

PAUL RICOEUR E A TEOLOGIA¹

PAUL RICOEUR AND THEOLOGY

*Geraldo De Mori*²

RESUMO:

Paul Ricoeur, um dos grandes filósofos franceses do séc. XX, deu uma importante contribuição à teologia, seja pelos diálogos que estabeleceu com eminentes representantes da teologia de seu tempo, seja, principalmente, pelas contribuições que deu à exegese, através de sua hermenêutica filosófica e da forma como utilizou seus recursos no estudo de textos centrais do Antigo e do Novo Testamento. O estudo aqui proposto apresenta, numa primeira parte, alguns dos principais textos nos quais Ricoeur pronunciou-se sobre temas teológicos ou propôs comentários significativos a passagens bíblicas. Num segundo momento, à luz de uma leitura sistemática e sintética do filósofo Jean Greisch, retoma aspectos fundamentais da hermenêutica bíblica de Paul Ricoeur.

Palavras-chave: Paul Ricoeur; teologia, hermenêutica bíblica; hermenêutica dos símbolos; hermenêutica dos textos.

ABSTRACT:

Paul Ricoeur, one of the great french philosophers of the 20th century, gave an important contribution to theology, whether for the dialogues he established with eminent representatives of theology of his time, or, principally, for the contributions he made to exegesis, through his philosophical hermeneutic and by the way he used his resources in the study of central texts from the Old and New Testaments. This present study proposes to present. In a first part, some of the principal texts in which Ricoeur commented on theological themes or proposed significant commentaries on biblical passages. In the second part, in light of the systematic and synthetic reading of the philosopher Paul Greisch, we will take up again fundamental aspects of the biblical hermeneutic of Paul Ricoeur.

Key words: Paul Ricoeur, theology, biblical hermeneutic, hermeneutic of symbols, hermeneutic of texts.

INTRODUÇÃO

Paul Ricoeur, cujo centenário do nascimento foi celebrado em 2013, tornou-se, desde os anos 1970, um interlocutor importante da teologia³. Em parte, isso se deve aos primeiros trabalhos que o tornaram conhecido no meio filosófico e teológico: sua *Philosophie de la volonté*, sobretudo os dois tomos de *Finitude et culpabilité: I L'homme faillible, II La symbolique du mal*, nos quais aborda a problemática do mal e sua relação com o pecado e a culpa. Os desdobramentos de sua hermenêutica dos

¹ Artigo recebido e aprovado para publicação em 09/12/2013.

² Doutor em Teologia pelas Facultés Jésuites de Paris – Centre Sèvres. Professor de antropologia teológica e escatologia cristã na Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia (FAJE –BH), onde coordena o PPG de Teologia. Publicou: *Le temps. Énigme des hommes, mystère de Dieu*. Paris: Cerf, 2006.

³ Esse texto é o resultado de uma conferência feita na Faculdade Católica de Pouso Alegre, em 24/09/2013, numa semana filosófica que refletiu sobre o centenário do nascimento de Ricoeur.

símbolos (*De l'interprétation. Essai sur Freud e Le conflit des interprétations. Essais d'herméneutique*), o levaram a aprofundar a reflexão anterior em diálogo com a psicanálise e o estruturalismo⁴. Apesar de filosófica, sua abordagem abriu um amplo espaço à teologia e à exegese, sem contar os inúmeros contatos estabelecidos por ele com saberes outros que o filosófico. Esse traço de seu caráter e de seu pensamento continuará marcando a nova perspectiva hermenêutica que ele adotou a partir de meados dos anos 1970, a dos estudos da metáfora, do texto e das narrativas e sua relação com a formação da identidade do si e a ação. Vários trabalhos sobre a especificidade dos gêneros literários da Bíblia darão uma contribuição significativa aos estudos exegeticos e abrirão novas perspectivas para a compreensão teológica da linguagem religiosa.

Como se pode perceber, seu interesse pela teologia está associado a seus estudos de exegese e hermenêutica bíblica. Seu aporte à exegese bíblica foi reconhecido pelo documento da Pontifícia Comissão Bíblica: *A Interpretação da Bíblia na Igreja*. A proposta de um estudo sobre a relação entre Ricoeur e a teologia deve, portanto, passar por suas principais leituras do texto bíblico. Como, segundo o Vaticano II, as Sagradas Escrituras são a fonte e a “alma” da teologia, toda boa “audição” e toda interpretação dos textos bíblicos são também um real caminho para o “*intellectus fidei*”. O percurso proposto nesse trabalho fará, num primeiro momento, uma breve apresentação dos principais textos nos quais Ricoeur é “leitor da Bíblia” ou de textos teológicos. Em seguida, retomando uma leitura sintética feita por Jean Greisch, fará uma análise dos grandes eixos sistemáticos das contribuições de Ricoeur à leitura da Bíblia e da teologia.

1. RICOEUR: LEITOR DA BÍBLIA E DE ALGUNS TEÓLOGOS

O sobrevoo a ser feito na primeira parte deste estudo visa apenas mostrar os principais textos nos quais Ricoeur aparece como leitor da Bíblia e de alguns teólogos. A apresentação aqui proposta retomará os estudos do filósofo francês numa ordem temática, com alguns comentários sobre o conteúdo fundamental dos textos enumerados.

⁴ As referências bibliográficas utilizadas na elaboração deste texto são todas dos originais em francês.

1.1. O mal: desafio à filosofia e à teologia

Como foi dito, o primeiro mergulho de Ricoeur no mundo da Bíblia e da teologia tem a ver com sua tese doutoral, na qual, num primeiro momento, ele estudou o problema do voluntário e do involuntário, que o levou, num segundo momento, ao problema da falibilidade, pela qual o mal entra no mundo. Os dois tomos de *Finitude et culpabilité*: I. *L'homme faillible*; II. *La symbolique du mal*, retratam esse período, o primeiro, ainda determinado pelo método fenomenológico, e o segundo, já marcado pela virada hermenêutica, que o levou à análise da linguagem da confissão da culpa, através do estudo dos símbolos primários que confessam a irrupção do mal no mundo: mancha, pecado e culpabilidade (Ricoeur, 1960, 187-306). A referência à Bíblia aparece nesse estudo, por um lado, através da noção de pecado, oriunda da pregação profética, e, por outro, através da noção de culpa e da consciência escrupulosa, presente entre outros nos fariseus. Outra referência importante é a do estudo dos mitos que contam ou “explicam” a irrupção do mal no mundo, notadamente a do mito adâmico, de Gn 3 (Idem, 309-477).

Em *Le conflit des inetrprétations. Essai d'herméneutique*, a problemática do mal é abordada em diálogo com a teologia, no capítulo “Le ‘péché originel’. Étude de signification” (Ricoeur, 1969, 265-282). Nesse texto, Ricoeur analisa o processo de conceptualização da reflexão sobre o mal que se deu com Agostinho em sua luta contra o maniqueísmo e o pelagianismo. Em outros dois capítulos, “Herméneutique des symboles et réflexion philosophique I e II, ele retoma de novo sua reflexão sobre a simbólica do mal, num debate com a fenomenologia e a psicanálise (Idem, 283-329). O filósofo francês mostra aí o conflito que essas disciplinas instauram entre “teleologia” e “arqueologia”, e indica como a hermenêutica dos símbolos contribui para “restaurar” os “signos do sagrado” (Idem, 329). Na mesma obra ainda, sempre em diálogo com a psicanálise, mais dois capítulos aprofundam o problema do mal pelo recurso a temas bíblicos. No primeiro, “Démystifier l'accusation”, Ricoeur afirma que a consciência que julga e acusa, deve ser questionada pelo “núcleo querigmático da ética”, que é nosso “desejo de ser”. Segundo ele, o “evento do querigma” é o testemunho que resitua o ser humano numa história onde tudo já está perdido, através da queda, e onde tudo já está salvo, através da morte do Justo (Idem, 337). O que distingue a filosofia da teologia é que esta última “é uma lógica da interpretação cristológica dos acontecimentos da salvação” (Idem, 338), enquanto a primeira ordena nosso desejo de ser (Idem, 338). O

mal, portanto, não é o primeiro a ser compreendido. Ele é tampouco o primeiro artigo do Credo. É necessária sua reinterpretação querigmática ou o anúncio de sua derrota pelo amor. No segundo capítulo, “Interprétation du mythe de la peine”, Ricoeur mostra primeiro a “racionalidade” da pena, indicando, em seguida, sua dimensão mítica, e a necessidade de desmitologizá-la. De novo o texto bíblico é convocado, através do tema da Aliança, no Antigo Testamento, e das metáforas que ele conjuga entre a “cólera de Deus”, de tipo jurídico, e a “conjugalidade”, de tipo lírico, e do tema da justificação pela fé, no Novo Testamento, na carta de Paulo aos Romanos. Para Ricoeur, em Paulo é preciso ir ao extremo da condenação para depois ir ao extremo da misericórdia: “O salário do pecado é a morte; mas o dom gratuito de Deus é a vida eterna, em Cristo Jesus nosso Senhor” (Rm 6,23). Esta “lógica do absurdo” faz implodir a lógica da lei e todas as noções que dela derivam: julgamento, condenação, pena. “A lógica da pena serve então de contraste, de contrapartida, de contraponto para o anúncio e a proclamação do Evangelho” (Idem, 366). Ela é ultrapassada pela lógica da superabundância. Com efeito, quem entende o “muito mais” da justiça de Deus e a superabundância de sua graça ultrapassa o mito da pena e sua aparente lógica (Idem, 368).

O tema da culpa constitui ainda outro capítulo de *Le conflit des interprétations*: “Culpabilité, éthique e religion” (Idem, 416-430). Ricoeur retoma de novo aí as análises de *La symbolique du mal*, mostrando seu significado ético e religioso, e propondo uma leitura teológica da culpa à luz da esperança, tema tratado também no capítulo: “La liberté selon l’espérance” (Idem, 393-413). O problema do mal volta de novo num texto de 1985: *Le mal*. Um défi à la philosophie et à la théologie, o que indica que o filósofo francês nunca deixou de se interrogar sobre este enigma, buscando todos os recursos da hermenêutica filosófica e teológica para tentar compreendê-lo e, se possível, combatê-lo.

1.2. O diálogo com alguns teólogos

Dois outros textos reunidos em *Le conflit des interprétations*, “Préface à Bultmann” (373-392) e “La liberté selon l’espérance” (393-415) indicam o interesse de Ricoeur em dialogar com a teologia. O primeiro é uma introdução à edição francesa de *Jesus*, de 1926, e *Jesus Cristo e a mitologia*, de 1951, ambos de Bultmann. Ricoeur discute criticamente com o projeto bultmanniano de desmitologização, com a intenção,

segundo ele, de pensar “com Bultmann e contra ele” (Idem, 386), indicando com isso seu acordo e seu desacordo com a perspectiva hermenêutica inaugurada pelo teólogo alemão. No segundo texto, o filósofo francês relê a questão filosófica da esperança em diálogo com a *Teologia da esperança*, de Moltmann, afirmando que “uma hermenêutica da liberdade religiosa é uma interpretação da liberdade conforme a interpretação da ressurreição em termos de promessa e de esperança” (Idem, 397). O “muito mais” paulino emerge na argumentação como um “livre para...”, contraposto ao “apesar de...”, que no fundo remete à morte ou, na perspectiva kantiana lida por Ricoeur, ao mal radical.

Outros teólogos são mencionados por Ricoeur em alguns de seus textos, como E. Jünger, G. Ebeling, P. Tillich e K. Barth, mas sem terem aspectos importantes de sua reflexão retomados ou comentados pelo filósofo francês. No caso de Bultmann, foi a perspectiva hermenêutica que ele adotou, e no caso de Moltmann, o tema bíblico da esperança. Na verdade, quase todos os temas valorizados por Ricoeur nos teólogos com os quais dialoga têm alguma relação com textos e conteúdos bíblicos. É o que se nota em sua hermenêutica dos símbolos, que o levou a discutir os temas teológicos do pecado, da redenção, da graça e da escatologia, mas é também o que se percebe na virada que conhece sua hermenêutica quando se volta para o estudo das metáforas, textos e narrativas. Os exegetas e a exegese ganharão então uma importância ainda maior.

1.3. Nomear Deus

Um dos temas recorrentes da reflexão de Ricoeur é Deus. Em *Le conflit des interprétations*, ainda sob o influxo da hermenêutica dos símbolos, o filósofo francês aborda em dois textos essa questão. O primeiro, “Religion, athéisme et foi” (Idem, 431-457), retoma as críticas de Nietzsche e Freud à religião e a Deus, mostrando que se trata de acusações ao “deus moral” e que podem abrir uma “nova via, cheia de incertezas e perigos” (Idem, 438) à fé: a via da “escuta”, que implica o “silêncio”, e que é a “via ética do desejo de ser ou do esforço para existir” (Idem, 442). O ateísmo aparece então como “destruição do deus moral, não somente enquanto fonte última de acusação, mas enquanto fonte última de proteção, enquanto providência” (Idem, 445). Esta morte do deus providencial pode conduzir ao Deus que me “entregaria aos perigos de uma vida digna de ser chamada humana [...] ao Crucificado, ao Deus cuja fraqueza é a única que

me pode ajudar” (450). O livro de Jó, segundo Ricoeur, pelo recurso à resignação, conduz a esse caminho, pois mostra que a revelação do todo não é uma visão mas uma voz. A fé bíblica, diz ele, “representa Deus, o Deus dos profetas e o Deus da Trindade cristã, como um pai; o ateísmo nos ensina a renunciar à imagem do pai. Superada como ídolo, a imagem do pai pode ser reencontrada como símbolo. Este símbolo seria a parábola do fundamento do amor” (Idem, 457). Este seria o sentido religioso do ateísmo.

O segundo texto, “La paternité: du fantasme au symbole” (Idem, 458-486), continua discutindo a figura paterna, em diálogo crítico com a psicanálise. Após analisar a figura paterna em Freud a partir de três temas: a “posição de Édipo”, a “destruição de Édipo” e a “permanência de Édipo”, Ricoeur, mais uma vez recorrendo à exegese, busca nas formas de discurso (na narração ou na saga, no mito, na profecia, no hino, no salmo e no discurso sapiencial) as distintas designações de Deus, abrindo assim novas possibilidades para se “falar” de Deus na teologia. Na narração, diz ele, Deus é mencionado em terceira pessoa como o Atuante supremo de uma grande gesta, como a saída do Egito; na profecia ele é anunciado como aquele em nome de quem o profeta fala, na primeira pessoa; no salmo e no hino ele é invocado na segunda pessoa. Um estudo dessas distintas designações de Deus, mostra que o termo pai é insignificante no AT. Ora, em quase todas as religiões a apelação pai, dirigida a Deus, é recorrente. Esta reserva dos hebreus diante da designação de Deus como pai é a contrapartida de sua maneira positiva de apreender Yahvé como o herói soberano de uma história singular, pontuada de atos de libertação e salvação, da qual o povo de Israel é beneficiário e testemunha. Neste relato a relação de paternidade e de filiação não é essencial. A própria revelação do nome divino, em Ex 3,13-15, é “a dissolução de todas as figuras e figurações, inclusive a do pai. O nome contra o ídolo” (Idem, 475). A invocação pai aparece, sobretudo, nos escritos proféticos, num processo de interiorização e de intercâmbio de figuras (esposo e pai), que culmina no NT, com a invocação de Jesus: *Abba*. Mesmo assim, observa Ricoeur, esta apelação não parece a mais original do NT, onde a vinda do reino é a figura a partir da qual interpretar a categoria da paternidade. O “pai da invocação é o mesmo que o Deus da pregação do reino, no qual só se entra sendo filho. [...] Situado nesta perspectiva, o título de pai ganha um relevo particular e a filiação também recebe uma nova significação. “Uma relação única de conhecimento mútuo, de reconhecimento, constitui doravante a verdadeira paternidade” (Idem, 479).

Esse estudo sobre as diferentes designações de Deus nas várias formas de discurso na Bíblia será retomado e aprofundado em outros trabalhos de Ricoeur. É o caso dos textos: “Herméneutique philosophique et herméneutique biblique”, publicado pela primeira vez em *Exegesis. Problèmes de méthode et exercices de lecture*, em 1975; “Herméneutique et l’idée de Révélation”, publicado em *La révélation*, em 1977; “Entre philosophie et théologie II: nommer Dieu”, publicado em *Lectures 3. Aux frontières de la philosophie*, em 1994; “Expérience et langage dans le discours religieux”, publicado em *Phénoménologie et théologie*, em 1992. Segundo o filósofo francês, os diferentes modos de discurso e de escritura dão a ver um rosto múltiplo de Deus, que é designado por eles de maneira polifônica: nas narrativas, sobretudo as do Êxodo, ele é nomeado na terceira pessoa, como o Atuante supremo de uma gesta salvífica pontuada por eventos fundadores; nos textos legislativos, ele aparece como o “Eu” que está na fonte de uma injunção e requer do “tu” humano a palavra de obediência; na profecia, onde ele é um Deus que advém como a voz de um “Eu” transcendente, que duplica a voz do “eu” do profeta, cuja palavra afronta a ameaça do fim da história e aponta a esperança de sua reconstrução; na sabedoria e nos outros escritos, onde ele é designado como o sentido universal, dissimulado detrás do fluxo anônimo do cosmos e da história em seu aparente absurdo, abrindo Israel às outras culturas; no hino, em que ele é o Deus contestado pelo ser humano, que o invoca e o celebra, como o “Tu” que reclama, eleva a súplica e louva.

1.4. Contribuições à exegese e à hermenêutica bíblica

A exegese e a hermenêutica bíblica foram os campos onde Ricoeur mais contribuiu com a teologia. O texto “Herméneutique philosophique et herméneutique biblique”, de 1975, já aponta a perspectiva que ele havia inaugurado ao passar da hermenêutica dos símbolos para a hermenêutica dos textos. Tal perspectiva é tributária de vários estudos sobre a história da hermenêutica: “La tâche de l’herméneutique: en venant de Schleiermacher et de Dilthey”, publicado em *Exegesis. Problèmes de méthode et exercices de lecture*, de 1975; “La fonction herméneutique de la distanciation”, publicado na mesma obra. Já em 1970, em “Qu’est-ce qu’un texte? Expliquer et comprendre”, publicado em *Hermeneutik und Dialektik*, a questão do texto tinha se tornado central em sua pesquisa, como o mostram os estudos: “Expliquer et

comprendre. Sur quelques connexions remarquables entre la théorie du texte, la théorie de l'action et la théorie de l'histoire", publicado em 1977, na *Revue philosophique de Louvain*; "Le modèle du texte: l'action sensée considérée comme un texte", publicado em 1971, em *Social Research*. Todos esses estudos foram reunidos em 1986, em *Du texte à l'action*. Essais d'herméneutique II. Em sua leitura da história da hermenêutica o filósofo francês se afasta, por um lado, da perspectiva romântica de Schleiermacher, preocupada, segundo ele, em captar a intenção do "autor", o contexto e o público inicial que deram origem a um texto, e por outro, do historicismo de Dilthey, que introduziu o dualismo "explicar" e "compreender" no seio das "ciências do espírito". Esse duplo desacordo não se resolve com a hermenêutica de Heidegger, que, ao introduzir a "compreensão" no seio mesmo da existência do Dasein, ontologizando a hermenêutica, não oferecia as mediações epistemológicas necessárias para o ato de interpretar. Retomando a noção de "distanciação", própria de Gadamer, Ricoeur propõe um novo caminho para a hermenêutica. Segundo ele, já o "acontecimento do dizer", a noese, opera uma primeira distanciação com o sentido do dito, o noema. Esta primeira distanciação se repete no momento em que uma forma de discurso (gênero literário) é requisitada na produção de um discurso. Uma terceira distanciação acontece ainda no momento em que intervém a escritura, operando a diferenciação entre oralidade, que supõe a presença de quem emite o discurso e seu ouvinte, e escritura, que estabelece uma distância entre escritor e leitor, tornando possível o ato de interpretação. A quarta e a quinta distanciações acontecem entre o "mundo do texto" e o "mundo do leitor". É através delas que o leitor (o si) poderá habitar imaginativamente outros mundos que o seu, deixando-se interpelar pelo mesmo e podendo refigurar sua existência a partir dele.

Esse breve sobrevoo sobre a perspectiva aberta por Ricoeur ajudam a entender suas contribuições para a exegese. As diferentes formas de discurso pelas quais Deus é nomeado no AT, por exemplo, remetem-nos à segunda distanciação. As significações teológicas se deixam interpretar através das estruturas pelas quais elas se exprimem: a forma e o fundo são solidários. Ricoeur valoriza também, em debate crítico com os "teólogos da Palavra", a categoria escritura (terceira distanciação), pois, segundo ele, ela dá conta da "espessura" de um texto que nos permite escutar suas diferentes vozes. A quarta distanciação, "mundo do texto", nos coloca diante do mundo da Bíblia, que rompe com o mundo ordinário do leitor e pode interpelar e ampliar seu si, refigurando-o.

Além dos textos já assinalados, é importante ainda mencionar uma série de trabalhos produzidos, sobretudo no período em que Ricoeur ensinou em Chicago, USA, reunidos por François-Xavier Amherdt sob o título *L'herméneutique biblique*, editado em 2000. A principal novidade desses textos é que propõem uma leitura mais detalhada das formas de discurso do NT, enquanto os textos acima assinalados, apesar de também se referirem ao NT, se concentraram nas formas (gêneros) do AT. Das formas privilegiadas pelo filósofo francês destaca-se, sobretudo, a das parábolas, embora ele faça também uma análise da forma apocalíptica e proverbial de alguns discursos de Jesus. A essas formas são dedicados os seguintes estudos: “Paul Ricoeur on Biblical Hermeneutics”, publicado em 1975, em *Semeia*; “Listening to the Parables: Once More Astonished”, publicado em 1974, em *Criterion*; “Whoever Loses Their Life for My Sake Will Find it”, sermão feito por Ricoeur na capela Rockefeller, da Universidade de Chicago; “The Memory of Suffering”, publicado em 1989, em *Criterion*. É sobretudo no estudo das parábolas que Ricoeur associa os resultados de suas pesquisas sobre metáfora e narratividade. Segundo ele, nelas se dá uma síntese entre a forma narrativa e o processo metafórico. Elas apontam para uma expressão limite: o reino de Deus. Ele é a irrupção do extraordinário, do implausível, do insólito, no curso do ordinário. O reino de Deus é o ponto de fuga ao infinito de diversas modalidades discursivas, fazendo referência ao inteiramente Outro, ao Transcendente. Quanto aos provérbios, pelo recurso a procedimentos limites, como a hipérbole e o paradoxo, eles buscam desestruturar nossos projetos de vida habituais, desorientam-nos para reorientar-nos. Os ditos escatológicos, enfim, transgredem a sucessão linear da cronologia. Sob a pressão do advento no tempo do reino de Deus, a espera apocalíptica voa em estilhaços. Não é no fim dos tempos, mas aqui e agora que o reino de Deus irrompe. Essas expressões limite são portadoras de experiências limite, que introduzem no agir humano o excêntrico escândalo lógico que é a intriga narrativa da parábola. Nossa experiência cotidiana e nossa vontade de dar sentido global à nossa vida são assim rompidas. Todas essas experiências limite nos conduzem à lógica de Jesus, que é a da superabundância.

1.5. A teologia como “fides quaerens intellectum”

Apesar de a maior parte de suas contribuições à teologia ter sido dada no domínio da exegese e da hermenêutica bíblica, alguns textos de Ricoeur oferecem dicas importantes sobre o fazer teológico enquanto tal. Um desses textos, “Fides quaerens intellectum: antécédents bibliques?”, de 1990, publicado em *Archivio di Filosofia*, e depois na obra *Lectures 3. Aux frontières de la philosophie*, em 1994, é um bom exemplo. Trata-se de uma releitura do argumento anselmiano da existência de Deus. Ricoeur discute com Anselmo, que no *Proslogion* inaugura, segundo ele, o caminho das “provas de Deus” somente pela razão (Ricoeur, 1994, 329). O argumento anselmiano, diz o filósofo francês, “não se encadeia diretamente com a fé bíblica, mas com um trabalho de pensamento secular que até então era interior à fé e que, pela primeira vez, se pretende autônomo, sem, contudo, negar sua dependência da invocação, que pede para receber esta inteligência. Trata-se de uma autonomia a título de dom” (Idem, 330). Após uma breve análise do *Proslogion*, na qual mostra as duas formas com as quais Anselmo pensa Deus: com relação ao “pensável” (Nome I) e ao “desejável” (Nome II), o filósofo francês indica como esse trabalho de nomeação se dá no texto bíblico. A auto-apresentação de Lv 18,5. 21 (“Eu sou Yahvé, teu Deus”), que abre a fórmula a um primeiro processo de explicação, principalmente narrativo e prescritivo, como o de Ex 20,2 (“Eu sou Yahvé, teu Deus, que te fez sair do país do Egito, da casa da servidão. Tu não terás outros deuses além de mim”) constitui o núcleo da nomeação de Deus. Esta nomeação predicativa, própria à Bíblia hebraica, encontra-se na nomeação anselmiana. Para a Bíblia, o nome-predicado é o Único, que é seguido do grande mandamento, que exclui outros deuses na partilha do amor do coração de Israel. Esta nomeação predicativa de Deus é também indivisivelmente ética (“Tu amarás...”) e narrativa (“Não esqueça”). Esta, diz Ricoeur, é a fonte do Nome que, segundo Anselmo, nada supera nem em grandeza nem em qualidade. A outra etapa tem a ver com o alcance existencial da invocação e da nomeação, remetendo-nos à afirmação ontológica sobre Deus. Ricoeur, comentando Ex 3,13-15, diz que há uma distância entre o “Eu sou” hebraico e o “ser” grego. Há que se entender a função mais ética que ontológica da revelação do Nome. Trata-se de um mandato que se designa eficaz (Idem, 342). Existe na fé bíblica algo que incline a invocação na direção de um argumento que reivindique sua autonomia com relação à fé, erigindo-se, como em Anselmo, em prova com força

demonstrativa? Ricoeur retoma a contestação de Deus, já presente na objeção à vocação em Ex, 3,3-4, mas também nos salmos de lamentação-louvor e em Jó. Anselmo, conclui o filósofo francês, reabre no plano teórico e especulativo o debate que a sabedoria parece ter levado ao fundo do impasse. O preço a ser pago, porém, é que “a concepção relacional de Deus, com suas implicações dramáticas, é substituída por uma concepção abstrata, segundo a qual os títulos de supereminência [...] se encontram dissociados do contraponto de uma criação talvez inacabada [...] marcada pela persistência do mal [...]. Uma dialética não conclusiva, marcada pela alternância entre louvor e lamentação, se vê rompida no excesso do grito: “Até quando, Senhor, me esquecerás? Até o fim?” (Sl 13,2), excesso que se excede na palavra do ímpio: “Deus não existe” (Sl, 14,1) (Idem, 354).

O mesmo caminho feito acima se encontra nos seguintes textos: “Entre philosophie et théologie I: la Règle d’Or em question”, de 1989, publicado em *Revue d’histoire et de philosophie religieuse*, e reeditado, em 1994, em *Lectures 3*; “Penser la création”; “Une obéissance aimante”; “Sentinelle de l’imminence”; “La plainte comme prière”; “De l’interprétation à la traduction”; “La métaphore nuptiale”, publicados em 1998, em *Penser la Bible*, que serão apresentados na segunda parte deste texto. Ricoeur não se contenta aí em oferecer uma interpretação aos textos bíblicos, mas insere-os numa longa tradição de pensamento, mostrando sua trajetória conceitual e a relação que ela estabelece com a forma original do texto. Verdadeiro trabalho de inteligência da fé, próprio do fazer teológico. A esse título, oferecem um caminho para o fazer teológico.

2. UMA TENTATIVA DE LEITURA DO CONJUNTO DA HERMENÊUTICA BÍBLICA DE RICOEUR

Jean Greisch, filósofo luxemburguês e grande conhecedor da obra de Ricoeur, à qual dedicou vários escritos⁵, inspirando-se na *tríplice mimesis* desenvolvida por Ricoeur em *Temps et récit* (prefiguração, configuração e refiguração), que é a base da

⁵ Dignas de nota são as seguintes obras: GREISCH, J. *Paul Ricoeur. L’itinérance du sens*. Grenoble: Millon, 2011; *Les arrhes de l’espérance. L’herméneutique de la religion entre la critique et la conviction*. Paul Ricoeur. In IDEM. *Le buisson ardent et les lumières de la raison. L’invention de la philosophie de la religion*. Tome III. Vers un paradigme herméneutique. Paris: Cerf, 2004, p. 735-919; *Quatrième méditation. De l’homme faillible à l’homme capable* (Paul Ricoeur). In IDEM. *Qui sommes-nous ? Chemins phénoménologiques vers l’homme*. Louvain-Paris: Peeters, 2009, p. 251-325.

última etapa de elaboração da hermenêutica ricoeuriana, propõe uma releitura da hermenêutica bíblica de Ricoeur à luz de três conceitos da hermenêutica: 1) *subtilitas intelligendi*, necessária para entender o sentido do texto e a verdade das coisas sobre as quais ele fala; 2) *subtilitas explicandi*, que decide sobre a validade da interpretação; 3) *subtilitas applicandi*, usada na apropriação do sentido do texto (GREISCH, 2004, 804).

2.1. Subtilitas applicandi: uma poética da leitura

Greisch inicia sua apresentação da hermenêutica de Ricoeur com o terceiro momento, conhecido na tradição hermenêutica como o da aplicação. Desde o início, diz ele, Ricoeur lança uma ponte entre a teoria da interpretação e a reflexão sobre o ato de ler, central na hermenêutica. É a leitura que leva à aplicação, pondo-nos na intercessão de dois mundos: o que é configurado pelo texto (mundo do texto) e nosso próprio mundo (mundo do leitor), no qual não somos simples figurantes, mas agentes e pacientes. Qualquer que seja a obra lida, sua recepção é, por princípio, sempre um processo criativo, inacabado. Nesse sentido, o leitor é mais que o destinatário de um texto. Ele é o respondente, confrontando suas expectativas com as veiculadas pelo texto.

Com relação ao texto bíblico, o filósofo deve, segundo Ricoeur, colocar-se na escola do exegeta. O que ambos têm em comum é o interesse pelo ato de ler. O exegeta, porém, é tentado a considerar este ato como algo que pode ser negligenciado, se comparado com o trabalho de explicação, que lhe é próprio. O filósofo, por sua vez, corre o risco de prestar insuficiente atenção na especificidade literária do corpus bíblico. A pluralidade de gêneros literários presentes nos diversos livros da Bíblia presta-se a uma leitura também plural. Por isso, não se pode querer encontrar no corpus bíblico o que não lhe é próprio, como, por exemplo, uma metafísica bíblica contraposta à grega. Isso não significa, porém, que a Bíblia não faça pensar e não leve a pensar. Com efeito, há uma heterogeneidade na recepção do corpus filosófico e do corpus bíblico. Do círculo hermenêutico entre o texto eleito e a comunidade eleita o filósofo é excluído, porque a relação que ele estabelece com seus textos fundadores ignora a diferença de atitude entre a “palavra que instrui com autoridade” e a palavra que “responde com reconhecimento”. Um grupo de filósofos chega, no máximo, a ser um grupo de amigos. Por isso, para que o filósofo entre no círculo hermenêutico do pensamento bíblico, ele

deve participar, pelo menos em imaginação e simpatia, do ato de adesão pelo qual uma comunidade histórica se reconhece fundada e compreendida em e pelos textos bíblicos. Nesse sentido, é falsa uma exegese que impõe uma interpretação ulterior sobre um texto anterior desconhecendo as etapas percorridas pelo processo de leitura. Pode-se, porém, reter como plausível uma exegese inovadora que sabe o que faz, como e porque o faz.

2.2. Subtilitas explicandi: os textos sagrados e seus intérpretes

Para Ricoeur, só prestando atenção aos textos fundadores de uma tradição religiosa particular, pode-se aprofundar a compreensão da religião enquanto tal. No seu caso, a tradição que ele habita é a cristã. Os textos desta tradição estão codificados na Bíblia, que possui uma configuração particular, ou seja, a que lhe foi dada por sua atual forma canônica e a autoridade que lhe conferiu a comunidade que se autocompreende a partir deste cânon. A noção de cânon, diz Ricoeur, designa a coleção definitivamente fechada dos escritos bíblicos. Por isso, mais que perguntar-se pela forma como se chegou à canonicidade, é preciso entender as etapas do fazer-se texto do texto bíblico.

De fato, antes de ser objeto de um trabalho de interpretação, o texto bíblico já possui uma autoridade, que é derivada de um processo de interpretação plural. Onde há pluralidade de interpretações, há também “conflito de interpretações”. Aí se situa a questão da autoridade textual, que se define a partir de quatro critérios: 1) o ato de reunir os textos, que implica uma seleção; 2) ao redor desses livros se constituem tradições de leituras e de comentários, que, por sua vez, fazem escola; 3) a inclinação por uma obra ou tradição, percebendo nela a superioridade sobre a outra; 4) a solução dos conflitos que põem em presença várias tradições de leitura. Aí intervém a instituição. Identificando o corpo de seus textos fundadores, a comunidade identifica-se a si mesma. Nesse sentido, os textos canônicos das Igrejas são lugares de identidade e identificação.

Após abordar a Bíblia externamente, pelo fechamento do cânon, diz Ricoeur, podemos abordá-la internamente, através do trabalho da hermenêutica. A primeira constatação então é que o cânon reúne uma pluralidade de textos e formas literárias. É analisando esta linguagem polifônica que se pode entrar em seus vários círculos hermenêuticos. A unidade dos conteúdos não tem nada de monolítico, mas se apresenta através de um prisma difratado de grande variedade de gêneros literários. Conforme foi

apresentado acima, o corpus textual da Bíblia é constituído de discursos narrativos, descritivos, legislativos, proféticos, sapienciais, hínicos, epistolares, parabólicos etc.

Essa diversidade de gêneros parece indicar que o centro da teologia bíblica é inatingível. Estamos condenados a uma análise interminável dos vários “jogos de linguagem” religiosos ou podemos encontrar um certo “ar de família” que permita ligar tais jogos de linguagem entre si? Ricoeur, numa de suas últimas sistematizações, adota a opção assumida pelo exegeta Paul Beauchamp, que vê na tríade rabínica da Torá, dos Profetas e dos Outros escritos, esse “ar de família” que ajuda a reunir o plural dos textos.

Nessas três Escrituras, diz ele, podemos discernir três maneiras de articular a relação entre palavra e escritura, estabelecendo uma ligação indissolúvel entre apelo e resposta. Esta tríade só é inteligível se se consegue discernir nela três escrituras distintas, que ao invés de se justaporem, se reforçam e se aprofundam. Assim, a primeira escritura é a Torá. Esta noção recobre uma multiplicidade de aspectos, impossível de ser reconduzido ao caráter unívoco do conceito filosófico de lei. De fato, as injunções e estipulações legislativas são inseparáveis do relato dos eventos fundadores. Não se pode então dizer o que prevalece: a prescrição ou a narração? A hermenêutica terá como tarefa justificar esta conjunção entre lei e relato. A segunda escritura é a profética. Ela é comandada por um imperativo de atualização e pela abertura ao futuro, que não tem nada de previsão. Com efeito, a palavra do profeta é mandatada e autorizada pelo Senhor da Torá. O profeta é o historiador da iminência. Enquanto a tradição parece garantir a segurança de uma história realizada, fundamental e fundadora, a profecia afronta a novidade de uma história ameaçadora. A terceira escritura é constituída pelos escritos sapienciais. Eles abrem um terceiro tempo para se compreender, que implica outra temporalidade que a do arquétipo legislativo e narrativo e a do agora profético: a da perduração. De fato, o tempo da Lei é o da origem intransponível; a Profecia decifra o presente crítico à luz do que deve advir; a Sabedoria ensina a discernir a presença de um sentido absoluto no cotidiano, onde nada parece acontecer de interessante. Ela ajuda a descobrir que pode haver sentido fora dos eventos que formam a história da salvação. A escritura sapiencial favorece a articulação da singularidade de uma experiência religiosa com a universalidade das culturas. É por isso que, enquanto a Torá se dirige a um único povo, o de Israel, a Sabedoria é dirigida a todo ser humano e a todos os povos.

Cada escritura determina uma figura do “si” religioso: à Lei corresponde ao mesmo tempo uma identidade fundada, ética e narrativa; ao apelo profético, corresponde uma identidade questionada, desestabilizada; à Sabedoria, corresponde ao mesmo tempo uma identidade singular e universal. O fechamento do cânon preserva a especificidade desta tríplice escritura, mas abre o cânon para um “fora do texto”, que é representado pelo “mundo do leitor”. Isso é claro no evento Jesus Cristo, que representa um “fora do texto” com relação às escrituras antigas, que ele “cumpre”, embora também abra um novo “fora do texto”, conduzido pelo Espírito: o que é representado pela Igreja.

É nessa configuração do texto bíblico que Ricoeur identifica a “coisa” visada pelo texto, a saber, Deus. Deus é o “referente último” desses textos. Tudo depende não só da compreensão do que é dito de Deus nesses textos, mas da maneira como é dito. Na linguagem religiosa, essa maneira se chama Revelação. Os textos bíblicos que nomeiam Deus revelam ao leitor um mundo que ele pode habitar projetando nele seus “possíveis mais próprios”, mundo no qual Deus se nomeia e se deixa nomear, onde ele pode ser encontrado, pois vem adiante dos seres humanos. Se existe uma especificidade poética da Bíblia, diz Ricoeur, ela se deve ao papel central que nela joga a nomeação de Deus. Não só ela se distingue radicalmente da nomeação filosófica, ou seja, da ontoteologia, no sentido de Heidegger, mas ela nos convida a voltar às modalidades mais originárias da linguagem pelas quais os membros da comunidade de fé interpretavam sua experiência, modalidades que mostram que a nomeação de Deus, como foi assinalado acima, não é simples, mas múltipla. Para o filósofo francês, Deus se nomeia de múltiplas maneiras na narração que O conta, na prescrição que O designa como fonte de imperativo, na Sabedoria que O busca como sentido do sentido, no hino que O invoca na segunda pessoa. No texto bíblico, o nome de Deus circula entre vários gêneros e escrituras, não pertencendo a nenhum deles, mas sendo inter-significado por todos. Escapando a todos, ele aponta para o inacabamento de todos os discursos sobre Deus. Deus é visado em todas as formas originárias do discurso bíblico, mas escapa a todas.

2.3. Subtilitas intelligendi: pensar a Bíblia

O caminho feito até agora nos levou não só a perceber as distintas relações que existem entre exegese e hermenêutica, mas ofereceu-nos também elementos para

aproximarmos-nos do texto bíblico, com seu mundo e seu referente último. Trata-se agora de passar à última etapa da reflexão hermenêutica textual de Ricoeur, elaborada, sobretudo, como foi dito, em sua obra *Penser la Bible*. Esta etapa convida os pensadores que são e querem ser filósofos a um trabalho de leitura não menos sério e exigente que o que é feito pelos estudiosos pré-socráticos. Ler a Bíblia não é só folheá-la para tirar algumas citações suscetíveis de ilustrar um argumento filosófico. Este trabalho vai junto com uma refiguração crítica da ideia que nos fazemos de nós mesmos, do mundo, do outro. Ler é aceitar a função mediadora da exegese bíblica em suas múltiplas formas. Pensar é aceitar que o texto fundador da religião judaica e cristã pode constituir um autêntico lugar de pensamento. Pensar a Bíblia não é buscar encontrar nela uma metafísica, o que não significa que ela não tenha nenhum interesse metafísico. A leitura de Ricoeur, conforme foi assinalado, é feita em diálogo com o exegeta André LaCoque.

a. Começo, separação, instauração: pensar a criação

O primeiro texto analisado por Ricoeur é o do relato da criação do Gênesis. Segundo ele, este relato mostra a distância que existe entre a concepção moderna da criação e a do mundo antigo. Apesar de sua originalidade, esse texto é tributário do mito, embora se afaste consideravelmente do pensamento mítico. A pergunta que esse texto coloca ao filósofo: é possível pensar a criação com começo na história? (RICOEUR, 1998, 57). O que se trata de pensar, diz ele, é a “relação de precedência”, que liga a história datada ou datável à “história primordial”. O filósofo francês adota a tese que entende a criação como separação, rejeitando identificar a precedência da história primordial com uma anterioridade cronológica, e conclui que existe um corte total entre as duas histórias: a nossa e a dos eventos fundadores. Ao mostrar as características formais da história primordial, ele indica em que a noção original de criação se distingue do conceito filosófico da origem radical das coisas, conceito assumido pelo pensamento cristão e que defende a tese metafísica da *creatio ex nihilo*.

A análise das características formais do texto bíblico mostra que é impossível fechar o tema da criação numa forma literária privilegiada. Se se passa dos aspectos literários aos dos conteúdos, a separação recebe um novo sentido: ao mesmo tempo em que sublinha a especificidade da história primordial, ela constitui a característica

fundamental da condição de criatura: “o primeiro significado da criação vem do fato de ter sido criada, de existir à distância de Deus, como obra distinta” (Idem, 67). O relato da criação se deixa ler como uma série de separações, que são também delimitações. É desta maneira que a ideia de lei entra em cena, sem que possa ser confundida com a de interdito. Se, no pensamento bíblico “a lei implica limite, e o limite é constitutivo do humano posto em sua finitude, distinto do ilimitado divino, não se pode esquecer que não é isso ou aquilo que é interdito, mas que existe originariamente limite” (Idem, 69).

Recusando a distinção entre estado anterior ao pecado e estado posterior ao pecado, Ricoeur sugere que se parta do advento de uma humanidade separada, embora vivendo na proximidade com Deus (Idem, 70), para se ler o relato da tentação e da queda como “uma progressão na separação, no interior de uma única história primordial” (Idem, 71). Esta leitura permite compreender em que a “expulsão do Éden não faz dos humanos seres malditos” (Idem, 73). Qualquer que seja a importância formal e teológica do tema da separação, ele não nos deve impedir de perguntar: “em que sentido os eventos constitutivos da história primordial inauguram a história” e nos levam a interessar pela energia do começo?” (Idem, 76. 79). Ricoeur insiste no poder que os eventos fundadores têm de inaugurar uma história ou, inversamente, na possibilidade de encontrar a origem no interior mesmo da experiência histórica, reconhecendo, após o ocorrido, a força inaugural da origem naquilo que perpetua a energia inicial (Idem, 81).

Apoiando-se nos dados bíblicos, Ricoeur entrevê a possibilidade de dar um sentido filosófico à ideia de criação, entendida no duplo sentido de criatura e de ato criador. Ele o faz a partir de duas questões: 1) a primeira consiste em se perguntar até que ponto o conceito de ordem cósmica é suficiente para definir o estatuto da criatura. A resposta é negativa. É impossível falar de criação, de justiça e de salvação sob um único registro de pensamento. Criar é mais que instaurar uma ordem hierárquica imutável, da qual o rito seria o guardião. Pensar segundo a ideia de criação não é o mesmo que pensar segundo a ideia de ordem; é mais fundamentalmente pensar a criação como gênese, ou seja, conceber a própria ordem como um acontecimento (Idem, 89). Uma filosofia hermenêutica que tem consciência da contingência, da fragilidade e da pulverização da noção de ordem tampouco pode pensar a justiça de Deus como uma estrutura da criação do mundo ou como uma exigência que domina do alto o campo das práticas. É preciso aceitar que as noções de criação (pensamento cosmológico), de

justiça (pensamento ético e político) e de salvação (pensamento escatológico) pertencem a regimes de pensamento distintos; 2) a segunda questão retoma os debates com o pensamento moderno, que opõe começo temporal e origem, no sentido não temporal da palavra. O “no começo” da Bíblia e o “*in arkhē*” (*in principio*) do prólogo de João, afirma Ricoeur, nos convidam a uma mudança de perspectiva. Se o começo é ligado ao Verbo, a oposição entre começo temporal e origem intemporal deixa de ser uma dicotomia pura e simples. Pela mesma razão, a oposição gnóstica entre o Criador do Gênesis e o Libertador do Êxodo, que domina o pensamento de Ernst Bloch, é falaciosa. O filósofo francês vai ao encontro de Rosenzweig, para quem “o sempre lá da criação não tem sentido se pensado independente do advento perpétuo da redenção” (Idem, 102).

b. Dom, começo, lei: pensar a lei

O segundo exercício de leitura nos confronta com a ideia religiosa de lei, exemplificada no interdito “Tu não matarás!” (Ex 20,12). Para o exegeta, diz Ricoeur, trata-se, primeiro, do problema histórico das origens da lei em Israel. A originalidade formal da lei é que o prescritivo é inseparável do narrativo, e que a obrigação é ligada a um dom e a uma promessa. Estamos diante de uma relação na qual o relato exemplifica a regra e a regra eleva o relato ao nível do paradigma (Idem, 112). É o que confirma a tradição rabínica posterior, que vê a complementaridade entre Halakhah e Haggadah. Paradoxalmente, observa o filósofo francês, a ideia bíblica de lei contém mais do que a ideia de código jurídico, mesmo nos textos que, vistos do exterior, têm a aparência de simples prescrições legais. Onde o código legal exige ser aplicado, a lei exige ser apropriada. Ora isso implica uma reinterpretação contínua. Unindo inseparavelmente a memória de uma libertação e as exigências de uma vida conforme ao dom recebido, os dez mandamentos são mais uma orientação de vida do que a estipulação de uma lei.

A Bíblia hebraica e cristã já havia começado a “pensar a lei”. Em Israel e na Igreja existia efetivamente lugar para a interpretação rabínica e a interpretação cristã. Ricoeur reflete sobre a possibilidade de uma “obediência amante”, diante do problema central da filosofia moderna pós-kantiana: “pode-se professar ao mesmo tempo a autonomia moral e a heteronomia religiosa, ou é preciso formular em outros termos a relação entre religião e ética?” (Idem, 158). Pôr-se esta questão é admitir que a pertença

mútua entre religião e ética é hoje problemática, como também é problemático recorrer a Deus para o mandamento “Tu não matarás!” Ricoeur pergunta-se sobre a articulação entre o mandamento do amor a Deus e o interdito de matar. Ele se pergunta pelo significado do verbo amar, presente na expressão amor de Deus. Segundo ele, temos interesse em aproximar, ao invés de opor, o *shema Israel* e o enunciado joanino “Deus é amor”. Segundo ele, é preciso pensar a Deus como amor com todas as conotações da dileção, e o amor como Deus, segundo o rigor da exclusão dos ídolos (Idem, 166). A obediência humana, que parece conotar a submissão a uma lei heterônoma, muda então de qualidade, para se tornar uma obediência amante. O mandamento de amar a Deus perde assim seu aspecto legal e se reveste do significado dado por Rosenzweig “tu, ama-me” (Idem, 167). Esta interpretação instaura uma relação entre o mandamento do amor a Deus e a evocação do amor erótico, do Cântico dos cânticos. O amor dos amantes do Ct é um nascimento, tão ameaçado como o de um recém-nascido, e tão exigente com relação ao que ajuda a crescer: “Tu, ama-me, tu, ajuda-me!” (Idem, 169). Portanto, para Ricoeur, por um lado, “a obediência amante, longe de opor-se a uma ética da autonomia, a ajuda a ir até o fundo dela mesma” (Idem, 172-173), e por outro, não pode ser o tapa buraco de uma moral que não consegue encontrar sentido (Idem, 173).

c. A profecia: as sentinelas da iminência e o inacabamento da história

Ricoeur vê os ossos ressequidos, de Ez 37, como uma “parábola da ressurreição” (Idem, 224), que torna possível uma pluralidade de leituras, aberta pela própria profecia. É possível perceber os seguintes momentos no texto de Ez 37: a) uma fórmula de abertura, que supõe uma relação particular entre o Eu divino e o eu do mensageiro. “Na medida em que o dizer profético é o dizer de Outro, sua enunciação, como a da oração, continua trazendo a marca de um evento pessoal; alguma coisa acontece a alguém; ele é tomado pela palavra de Outro” (Idem, 226). A isso responde a implicação pessoal, cada vez mais forte na história do profetismo bíblico, onde o mensageiro se transforma em testemunha e até mesmo em mártir; b) o anúncio profético repousa sobre o laço íntimo, entre o eu do profeta e o Eu divino. O futuro anunciado por ele não deve ser confundido com uma previsão. Ele é um mensageiro certo de ser enviado por Deus para dizer o que Deus fará certamente (Idem, 228). É aqui que a expressão “sentinela da iminência”

mostra seu verdadeiro sentido. Ela reenvia à relação particular que o profeta tem com uma história percebida como traumatismo, oposta à história que dá certezas, própria ao discurso mítico tradicional. Cria-se um contraste entre o discurso escatológico e o discurso apocalíptico. A sentinela da iminência tem a ver com eventos intra-históricos, o que implica outra postura do que a daquele que decifra enigmas apocalípticos (Idem, 230). Não pertence à sentinela contar a realização da profecia, mas anunciá-la; c) se a fórmula de reconhecimento deve reter a atenção do filósofo, observa Ricoeur, é por causa da relação entre os eventos, interpretados como signos de uma intervenção divina, e o conhecimento de Deus. O objeto do reconhecimento é a ipseidade divina, não um *que*, mas um *quem*, aquele que diz “eu sou”. “A pureza, a nudez do “eu sou Yahvé” consagra de alguma forma a irredutível indeterminação do julgamento humano chamado a reconhecer Deus sobre a fé dos signos-provas exibidos pela história” (Idem, 236). Esta análise tem consequências importantes para o tratamento hermenêutico do problema do conhecimento de Deus e suscita um trabalho de interpretação já presente em Jr 37,11. A maior amplidão do texto tem a ver com seu caráter parabólico, que põe em jogo o conjunto dos recursos do simbolismo morte-ressurreição. O símbolo transborda a esfera religiosa e desdobra sua força poética em todos os registros onde vida e morte significam mais e de outra forma. É da palavra vida que o sentido se revela, inesgotável. Onde o Ct declara o amor forte como a morte, o profeta proclama a vida mais forte do que a morte.

d. A lamentação como oração e o sofrimento original

Outra reflexão proposta por Ricoeur é formada pelos salmos individuais de lamentação, cuja expressão mais lancinante é a do Sl 22, onde ecoa o grito “meu Deus, meu Deus, por que me abandonastes?” Partindo da análise do uso desta palavra por Jesus na cruz, o filósofo francês propõe uma poética da linguagem da oração, recordando que a oração é a linguagem fundamental da experiência religiosa. O que retém sua atenção é o enigma de uma queixa que permanece envolvida numa invocação, mas que dá uma forma interrogativa à sua queixa, que ousa falar de seu sofrimento como abandono por Deus e que caminha através do poema até os confins do louvor, em favor de uma reviravolta não menos enigmática que o momento inaugural da própria queixa (Idem, 282-283). Mesmo do ponto de vista puramente literário, diz ele, “esta

poetização da queixa” (Idem, 284) encontra sua expressão mais hiperbólica no SI 22. Aí se apagam as marcas singularizantes do sofrimento, o que confere uma “exemplaridade aos sofrimentos do suplicante” (Idem, 285). Esta elevação da singularidade à exemplaridade é acompanhada da radicalização expressa nas palavras “abandonado por Deus”, nas quais, diz Ricoeur, se pode reconhecer o “sofrimento original” (Idem, 285).

Um segundo aspecto da poetização da queixa é que ela efetua uma descontextualização que permite a todo suplicante de percorrer o caminho da queixa ao louvor. Esse gênero literário deixa todas as tensões se exprimirem com o máximo de sua força dramática, tornando possível a mudança da queixa em louvor, aproximando a queixa da acusação, sem deixar fechar o espaço à invocação dirigida a Deus. A questão “por que?”, que exprime o sofrimento original de ter sido abandonado, permanece uma questão aberta (Idem, 287). Há uma congruência entre essas extravagâncias literárias – “atenuação das descrições singularizantes, metaforização das figuras da aflição, radicalização das expressões da dor localizada na proximidade da morte” (Idem, 290) – que tem a ver com a hipérbole, e o sentimento extremo de ter sido abandonado por Deus.

A interpretação “teológica” proposta por Ricoeur põe em evidência a originalidade da compreensão do mal presente na queixa questionadora. Ela está ligada a outro aspecto da hipérbole: o encontro das racionalizações de uma teologia da retribuição; a permanência do mistério da inescrutabilidade divina. “Um grito de aflição é lançado em direção de um Deus que parece ter-se ausentado da história” (Idem, 302). A ausência de resposta constitui a suprema aflição da história. Ricoeur se pergunta se quem sofre hoje “pode ainda dar a forma de uma invocação à sua queixa” (Idem, 302). Segundo ele, a oração de queixa pode ser atualizada nas seguintes condições: 1) não querer censurar a virulência da acusação que vai junto com a queixa; 2) não querer transpor automaticamente o modelo; 3) nada retirar de seu caráter agônico, evitando fazer do louvor, que exprime a confiança reencontrada, uma simples anulação da queixa; 4) desvendar o secreto parentesco entre o que se poderia chamar de “sofrimento de Deus” e o apelo a uma prática pessoal e comunitária da compaixão para com os humanos frequentemente identificados como os mais sofredores e culpáveis (Idem,304).

e. A revelação do nome divino: riscos e chances da tradução

A quinta reflexão é feita a partir de Ex 3,14. Retomando Etienne Gilson, para o qual aí se encontrava uma “metafísica do êxodo”, Ricoeur afirma que hoje esta leitura é um “campo em ruínas”. Sua reflexão busca reabilitar o “verdadeiro evento de pensamento” que constituem a tradução da Septuaginta e as inúmeras especulações filosóficas e teológicas que ela suscitou. Segundo ele, o filósofo não pode prescindir destas leituras, pois elas contribuíram a forjar a identidade intelectual e espiritual do Ocidente cristão (Idem, 336). A dificuldade é mostrar em que condições a leitura ontológica de Ex 3,14 pode ser tornada legítima ou plausível, apesar da desconfiança profissional dos exegetas. Para isso, diz ele, é preciso restituir a esse texto seu lugar singular no corpus bíblico, tomando consciência dos enigmas que encerra. Um conjunto de dados textuais, a começar pelo campo semântico de *yhy*, o uso do verbo na primeira pessoa do imperativo, o tríplice uso de *eyheh*, cada vez com uma função diferente, fazem com que este versículo seja distinto de fórmulas como “*Eu sou Yahvé*”. Esta singularidade é confirmada pelo fato que o versículo excede o quadro narrativo dos outros relatos de vocação, além da revelação do Nome ser enquadrada no contexto de cinco objeções levantadas por Moisés. Esses esclarecimentos exegéticos permitem a Ricoeur explorar a margem de interpretação legítima entre o que ele chama uma leitura minimizante (a de LaCoque) e uma leitura amplificante (a que ele faz). A primeira presta atenção no “cofre” do v. 14 e a segunda na “joia”. A leitura amplificante se apoia no fato de que o sentido da fórmula excede sua função, pela mesma razão que ela excede seu contexto. Esta situação hermenêutica excepcional torna possível uma pluralidade de interpretações do verbo, mesmo a adotada pela Septuaginta, leitura que possui uma fecundidade intelectual e espiritual cujos efeitos não estão ainda esgotados (Idem, 343). Esta tradução tornou-se para nós destino cultural. Um dos efeitos maiores do enxerto do verbo *einai* sobre o versículo bíblico é que ele entra em ressonância com sua plurivocidade. Mais que contaminação, esta tradução esclarece, sob um novo aspecto, a plurivocidade do tríplice *ehyeh* hebraico. Longe de dissolver o enigma da revelação do Nome, a tradução contribui a esclarecê-la. Aqui Ricoeur propõe uma leitura audaciosa e inovadora: “por que não supor que Ex 3,14 tenha de imediato convidado a acrescentar à rica polissemia do verbo ser, explorada pelos gregos e seus herdeiros muçulmanos, judeus e cristãos, uma região inédita de significação?” (Idem,

347). O filósofo francês lança um olhar crítico sobre as facilidades da crítica superficial à ontoteologia. Esta crítica nos impede de nos perguntar como um consenso tão vasto e durável sobre a aproximação, sem confusão, entre o Deus da revelação mosaica e o ser da filosofia grega pôde se desenvolver. Nas interpretações filosóficas tradicionais, a leitura de Ex 3,14 entrecruza a via apofática e a via analógica. Só se pode fazer do ser o nome próprio de Deus se não se esquece que o próprio ser é indefinível. É a pobreza da linguagem ontológica que a torna adequada a Deus. A dupla que fazem na Idade Média Agostinho e Dionísio, nos confronta à alternativa entre apofatismo e ontologismo que, no interior de limites pré-definidos pela tradução latina, não é tão antinômico como pode parecer. Nas interpretações medievais, esta alternativa é sobrepujada pela especulação sobre o sentido do “quem” da fórmula “quem é”. Esta magnetização da questão *quid est?* pela questão *qui est?* fez com que, mesmo quando a *disputatio* escolástica rompeu as amarras com a *lectio* divina, a cristianização do helenismo ganhou da helenização do cristianismo. A “traição” presumida do hebraísmo pelo helenismo é na verdade enriquecimento. O processo à ontoteologia, iniciado por Heidegger, e levado adiante por Levinas e J. L. Marion, se inscreve no prolongamento da proclamação nitscheana da morte de Deus. Ricoeur levanta três questões ao filósofo e ao exegeta: 1) a que estabelece uma ligação entre o *Schema Israel* deuteronomico e a afirmação joanina Deus é amor. A declaração de João desdobra, com os recursos da metáfora, da dialética e da narrativização, a proclamação do êxodo e do deuteronomio; 2) a segunda nos leva à análise aristotélica da polissemia do ser. O que para Kant é a fraqueza da doutrina aristotélica das categorias, a saber, seu caráter rapsódico, se torna uma força na medida em que ela nos convida a nos perguntar se a nomeação bíblica de Deus não vem enriquecer nossa compreensão da plurivocidade do ser; 3) a terceira é que, mais do que afirmar traição da letra hebraica pela tradução ontológica, a consciência da distância de sentido entre ambas deve convidar a pensar o verbo ser de outra maneira.

f. O amor mais forte do que a morte: a lição do Cântico dos cânticos

A última reflexão de Ricoeur é formada pela figura da Sulamita do Cântico dos Cânticos. Ele nos convida a passear no verdadeiro jardim de metáforas que é o texto do Ct. Ele retoma as teses da *Metáfora Viva*, e afirma que a metáfora nupcial lança uma luz

decisiva sobre a ideia de uma poética da leitura. Segundo ele, há uma diferença entre as antigas leituras alegóricas e as modernas explicações alegóricas do Ct. Tudo muda quando não é mais a alma crente que busca investir o lugar da bem amada do Ct, para cantar com ela o epitalamo. O declínio da interpretação alegórica hoje se deve às mutações do próprio leitor. A partir do momento em que ele não é mais recrutado nos mosteiros, o fato cultural maior que representa a valorização da sexualidade como relação humana portadora de sentido (Idem, 445), explica o triunfo quase geral da leitura erótica do Ct, que se tornou dominante. Isso não impede Ricoeur de explorar a via de uma abordagem que se poderia qualificar de indiretamente alegórica, que consiste em prestar atenção ao fenômeno da leitura cruzada, que tira partido da própria intratextualidade bíblica. Um primeiro ponto de entrecruzamento intrabíblico é o que o aproxima de Gn 2,23. Dos dois lados trata-se de um só amor, o amor erótico entre uma mulher e um homem, mas a insistência se faz no sentido de um começo absoluto ligado ao amor. O poema do amor e o mito da criação supõem a inocência da ligação erótica. São duas maneiras complementares de falar da inocência: “a do mito que conta o nascimento imemorial, e a do epitalamo que canta o renascimento indefinido em pleno coração da existência profana e cotidiana” (Idem, 452). O mesmo princípio de uma leitura cruzada permite aproximar certos discursos proféticos sobre o amor entre Deus e seu povo e o poema erótico do Ct: “de um lado, os profetas veem o amor entre Deus e seu povo como amor conjugal; do outro, o amor erótico cantado pelo Ct é visto como amor de Deus por sua criatura. Esse ‘ver como’ é que desencadeia todo o processo metafórico, num sentido ou noutro” (Idem, 454). Essas reflexões sobre o Ct mostram em que consiste uma hermenêutica centrada na leitura mais do que na escritura do texto.

CONCLUSÃO

Como se pode ver, a hermenêutica bíblica de Ricoeur abre um vasto campo à reflexão teológica. Desde as questões relativas à materialidade dos textos, com todos os problemas que elas levantam à exegese e à hermenêutica das Escrituras, aos problemas relacionados à “coisa do texto”, a saber, o Deus nomeado pelas distintas formas e gêneros literários e o leitor interessado que se sente implicado diante do texto. Retomando uma distinção feita por Ricoeur, podemos dizer que o principal aporte de

sua hermenêutica bíblica à teologia é a de nos reenviar às formas mais originárias dos textos que estão na origem do pensar teológico. Esse mergulho no texto não se contenta, porém, com sua explicação, mas busca uma compreensão mais aprofundada, em diálogo com o presente do leitor. Fazer teologia é levar o discurso ao conceito, sem, no entanto, esquecer que se trata de uma das possíveis leituras que a polivalência do texto abre aos leitores de todos os tempos e lugares desde onde se busca pensar, inclusive o teólogo.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- RICOEUR, P. *Philosophie de la volonté* (I). Le volontaire et l'involontaire. Paris : Aubier, 1950.
- _____. *Philosophie de la volonté*. Finitude et culpabilité. I. L'homme faillible. Paris : Aubier, 1960,
- _____. *Philosophie de la volonté*. Finitude et culpabilité. II. La symbolique du mal. Paris : Aubier, 1960.
- _____. *Le conflit des interprétations*. Essais d'herméneutique. Paris : Seuil, 1969.
- _____. *Du texte à l'action*. Essais d'herméneutique II. Paris : Seuil, 1986.
- _____. *Le mal*. Un défi à la philosophie et à la théologie. Genève : Labor et fides, 1986.
- _____. *Lectures 3*. Aux frontières de la philosophie. Paris : Seuil, 1994.
- _____. *L'herméneutique biblique*. Paris: Cerf, 2001.
- LACOQUE, A. et RICOEUR, P. *Penser la Bible*. Paris : Seuil, 1998.
- GREISCH, J. *Paul Ricoeur*. L'itinérance du sens. Grenoble: Millon, 2011
- _____. Les arrhes de l'espérance. L'herméneutique de la religion entre la critique et la conviction. Paul Ricour. In IDEM. *Le buisson ardent et les lumières de la raison*. L'invention de la philosophie de la religion. Tome III. Vers un paradigme herméneutique. Paris: Cerf, 2004. p. 735-919.
- _____. Quatrième méditation. De l'homme faillible à l'homme capable (Paul Ricoeur). In IDEM. *Qui sommes-nous ?* Chemins phénoménologiques vers l'homme. Louvain-Paris: Peeters, 2009, p. 251-325.