé bíblica não pode estar separada do movimento de interpretação que a eleva ao nível da linguagem. Ele diz que a “preocupação última” permaneceria muda, se não recebesse o poder da fala de uma interpretação sempre recomeçada dos signos e dos símbolos que têm educado e formado essa preocupação ao longo dos séculos; o “sentimento de dependência absoluta” se tornaria frágil e desarticulado, se não fosse a resposta à proposta de um ser novo que abre novas possibilidades de existir e agir; a “confiança incondicional” seria vazia, se não fosse apoiada na interpretação sempre renovada dos acontecimentos-signos referidos pelas Escrituras. De acordo com Ricoeur, essa é a constituição propriamente hermenêutica da fé. Além disso, é a primeira consequência teológica da indissociável correlação que descobrimos entre o “Mundo do Texto” e a apropriação.³¹⁷

A segunda consequência sublinhada por Ricoeur é a seguinte:

Uma segunda consequência resulta do tipo de distanciação que a reflexão hermenêutica fez aparecer no centro da compreensão de si, uma vez que esta compreensão é um “compreender-se face ao texto”. A partir do momento em que esta se submete à (...) “apresentação por si” (...) da “coisa” do texto, uma *crítica* das ilusões do sujeito parece incluída no próprio acto de “compreender-se face ao texto”.³¹⁸

Conforme Ricoeur, uma vez que o sujeito se insere no texto e que a “estrutura de compreensão”, que dizia Heidegger, não pode ser eliminada, a crítica de si faz parte integrante da compreensão de si diante do texto. Mais ainda, ele afirma que uma “hermenêutica da suposição” faz parte integrante de toda a apropriação de sentido, uma vez que ela produz a “des-construção” dos preconceitos que impedem de vir à tona o “Mundo do Texto”.³¹⁹

A terceira e última consequência sublinhada por Ricoeur é a seguinte:

A terceira e última consequência que gostaria de extrair da hermenêutica da apropriação diz respeito ao aspecto positivo da distanciação de si mesmo que eu vejo implicada em toda a compreensão de si face ao texto; a des-construção das ilusões do

³¹⁷ Cf. RICOEUR, [s.d.], p. 136.

³¹⁸ RICOEUR, [s.d.], p. 136.

³¹⁹ Cf. RICOEUR, [s.d.], p. 136-137.

sujeito é apenas o aspecto negativo daquilo a que é preciso, em rigor, chamar a “imaginação”.³²⁰

Para Ricoeur, é na imaginação que, em primeiro lugar, o ser novo se forma no leitor. Ele deixa claro que é na imaginação e não na vontade. Isso porque o poder de se deixar apreender por novas possibilidades precede o poder de se decidir e de escolher. Portanto, a imaginação é essa dimensão da subjetividade que responde ao texto como poema. Isso se dá no seguinte processo: quando a distanciação da imaginação responde à distanciação que a “coisa” do texto cava no meio da realidade, uma poética da existência responde à poética do discurso.³²¹

Ricoeur conclui seu artigo dizendo:

Esta última consequência de uma hermenêutica que põe a “coisa” do texto acima da compreensão de si, é, talvez, a mais importante, se se considerar a tendência mais geral da hermenêutica existencial para acentuar um momento de decisão em face do texto; direi, por meu lado, na linha de uma hermenêutica a partir do texto e da “coisa” do texto, que é, em princípio, à minha imaginação que o texto fala, propondo-lhe os “figurativos” da minha libertação.³²²

3.3 Filosofia hermenêutica

O segundo passo desse terceiro capítulo consiste na análise do artigo intitulado *Em direção a uma hermenêutica da idéia de revelação*, de 1977, situado na obra, *Ensaio sobre interpretação bíblica*. Como dito anteriormente, esse artigo apresenta-se em duas partes. No presente capítulo, somente a segunda parte do mesmo será analisada. Tal parte tem por título *A resposta de uma filosofia hermenêutica*.

Ricoeur começa essa segunda parte do artigo com uma questão: Qual é a tarefa da filosofia em resposta ao conceito polissêmico e polifônico de revelação?. A essa questão, duas outras podem ser acrescentadas: Qual é a tarefa da filosofia em resposta à idéia de revelação de um Deus que revela a si

³²⁰ RICOEUR, [s.d.], p. 137.

³²¹ Cf. RICOEUR, [s.d.], p. 136-137.

³²² RICOEUR, [s.d.], p. 137-138.

mesmo ocultando-se? Ou, qual é a tarefa da filosofia em resposta à idéia de revelação de um Deus ao qual pertencem coisas ocultas?. Ricoeur responde à questão inicial com uma palavra: Reivindicar. Segundo ele, essa palavra tem dois significados. O primeiro se refere a uma pretensão exagerada e inaceitável. O segundo se refere a um apelo que não exige de ninguém aceitação da sua mensagem. Logo, Ricoeur afirma que utiliza a palavra reivindicar com esse segundo significado.³²³

Antes de demonstrar, positivamente, o caminho que irá trilhar, Ricoeur expõe, negativamente, o caminho que não irá trilhar. Em primeiro lugar, ele diz: “Está fora de minha proposta, o projeto de uma teologia racional que outros filósofos a quem respeito crêem ser possível na prática.”³²⁴. Porém, Ricoeur pretende transmitir a idéia de revelação no nível originário, no nível do seu discurso fundamental. Esse discurso é estabelecido próximo à experiência humana. Ele se insere numa experiência mais fundamental do que qualquer articulação ontoteológica. Assim, de acordo com Ricoeur, a palavra Deus pertence apenas às expressões pré-teológicas da fé. Deus é aquele que é proclamado, invocado, questionado, suplicado e agradecido. Embora esteja presente em todos esses modos de discurso, a palavra Deus transcende a cada um deles.³²⁵

Em segundo lugar, Ricoeur afirma: “Há uma outra maneira que também não vou seguir: O caminho de um existencialismo baseado na infelicidade da condição humana, onde a filosofia fornece a questão e a religião a resposta.”³²⁶. Ele diz que o caráter apologético desse existencialismo é suspeito na medida em que é apologético. Todavia, se Deus fala pelo profeta, o filósofo não precisa justificar sua palavra. Antes, deve buscar o horizonte onde seu significado possa ser ouvido.³²⁷

Tendo expressado os não caminhos, Ricoeur passa a considerar o caminho. Ele afirma:

³²³ Cf. RICOEUR, 2004, p. 90.

³²⁴ RICOEUR, 2004, p. 90.

³²⁵ Cf. RICOEUR, 2004, p. 90-91.

³²⁶ RICOEUR, 2004, p. 91.

³²⁷ Cf. RICOEUR, 2004, p. 91.

É por isso que prefiro voltar-me para algumas estruturas da interpretação da experiência humana, para discernir ali aqueles traços através dos quais algumas coisas sempre têm sido compreendidas sob a idéia da revelação, compreendida em um sentido religioso do termo. É essa compreensão que pode entrar em consonância com o apelo não violento da revelação bíblica. Minha análise constituirá de duas partes, correspondendo ao reclamo duplo do discurso filosófico à objetividade transparente e autonomia subjetiva. A primeira observação será dirigida ao espaço da manifestação de coisas, a segunda para a compreensão que os humanos ganham de si mesmos quando permitem serem governados pelo que é manifestado e dito.³²⁸

Conforme Ricoeur, essas duas dimensões do problema correspondem às duas maiores objeções que são normalmente dirigidas contra o princípio de uma palavra revelada. A primeira objeção é a seguinte: qualquer idéia de revelação viola a idéia de verdade objetiva, tal como medida pelo critério de verificação empírica e falsificação. A segunda objeção é a seguinte: a idéia de revelação nega a autonomia do sujeito pensante, tal como aquele cuja consciência lhe controla. Ricoeur diz:

A dupla meditação que proponho dirigir-se-á em torno dessas reivindicações à transparência encontrada no conceito da verdade como adequação e verificação, e para a autonomia encontrada no conceito de uma consciência soberana. Se eu começar com o ponto anterior, é por uma razão fundamental, em outras palavras, a conquista de um novo conceito da verdade como manifestação, e neste sentido de revelação requer reconhecimento de nossa dependência real que de forma alguma é sinônimo de heteronomia.³²⁹

3.3.1 Espaço de manifestação das coisas: o “Mundo do Texto” e o novo ser

Ricoeur pondera que sua investigação sobre o espaço de manifestação das coisas acontece com limites precisos. Ele não falará da experiência humana de estar no mundo em termos de uma fenomenologia da percepção, nem de uma fenomenologia de cuidado ou preocupação. Contudo, começará pela manifestação do mundo pelo texto e pela Escritura. Assim sendo, Ricoeur

³²⁸ RICOEUR, 2004, p. 92.

³²⁹ Ibidem.

pretende investigar a função reveladora particular ligada a certas modalidades da Escrita, modalidades são colocadas sob a categoria “Poemas”. Ele afirma que sob tal categoria a análise filosófica encontra traços de revelação que podem corresponder ou responder ao apelo não violento da revelação bíblica.³³⁰

Como introdução a essa idéia de uma função reveladora do discurso poético, Ricoeur retoma três conceitos. O primeiro conceito que ele retoma é o da escrita:

Subestimamos o fenômeno da escrita se a reduzimos a uma simples fixação material da fala viva. A escrita mantém-se em uma relação específica com o que é dito. Produz uma forma de discurso que é imediatamente autônoma com respeito a sua intenção do autor. (...) graças à escrita, o mundo do texto pode brotar no mundo do autor. Essa emancipação em respeito ao autor tem seu paralelo do lado de quem recebe o texto. A autonomia do texto também remove esse leitor do horizonte finito de sua audiência original.³³¹

O segundo conceito que Ricoeur retoma é o da obra:

Com isso quero dizer a forma do discurso através da operação dos gêneros literários tais como narração, ficção, ensaio, etc. [sic!] (...) Essa forma da obra [estilo] concorre com o fenômeno da escrita na exteriorização e na objetivação do texto no que um crítico literário chamou de “ícone verbal”.³³²

O terceiro conceito que Ricoeur retoma é o de “Mundo do Texto”:

Com essa afirmação quero dizer que o que finalmente deve ser entendido no texto não é o autor ou sua intenção presumida, nem é a estrutura imanente ou estruturas do texto, mas antes o tipo de mundo cuja intenção é ir além do texto como sua referência. Nessa [sic!] sentido, a alternativa “ou de intenção ou de estrutura” é vã. Para referência do texto é o que chamo de assunto do texto ou o mundo do texto. O mundo do texto designa a referência da obra do discurso, não o que é dito, mas acerca do que é dito. O assunto, portanto, do texto é o objeto da hermenêutica. E o assunto do texto é o mundo do texto desvendado diante de si mesmo.³³³

Ricoeur atenta para fato de que é sobre essa base tríplice (autonomia através da escrita, exteriorização por meio da obra e referência ao mundo) que

³³⁰ Cf. RICOEUR, 2004, p. 93.

³³¹ RICOEUR, 2004, p. 93-94.

³³² Idem, p. 94.

³³³ Ibidem.

edificará sua análise da função reveladora do discurso poético. Entretanto, resta-lhe definir o que entende por função poética do discurso. É exatamente isso que ele faz. Ricoeur a designa como a totalidade dos gêneros literários e não como um gênero literário específico, o poético. Tomados juntos, esses gêneros literários exercem uma função referencial diferente da função referencial descritiva da linguagem normal e, principalmente, da linguagem científica. Então, para ele, a função poética indica o desaparecimento da função referencial normal, identificada com a capacidade de descrever objetos familiares da percepção ou objetos que somente a ciência determina por meio de seus padrões de medida.³³⁴

Conseqüentemente, segundo Ricoeur, a função poética não aumenta o conhecimento dos objetos. Sobre isso, ele diz:

Minha convicção mais profunda é que a linguagem poética só restaura-nos aquela “participação-em” ou “pertencente-a” uma ordem de coisas que precede nossa capacidade de nos opor a coisas tidas como objetos opostos a um sujeito. A função do discurso poético, portanto, é produzir esta emergência de uma estrutura de profundidade de “pertencer-a” no meio das ruínas do discurso descritivo. (...) Primeiramente estou definindo a função poética de maneira negativa (...), como o inverso da função referencial compreendido [sic!] num sentido descritivo, e depois de um modo positivo o que (...) chamo de referência metafórica. (...) Ou para falar como Aristóteles e seus *Poéticos*, o mito é o caminho para a verdadeira mimese, a qual não é imitação desprezível (...), mas uma transposição ou metamorfose ou, como sugiro, uma nova descrição.³³⁵

Portanto, de acordo com Ricoeur, essa conjunção de ficção e nova descrição de mito e mimese constituem a dimensão referencial por meio da qual se define a função poética do discurso. Ele afirma que essa função poética do discurso oculta uma dimensão de revelação. Nela, a revelação deve ser entendida como capaz de entrar em sintonia com a revelação bíblica. O que Ricoeur faz a seguir é uma descrição de como isso se dá.

Em primeiro lugar, conforme Ricoeur:

A função poética recapitula nela mesma os três conceitos preparatórios da autonomia do texto, da externalidade da obra, e da transcendência do mundo do texto. (...) Á [sic!] função poética

³³⁴ Cf. RICOEUR, 2004, p. 94-95.

³³⁵ RICOEUR, 2004, p. 95-96.

acrescenta a essas três características uma referência rompida por meio da qual emerge a “Atlântida” [ilha] submersa na rede dos objetos submetidos ao domínio de nossas preocupações. É esse território primordial de nossa existência, do horizonte originário de nosso “ser-aí”, que a função reveladora é de igual duração com a função poética.³³⁶

Para Ricoeur, a função poética do discurso pode ser chamada de reveladora porque encarna um conceito de verdade que transcende tanto a definição pela adequação quanto o critério de falsificação e de verificação. Ele diz que essa verdade mostra, em cada caso, um mundo sugerido, um mundo capaz de ser habitado, um mundo onde o leitor pode projetar suas próprias possibilidades. Logo, é nesse sentido de manifestação que a função poética do discurso é um veículo da revelação.³³⁷

Em segundo lugar, segundo Ricoeur:

Esta nova analogia [a da manifestação, em substituição a da inspiração] convida-nos a colocar as expressões originárias da fé bíblica sob a marca da função poética da linguagem; não desprovê-las de qualquer referência, mas colocá-las sob a lei da referência dividida que caracteriza a função poética.³³⁸

De acordo com Ricoeur, o discurso religioso é poético. Isso porque, ao ser escrito, ele se torna autônomo no que se refere ao horizonte finito de seus autores e de seus primeiros ouvintes; se externaliza como uma obra, devido ao estilo de seu gênero literário; e se manifesta como um mundo, por causa da intenção implícita de cada texto. Esse mundo é o mundo bíblico, descoberto pela narração, pela profecia, pela prescrição, pela sabedoria e pelo hino. Na linguagem bíblica, ele é chamado de “nova criação”, “nova aliança” e “Reino de Deus”. Além disso, ele é o tema do texto bíblico descoberto diante do leitor.³³⁹

Em terceiro lugar, conforme Ricoeur:

(...) este tema do texto bíblico é indiretamente intencionado além da suspensão do discurso descritivo, didático, e informativo. Essa abolição da referência aos objetos que podemos manipular permite ao mundo de nossa raiz originária que apareça. Da

³³⁶ Idem, p. 96-97.

³³⁷ Cf. RICOEUR, 2004, p. 97.

³³⁸ RICOEUR, 2004, p. 97.

³³⁹ Cf. RICOEUR, 2004, p. 97-98.

mesma forma que o mundo dos textos poéticos abrem [sic!] seus caminhos através das ruínas dos objetos intramateriais da existência cotidiana e da ciência, assim também o novo ser projetado pelo texto bíblico abre o seu caminho através do mundo de experiência normal apesar da natureza exclusiva dessa experiência. O poder de projetar esse novo mundo é o poder de um avanço e de uma abertura.³⁴⁰

Para Ricoeur, o sentido a-religioso da revelação contribui para a restauração da dignidade do conceito de revelação bíblica. Ele afirma que a Bíblia é revelada na medida em que ela revela diante de seus leitores o novo ser. Assim, segundo Ricoeur, a “Revelação (...) é uma característica do mundo bíblico proposta pelo texto.”³⁴¹.

Aqui Ricoeur deixa clara a relação entre hermenêutica filosófica e hermenêutica bíblica. Sobre essa relação ele diz:

A hermenêutica bíblica é, por sua vez, uma hermenêutica regional com uma hermenêutica geral e uma hermenêutica única que é juntada à hermenêutica filosófica como seu *órganon* [instrumento]. É um caso particular já que a Bíblia é um dentre os grandes poemas da existência. É um caso único porque todas suas formas parciais de discurso referem-se àquele *Nome* que é o ponto de intersecção e o ponto de desaparecimento de todo discurso sobre Deus, o nome do inominável. Essa é a homologia paradoxal de que a categoria do mundo texto entre a revelação no sentido amplo do discurso poético e no específico sentido bíblico.³⁴²

3.3.2 Consciência do sujeito pensante e falante: mediando a reflexão e o testemunho

Dando continuidade à sua argumentação, Ricoeur trata da segunda pretensão da filosofia que se opõe à compreensão de uma verdade revelada, a saber, a sua reivindicação de autonomia. Segundo ele, essa idéia de uma consciência que posiciona a si mesma em relação ao seu conteúdo se apresenta como forte resistência à idéia de revelação. Diante disso, Ricoeur afirma:

Procederei aqui com respeito à segunda parte da análise da mesma maneira como para a primeira. Isto é, no lugar de levantar

³⁴⁰ RICOEUR, 2004, p. 98.

³⁴¹ Ibidem.

³⁴² Idem, p. 99.

a questão da autonomia da consciência em sentido mais geral, tentarei manter o foco do debate no conceito central da autoconsciência que é capaz de corresponder a um dos maiores traços da idéia de revelação trazida à luz por nossa análise do discurso bíblico. Esta categoria central ocupará um lugar comparado ao do discurso poético em relação ao aspecto objetivo do discurso filosófico. Essa categoria que para mim significa melhor a auto-implicação do assunto em seu discurso é o [sic!] do testemunho. Além de ter um termo correspondente ao lado da idéia de revelação, é o conceito mais apropriado para nos fazer entender o que um assunto refletido, conformado e formado pelo discurso profético pode ser.³⁴³

No entanto, antes da reflexão filosófica sobre a categoria do testemunho, Ricoeur atenta para três conceitos preparatórios. O primeiro conceito preparatório é o da reflexão, como mediada pelo universo dos sinais. De acordo com Ricoeur, é na *Simbólica do Mal*³⁴⁴ que ele percebe a debilidade constitucional da reflexão de Descartes sobre o *cogito*. Assim sendo, para abrir caminho pelos segredos do mal ele pensa ser necessário voltar à semântica e à exegese aplicadas aos símbolos e mitos nos quais a experiência milenar da confissão do mal é depositada.³⁴⁵

Avançando um pouco mais, Ricoeur confessa que é em *Freud e a Filosofia*³⁴⁶ que, decisivamente, rompe com as ilusões da consciência como ponto morto da reflexão. Conforme ele considera, o caso do simbolismo do mal não é uma exceção, um tributo à experiência sombria do mal. Isso porque toda reflexão é mediada e não existe autoconsciência imediata. Então, é possível dizer que, num sentido um tanto paradoxal, uma filosofia de reflexão não é uma filosofia de consciência, se por consciência se entende autoconsciência imediata.³⁴⁷

Aqui Ricoeur define o que entende por reflexão:

Ao adotar a linguagem de Jean Nabert, como novamente farei em minha análise do testemunho, defini reflexão como “a apropriação

³⁴³ Ibidem.

³⁴⁴ Na *Simbólica do Mal*, Ricoeur analisa os símbolos da mancha, do desvio e do peso. Em primeiro lugar, à luz da relação puro-impuro, observa-se o caráter *exterior* do mal. Em segundo lugar, à luz da relação perfeito-imperfeito, observa-se o caráter *ético* do mal. Em terceiro e último lugar, à luz da relação justo-injusto, observa-se o caráter *ontológico* do mal.

³⁴⁵ Cf. RICOEUR, 2004, p. 100.

³⁴⁶ Para uma melhor compreensão do assunto, cf. *Hermenêutica e Psicanálise*, no interior da obra *O conflito das interpretações*.

³⁴⁷ Ibidem.

de nosso esforço por existir e de nosso desejo de ser através de obras que trazem à luz esse esforço e desejo”. (...) Dessa maneira, incluí o testemunho na estrutura da reflexão sem por enquanto ter determinado a importância dessa implicação. Pelo menos vi que “o posicionar ou emergir desse esforço ou desejo não é apenas desprovido de toda intuição, mas é evidenciada somente pelas obras cujos significados permanecem dúbios e revogáveis”. (...) Por isso que a reflexão tinha que incluir a interpretação, isto é, “os resultados, métodos e pressuposições de todas as ciências que tentam decifrar e interpretar os sinais do homem.” (...) ³⁴⁸

Para Ricoeur, o segundo conceito preparatório é o da participação ou pertença. Ele admite que pega esse conceito emprestado de Gadamer. A partir de tal conceito, Ricoeur afirma que a condição final de qualquer iniciativa de justificação ou de fundamento é sempre precedida por uma relação que já a transmitiu. Conseqüentemente, ele admite que a sua argumentação reduz a primazia da reflexão. ³⁴⁹

Sobre isso, Ricoeur diz:

A reflexão não desaparece. Isso não faria sentido algum. Mas seu status deverá ser sempre o de uma “reflexão de segunda ordem”, para falar como Gabriel Marcel. Corresponde àquela distinção sem a qual jamais nos tornaríamos conscientes de pertencer a um mundo, cultura, tradição. É o memento crítico, originalmente ligado à consciência do pertencer a que confere seu caráter histórico propriamente nesta consciência. (...) Reflexão nunca é primeira, nunca constituindo, chega de modo inesperado como uma “crise” com uma experiência que nos traz à luz, e constitui-nos como o sujeito da experiência. ³⁵⁰

Segundo Ricoeur, o terceiro conceito preparatório é o da apropriação. Esse conceito se concentra na prorrogação da dialética da participação e do distanciamento. Ele corresponde, na ordem subjetiva, ao conceito de “Mundo do Texto”, na ordem objetiva. É válido destacar que Ricoeur define a hermenêutica em termos da qualidade do “ser-no-mundo”, revelado diante do texto como referência do texto. Portanto, por apropriação, ele compreende o ato de

³⁴⁸ RICOEUR, 2004, p. 100-101.

³⁴⁹ Cf. RICOEUR, 2004, p. 101.

³⁵⁰ RICOEUR, 2004, p. 101-102.

compreender a si mesmo diante do texto. Ao que parece, no pensamento de Ricoeur, apropriação e hermenêutica são conceitos sinônimos.³⁵¹

Acerca disso, Ricoeur afirma:

O terceiro conceito preparatório marca a derrota final da pretensão da consciência para estabelecer-se a si mesma como o padrão do significado. Compreender-se a si mesmo diante do texto não é impor a capacidade de compreensão finita própria de alguém sobre ele, mas expô-lo a receber dele um vasto ego, o qual seria a maneira proposta de existir que mais apropriadamente responde ao mundo do texto proposto. O entendimento, então, é o oposto completo de uma constituição para a qual o sujeito teria a chave. Seria melhor a este respeito dizer que o ego é constituído pelo assunto do texto.³⁵²

De acordo com Ricoeur, esses três conceitos são preparatórios enquanto produzem um abandono de consciência epistemológico ou mesmo metodológico de sua pretensão em constituir cada significação e começar a si mesmo. Ele diz que esse abandono é a consequência final de uma crítica da hermenêutica romancista, na qual o conceito de “Mundo do Texto” ocupou o lugar da intenção do autor. Nesse ponto, Ricoeur ressalta que a pretensão da consciência em constituir-se a si mesma é o mais formidável obstáculo para a idéia de revelação. Acerca disso, ele afirma:

A consequência do exposto pode apenas ser antecipada e percebida na única base de uma hermenêutica na qual o auto-entendimento é a resposta às noções como estreitamente “literárias”, como as do texto, da obra e do mundo do texto. É precisamente a função da categoria do testemunho central dessa segunda fase de nossa investigação filosófica, que pode dismantelar um pouco mais a fortaleza da consciência. Isso introduz a dimensão da contingência histórica a qual é desprovida do conceito do mundo do texto que é deliberadamente não-histórico ou trans-histórico. Ela se lança contra uma característica fundamental da idéia de autonomia, que [sic!] dizer, não fazendo o itinerário da consciência, depende dos eventos externos. (...) Essa recusa da contingência histórica, entretanto, constitui uma das defesas mais entrincheiradas de reivindicação pela autonomia e uma mediação sobre a categoria do testemunho que pretende confrontar essa recusa.³⁵³

³⁵¹ Cf. RICOEUR, 2004, p. 102.

³⁵² RICOEUR, 2004, p. 102.

³⁵³ Idem, p. 103-104.

Ricoeur constata que poucos filósofos têm tentado integrar a categoria do testemunho na reflexão filosófica e que muitos a tem ignorado ou abandonado aos domínios da fé. Mas, conforme ele, Jean Nabert é uma exceção. Logo, Ricoeur lança mão da contribuição de Nabert para mostrar como a categoria do testemunho governa o abandono ou a permissão do reclamo absoluto à autoconsciência. Além disso, como tal categoria ocupa, no lado subjetivo de uma hermenêutica da revelação, um lugar estratégico semelhante ao da categoria dos poéticos, no lado objetivo.³⁵⁴

Assim, Ricoeur discorre sobre a sua tese:

Ocorre recurso ao testemunho numa filosofia de reflexão no momento em que tal filosofia renuncia a pretensão de consciência para constituir-se a si mesma. Assim, Jean Nabert, por exemplo, reconhece o lugar do testemunho naquele ponto de seu caminho onde a reflexão concreta esforça-se ela mesma para restituir o que ele chama de afirmação originária que constitui o ser mais do que o ser a constitui. Essa afirmação originária tem todas as características de uma afirmação absoluta do absoluto, mas está impossibilitada de ir além de um ato puramente interno que é incapaz de expressar-se exteriormente ou mesmo manter-se internamente. A afirmação originária tem algo acerca disso que é indefinidamente inaugural, e que somente preocupa a idéia que o ego faz de si mesmo. Para uma filosofia da reflexão, essa afirmação originária não é de forma alguma uma de nossas experiências. Embora numericamente idêntica a cada consciência (*reelle*) real da pessoa, é o ato que efetua a negação daquelas limitações que afetam o destino do indivíduo, é a permissão de ir (*depoulement*) de si.³⁵⁵

Para Ricoeur, essa permissão de ir de si é ainda parte da ordem reflexiva. Ele a considera como um ato ético e especulativo. Assim sendo, a permissão de ir de si é a renúncia tanto dos objetos empíricos que são ordenados pela razão quanto dos objetos transcendentais da metafísica que ainda podem servir de base ao pensamento incondicional. Segundo Ricoeur, esse movimento traz à luz a reflexão sobre o encontro com os sinais contingentes do absoluto, nos quais o esse último aparece.³⁵⁶

Então, de acordo com Ricoeur:

³⁵⁴ Cf. RICOEUR, 2004, p. 104.

³⁵⁵ RICOEUR, 2004, p. 104.

³⁵⁶ Cf. RICOEUR, 2004, p. 104-105.

Somente aqueles eventos, atos e pessoas que declaram que o injustificável é vencido aqui e agora pode [sic!] reabrir o caminho para a afirmação originária. (...) Somente o testemunho que é singular em cada ocorrência confere a sanção da realidade às idéias, ideais e caminhos do ser que o símbolo nos descreve e que nós descobrimos como nossas próprias possibilidades. Portanto, o testemunho melhor que um exemplo ou símbolo coloca a reflexão antes do paradoxo o qual a pretensão da consciência faz um escândalo, quer dizer, que um momento da história é investido com caráter absoluto. Esse paradoxo deixa de ser um escândalo tão logo o movimento interno completo de permissão de ir, de abandono do reclamo para encontrar consciência, aceita ser orientado e regido pela interpretação dos sinais externos que o absoluto dá de si.³⁵⁷

Conforme Ricoeur, a hermenêutica do testemunho consiste na convergência desses dois movimentos, dessas duas exegeses: a exegese de si e a exegese dos sinais externos. Conseqüentemente, ele assegura que o testemunho é capaz de ser levantado internamente na reflexão graças às suas características dialéticas. Essas características estimulam e chamam à repetição reflexiva.³⁵⁸

A primeira característica dialética do testemunho é apresentada por Ricoeur da seguinte maneira:

Primeiro propõe a dialética de seu objeto, o qual é um evento bem como um significado ao mesmo tempo, similar ao que falamos em parte com respeito à narração dos eventos fundamentais da história de Israel. Para a confissão de fé hebraica, o evento e seu significado coincidem imediatamente.³⁵⁹

A segunda característica dialética do testemunho é demonstrada por Ricoeur da seguinte maneira:

Mas este momento de fusão do evento e significado desaparece. Sua aparência é imediatamente seu desaparecimento. (...) Em resumo, surge uma cisão que engendra uma intervenção interminável de urgência. Eis porque o testemunho requer interpretação. A interpretação também é requerida pela atividade crítica que o testemunho traz à tona. Precisa ser testado. Esta ligação estreita entre o testemunho e o processo de exame não é abolida quando o testemunho é transferido de um tribunal para o

³⁵⁷ RICOEUR, 2004, p. 105-106.

³⁵⁸ Cf. RICOEUR, 2004, p. 106.

³⁵⁹ RICOEUR, 2004, p. 106.

plano da reflexão. (...) Precisamos sempre decidir entre a testemunha falsa e a verdadeira. (...) Essa função para o julgamento encontrará sua contraparte num momento de movimento por meio do qual a reflexão responde à crítica do testemunho, o que Nabert chama de criteriologia do divino.³⁶⁰

A terceira característica dialética do testemunho é exposta por Ricoeur da seguinte maneira:

Finalmente, o testemunho chama para a interpretação através de uma dialética mais fundamental, a dialética da testemunha e das coisas vistas. Ser uma testemunha é ter participado no que alguém viu e ser capaz de testificar. Por outro lado, o testemunho pode desvincular-ser das coisas vistas a uma classe tal que está concentrada na qualidade de um ato, uma obra, ou uma vida, que é um sinal do absoluto. Nesse segundo sentido, que é complemento do primeiro, ser uma testemunha não é mais testificar que..., mas testificar a... Essa última expressão permite-nos entender que uma testemunha pode envolver a si mesma neste testemunho, o que se torna a melhor prova de sua convicção. Quando essa prova se torna o preço de vida em si, a testemunha muda os nomes. Ele se torna um mártir.³⁶¹

Portanto, para Ricoeur, o testemunho é também o compromisso de um coração puro e um compromisso para a morte. Esse testemunho pertence ao destino trágico da verdade. Logo, ele conclui:

O destino trágico da verdade fora de nós em toda uma história contingente pode acompanhar a permissão por meio da qual a reflexão abandona as ilusões de uma consciência soberana. Assim é feito pela reflexão e pela interiorização da dialética do testemunho do qual registra o traço do absoluto da contingência da história. Os três momentos dialéticos do testemunho; o evento e significado; o teste do falso testemunho e o testemunho acerca do que é visto de uma vida; encontram seu eco, sua reverberação, no movimento da consciência que renuncia sua soberania.³⁶²

Segundo Ricoeur, toda uma estrutura de auto-entendimento é declarada na dialética do evento e significado. Essa dialética conduz à renúncia de qualquer idéia de autoformação da consciência agregada à temporalidade

³⁶⁰ Ibidem.

³⁶¹ Idem, p. 106-107.

³⁶² Idem, p.107.

imane. Ricoeur afirma que o ser humano existe porque está ligado aos eventos que acontecem. Sobre isso, ele comenta:

A tarefa de entendermos a nós mesmos através deles é a tarefa de transformar o acidental em nosso destino. O acontecimento é o nosso mestre. Cada uma de nossas existências separadas é como aquelas comunidades que pertencemos, somos absolutamente dependentes a certos acontecimentos fundamentais. Eles (...) são eventos (...) que perduram. Em si são “sinais-eventos”. Entender a nós mesmos é continuar a declará-los e testificá-los.³⁶³

Conforme Ricoeur, o processo da dialética do falso e verdadeiro tem sua contrapartida na reflexão, à qual Nabert denomina criteriologia do divino. Essa criteriologia do divino deve ser unida ao exame do testemunho. Ricoeur diz que para uma existência finita como a humana, a apropriação pode ser um ato crítico. Tal ato crítico se dá em “associar-se com” e filtrar seus predicados mais dignos de anunciar o divino. Essa associação toma a forma de teste, pois discernir os predicados do divino é seguir o que os medievais chamam de caminho da eminência. Acerca disso, Ricoeur afirma:

Parece, portanto, que os dois testes ou julgamentos se cruzam: ao formar predicados do divino desqualificamos a falsa testemunha e ao reconhecer a verdadeira testemunha identificamos o predicado do divino. Esse círculo fino da hermenêutica é a lei do auto-entendimento. Todavia, a terceira dialética, a dialética do testemunho histórico, é o mais significativo para um auto-entendimento que tentaria reproduzir seu movimento em si mesmo.³⁶⁴

Finalmente, de acordo com Ricoeur, a testemunha das coisas vistas torna-se mártir da verdade. Ele diz que a reflexão deve confessar sua desigualdade com o paradigma histórico de seu movimento de permissão de ir de si, entendida como o abandono da consciência soberana. Porém, conforme Ricoeur, a reflexão é incapaz produzir tal abandono fora de si. Ele afirma que isso só pode acontecer pela confissão de sua total dependência das manifestações históricas do divino. Sobre isso, Ricoeur diz:

Para considerar esta prioridade do testemunho histórico sobre a autoconsciência, eu me referia à descrição que Kant faz de “idéias

³⁶³ Idem, p.108.

³⁶⁴ Ibidem.

estéticas” (...). No momento de considerar as produções estéticas do gênio, ele invoca o poder da imaginação “para apresentar” (...) aquelas idéias da razão para as quais não temos conceito. Por meio de tais representações, a imaginação “produz muito [sic!] pensamentos (...) sem, no entanto, qualquer pensamento definido, isto é, qualquer conceito capaz de se adequar a ele; conseqüentemente, não pode ser percebido completamente e se [sic!] tornado inteligível pela linguagem.” (...) Então o que a imaginação confere ao pensamento é a capacidade de pensar mais adiante.³⁶⁵

Para Ricoeur, ao se conceituar uma representação da imaginação pertencente à sua apresentação, a imaginação torna-se criativa. Além disso, ela traz a faculdade das idéias intelectuais (a razão) ao movimento. Segundo Ricoeur, o testemunho histórico tem a mesma estrutura e função. Também é uma “apresentação” do que para a reflexão permanece como uma idéia. Isto é, a idéia de uma permissão de ir de si. Assim, Ricoeur afirma:

A relação kantiana entre uma idéia e sua “apresentação” estética expressa bem o tipo de relação que estamos procurando formular entre afirmação originária (que requeria uma mediação total impossível entre a autoconsciência e sua experiência simbólica) e sua apresentação histórica em testemunhos cujo significado jamais esgotamos.³⁶⁶

De acordo com Ricoeur, é a dependência não heteronômica da reflexão consciente nos testemunhos externos que dá à filosofia certa idéia de revelação. Ele diz que tanto do lado objetivo quanto do lado subjetivo da idéia de revelação, a experiência do testemunho só é capaz de fornecer o horizonte para uma experiência religiosa específica e bíblica da revelação. Ricoeur conclui seu artigo da seguinte maneira:

Permita-me concluir com essa expressão de dependência sem heteronomia. (...) A imaginação é aquela parte de nós mesmos que responde ao texto como um poema, e que somente pode encontrar revelação não mais como uma pretensão inaceitável, as [sic!] como um apelo não violento.³⁶⁷

³⁶⁵ Idem, p.109-110.

³⁶⁶ Idem, p.110.

³⁶⁷ Idem, p.111.

3.4 A relação entre hermenêutica filosófica e hermenêutica bíblica de Ricoeur no pensamento de outros autores

O terceiro passo desse terceiro capítulo consiste na análise do pensamento de três diferentes autores acerca da relação entre a hermenêutica filosófica e a hermenêutica bíblica de Ricoeur. O primeiro desses autores é François Xavier Amherdt, o segundo é Kevin Vanhoozer e o terceiro é Grant R. Osborne. Todos eles expressam uma síntese do que entendem ser a contribuição de Ricoeur para a hermenêutica filosófica e para a hermenêutica bíblica, bem como a relação entre ambas.

3.4.1 François Xavier Amherdt

O primeiro autor analisado é François Xavier Amherdt. Ele é o apresentador da obra *A hermenêutica bíblica*, de Ricoeur, publicada em 2000 e traduzida para o português em 2006, pelas Edições Loyola. Em sua apresentação, denominada “Introdução”, Amherdt considera a relação de Ricoeur com a Bíblia, a relação da polifonia do texto bíblico com o trabalho de interpretação e a relação entre hermenêutica filosófica e hermenêutica bíblica.

Conforme Amherdt, embora Ricoeur seja um filósofo, a Bíblia ocupa um lugar importante em sua vida e em suas pesquisas. O próprio Ricoeur se considera um ouvinte da Palavra e, como protestante, sempre declara a sua fé. Assim sendo, ele concebe a vida como uma extensão da palavra, pois a palavra é seu reino. Para Amherdt, no atual concerto de pluralismo metodológico, a voz de Ricoeur eleva-se como uma possibilidade de conciliação entre hermenêuticas rivais. Mais ainda, sua proposta hermenêutica é capaz de arbitrar entre múltiplas vias, alcançando êxito principalmente na travessia para uma “segunda ingenuidade” pós-crítica à qual ele aspira.³⁶⁸

Segundo Amherdt, embora Ricoeur também recuse a etiqueta de filósofo cristão, ele não hesita em falar de cristianismo de filósofo. No pensamento

³⁶⁸ Cf. AMHERDT in RICOEUR, 2006, p. 13-15.

de Ricoeur, entre a argumentação filosófica racional e as convicções religiosas cristãs, não há nem confusão nem separação. Elas fazem eco uma à outra e entram em diálogo uma com a outra, sem se confundirem e sem se sobreporem. Todavia, Ricoeur fala ainda de uma relação polar entre crítica e convicção. Essa polaridade existe porque a filosofia não é privada de convicções e porque a dimensão religiosa abrange também uma parte de crítica interna. Amherdt destaca o fato de Ricoeur consagrar centenas de ensaios à problemática da fé bíblica e de sua obra ser perpassada pela questão religiosa.³⁶⁹

De acordo com Amherdt, no que tange à filosofia reflexiva do sujeito, o procedimento de Ricoeur parte da intuição fundamental de que a existência humana é portadora de sentido. Devido a isso, Ricoeur tenta buscar traços de sentido em todas as obras humanas que testemunham o esforço por existir e o desejo de ser. Ele não aceita dogmatismos e pondera que dificuldade encontrada pela Palavra de Deus em atingir o homem moderno se deve ao fato de que a sensibilidade à linguagem simbólica degradou-se profundamente sob a influência da dicotomia entre a consciência soberana e o mundo objetivo manipulável. Além disso, a heteronomia da revelação vem, aparentemente, ameaçar a autonomia do indivíduo. Amherdt afirma:

De seu lado, Ricoeur faz a aposta da fé. Parte do pressuposto de que os textos da pregação cristã são autênticos testemunhos da presença do absoluto na história (...) e que o discurso religioso (...) não é privado de sentido, que vale a pena ser examinado porque nele se diz algo que não é dito nas outras modalidades do discurso (...). No entanto, para Ricoeur, nenhuma articulação autêntica da fé cristã pode prescindir da crítica impiedosa dos “mestres da suspeita” (...).³⁷⁰

Conforme Amherdt, passando progressivamente de uma eidética e de uma empiria da vontade à interpretação dos textos, Ricoeur ampliou sua preocupação de esclarecer o funcionamento poético do discurso. Ricoeur mesmo diz que é o dinamismo criativo operando no texto-obra e a imaginação operando na interpretação que constituem os dois fios condutores do seu empreendimento. Esses dois fios condutores o levam a considerar o funcionamento poético do

³⁶⁹ Idem, p. 15-17.

³⁷⁰ AMHERDT in RICOEUR, 2006, p. 20.

discurso bíblico, sublinhando sua especificidade. Amherdt ressalta que, mesmo preservando sua determinação de salvaguardar a autônima de seu pensamento filosófico, Ricoeur dedicou-se a estudar os textos bíblicos em que o homem põe a nu sua finitude, choca-se com o mistério do mal, encontra a transcendência e gera a esperança. Amherdt afirma:

Particularmente cuidadoso com a autonomia semântica do sentido textual (...), Paul Ricoeur demorou-se menos na gênese e nas condições de produção dos textos dos dois Testamentos (...) do que na sua capacidade “poiética” (...) de produzir significações novas e a seu valor de “revelação”. (...) os textos da Escritura têm condição para mudar a realidade porque lhe conferem uma configuração nova e a reescrevem através de seus modos de discursos contrastados. (...) Ricoeur soube destacar a intransponível especificidade da linguagem da Escritura: sua referência última – Deus-Cristo-o Reino –, o jogo polifônico dos gêneros literários irredutíveis um ao outro, e a extravagância de seu modo discursivo (...), o que nenhum discurso especulativo pode exprimir de maneira satisfatória.³⁷¹

Para Amherdt, é frente ao conflito das interpretações rivais que Ricoeur propõe sua hermenêutica dos textos. Essa hermenêutica se estende à linguagem religiosa. Ricoeur atenta para o fato de que a interpretação de um texto não se limita à captação da intenção do autor, nem à captação do pano de fundo histórico do texto, e muito menos à captação do jogo de significações internas ao texto, sem nenhuma referência ao real fora do texto. Contudo, a finalidade a interpretação de um texto é a compreensão do “mundo” literário e teológico desenvolvido no texto. Amherdt diz:

Paul Ricoeur não deseja sacrificar nenhuma dessas duas abordagens explicativas, mas antes articular uma à outra para preveni-las dos riscos que cada uma corre: a crítica histórica, do desinteresse pela matéria teológica do texto, e a poética pós-estrutural, de sua vontade anti-referencial. Contra a crítica bultmaniana, Ricoeur sublinha com força que é indispensável questionar o funcionamento da linguagem bíblica e seu modo linguístico de referência à transcendência. Opõe-se à redução do texto das escrituras em um núcleo kerigmático despojado de sua forma narrativa e à desconstrução da linguagem simbólica da Bíblia em uma construção conceitual não mitológica, mesmo que fosse o existencialismo de Heidegger. (...) Mas nem por isso sacrifica o momento da compreensão existencial que chama

³⁷¹ Idem, p. 21-22.

apropriação. Melhor, a interpretação, segundo ele, só está acabada se dá origem a experiências “segundo as Escrituras” (...) julgamos que Paul Ricoeur pode ser um dos pensadores graças aos quais, no coração da modernidade corrosiva, o homem é chamado de novo pelo poder transformador dos textos da Revelação, suscitando nele um ato criativo de interpretação e um testemunho novo.³⁷²

Então, segundo Amherdt, a hermenêutica filosófica de Ricoeur articula-se em dois pólos, o do texto e o da interpretação do texto. Por um lado, o trabalho efetivado no texto exige como contraparte um trabalho de interpretação. Por outro lado, a dinâmica da interpretação consiste em esclarecer e em acompanhar a dinâmica que já está efetivada no texto. De acordo com Amherdt, é dessa forma que Ricoeur faz o cruzamento entre o “Mundo do Texto” e o “mundo do leitor”, a tese central de sua hermenêutica filosófica. Conseqüentemente, Ricoeur afirma que o papel da hermenêutica é acompanhar a atividade estruturante que parte do pleno da vida, investe-se no texto e, graças à leitura privada e à recepção pública, retorna à vida.³⁷³

Paralelamente, conforme Amherdt, a hermenêutica bíblica de Ricoeur pode ser organizada em torno das mesmas categorias filosóficas. Primeiro, para o pólo do texto da Escritura. Esse pólo tem como referência as quatro categorias textuais, a saber, a categoria de instância de discurso, a categoria de obra e de gêneros literários, a categoria de escrita e a categoria de “Mundo do Texto”. Depois, para o pólo da interpretação escriturística. Tal pólo tem como referência os três segmentos do arco hermenêutico, sendo eles, a pré-compreensão, a dialética entre explicação e compreensão, e o ato de leitura e apropriação.³⁷⁴

Sobre esse paralelo entre a hermenêutica filosófica e a hermenêutica bíblica de Ricoeur, Amherdt diz:

É justamente levando a termo o paralelo entre os textos poéticos em geral e as Escrituras bíblicas (...) que se manifesta a especificidade irreduzível da linguagem religiosa, a saber, aquilo sobre que incide, o nome de Deus, seu referente último, o Reino de Deus que precisamente escapa à conclusão de todos os discursos – há então descontinuidade entre as duas

³⁷² Idem, p. 22-23.

³⁷³ Cf. AMHERDT in RICOEUR, 2006, p. 25.

³⁷⁴ Idem, p. 26.

hermenêuticas. Para Ricoeur a hermenêutica bíblica é (...) um caso único porque todos os discursos parciais são referidos a um Nome, que é o ponto de interseção e o indício de incompletude de nossos discursos parciais sobre Deus e porque esse Nome tornou-se solidário de “acontecimento-sentido” pregado como Ressurreição. Mas a hermenêutica bíblica não pode pretender dizer uma coisa única a não ser que essa coisa única fale como o mundo do texto se dirige a nós, como a coisa do texto (...).³⁷⁵

Para Amherdt, essa relação entre hermenêutica filosófica e hermenêutica bíblica constitui uma das inspirações centrais do pensamento de Ricoeur. Ele afirma:

Desde a primeira obra de Ricoeur, consagrada a Karl Jaspers (...), manifesta-se a necessidade para a filosofia prática de passar pela leitura das “cifras” por uma decifração dos signos através dos quais o homem exprime sua relação para com o ser (...). No primeiro tomo da *Philosophie de la volonté*, intitulado *Le volontaire et l'Involontaire* (...) Ricoeur aplica o método fenomenológico de Husserl à dimensão prática da vontade, como consciência encarnada. Mas enfrenta a opacidade irreduzível do involuntário, preso à culpabilidade e ao mal, e deve recorrer a outro tipo de leitura do real: a exegese dos símbolos pelos quais os grandes mitos religiosos tentaram exprimir o enigma do mal. (...) No segundo tomo de sua *Philosophie de la volonté, Finitude et culpabilité*, dividido em dois volumes, *L'Homme faillible* e *La Symbolique Du mal* (...) passa então a outro método que denomina “empírico” que consiste em um trabalho de interpretação dos símbolos do mal, pelos quais o homem exprime sua própria culpabilidade. (...) a Revelação bíblica é a que abre melhor para o terceiro momento da Filosofia da vontade, que Ricoeur denomina “poético” (...), a saber a restauração da vontade alienada pela culpa.³⁷⁶

Segundo Amherdt, é a Revelação bíblica que introduz o terceiro momento da *Filosofia da vontade* de Ricoeur, denominado “poético”. Nesse momento acontece a restauração da vontade alienada pela culpa. É exatamente para tal restauração que apontam as Escrituras bíblicas, quando tratam da economia da superabundância, do kerigma da liberdade segundo a esperança e da hermenêutica da salvação. Sobre isso, Amherdt diz:

Ricoeur procura o equivalente filosófico do núcleo kerigmático da esperança em um retorno pós-hegeliano à dialética não conclusiva

³⁷⁵ AMHERDT in RICOEUR, 2006, p. 26.

³⁷⁶ Idem, p. 27.

de Kant. De uma parte, na esteira de Hegel, a razão aspira a apreender a totalidade do sentido e a regeneração da vontade prometida pela pregação pascal. Mas, de outra parte, na perspectiva kantiana, é levada a constatar que é incapaz por si mesma de realizar essa reconciliação em plenitude: (...) Uma filosofia dos 'limites' que é ao mesmo tempo uma exigência prática de totalização, sem ser fechada sobre um saber absoluto (...), tal é a estrutura do acolhimento filosófico capaz de entrar o mais longe possível em consonância com o dado da Revelação. É o que Ricoeur chama de aproximação filosófica da liberdade segundo a esperança cristã (...).³⁷⁷

De acordo com Amherdt, é nesse ponto que se insere a hermenêutica bíblica de Ricoeur. Entretanto, a esperança fala mais à imaginação que à vontade humana. É na imaginação que o homem acolhe os “figurativos” que sustentam a lógica absurda da esperança, uma vez que os símbolos e os relatos bíblicos fornecem de maneira privilegiada os figurativos da libertação efetiva da humanidade e afirmam a possibilidade real de tornar-se homem apesar da morte. Portanto, conforme Amherdt, a hermenêutica bíblica, tirando proveito dos trabalhos de Ricoeur sobre os símbolos, as metáforas e os relatos, permite explicitar a mediação de linguagem, pela qual se exprimem os figurativos da esperança. Acerca disso, Amherdt afirma:

Se retomamos o fio do itinerário de Ricoeur, a quase totalidade dos trabalhos posteriores à *Symbolique du mal* (que data de 1960) (...) foram todos escritos no rosto hermenêutico do empírico da vontade, cujas condições de possibilidade entendem afirmar. Com efeito, o primeiro mergulho na prática efetiva da hermenêutica bíblica vai tornar-se, para aquele que se convencionou chamar o “segundo Ricoeur”, a ocasião de um confronto com toda uma série de problemas ligados à estrutura semântica e ao alcance referencial da linguagem simbólica e mítica. Em primeiro lugar, o duplo sentido próprio da estrutura narrativa leva Ricoeur para investigações metodológicas, sucessivamente semiológicas, sintáticas e semânticas. (...) Em segundo lugar, a dimensão temporal própria da estrutura narrativa dos mitos enriquece as considerações precedentes com reflexões ligadas à historiografia, à teoria literária e à especulação filosófica sobre o tempo.³⁷⁸

Após discorrer sobre a hermenêutica filosófica e sobre a hermenêutica bíblica de Ricoeur, Amherdt apresenta uma conclusão. Ele conclui que entre a

³⁷⁷ Idem, p. 28.

³⁷⁸ Idem, p. 29.

primeira e a segunda existe uma relação dialética complexa. Logo, Amherdt retoma os principais componentes dessa relação. Ele o faz demonstrando os dez mais importantes.

Para Amherdt, o primeiro componente da complexa relação dialética entre a hermenêutica filosófica e a hermenêutica bíblica de Ricoeur é o seguinte: Uma dupla referência: filosófica (crítica) e religiosa (convicção). Por um lado, Ricoeur faz filosofia, utiliza a linguagem comum da razão crítica. Por outro lado, ele reconhece pertencer à comunidade cristã protestante, fazendo parte da tradição judaico-cristã. No entanto, “essa polaridade não significa que a filosofia não seja igualmente da ordem da convicção, nem que a convicção religiosa deixe de revestir uma dimensão crítica interna”³⁷⁹.

Segundo Amherdt, o segundo componente da complexa relação dialética entre a hermenêutica filosófica e a hermenêutica bíblica de Ricoeur é o seguinte: A constituição hermenêutica da filosofia e da fé. Em ambos os campos de investigação, privilegia-se a mediação da linguagem e do texto. Assim, é de textualidade para textualidade que se estabelece a relação entre o duplo registro. Ambos possuem uma constituição hermenêutica e ambos são confrontados com o problema da atividade da leitura dos textos. Mas, “não se referem ao mesmo corpus: a lista dos textos filosóficos fundamentais difere do corpus religioso das Escrituras canônicas, patrísticas e teológicas mesmo se certos textos ocupam um lugar intermediário”³⁸⁰.

De acordo com Amherdt, o terceiro componente da complexa relação dialética entre a hermenêutica filosófica e a hermenêutica bíblica de Ricoeur é o seguinte: A leitura crítica e a leitura confessante. A polaridade entre crítica e convicção conduz à distinção entre o tipo de abordagem dos textos. Cada um deve ser abordado com pressupostos e objetivos diferentes. Assim sendo:

(...) a hermenêutica filosófica e a hermenêutica bíblica (...) distinguem-se por sua atitude de leitura: à atitude crítica da leitura livre dos textos filosóficos opõe-se a atitude crente da leitura “querigmática” que confessa sua dependência para com uma

³⁷⁹ Idem, p. 61.

³⁸⁰ Idem, p. 62.

Palavra anterior cuja autoridade é reconhecida pela comunidade em que se situa (...).³⁸¹

Conforme Amherdt, o quarto componente da complexa relação dialética entre a hermenêutica filosófica e a hermenêutica bíblica de Ricoeur é o seguinte: A autonomia do discurso filosófico. Amherdt diz que Ricoeur jamais confunde as fontes bíblicas das suas convicções pessoais com a argumentação do seu discurso filosófico. No plano dos “princípios”, Ricoeur considera a ação e a linguagem comum como os dois fios condutores ao redor dos quais sua reflexão filosófica se desenvolve e a partir dos quais se hierarquizam suas temáticas em torno dos “conceitos últimos”. Para a ação, o voluntário e o involuntário, o desejo de ser e o esforço de existir, e a ontologia do agir. Para a linguagem, o dizer da vontade, o dizer dos mitos e dos símbolos, o dizer dos textos, da metáfora e da narrativa. Aqui, Amherdt comenta:

Em tudo isso, afirma Ricoeur, a (...) filosofia é autônoma e leva a responsabilidade dela mesma (...). Por isso, em suas grandes obras filosóficas (...), Ricoeur pratica conscientemente um ascetismo da argumentação que o leva a um discurso agnóstico em que está ausente a nominação de Deus (...). Esse agnosticismo do “filósofo enquanto filósofo” (...) manifesta essa vontade repetida de Ricoeur de defender seus escritos filosóficos contra a acusação de “cripto-teologia” que certos meios filosóficos franceses lhe lançaram. Ricoeur recusa-se a fazer da fé bíblica a solução em última instância de todas as aporias deixadas pela análise filosófica (...) e de atribuir-lhe uma função “cripto-filosófica” (...).³⁸²

Para Amherdt, o quinto componente da complexa relação dialética entre a hermenêutica filosófica e a hermenêutica bíblica de Ricoeur é o seguinte: A fé bíblica como fonte e motivação da filosofia de Ricoeur. Amherdt destaca que sob a influência de Karl Barth, Ricoeur acentua o dualismo entre filosofia e teologia. Ele demonstra uma enorme desconfiança a respeito da teologia natural ou ontoteologia e, principalmente, a respeito das chamadas “provas da existência de Deus”. Porém, posteriormente, segundo Amherdt, Ricoeur admite ter evoluído, no

³⁸¹ Ibidem.

³⁸² Idem, p. 63-64.

sentido de propor uma espécie de armistício entre a fé e a razão. Acerca disso, Amherdt afirma:

No nível de sua inspiração (...), Ricoeur em nenhum caso contesta a linguagem bíblica, constituindo-se seus símbolos, seus relatos e suas figuras discursivas em uma das fontes mais importantes de seu gosto pela filosofia, um dos pressupostos essenciais donde se eleva seu empreendimento filosófico, uma das principais – mas não a única – (...) *fontes não filosóficas* de sua filosofia (...). Ao falar de fonte, Ricoeur designa algo que o precede e que ele não domina. É o que remete tanto à antecedência do dizer poético sobre a palavra pessoal, quanto ao primado da Palavra de Deus sobre o ser do homem.³⁸³

Segundo Amherdt, o sexto componente da complexa relação dialética entre a hermenêutica filosófica e a hermenêutica bíblica de Ricoeur é o seguinte: As linguagens bíblica e teológica como temas da hermenêutica filosófica. Além de fonte, a linguagem religiosa é tema da investigação filosófica. Ela pode ser tematizada como uma linguagem entre outras como, por exemplo, a científica, a ordinária, a ética ou a política. Pode também ser tematizada como uma linguagem que dá a pensar. E pode ainda ser considerada como uma parte da poética geral, em virtude de seu funcionamento simbólico-metafórico. Nesse sentido, então, a interpretação da linguagem bíblica é considerada como um modo hermenêutico entre outros, modo em que o debate metodológico entre a explicação e a compreensão encontra um campo de aplicação privilegiado. Sobre os desdobramentos disso, Amherdt diz: “Depois, quando se eleva do nível especulativo, a linguagem religiosa pode tornar-se um dos objetos da crítica filosófica, sob a rubrica da filosofia da religião, nos limites só da razão (...). Ali ele [sic!] situa-se nas fronteiras da filosofia e da não-filosofia, mas não as ultrapassa.”³⁸⁴.

De acordo com Amherdt, o sétimo componente da complexa relação dialética entre a hermenêutica filosófica e a hermenêutica bíblica de Ricoeur é o seguinte: Os problemas teológicos como, ao mesmo tempo, fontes e temas da reflexão filosófica. Alguns problemas se colocam no ponto de interseção entre a

³⁸³ Idem, p. 65.

³⁸⁴ Idem, p. 66.

filosofia e a teologia. Para o pensamento filosófico, esses problemas constituem, ao mesmo tempo, uma fonte e um tema. Amherdt afirma: “Entre eles, há dois aos quais [Ricoeur] deu uma atenção particular através de toda a sua obra: o desafio do mal e a esperança.”³⁸⁵.

Conforme Amherdt, o oitavo componente da complexa relação dialética entre a hermenêutica filosófica e a hermenêutica bíblica de Ricoeur é o seguinte: As aproximações filosóficas de noções teológicas. Em outras palavras, a compreensão de que a filosofia leva à fonte da teologia. Amherdt ressalta que a reflexão sobre a esperança se torna o ponto de partida de Ricoeur para a renovação do problema da relação entre filosofia e teologia (ou entre razão e fé). Conseqüentemente, o que ele busca é o esquema racional inteligível da esperança bíblica, o que chama de aproximação filosófica da virtude teologal da esperança nos limites somente da razão.³⁸⁶

Amherdt deixa claro que, por esperança, Ricoeur entende o ponto de fuga e o horizonte de cumprimento tanto da filosofia quanto da teologia. Portanto, a hermenêutica bíblica tem suas próprias fontes. Ela procede do querigma da fé e tem como função desenvolver uma conceituação específica. Essa conceituação precisa ser fiel à sua origem bíblica e apta a ligar a proclamação da Escritura sobre a ressurreição de Jesus aos domínios da experiência humana. Sobre a compreensão da pregação da esperança em Ricoeur, Amherdt diz:

A teologia concebe pois a pregação da esperança como antecipação, na história, da ressurreição dos mortos. (...) Nesse sentido, o querigma da esperança é ao mesmo tempo racional e irracional. É irracional porque anuncia a irrupção inesperada de um acontecimento que escapa à razão, sendo um desmentido à realidade da morte, um jorrar inaudito de sentido, para além do desespero. Rompe a ordem antiga, inaugura uma criação nova, abre uma “carreira de existência e de história” (...) Mas, ao mesmo tempo, essa novidade irracional dá a pensar à inteligência (...). Desvela-se em signos que podem ser decifrados. Estabelece uma lógica nova que faz sentido e história, a lógica da munificência [liberalidade] e da generosidade superabundante, que se opõe a todas as leis econômicas habituais (...).³⁸⁷

³⁸⁵ Idem, p. 67.

³⁸⁶ Cf. AMHERDT in RICOEUR, 2006, p. 68.

³⁸⁷ AMHERDT in RICOEUR, 2006, p. 68.

Amherdt dá continuidade à sua exposição afirmando que Ricoeur busca um equivalente filosófico ao querigma da esperança e pensa encontrá-lo na dialética não fechada de Kant. Isso porque, à luz do pensamento de Kant, a esperança não se deixa englobar pela dialética do conhecimento absoluto. Diante do mal radical que afeta a liberdade humana existe um chamado a postular sua regeneração. Logo, a liberdade humana “real” só é efetiva como uma esperança para além desse sacrifício especulativo (do saber) e prático (do poder).³⁸⁸

Amherdt descreve a relação que Ricoeur estabelece entre a teologia da esperança e a dialética quebrada de Kant em termos de homologia e de aproximação, essa última entendida como o esforço do pensamento para aproximar-se cada vez mais do acontecimento escatológico que constitui o centro de uma teologia da esperança. Assim, a via autônoma da abordagem filosófica não é nem de abstração nem de capitulação frente à teologia bíblica.³⁸⁹

Para Amherdt, o nono e mais importante componente da complexa relação dialética entre a hermenêutica filosófica (aqui, sinônima de hermenêutica geral) e a hermenêutica bíblica de Ricoeur é o seguinte: Uma relação de inclusão mútua. Essa inclusão mútua se dá no plano metodológico da interpretação dos textos. Sobre isso, Amherdt diz:

De um lado, a hermenêutica bíblica subordina-se à hermenêutica geral enquanto hermenêutica regional, porque a primeira incorpora necessariamente conceitos, argumentos e métodos oriundos da segunda. Vimos tudo o que a medição do estudo filosófico da linguagem fornece para o uso da hermenêutica querigmática: a reflexão sobre as categorias do texto e de sua interpretação, sobre a dialética da explicação e da compreensão, sobre o papel do leitor sobre a historicidade do sentido, (...) serve de *organon* à hermenêutica bíblica (...). Mas, inversamente, a especificidade da linguagem bíblica, i. é., a originalidade “absoluta” de seu referente central (o nome de Deus e de Cristo) e seu mundo (o Reino) subverte a relação e faz da hermenêutica bíblica um caso único da hermenêutica geral. É seu objeto que dá à linguagem das Sagradas Escrituras um lugar à parte no seio da linguagem poética em geral. O próprio da Bíblia e da teologia é dar um nome próprio a essa experiência (de ser percebida por uma palavra), o nome de Deus, de Jesus Cristo, e de cristalizar essa experiência em torno de um acontecimento fundador (...).³⁹⁰

³⁸⁸ Cf. AMHERDT in RICOEUR, 2006, p. 68.

³⁸⁹ Idem, p. 68-69.

³⁹⁰ Cf. AMHERDT in RICOEUR, 2006, p. 69.

Amherdt sintetiza a relação entre hermenêutica filosófica e hermenêutica bíblica e expressa a especificidade da hermenêutica bíblica:

Então, a hermenêutica bíblica subordina-se a seu “*organon*” filosófico e serve de invólucro à hermenêutica geral. Há relação de mútua inclusão, porque cada um, por seu turno, engloba o outro (...). A especificidade da hermenêutica bíblica confessante situa-se, pois, para Ricoeur, no nível do círculo que se estabelece entre a comunidade crente e as Escrituras que ela tem por inspiradas. Confessar sua pertença à comunidade eclesial é reconhecer que os textos sagrados canônicos nomeiam verdadeiramente a Deus, é aceitar deixar-se interpretar por eles e tomar o risco de ver sua existência completamente transtornada por esse ato de leitura.³⁹¹

Amherdt afirma ainda que, sem proibir a pluralidade das interpretações da Bíblia, a comunidade desempenha a função indispensável de norma contra a divisão ilimitada das interpretações. Ou seja, as barreiras contra a disseminação localizam-se no papel estruturante exercido pela vida comunitária da igreja, que não tem equivalente na filosofia. Isso quer dizer que uma comunidade histórica se interpreta a si mesma ao interpretar a Escritura.³⁹²

Segundo Amherdt, o décimo e último componente da complexa relação dialética entre a hermenêutica filosófica e a hermenêutica bíblica de Ricoeur é o seguinte: Uma exegese instruída. Amherdt destaca que, às vezes, Ricoeur ultrapassa os limites da filosofia para tomar posição sobre questões de fronteira da exegese e da teologia. Todavia, ele “utiliza sempre os instrumentos de sua própria hermenêutica filosófica (...). Em suma, Ricoeur é (...) um profissional da filosofia e um amador da exegese esclarecida (...).³⁹³

3.4.2 Kevin Vanhoozer

O segundo autor analisado é Kevin Vanhoozer. Seu pensamento está exposto na obra *Há um significado neste texto?*, publicada em 1998 e traduzida para o português em 2005, pela Editora Vida. Em sua análise, Vanhoozer

³⁹¹ AMHERDT in RICOEUR, 2006, p. 70.

³⁹² Cf. AMHERDT in RICOEUR, 2006, p. 71.

³⁹³ AMHERDT in RICOEUR, 2006, p. 71.

considera a teoria da interpretação de Ricoeur, enfatizando o texto como discurso escrito e o texto como ação significativa.

De acordo com Vanhoozer, o primeiro aspecto da teoria da interpretação de Ricoeur é o texto como discurso escrito. Vanhoozer pondera que Ricoeur se recusa a reduzir a semântica à semiótica, uma vez que focalizar as orações é focalizar a linguagem como discurso e discurso implica em alguma coisa dita a alguém sobre alguma coisa. Assim sendo, o texto não é apenas um fenômeno lingüístico, um objeto desprovido de mundo e de autor que pode ser explicado simplesmente pelas suas relações estruturais. Tal compreensão é reducionista e incompleta, pois oculta o discurso propriamente dito.³⁹⁴

Então, sobre a compreensão de texto no pensamento de Ricoeur, Vanhoozer diz:

Quando a linguagem constitui seu próprio mundo, ela não mais surge como mediação entre a mente e o mundo. Vale a pena notar que Ricoeur define o texto como (...) qualquer discurso fixado pela escrita (...). Os textos são capazes de comunicar à distância porque a escrita preserva seu discurso. Em outras palavras, a escrita não aliena os autores de seus leitores, mas torna possível o significado partilhado. Na verdade, ela é o principal recurso da humanidade para superar as distâncias espaciais, temporais e culturais.³⁹⁵

Vanhoozer atenta para o fato de que Ricoeur e Derrida representam duas opções pós-estruturalistas contrastantes. Ou seja, duas formas diferentes de reagir à visão estruturalista da linguagem como um sistema de signos fechado em si próprio. Contudo, ele afirma que a teoria da interpretação de Ricoeur é conhecida como o mais eficiente contraponto hermenêutico à desconstrução dentro da crítica pós-estrutural. Conseqüentemente, conforme Vanhoozer, a questão básica entre Ricoeur e Derrida é o significado de significado. Comparando o pensamento dos dois, ele diz:

Derrida vê a linguagem como um sistema auto-referencial sem um centro ou estrutura estável. Ricoeur vê a linguagem como uma estrutura que existe não para sua própria finalidade, mas para referir, ultrapassando a si própria, o mundo. *O discurso tem um*

³⁹⁴ Cf. VANHOOZER, 2005, p. 252-253.

³⁹⁵ VANHOOZER, 2005, p. 253.

sentido (alguma coisa dita), uma referência (sobre alguma coisa), e um destino (para alguém). Para Derrida, um autor não é a causa de um texto, mas seu efeito – um subproduto da escrita. Ricoeur, por sua vez, confirma a ênfase da filosofia dos atos de fala: a linguagem como prática social comunicativa. Por um lado, Ricoeur separa o significado dos autores. O texto escrito é autônomo em relação a seu autor; ele se lança em uma carreira própria. Por outro lado, ele afirma o texto como discurso.³⁹⁶

Vanhoozer reconhece que essas duas posições podem se mostrar contraditórias. Entretanto, seu propósito é desenvolver a seguinte tese de Ricoeur: O texto é uma unidade de discurso e, como unidade de discurso, oferece alguma coisa a ser apropriada pelo leitor. Sobre essa tese, Vanhoozer discorre:

Essa é a “aposta” de Ricoeur, sua “segunda revolução copernicana”: a idéia de que o eu não é a fonte, mas o recipiente de um significado que vem de um “além”. A hermenêutica não é simplesmente uma questão de saber coisas sobre os textos, mas de ser afetado por eles. De fato, seria razoável dizer que toda a filosofia de Ricoeur é uma investigação sobre como a linguagem pode exercer um efeito transformador sobre os leitores. Os textos, uma vez que podem nos tocar, têm uma força – semântica, e não física – que lhes é própria.³⁹⁷

Avançando em sua análise do texto como discurso no pensamento de Ricoeur, Vanhoozer apresenta dois pares de conceitos. O primeiro par de conceitos é evento e significado. Vanhoozer afirma que, para Ricoeur, o discurso é um fenômeno bidimensional. Ele compartilha tanto a *langue*, o sistema estático da linguagem, quanto a *parole*, o uso ativo da linguagem. Ele é também, ao mesmo tempo, evento, o “dizer”, e significado, o “dito”, embora na escrita o aspecto de acontecimento do discurso desapareça. Vanhoozer explica que:

Segundo Ricoeur, o texto fixa o significado, não o evento. Além do mais, Ricoeur situa a intenção do autor no lado do evento do discurso. O evento é fugaz e não pode ser recuperado. De maneira semelhante, a intenção – isto é, o evento mental na consciência do autor – também desaparece. Dessa forma, Ricoeur preza o “significado”, o sentido que os signos portam, separados da intenção do autor, entendida como um evento psicológico. O que é escrito ou “fixado” pela escrita é o significado do evento, não o evento do significado: (...) A carreira do texto escapa ao horizonte finito vivido por seu autor. O que o texto significa agora

³⁹⁶ Idem, p. 253.

³⁹⁷ Ibidem.

interessa mais do que o que o autor quis dizer ao escrevê-lo. (...) O que é comunicado não é a experiência vivida do autor, mas seu sentido. O discurso pode ser identificado repetidamente e ser compartilhado porque preserva uma identidade própria: o (...) dito como tal (...).³⁹⁸

O segundo par de conceitos é obra e mundo. Vanhoozer diz que, segundo Ricoeur, a hermenêutica continua sendo a arte de discernir o discurso na obra. Essa posição pode ser considerada como um meio termo entre a postura tradicional, que focaliza a intenção do autor, e o desfazimento dessa postura, que corresponde ao pensamento de Derrida. Portanto, mesmo que dissociado do autor, existe um significado no texto. De acordo com Vanhoozer, aqui se insere o segundo par de conceitos. Acerca da obra, ele afirma:

Como discurso, um texto é uma *obra* estruturada, algo que é construído e produzido. Um texto é uma obra estruturada de linguagem que pode ser metodicamente examinada e explicada. O texto, considerado como obra, possui um princípio de organização (forma, gênero) e um princípio de individualidade (estilo). Ricoeur reconhece que o conceito do autor reaparece como correlato da individualidade do texto.³⁹⁹

Sobre o mundo, Vanhoozer diz:

O discurso é sempre *sobre alguma coisa*. Ricoeur chama de “o *mundo* do texto” aquilo a que o discurso se refere. A linguagem não é auto-referente. Ainda assim, o que é entendido não é a vida ou a alma do autor, mas, sim, um mundo do *texto*. Enquanto o texto como obra tem de ser analisado e explicado, o mundo do texto deve ser entendido e apropriado.

Vanhoozer deixa claro que, conforme Ricoeur, o intérprete se apropria do significado do texto, concebido de uma maneira dinâmica como a direção de pensamento aberta pelo texto. Isto é, a interpretação revela uma perspectiva, uma maneira de olhar para as coisas, um mundo proposto. Em síntese, o que o leitor capta é uma maneira possível de ser que não é meramente uma auto-expressão do autor. Acerca disso, Vanhoozer afirma que:

Nesse sentido, Ricoeur fala da “voz ativa”, a voz que recomenda o mundo do texto para o leitor. Embora separado de seu autor, o

³⁹⁸ Idem, p. 254.

³⁹⁹ Ibidem.

texto ainda possui uma “intenção”: o mundo projetado que ele propõe para a nossa consideração e realização. (...) A questão que permanece é a de podermos ou não descobrir esse mundo sem recorrer à noção do autor.⁴⁰⁰

Para Vanhoozer, a análise de discurso proposta por Ricoeur menciona apenas implicitamente o autor como iniciador do evento, como artesão da obra e como proponente de seu mundo. Sua definição de discurso deveria ser ampliada a fim de explicitar esses recursos implícitos. Logo, à definição de Ricoeur Vanhoozer sugere o acréscimo de um “alguém”: o discurso é algo dito por “alguém” a alguém a respeito de alguma coisa. Isso porque as coisas não são ditas por si sós.⁴⁰¹

Segundo Vanhoozer, o segundo aspecto da teoria da interpretação de Ricoeur é o texto como ação significativa. Vanhoozer ressalta que, mesmo rejeitando a intenção do autor, entendida como evento psicológico, Ricoeur admite que o discurso escrito implica um autor. Assim, a desconsideração do mesmo reduz os textos a objetos naturais. De acordo com Vanhoozer, tal equívoco é chamado por Ricoeur de “falácia do texto absoluto”. Mesmo assim:

(...) Ricoeur encontra alguma dificuldade para explicar de que maneira o autor ainda é relevante para a interpretação. Creio que o que ele quer dizer é que a intenção autoral torna-se uma dimensão do texto, da mesma forma que um artesão esculpe, pinta ou projeta-se sobre o próprio trabalho. O que Ricoeur na verdade faz é referir-se à “intenção” *do texto*. No entanto, em sentido estrito, os textos não têm intenções, nem agem. Não atribuímos a possibilidade de atuação aos textos, nem elogiamos ou acusamos os livros; dirigimos nossos elogios ou acusações a seus autores. Pois apenas pessoas dizem alguma coisa a alguém sobre alguma coisa.⁴⁰²

Conforme Vanhoozer, Ricoeur estende sua teoria da interpretação de textos às ciências humanas. Ele o faz comparando o discurso a outras formas de ação humana. Sua proposição é que assim como o discurso pode ser fixado pela escrita, a ação humana pode ser objetivada. Essa última possui um aspecto de significado e também de evento. Sobre isso, Vanhoozer diz:

⁴⁰⁰ Idem, p. 255.

⁴⁰¹ Cf. VANHOOZER, 2005, p. 255.

⁴⁰² VANHOOZER, 2005, p. 255.

De maneira intrigante, Ricoeur explora o aspecto de significado da ação com distinções emprestadas da filosofia dos atos de fala. (1) A ação possui a estrutura de um ato locucionário: possui um conteúdo proposicional (...). (2) A ação também possui características ilocucionárias (...). Então, assim como um ato de fala, uma ação pode ser identificada segundo sua força ilocucionária (...). Por fim, as ações, assim como as perlocuções causam certos resultados (...). Os humanos fazem coisas que deixam “traços”, que, juntos, constituem uma espécie de “documento” da ação humana que pode ser “lido” e reidentificado.⁴⁰³

Para Vanhoozer, Ricoeur explora a analogia entre textos e ações de maneira vasta. Tanto os textos quanto as ações são plurivocais, capazes de possuírem vários significados. No entanto, só é possível saber “o que” foi feito quando se sabe “por que” foi feito. Em outras palavras, só se entende o que alguém fez quando se tem algum sentido do que esse alguém pensou que estava fazendo e de suas razões para tê-lo feito. Acerca disso, Vanhoozer afirma:

Mas isso não é evocar a intenção do agente? Além do mais, se Ricoeur pode considerar uma ação significativa como um texto, por que ele não pode considerar um texto como ação significativa? A “alguma coisa dita” do discurso também é a “alguma coisa feita”; só sabemos o que foi dito quando sabemos o que o autor pensava que estava dizendo e por quê. Se o texto é uma ação significativa, e se o significado de uma ação depende da intenção do seu agente, decorre disso que o significado do texto como ato depende da intenção de seu autor. Podemos, portanto, ter tanta confiança na determinação daquilo que um autor está *fazendo* em um discurso quanto quando buscamos determinar o que uma pessoa está fazendo em outros tipos de ação. (...) O autor é tanto um agente de significado quanto o agente é um autor de ação.⁴⁰⁴

3.4.3 Grant R. Osborne

O terceiro autor analisado é Grant R. Osborne. Seu pensamento está exposto na obra *A espiral hermenêutica*, publicada em 2006 e traduzida para o português em 2009, pela Editora Vida Nova. Em sua análise, Osborne demonstra, sinteticamente, o itinerário de Ricoeur da hermenêutica filosófica à hermenêutica bíblica.

⁴⁰³ Idem, p. 256.

⁴⁰⁴ Ibidem.

Assim como Vanhoozer, Osborne diz que Ricoeur é uma figura central para os empreendimentos pós-estruturais. Em seguida, Osborne expõe o desenvolvimento do pensamento de Ricoeur da seguinte maneira:

(...) ele [Ricoeur] foi da eidética (*Liberdade e natureza*) para a fenomenologia (*Homem falível*) para sua preocupação com a hermenêutica (*A simbólica do mal, Ensaios sobre Freud, O conflito das interpretações*) e semântica (*A metáfora viva*). Recentemente, ele se moveu também em direção à crítica narrativa e a essa tarefa aplicou todas essas áreas (...)⁴⁰⁵

Segundo Osborne, Ricoeur concorda com os pensadores fenomenológicos que a linguagem é o núcleo do ser. Assim sendo, o ato de ler ou entender a expressão simbólica de um texto é um momento de autocompreensão. Além disso, a experiência de um evento significativo no ato de leitura é capaz de elevar a pessoa acima da finitude. Passando à compreensão de metáfora no pensamento de Ricoeur, Osborne afirma:

Sua “semântica da metáfora” redefine a definição retórica comum (metáfora como substituição do significado literal pelo significado figurativo ou de segundo nível) em uma direção ontológica: a metáfora ocorre no nível do enunciado antes que da palavra (...). Para Ricoeur, a metáfora transpõe o abismo entre “referência” (o conteúdo objetivo do texto) e “sentido” (a resposta do intérprete ao texto) por tornar-se uma entidade viva, um “evento semântico”. O círculo hermenêutico já não é mais uma mútua permeação de autor e leitor, mas uma ontológica (...) dialética entre revelar um mundo e entender-se em frente desse mundo (...).⁴⁰⁶

De acordo com Osborne, esse aspecto mundo-referencial da hermenêutica é a resposta de Ricoeur ao conflito entre a tendência objetiva e a tendência subjetiva na interpretação. Uma vez que o texto corresponde ao discurso escrito, ele se caracteriza como uma obra. Essa obra, por sua vez, contém composição, gênero e estilo. Tal configuração sintática faz com que a intenção do autor venha para o primeiro plano, mas num sentido de mundo. Sobre isso, Osborne afirma:

Como um evento discursivo, uma obra é também distanciada do autor e ultrapassa a si mesma no ato de chegar ao entendimento. “Distanciamento” (a distância entre o texto histórico e o leitor atual)

⁴⁰⁵ OSBORNE, 2009, p. 630.

⁴⁰⁶ Ibidem.

torna-se uma barreira entre leitor e autor, mas no texto os mundos ou horizontes se encontram. Portanto, a interpretação é centrada no texto, não no autor. Mesmo que a relação falante-ouvinte esteja ausente nas obras escritas, pode-se ainda compartilhar o mundo do texto. Assim, embora a determinação objetiva da intenção do autor permaneça sempre um constructo teórico, o mundo referencial, criado pelo autor, prende o leitor (...).⁴⁰⁷

Ou seja, conforme Osborne, Ricoeur centra-se na função poética do texto. Essa função poética possui três funções básicas, a saber, a autonomia do texto, a obra textual como uma força externa, e o “Mundo do Texto” como uma realidade transcendental que atrai o leitor para seus “mundos múltiplos”. Simultaneamente, porém, a metáfora contradiz a interpretação normal ao estabelecer uma incongruência semântica, isto é, um novo mundo de significado que desafia o leitor. Osborne explica:

O significado literal do termo é rompido pela metáfora, que força o ouvinte/leitor para fora dos canais normais de significado e o atrai para um novo mundo textual criado pela metáfora. A imaginação fornece a chave para esse novo mundo extratextual, assimilando o símbolo e reorientando o significado em um modo (...) moldador da realidade (...). A função da hermenêutica é descobrir esse novo mundo, experimentá-lo e assim unir significado objetivo e relevância existencial ao apontar para o mundo do texto e o mundo do eu ao mesmo tempo. A metáfora desprende os leitores do seu próprio mundo e os prende ao ponto focal da interpretação.⁴⁰⁸

Para Osborne, Ricoeur expressa que a chave é colocar-se em frente do texto antes de colocar-se atrás dele. Esse colocar-se em frente do texto permite que o mundo textual controle o processo hermenêutico. Então, o intérprete não deve ignorar a dimensão histórica, pois ela é capaz de levar o leitor ao “Mundo do Texto”, promovendo uma unidade entre os dois. Mais ainda, as próprias metáforas são capazes de controlar a reação dos leitores.⁴⁰⁹

Por fim, segundo Osborne, Ricoeur define a interpretação em termos da apropriação do significado de um texto para o entendimento atual. Isso só é possível porque o mundo interno do texto é uma entidade autocontida que tem

⁴⁰⁷ Idem, p. 631.

⁴⁰⁸ Ibidem.

⁴⁰⁹ Cf. OSBORNE, 2009, p. 631.

prioridade sobre o leitor. Esse último é atraído para dentro do seu mundo de signos e, pela reflexão crítica, alcança o entendimento. Osborne completa:

Dessa forma, a interpretação é uma dialética entre dois níveis de entendimento: um entendimento ingênuo e preliminar e uma compreensão aprofundada. A decomposição dos segmentos do texto (...) leva à observação de seu arranjo sinfônico. Isso leva ao autoentendimento, quando um novo evento de crítica literária e autocrítica se desenvolve e se funde (...). (...) ele sustenta que o texto é um mundo autorreferencial que atrai o leitor para a sua realidade literária e o guia na interpretação, gerando possibilidade de entendimento. O texto é autônomo quanto ao autor [sic!] mas ainda referencial em um sentido de segunda ordem por revelar sua própria realidade e dar ao leitor uma nova forma de ver o mundo.⁴¹⁰

Tendo apresentado as influências da hermenêutica filosófica de Ricoeur sobre a sua hermenêutica bíblica, esse terceiro capítulo chega ao fim. Agora, o que resta são apenas algumas considerações finais sobre toda a pesquisa realizada.

⁴¹⁰ OSBORNE, 2009, p. 632.

CONCLUSÃO

A hermenêutica contemporânea se divide em três perspectivas. A primeira é orientada para o autor. Ela predomina até meados do século XX. Os hermeneutas orientados para o autor buscam determinar o significado pretendido pelo autor e entendido pelos primeiros leitores. Essa perspectiva considera o significado dos textos como estável e unívoco. Logo, a tarefa da interpretação é entender o que o autor queria dizer na época em que escreveu. Isso é possível porque o significado do texto é controlado pelas convenções da linguagem que existem entre o falante e o ouvinte, ou entre o autor e o leitor.

A segunda perspectiva da hermenêutica contemporânea é orientada para o leitor. Ela se apresenta como reação à perspectiva anterior. Os hermeneutas orientados para o leitor enfatizam a distância que separa os leitores atuais dos autores originais. Essa distância se deve ao tempo, à língua e à cultura. Assim, a tarefa da interpretação é o entendimento simples por parte do leitor de algo que seja tanto do seu interesse quanto do interesse do autor. Isso porque tal perspectiva pressupõe que todos os textos possuem uma plenitude de significado que não pode ser esgotada. Assim sendo, o significado sempre supera e é mais amplo do que aquele que o autor pretende transmitir.

A terceira perspectiva da hermenêutica contemporânea é orientada para o texto. Ela se apresenta como uma alternativa às duas anteriores. Os hermeneutas orientados para o texto propõem que o significado autoral pode ser considerado idêntico ao significado textual. Então, a tarefa da interpretação é buscar esse significado do texto. Reverberando essa perspectiva, Ricoeur diz que o texto revela ao intérprete um mundo possível, o “Mundo do Texto”. Esse intérprete pode entrar em tal mundo e se apropriar das possibilidades que ele oferece.

Como a perspectiva orientada para o texto é amplamente desenvolvida por Ricoeur, está demonstrada a relevância da presente pesquisa tanto para a compreensão da hermenêutica ricoeuriana quanto para a compreensão da hermenêutica contemporânea. Ao longo desses três capítulos sobre a

hermenêutica de Ricoeur se constata uma dupla importância. Por um lado, a importância da hermenêutica para a filosofia, pois o que interessa à hermenêutica é o sentido da vida, razão pela qual ela se torna filosófica. Por outro lado, a importância da filosofia para a hermenêutica, porque é mediante a filosofia que a hermenêutica transcende aos limites impostos pela exegese.

O primeiro capítulo apresentou a hermenêutica filosófica de Ricoeur. Para ele, a hermenêutica é a decifração da vida no espelho do texto. Como Ricoeur mesmo afirma, três são os pressupostos característicos da sua tradição filosófica. O primeiro é a filosofia reflexiva, entendida como o modo de pensamento proveniente do *Cogito* cartesiano, através de Kant e da filosofia pós-kantiana francesa da qual Jean Nabert foi o pensador mais marcante. O segundo é a fenomenologia husserliana para a qual o mundo da vida nunca é dado, mas sempre pressuposto. E o terceiro é a variante hermenêutica da fenomenologia ou o enxerto hermenêutico sobre a fenomenologia. Aqui, a questão “a que condição um sujeito cognoscente pode compreender um texto ou a história?” é substituída pela questão: “o que é um ser cujo ser consiste em compreender?”. Ou seja, ao invés de uma epistemologia da interpretação, se introduz uma ontologia da compreensão.

Segundo Ricoeur, essa substituição implica que toda distanciação pressupõe uma pertença participante. Tal pertença é o gesto filosófico primeiro, ao passo que a distanciação é o gesto filosófico segundo. Conseqüentemente, toda interpretação de si é mediada por signos, símbolos e, finalmente, textos. A conseqüência mais importante da mediação pelos textos é o fim do ideal de transparência do sujeito a si mesmo. Portanto, nem a subjetividade do autor nem a do leitor é primeira no sentido de uma presença originária de si para si mesmo. Libertada do primado da subjetividade, a primeira tarefa da hermenêutica é procurar, no próprio texto, por um lado, a dinâmica interna que preside à estruturação da obra, por outro lado, o poder da obra se projetar para fora de si mesma e engendrar um mundo que seria, verdadeiramente, a “coisa do texto”.

Antes de aprofundar a tarefa da hermenêutica, Ricoeur faz uma definição e uma apresentação. Primeiro, ele define filosofia hermenêutica como

uma filosofia que assume todas as exigências desse longo trajeto – que parte da filosofia como reflexão, passa pela filosofia como fenomenologia e chega à mediação pelos textos – e que renuncia ao sonho de uma mediação total, no termo da qual a reflexão se igualaria novamente à intuição intelectual na transparência para si de um sujeito absoluto. Depois ele apresenta o estado do problema hermenêutico lançando mão de dois movimentos: o primeiro movimento é de desregionalização, que consiste em ampliar, progressivamente, a visada da hermenêutica, de tal maneira que todas as hermenêuticas regionais sejam incluídas numa hermenêutica geral; o segundo movimento é de radicalização, pelo qual a hermenêutica se torna, não somente geral, porém, fundamental.

De acordo com Ricoeur, o movimento de desregionalização começa com o esforço de encontrar uma questão comum na interpretação dos textos diferentes. O primeiro a empreender tal esforço é Schleiermacher. Seu programa hermenêutico é portador de uma marca dupla: romântica e crítica. Romântica por seu apelo a uma relação viva com o processo de criação e crítica por seu desejo de elaborar regras universalmente válidas de compreensão.

O segundo a empreender esse esforço é Dilthey. Num primeiro momento, é do lado da psicologia que ele procura o traço distintivo do compreender. Logo, toda ciência do espírito pressupõe uma capacidade primordial de se transpor na vida psíquica de outrem. Num segundo momento, acontece a passagem da compreensão psicológica para a compreensão histórica. Assim, conforme Dilthey, a hermenêutica é o acesso do indivíduo ao saber da história universal, é a universalização do indivíduo. Ricoeur reconhece que Dilthey percebe o âmago do problema, a saber, que a vida só apreende a vida pela mediação das unidades de sentido que se elevam acima do fluxo histórico. Todavia, Ricoeur considera ser preciso desvincular o destino da hermenêutica de uma noção puramente psicológica e vinculá-lo ao desvendar de um sentido imanente ao texto.

Para Ricoeur, o movimento de radicalização se inicia com o questionamento do postulado básico decorrente do pensamento de Dilthey, segundo o qual as ciências do espírito podem rivalizar com as ciências da

natureza com as armas de uma metodologia própria. Esse postulado implica que a hermenêutica seja uma modalidade de teoria do conhecimento e que o debate entre explicar e compreender seja mantido nos limites do debate sobre os métodos. Tal implicação é questionada tanto por Heidegger quanto por Gadamer. Por um lado, em seu questionamento, Heidegger diz que, desde o início, a teoria do conhecimento é transformada por uma interrogação que a precede e que versa sobre o modo como um ser encontra o ser, antes mesmo de opô-lo como um objeto a um sujeito. Além disso, ele afirma que os fundamentos do problema ontológico devem ser procurados do lado da relação do ser com o mundo e não da relação com outrem. Assim sendo, ao mundanizar o compreender Heidegger o despsicologiza. De acordo com ele, é a partir da condição do sujeito como habitante desse mundo que se expressa a tríade situação (necessidade anterior à compreensão), compreensão (descoberta descrita em termos de possibilidade) e interpretação (compreensão explicitada). Conforme Ricoeur, à medida que o pensamento de Heidegger avança, ele abandona o *Dasein* e enfatiza o poder de manifestação da linguagem. Contudo, a epistemologia se mantém subordinada à ontologia.

Por outro lado, em seu questionamento, Gadamer propõe a revitalização do debate das ciências do espírito. A experiência nuclear da sua obra consiste no escândalo provocado pelo tipo de distanciamento alienante que parece ser a pressuposição dessas ciências do espírito. Esse debate entre distanciamento alienante e experiência de pertença é desenvolvido por Gadamer nas três esferas entre as quais se reparte a experiência hermenêutica: primeira, estética, onde a experiência de ser apreendido pelo objeto precede e torna possível o exercício crítico do juízo; segunda, histórica, onde a consciência de ser carregado por tradições precedentes é o que torna possível todo exercício de uma metodologia histórica no nível das ciências humanas e sociais; e terceira, da linguagem, onde a co-pertença às coisas ditas pelas grandes vozes dos criadores de discurso, precede e torna possível todo tratamento científico da linguagem, como um instrumento disponível, e toda pretensão de se dominar, por técnicas objetivas, as estruturas do texto da própria cultura. Então, a filosofia de Gadamer

expressa uma síntese dos dois movimentos citados anteriormente. É a partir dessas influências que ele elabora sua teoria da consciência histórica. Tal teoria representa o ponto mais alto da sua reflexão sobre a fundação das ciências do espírito e depende apenas da consciência de ser exposto à história e à sua ação. Assim, não é possível objetivar essa ação histórica sobre si mesmo, pois a mesma faz parte do próprio fenômeno histórico.

Ricoeur adota três sugestões da hermenêutica de Gadamer como ponto de partida para sua própria hermenêutica. A primeira é que a consciência histórica eficiente contém, em si mesma, um elemento de distância. A segunda é o conceito de fusão dos horizontes. Isto é, a comunicação a distância entre duas consciências diferentemente situadas faz-se em favor da fusão de horizontes. A terceira é a filosofia da linguagem. Em outras palavras, o caráter universalmente linguageiro da experiência humana significa que a pertença do homem a uma tradição ou a tradições passa pela interpretação dos signos, das obras e dos textos. Isso porque é neles que se inscrevem e se oferecem à decifração as heranças culturais. Conseqüentemente, o que possibilita a comunicação à distância é a “coisa do texto” ou o “Mundo do Texto”, que não pertence mais nem ao seu autor nem ao seu leitor.

Ricoeur começa seu itinerário até o “Mundo do Texto” dizendo que, diante da alternativa entre distanciamento e pertença, escolhe a problemática do texto, pois esse último é o paradigma do distanciamento na comunicação. Entretanto, antes de expor a sua noção de texto ele faz duas importantes afirmações: primeira, que o “Mundo do Texto” é o centro gravitacional da questão hermenêutica; segunda, que ele é sustentado pelo tripé: discurso-obra-escrita.

O primeiro critério de textualidade é a efetuação da linguagem como discurso. Ele afirma que a lingüística da língua e a lingüística do discurso (ou fala) se constroem sobre unidades diferentes. Se o “signo” (fonológico e léxico) é a unidade de base da língua, a “frase” é a unidade de base do discurso (ou fala). É a lingüística da frase que suporta a dialética do evento e da significação (ou sentido), que caracteriza a efetuação da linguagem como discurso. O discurso, por sua vez, se constitui em dois pólos: o do evento e o da significação. O pólo do

evento é subdividido em quatro outros: o primeiro indica que o discurso é realizado temporalmente no presente; o segundo indica que o discurso é auto-referencial (locutor); o terceiro indica que o discurso é a respeito de algo (Mundo); e o quarto indica que o discurso é o fenômeno temporal da troca (diálogo, que pode travar-se, prolongar-se ou interromper-se). O pólo da significação é a condição de possibilidade da compreensão do evento. Portanto, se todo discurso é efetuado como evento, todo discurso é compreendido como significação.

O segundo critério de textualidade é a efetuação do discurso como obra estruturada. Ele diz que a noção de obra possui três traços distintos: primeiro, composição ou totalidade finita e fechada; segundo, codificação ou gênero literário; e terceiro, configuração única ou estilo. Logo, são esses três traços caracterizam o discurso como obra. Ricoeur considera que a consequência mais importante da introdução da noção de obra remete à idéia de composição. À luz de tal idéia, a hermenêutica permanece sendo a arte de discernir o discurso na obra.

O terceiro critério de textualidade é a relação da fala com a escrita no discurso e nas obras de discurso. Ele diz ser essencial que uma obra literária transcenda suas próprias condições psico-sociais de produção e se abra a uma seqüência ilimitada de leituras, cada uma delas situada em um contexto sócio-cultural diferente. Assim, o texto deve poder, tanto do ponto de vista psicológico quanto do sociológico, descontextualizar-se de maneira a deixar-se recontextualizar-se numa nova situação. E exatamente isso que faz o ato de ler.

O quarto critério de textualidade é a obra de discurso como projeção de um mundo, o "Mundo do Texto". Ele afirma que a tarefa hermenêutica fundamental escapa tanto à alternativa da genialidade (relacionada ao romantismo) quanto à alternativa da estrutura (relacionada ao estruturalismo). No entanto, Ricoeur vincula essa tarefa hermenêutica fundamental à noção de "Mundo do Texto". Recorrendo à categoria heideggeriana de compreensão, Ricoeur diz que o "Mundo do Texto" é um mundo proposto pelo texto, um mundo que o leitor pode habitar, um mundo a partir do qual ele pode projetar os seus possíveis mais próprios.

O quinto e último critério de textualidade é o discurso e a obra de discurso como mediação da compreensão de si. Ele afirma que o texto é a mediação pela qual o leitor compreende a si mesmo. Essa compreensão equivale ao que a hermenêutica tradicional é chama apropriação (ou aplicação). Mas, aqui a apropriação (ou aplicação) é transformada. Tal transformação se deve a três razões: primeira, porque a apropriação está dialeticamente ligada ao distanciamento típico da escrita; segunda, porque a apropriação está dialeticamente ligada à objetivação típica da obra; e terceira, porque a apropriação possui por cara a cara o “Mundo do Texto”.

O segundo capítulo apresentou a hermenêutica bíblica de Ricoeur. Analisando a nomeação de Deus nos textos, ele diz que há uma promoção do discurso ao passar da fala para a escrita. Essa promoção é evidenciada por uma tripla independência do texto: em relação ao autor (intenção), em relação ao contexto (situação) e em relação ao destinatário primeiro (público). Assim sendo, para Ricoeur, os textos estão abertos para incontáveis recontextualizações pela leitura e pela escuta, em resposta à descontextualização contida potencialmente no próprio ato de escrever ou, mais exatamente, de publicar. Ele afirma que o discurso consiste em alguém dizer algo para alguém sobre algo. Segundo Ricoeur, é nesse sobre algo que se encontra a função referencial do discurso. Então, a escrita não a abole, porém, a transforma, porque somente a escrita pode referir-se a um mundo que não está aí entre os interlocutores, a um mundo que é “Mundo do Texto” e que, todavia, não está no texto.

Ricoeur assume a assimilação dos textos bíblicos a textos poéticos e da Bíblia a um poema. Esses textos poéticos possuem uma função referencial de segunda ordem. Tal função se aproxima da noção bíblica de Revelação. De acordo com Ricoeur, a noção bíblica de Revelação designa um conceito de verdade-manifestação, no sentido de deixar ser o que se mostra. O que se mostra é cada vez a proposição de um mundo, de um mundo tal que eu possa projetar nele os meus possíveis mais próximos.

Ricoeur propõe a tese de que é a nomeação de Deus pelos textos bíblicos que especifica o religioso no interior do poético. Isso implica que a própria

palavra “Deus” pertence, primeiramente, a um nível de discurso intitulado originário e que a nomenclatura de Deus nas expressões originárias da fé é múltipla, não simples. Ricoeur considera que cada uma dessas formas de discurso envolve um estilo particular de confissão de fé, no qual Deus é nomeado de maneira original. Conseqüentemente, Deus é nomeado diversamente na narração que o conta, na profecia que fala o seu nome, na prescrição que o designa como fonte do imperativo, na sabedoria que o procura como sentido do sentido, no hino que o invoca na segunda pessoa. Na profecia, a Revelação é a fala de um outro atrás da fala do profeta. Na narração, a marca de Deus está na história antes de estar no discurso. Na prescrição, o desígnio de Deus constitui a dimensão ética da Revelação. Na sabedoria, o que é revelado é a possibilidade da esperança apesar de. No hino, o louvor, as suplicas e as ações de graças do discurso tornam-se invocações dirigidas a Deus.

Conforme Ricoeur, o referente “Deus” não é apenas o indicador do pertencimento mútuo das formas originárias do discurso de fé, ele também é o seu inacabamento. Aqui são introduzidas as expressões-limite. Trata-se de um indício, de uma modificação que pode afetar todas as formas de discurso por uma espécie de passagem para o limite. Essas expressões-limite são encontradas na parábola, no provérbio e na proclamação escatológica, pelo uso da extravagância, da hipérbole e do paradoxo.

Para Ricoeur, o funcionamento da linguagem religiosa como expressão-limite conduz a uma característica correspondente da experiência humana, denominada experiência-limite. Portanto, a força lógica das palavras de Jesus, por exemplo, se encontra no servir-se de uma linguagem já constituída para levá-la a seu limite, não no recomendar um tipo de conduta. Isso implica que a distinção entre descrição e ação desaparece na presença de uma distinção mais importante entre a experiência ordinária, considerada globalmente, e o discernimento operado por essa linguagem no coração dessa experiência ordinária.

Segundo Ricoeur, três são as implicações da compreensão de expressões-limite e de experiências-limite. Essas implicações se referem aos conceitos-limite. A primeira é que a própria linguagem religiosa requer a

transposição das imagens, ou antes, dos modos figurativos para os modos conceituais de expressão. A segunda é que um segundo degrau intermediário entre o discurso figurativo e o conceitual pode encontrar-se em uma série de modos de discurso semi-conceituais típicos da literatura didática, apologética e dogmática, donde surgiu a teologia, em conjunção com as filosofias gregas. A terceira é que a terceira etapa de uma pesquisa sobre a relação entre o discurso “figurativo” e o “conceitual” leva a discutir o papel dos conceitos-limite no quadro conceitual. Logo, a tensão entre a reivindicação objetiva do saber e a apresentação poética do Incondicionado é preservada na nova linguagem de advento, restauração e resolução. Essa linguagem é, simultaneamente, a dos conceitos-limite e das apresentações figurativas do Incondicionado. Assim, é a tarefa da hermenêutica destacar do mundo dos textos seu projeto implícito de existência, sua proposição indireta de novos modos de ser.

O terceiro capítulo apresentou as influências da hermenêutica filosófica de Ricoeur sobre a sua hermenêutica bíblica. De acordo com ele, a hermenêutica bíblica é uma das possíveis aplicações da hermenêutica filosófica a uma categoria de textos. Todavia, a relação entre as duas hermenêuticas é mais complexa, implicando uma mútua inclusão. Embora admita que o primeiro movimento de tal inclusão seja do pólo filosófico ao pólo bíblico, Ricoeur ressalta que as mesmas categorias de obra, de escrita, de mundo do texto, de distanciamento e de apropriação regulam ambas as interpretações. Assim sendo, a hermenêutica bíblica é uma hermenêutica regional em relação à hermenêutica filosófica, constituída em hermenêutica geral.

Conforme Ricoeur, a primeira aplicação da hermenêutica centrada no texto aponta para as “formas” do discurso bíblico. Ou seja, a “confissão de fé” que se exprime nos documentos bíblicos é inseparável das formas de discurso. A segunda aplicação da hermenêutica centrada no texto aponta para a fala e para a escrita. Isto é, a relação entre fala e escrita é constitutiva da proclamação, *Kerigma* ou pregação cristã.

A terceira aplicação da hermenêutica centrada no texto aponta para o ser novo e a coisa do texto. Aqui, Ricoeur destaca algo muito importante: a “coisa

do texto” ou o “Mundo do Texto” é a categoria central, tanto para a hermenêutica filosófica como para a hermenêutica bíblica, pois todas as outras categorias se articulam nela. Então, a primeira tarefa da hermenêutica é abrir ao leitor o mundo de ser, que é a “coisa” do texto bíblico. Em linguagem bíblica, esse mundo de ser recebe variados nomes como, por exemplo, mundo novo, nova aliança, reino de Deus e novo nascimento. Nisso consiste a objetividade do ser novo projetado pelo texto. Digno de nota é que, para Ricoeur, esse mundo é trazido mediante as estruturas da obra. O mundo bíblico possui aspectos cósmicos, trata-se de uma criação, aspectos comunitários, trata-se de um povo, aspectos histórico-culturais, trata-se de Israel e do reino de Deus, e aspectos pessoais, trata-se da relação de Deus com pessoas. Ricoeur ressalta também o lugar central que ocupa o referente “Deus” é um dos traços que confere especificidade ao discurso bíblico. Conseqüentemente, é possível ver em que sentido esta hermenêutica bíblica é, ao mesmo tempo, um caso particular e um caso único da espécie de hermenêutica geral. É um caso particular, porque o ser novo de que fala a Bíblia não se pode procurar fora do mundo deste texto, que é um texto entre outros. É um caso único, porque todos os discursos parciais são referidos a um Nome, que é o ponto de intersecção e o indício de incompletude de todos os discursos sobre Deus e porque este Nome se tornou solidário do acontecimento-sentido pregado como ressurreição.

A quarta aplicação da hermenêutica centrada no texto aponta para a constituição hermenêutica da fé bíblica ou apropriação. Segundo Ricoeur, a apropriação é a categoria existencial por excelência. Portanto, ele sublinha três conseqüências para a hermenêutica bíblica da relação estabelecida entre o mundo da obra e a compreensão que o leitor tem de si mesmo diante do texto: primeira: o que, na linguagem teológica, se chama fé é constituído pelo novo que é a “coisa” do texto; segunda: uma vez que o sujeito se insere no texto e que a “estrutura de compreensão” não pode ser eliminada, a crítica de si faz parte integrante da compreensão de si diante do texto; e terceira: é na imaginação, não na vontade, que, em primeiro lugar, o ser novo se forma no leitor.

De acordo com Amherdt, a relação entre hermenêutica filosófica e hermenêutica bíblica constitui uma das inspirações centrais do pensamento de Ricoeur. Sua hermenêutica filosófica articula-se em dois pólos, o do texto e o da interpretação do texto. Por um lado, o trabalho efetivado no texto exige como contraparte um trabalho de interpretação. Por outro lado, a dinâmica da interpretação consiste em esclarecer e em acompanhar a dinâmica que já está efetivada no texto. Logo, conforme Amherdt, é dessa forma que Ricoeur faz o cruzamento entre o “mundo do texto” e o “mundo do leitor”, a tese central de sua hermenêutica filosófica.

Paralelamente, para Amherdt, a hermenêutica bíblica de Ricoeur pode ser organizada em torno das mesmas categorias filosóficas. Primeiro, para o pólo do texto da Escritura. Esse pólo tem como referência as quatro categorias textuais, a saber, a categoria de instância de discurso, a categoria de obra e de gêneros literários, a categoria de escrita e a categoria de mundo do texto. Depois, para o pólo da interpretação escriturística. Tal pólo tem como referência os três segmentos do arco hermenêutico, sendo eles, a pré-compreensão, a dialética entre explicação e compreensão, e o ato de leitura e apropriação.

Assim, no pensamento de Ricoeur, a hermenêutica filosófica e a hermenêutica bíblica se relacionam de forma mutuamente inclusiva. De um lado, a hermenêutica bíblica subordina-se à hermenêutica geral enquanto hermenêutica regional, porque a primeira incorpora necessariamente conceitos, argumentos e métodos oriundos da segunda. Contudo, inversamente, a especificidade da linguagem bíblica, tendo Deus como seu referente central e o Reino como seu mundo, subverte a relação e faz da hermenêutica bíblica um caso único da hermenêutica geral.

Por fim, de maneira alguma essa pesquisa se propõe exaustiva. Ela representa apenas uma lente pela qual é possível analisar a hermenêutica filosófica e a hermenêutica bíblica de Ricoeur, bem como a relação entre ambas. Sem dúvida existem outras lentes que também podem ser utilizadas e cujos resultados podem ser de grande valia para a compreensão e desenvolvimento desse assunto. Se pelo menos um pouco mais de luz foi lançada sobre o

entendimento da hermenêutica ricoeurinana, pode-se dizer que a pesquisa cumpriu seu objetivo.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

Primária

Livros⁴¹¹

- RICOEUR, Paul. *A l'école de la phénoménologie*. Paris: J. Vrin, 1987.
- _____. *A filosofia de Paul Ricoeur*. Lisboa: Instituto Piaget, 1999.
- _____. *A hermenêutica bíblica*. São Paulo: Loyola, 2006.
- _____. *A metáfora viva*. São Paulo: Loyola, 2005.
- _____. *Da interpretação: ensaio sobre Freud*. Rio de Janeiro: Imago, 1977.
- _____. *Del texto a la acción*. Argentina: Fondo de Cultura Económica, 2001.
- _____. *Do texto à acção – ensaios de hermenêutica II*. Portugal: Rés Editora, [s.d.]
- _____. *Ensaio sobre interpretação bíblica*. São Paulo: Novo Século, 2004.
- _____. *Ermeneutica filosofica ed ermeneutica bíblica*. Brescia: Paideia, 1977.
- _____. *Hermeneutics and the human sciences: essays on language, action and interpretation*. Cambridge: Cambridge University Press, 2005.
- _____. *História e verdade*. Rio de Janeiro: Forense, 1968.
- _____. *Ideologia e utopia*. Lisboa: Edições 70, 1991.
- _____. *Interpretação e ideologias*. Rio de Janeiro: Francisco Alves, 1977.
- _____. *Il simbolo da a pensare*. Brescia: Morcelliana, 2002.
- _____. *L'hermeneutique a l'école de la phénoménologie*. Paris : Beauchesne, 1995.
- _____. *La critique de la religion et le langage de la foi*. [S.l.]: [s.n.], [19--]
- _____. *La memoire, l'histoire, l'oubli*. Paris : Seuil, 2000.
- _____. *La semantica dell'azione: discorso e azione*. Milano: Jaca Book, 1986.
- _____. *La traduzione*. Brescia: Morcelliana, 2001.
- _____. *La traduzione : una sfida etica*. Brescia : Morcelliana, 2002.

⁴¹¹ Nesse tópico, as referências bibliográficas se encontram listadas em ordem alfabética.

- _____. *Les incidences theologiques des recherches actuelles concernant le langage*. [S.l.] : Institut d'Etudes Oecumeniques, [19--].
- _____. *Les metamorphoses de la raison hermeneutique*. Paris: Cerf, 1991.
- _____. *Leituras 1 : em torno do político*. São Paulo: Loyola, 1995.
- _____. *Leituras 2: a região dos filósofos*. São Paulo: Loyola, 1996.
- _____. *Leituras 3: nas fronteiras da filosofia*. São Paulo: Loyola, 1996.
- _____. *O conflito das interpretações: ensaios de hermenêutica*. Rio de Janeiro: Imago, 1978.
- _____. *O mal: um desafio à filosofia e à teologia*. Campinas: Papirus, 1988.
- _____. *O si-mesmo como um outro*. São Paulo: Papirus, 1991.
- _____. *O único e o singular*. São Paulo: Unesp, 2002.
- _____. ; LACOCQUE, André. *Pensando biblicamente*. Bauru: EDUSC, 2001.
- _____. *Percurso do reconhecimento*. São Paulo: Loyola, 2006.
- _____. *Reflexion faite : autobiographie intellectuelle*. Paris: Esprit, 1995.
- _____. *Tempo e narrativa*. Vol. 1. Campinas: Papirus, 1994.
- _____. *Tempo e narrativa*. Vol. 2. Campinas: Papirus, 1995.
- _____. *Tempo e narrativa*. Vol. 3. Campinas: Papirus, 1997.
- _____. *Teoria da interpretação: o discurso e o excesso de significação*. Lisboa: Edições 70, 1987.

Artigos⁴¹²

- RICOEUR, Paul. *La structure, le mot, l'événement*. Paris: Revue Esprit, 1967. Vol. 5.
- _____. *Problèmes actuels de l'interprétation (d'après Paul Ricoeur)*. Paris: Centre Protestant d'Études et de Documentation, 1970. N.º 148.
- _____. *Événement et sens dans le discours*. In M. Philibert (ed). *Paul Ricoeur ou la liberté selon l'espérance*. Paris: Seghers, 1971.
- _____. *La métaphore et le problème central de l'herméneutique*. Louvain: Revue philosophique de Louvain, 1972. Vol. 5.

⁴¹² Nesse tópico, as referências bibliográficas se encontram listadas em ordem cronológica.

- _____. *Discours et communication*. Montreal: Montmorency, 1973.
- _____. *Creativity in language*. London: Philosophy Today 17, 1973.
- _____. *Conflicto: ¿signo de contradicción y de unidad?* Selecciones de Teología, Barcelona, v. 13, n. 51, p. 243-252, jul./sep. 1974.
- _____. *Parole et symbole*. Strasbourg: Revue des sciences religieuses, 1975. Vols. 1-2.
- _____. *History and hermeneutics*. New York: The journal of philosophy, 1976. Vol. LXXIII, n.º 19, November 4.
- _____. *La semantique de l'action*. Paris: Centre National de la Recherche Scientifique, 1977.
- _____. *Expliquer et comprendre – sur quelques connexions remarquables entre la théorie du texte, la théorie de l'action et la théorie de l'histoire*. Louvain: Revue Philosophique de Louvain. Tome 75, 1977.
- _____. *La structure symbolique de l'action*. Lille: Secrétariat C.I.S.R., 1977.
- _____. *Writing as a Problem for Literary Criticism and Philosophy Hermeneutics*. Philosophic Exchange 2, 1977. N.º 3.
- _____. *Philosophy of History and action*. Dordrecht; Boston; London; Jerusalem; Reidel, The Magnes Press, 1978.
- _____. *Philosophie et langage*. Paris: Revue philosophique de la France, 1978. Vol. 4.
- _____. *The Human Experience of Time and Narrativity*. Research in Phenomenology (papers presented at the international Colloquium on Phenomenology and the Human Sciences at Duquesne University, 1978) 9 (1979).
- _____. *La fonction narrative*. Montpellier: Études théologiques et religieuses, 1979. Vol. 2.
- _____. *La fonction narrative et l'expérience humaine du temps*. Pisa: Archivio di Filosofia 80, 1980. N.º 1.
- _____. *La narrativité (Phénoménologie et herméneutique)*. Paris: Centre National de Recherche Scientifique, 1980.
- _____. *Logica de Jesus. Romanos, 5*. Selecciones de Teología, Barcelona, v. 21, n. 82, p. 130-132, abr./jun. 1982.

- _____. *Mimésis et représentation*. Strasbourg: Université des Sciences Humaines de Strasbourg – Faculté de Philosophie, 1982.
- _____. *La histoire commune des hommes: la question du sens de l'histoire*. Rennes: Cahiers du Centre Protetant de de l'Ouest, 1983.
- _____. *Le temps raconté*. Paris: Revue de Metaphysique et de Morale, 1984. Vol. 4.
- _____. *Expliquer/comprendre (suivi d'une discussion)*. Paris: Groupe de Sociologie de l'Étique – Centre d'Études des Mouvements Sociaux, 1986.
- _____. *L'identité narrative*. Paris: Revue Esprit, 1988.
- _____. *O discurso da acção*. Portugal: Edições 70, 1988.
- _____. *La naissance du texte*. Texts reunis para L. Hay. Paris: José Corti, 1989.
- _____. *Éloge de la lecture et de l'écriture*. Montpellier: Études théologiques et religieuses, 1989. Vol. 3.
- _____. *Mimésis, référence et refiguration dans Temps et Récit*. Louvain: Études Phénoménologiques 6, 1990. N.º 11.
- _____. *Entre mémoire et histoire*. Paris: Projet, 1997. Vol. 248.
- _____; AREVALO, Eduardo Silva. *Escritos 1 : Poética de Ricoeur I E1 (01-261)*. [S.l.]: [s.n.], [19--]. 12v.
- _____; AREVALO, Eduardo Silva. *Escritos 2 : Poética del relato I E2 (01-53)*. [S.l.]: [s.n.], [19--]. 3v.
- _____; AREVALO, Eduardo Silva. *Escritos 3 : Poética teológica I E3 (01-100)*. [S.l.]: [s.n.], [19--]. 6v.

Secundária

- BORDINI, Maria da Glória. *Tempo e narrativa*. Veritas, Porto Alegre, v. 41, n. 162(2), p. 339-347, jun. 1996.
- BULAWSKI, Stefan. *Interpretação e subjetividade em Paul Ricoeur*. Síntese: Revista de Filosofia, Belo Horizonte, v. 31, n. 101, p. 375-388, set.-dez. 2004.

- CHAPELLE, Albert. *Paul Ricoeur une poetique de la morale : aux fondaments d'une ethique hermeneutique et narrative dans une perspective chretienne*. Nouvelle Revue Theologique, Paris, n. 2, 120, p. 329-331, avr.-juin 1998.
- COSTA, Miguel Dias. *Logica do sentido na filosofia hermeneutica de Paul Ricoeur*. Revista Portuguesa de Filosofia, Braga, v. 46, n. 1, p. 143-168, jan.-mar. 1990.
- D'AGOSTINO, Francesco. *Conflito delle interpretazioni*. Rivista di Teologia Morale, Bolonha, v. 11, n. 44, p. 623-624, ott.-dic. 1979.
- FINK, Peter E.. *Paul Ricoeur: his life and work*. Theological Studies, Washington, v. 58, n. 3, p. 581, sep. 1997.
- GAMA, Jose. *Hermeneutica da cultura e ontologia em Paul Ricoeur*. Revista Portuguesa de Filosofia, Braga, v. 52, n. 1-4, p. 381-392, jan.-dez. 1996.
- GILBERT, Paul. *Cammino della liberta: fenomenologia, ermeneutica, ontologia della lbierta nella ricerca filosofica di Paul Ricouer*. Nouvelle Revue Theologique, Paris, n. 3, 117, p. 461-462, mai-juin 1995.
- _____. *Paul Ricoeur, les metamorphoses de la raison hermeneutique*. Nouvelle Revue Theologique, Paris, n. 3, 117, p. 463-464, mai-juin 1995.
- GROSS, Eduardo. *Hermenêutica e religião a partir de Paul Ricoeur*. Numen: Revista de Estudos e Pesquisa da Religiao, Juiz de Fora, v. 2, n. 1, p. 33-49, jan./jun. 1999.
- HAKER, Hille. *Narrativa e identidade moral na obra de Paul Ricoeur*. Concilium, Petrópolis, n. 2, 285, p. 67-78, 2000.
- HARRINGTON, Daniel J. *Constitucion hermeneutica de la fe y la revelacion biblicas segun Paul Ricoeur*. New Testament Abstracts, Cambridge, v. 43, n. 1, p. 4, 1999.
- _____. *Paul Ricoeur, lecteur de la Bible*. New Testament Abstracts, Cambridge, v. 43, n. 2, p. 220, 1999.
- JOHNSTONE, Brian V. *Paul Ricoeur, une poetique de la morale : aux fondaments d'une ethique hermeneutique et narrative dans une perspective chretienne*. Studia Moralia, Roma, v. 35, n. 2, p. 552-555, 1997.

- KERBS, Raul. *Parabolas bíblicas en la hermenéutica filosófica de Paul Ricoeur*. Ydeas y Valores: Revista Colombiana de Filosofía, Bogotá, n. 113, p. 3-27, ago. 2000.
- KOPFENSTEINER, Thomas R. *Paul Ricoeur : une poétique de la morale. Aux fondements d'une éthique herméneutique et narrative dans une perspective chrétienne*. Theological Studies, Washington, v. 58, n. 4, p. 767-768, dec. 1997.
- LORENZON, Alino. *Segesse prática: autour de l'oeuvre de Paul Ricoeur*. Ethica Cadernos Acadêmicos, Rio de Janeiro, v. 7, n. 1, p. 200-210, 2000.
- MAGALHAES, Theresa Calvet. De. *Tempo e narração: a proposta de uma poética da narração em Ricoeur*. Síntese Nova Fase, Belo Horizonte, v. 14, n. 39, p. 25-36, jan.-abr. 1987.
- MATTHEWS, Christopher R. *Penser la Bible*. New Testament Abstracts, Cambridge, v. 44, n. 3, p. 446, 2000.
- _____. "From phenomenology, to scripture?: Paul Ricoeur's hermeneutical philosophy of religion". New Testament Abstracts, Cambridge, v. 45, n. 1, p. 12-13, 2001.
- MOURAO, A. *Hermeneutics and the human sciences: essay on language, action and interpretation*. Revista Portuguesa de Filosofia, Braga, v. 39, n. 3, p. 342, jul./set. 1983.
- ROCHA, Acilio da Silva Estanqueiro. *Hermeneutica e estruturalismo*. Revista Portuguesa de Filosofia, Braga, v. 46, n. 1, p. 87-124, jan./mar. 1990.
- RENAUD, Michael. *Fenomenologia e hermenéutica: o projecto filosófico de Paul Ricoeur*. Revista Portuguesa de Filosofia, Braga, v. 41, n. 4, p. 405-442, out./dez. 1985.
- _____. *Discurso filosófico e a unidade da verdade nas primeiras obras de P. Ricoeur*. Revista Portuguesa de Filosofia, Braga, v. 46, n. 1, p. 19-48, jan./mar. 1990.
- SUMARES, Manuel. *História e verdade*. Revista Portuguesa de Filosofia, Braga, v. 35, n. 3, p. 334-335, jul./set. 1979.

SIEBENEICHLER, Flávio Beno. *Existência humana a luz dos textos e dos símbolos: a hermenêutica fenomenológica de Paul Ricoeur*. Ethica: Cadernos Acadêmicos, Rio de Janeiro, v. 5, n. 1, p. 120-139, 1998.

SILVA, Isidro Ribeiro da. *Sens et existence: en hommage a Paul Ricoeur*. Broteria, Lisboa, v. 117, n. 1, p. 103, jul. 1983.

_____. *Paul Ricoeur*. Broteria, Lisboa, v. 122, n. 5-6, p. 579, maio-jun. 1986.

_____. *Teoria da interpretação*. Broteria, Lisboa, v. 129, n. 6, p. 583-584, dez. 1989.

_____. *Paul Ricoeur: les metamorphoses de la raison hermeneutique*. Broteria, Lisboa, v. 152, n. 5-6, p. 524-525, maio-jun. 2001.

THOMASSET, Alain. *Paul Ricoeur une poetique de la morale : aux fondements d'une ethique hermeneutique et narrative dans une perspective chretienne*. Leuven: University Press, 1996.

VANSINA. *Paul Ricoeur bibliography 1935-2000*. Louven: University Press, 2000.

VILA-CHA, João J. M.. *Paul Ricoeur: bibliographie systematique de ses ecrits et des publications consacres a sa pensee (1935-1984)*. Revista Portuguesa de Filosofia, Braga, v. 41, n. 4, p. 509-510, out.-dez. 1985.

VILLELA-PETIT, Maria da Penha. *Perspectiva ética e busca do sentido em Paul Ricoeur*. Síntese: Revista de Filosofia, Belo Horizonte, v. 34, n. 108, p. 5-22, jan.-abr. 2007.

Complementar

BERKHOF, Louis. *Princípios de interpretação bíblica*. Rio de Janeiro: JUERP, 1988.

BRITO, Emilio. *La revelation*. Bruxelles: Institut d'Etudes Theologiques, 1981.

CROATTO, Severino J.. *Hermenêutica Bíblica : Para una teoría de la lectura como producción de sentido*. Buenos Aires: Ediciones la aurora, 1984.

DILTHEY, Wilhelm. *História da filosofia*. São Paulo: Exposição do Livro, [19--].

DOCKERY, David S. *Hermenêutica contemporânea à luz da igreja primitiva*. São Paulo: Editora Vida, 2005.

FEE, Gordon D.; STUART, Douglas. *Entendes o que lês?* São Paulo: Vida Nova, 1998.

GADAMER, Hans-Georg. *Verdade e método: traços fundamentais de uma hermenêutica filosófica*. Petrópolis: Vozes, 2003.

HEGEL, George Wilhelm Friedrich. *Fenomenologia do Espírito*. Petrópolis: Vozes, 1992.

HEIDEGGER, Martin. *Ser e tempo*. Petrópolis: Vozes, 2003.

HUSSERL, Edmund. *A idéia da fenomenologia*. Lisboa: Edições 70, 1986.

_____. *Meditações cartesianas: introdução à fenomenologia*. São Paulo: Madras, 2001.

_____. *Investigações lógicas; Sexta investigação: elementos de uma elucidação fenomenológica do conhecimento*. São Paulo: Abril Cultural, 1980.

KAISER JR, Walter C; SILVA, Moisés. *Introdução à hermenêutica bíblica*. São Paulo: Cultura Cristã, 2002.

LALANDE, André. *Vocabulário técnico e crítico da filosofia*. São Paulo: Martins Fontes, 1999.

LEVINAS, Emmanuel. *De Deus que vem a idéia*. Petrópolis: Vozes, 2002.

LOPES, Augustus Nicodemus. *A Bíblia e seus intérpretes*. São Paulo: Cultura Cristã, 2004.

OSBORNE, Grant R. *A Espiral Hermenêutica: uma nova abordagem à interpretação bíblica*. São Paulo: Vida Nova, 2009.

FERRATER MORA, Jose. *Dicionário de filosofia*. São Paulo: Loyola, 2000. 4v.

SAGRADA, Bíblia. *Nova Versão Internacional*.

VANHOOZER, Kevin. *Há significado neste texto? Interpretação bíblica: os enfoques contemporâneos*. São Paulo: Editora Vida, 2005.

