

O ACESSO FILOSÓFICO AO RELIGIOSO PELOS CÍRCULOS HERMENÊUTICOS DE RICOEUR

The philosophical access to the religious realm through Ricoeur's hermeneutic circles

Marcelo Martins Barreira *

Resumo: O artigo analisa, em especial, a seção intitulada “Ensaio de hermenêutica bíblica”, que é a última parte da obra de Ricoeur “Leituras 3 – Nas Fronteiras da Filosofia”. Essa seção engloba três capítulos. O primeiro, intitulado “Fenomenologia da religião”, esclarece como os círculos hermenêuticos vinculam-se à constituição escriturística das tradições judaica e cristã, desdobrando-se em três níveis: a) pela circularidade entre a Palavra de Deus e a manifestação desta Palavra viva nas Escrituras; b) pela circularidade entre a comunidade religiosa e o conjunto Palavra/Escrituras, adquirindo sua identidade; c) pela circularidade da grande história interpretativa na alma do crente, adquirindo um caráter transformador e existencial. No segundo capítulo, “Entre filosofia e teologia I: A Regra de Ouro em questão”, nosso autor parte da moral kantiana para articular sua lógica da equivalência com a “perspectiva da economia do dom” e sua lógica da superabundância. Por fim, no último artigo da série, “Entre filosofia e teologia II: nomear Deus”, Ricoeur mostra que, por meio da circularidade de sentidos presentes nas Escrituras Sagradas, há uma complexa nomeação de Deus. Essa circularidade, no entanto, aponta no interior dela mesma seu próprio limite significativo diante do mistério divino.

Palavras-chave: Ricoeur, filosofia, escrituras sagradas, hermenêutica, circularidade.

Abstract: This paper focuses on the section entitled “Essays on Biblical hermeneutics”, which is the last part of the book “Lectures 3: At the frontiers of philosophy”. This section comprises three chapters. The first, entitled “Phenomenology of Religion”, explains how the hermeneutic circles are linked to the

* Doutor em Filosofia pela Universidade Estadual de Campinas (UNICAMP). Professor do Departamento de Filosofia (graduação e pós-graduação) da Universidade Federal do Espírito Santo (UFES). Estágio pós-doutoral na Universidade da Califórnia (Berkeley), EUA. Artigo submetido a avaliação no dia 10/10/2012 e aprovado para publicação no dia 28/12/2012

constitution of scriptural Jewish and Christian traditions, unfolding on three levels: a) the circularity between the Word of God and the manifestation of this living Word in the Scriptures b) the circularity between the religious community and the Word/Scriptures, which grants it its identity, c) the circularity of the great interpretive history in the soul of the believer, which grants it its transformative and existential character. In the second chapter, "Between Philosophy and Theology I: The Golden Rule in question," the author departs from Kantian moral to connect its logic of equivalence with the "perspective of a gift-giving economy" and its logic of superabundance. Finally, in the last article of the series, "Between Philosophy and Theology II: naming God", Ricoeur shows that, through the circularity of meanings present in the Scriptures, there is a complex naming of God. This circularity in itself, however, points to its own significant threshold before the divine mystery.

Keywords: Ricoeur, philosophy, scripture, hermeneutics, circularity.

O artigo enfocará a última seção do livro de Paul Ricoeur intitulado "*Leituras III: Nas fronteiras da filosofia*" (RICOEUR, 1996, 163-204). Essa seção da obra trata da hermenêutica bíblica em sua articulação com a Filosofia. O primeiro capítulo é o texto da participação do autor nas "Gifford Lectures" no ano de 1993, na Universidade de Edimburgo. Apesar do título, "Fenomenologia da religião" (1996, 165-173), é no subtítulo, "Das dificuldades de uma fenomenologia da religião", que se vislumbra o viés de suspeição de Ricoeur a respeito da fenomenologia da religião. Ele faz isso para, num segundo momento, defender a sua proposta dos círculos hermenêuticos como o melhor meio para se aproximar filosoficamente do campo religioso.

A perspectiva hermenêutica da religião em Ricoeur contesta a fenomenologia. Do mesmo modo que não existe a língua enquanto tal, mas línguas em sua contingência social e cultural, também não há a religião em-si enquanto realidade universal e ahistórica. Daí a esterilidade da fenomenologia em seu afã de chegar a uma definição absoluta do sagrado ou da religião. Seria, portanto, mais efetivo uma hermenêutica do religioso desde a historicidade de círculos hermenêuticos em determinado contexto, no caso, o legado ocidental, que é plasmado pela constituição escriturística das tradições judaica e cristã. Tradições que contextualizam o religioso e se tornam uma maneira privilegiada de se delimitar hermeneuticamente o campo de suas significações. Essa delimitação dinâmica do religioso se desenvolve em três níveis concêntricos. O primeiro deles se dá pela circularidade entre a fundação das Escrituras Sagradas pela Palavra de Deus. Tal circularidade manifesta a Palavra viva por meio de certas Escrituras; por isso, chamadas de "santas" ou "sagradas".

O segundo círculo joga com o primeiro numa eleição mútua entre comunidade confessante e Palavra de Deus. A comunidade religiosa adquire sua identidade ao confessar e interpretar a relação circular entre a Palavra fundante e a santidade das Escrituras. Aprofundando esse processo, Ricoeur procura indicar elementos relevantes para uma autêntica leitura

das Escrituras. Um primeiro corolário dessa circularidade entre comunidade confessante e Escrituras Sagradas é seu desdobramento pela relação entre Escrituras e tradição. A tensão entre fidelidade (depósito imutável) e criatividade (interpretação inovadora) é o estatuto da tradição composta como uma história da interpretação plasmada por meio da justaposição de diversas perspectivas culturais; afinal, conforme nos lembra o pensador francês, uma escritura virgem de toda interpretação não pode ser encontrada.

Como uma espécie de extensão desse primeiro corolário, depara-se, no processo bíblico-hermenêutico, com a circularidade entre a tradição escriturística e as mediações culturais, eis o segundo corolário. Ricoeur exemplifica isso por meio do conjunto plurimilenar das culturas do antigo Oriente médio, que vai do Egito até a Mesopotâmia e a Pérsia. Chega-se ao ponto culminante dessa longa história interpretativa ocidental com a paradigmática síntese entre Teologia e Filosofia, que se traduziu numa helenização do islamismo/judaísmo/cristianismo e na correspondente cristianização do helenismo. Desse modo, a fusão entre “pensamento hebraico” e “conceitualidade grega” não se caracterizou como uma perversão ou contaminação, mas um destino histórico das próprias fontes escriturísticas. Eis o ponto fundamental do enfoque reflexivo de nosso autor: a melhor maneira de compreender essas fontes é através do acolhimento do outro, entendido como outro *logos* (RICOEUR, 1996, 172) e não uma absolutização da especulação metafísica. Desse modo, segundo Ricoeur, a síntese entre Jerusalém e Atenas tornou-se paradigmática como expressão da história interpretativa que acabou por caracterizar o que se chama de “Ocidente”.

No terceiro e último círculo hermenêutico, o processo de significação adquire um caráter transformador e existencial, englobando os precedentes círculos; agora, na escala existencial da vida de cada crente. No íntimo da alma se repete o círculo da grande história interpretativa. Para se aderir a uma escola filosófica se exige argumentação e justificativa, diferentemente de uma escolha e adesão a uma confissão religiosa. A singularidade de cada crente em sua escuta da pregação – no caso, judaico-cristã – traduz-se pelo apoderamento existencial do sentido das Escrituras, compreendendo-se a partir desse sentido. Para além das contingências do acaso do nascimento e da eventualidade da conversão, a experiência religiosa se atualiza numa contínua escolha do crente em participar desse círculo existencial (RICOEUR, 1996, 173), que, assim, faz o religioso ter sentido para o crente.

Num segundo capítulo da seção “Ensaio de hermenêutica bíblica”, sob o tema “Entre filosofia e teologia I: A Regra de Ouro em questão” (1996, 174-180), Ricoeur estimula um diálogo entre Filosofia e Teologia em outra frente: na questão moral. Ele enfoca essa temática partindo da chamada “Regra de Ouro”. A “Regra de Ouro” traria uma dupla herança interpretativa: a da Filosofia Moral e a da Teologia. Com relação à Filosofia Moral, Ricoeur se escora em Kant para reconhecer, em princípio, dois traços antropológicos observáveis. Esses traços teriam gerado a moral deontológica kantiana e as duas formulações do imperativo categórico. Uma primeira

formulação – “Age apenas segundo a máxima que faz com que possas querer ao mesmo tempo que ela se torne uma lei universal” (RICOEUR, 1996, 176) – dá conta da justificação última da moralidade pelo enunciado transcendental da autonomia com a liberdade legisladora de si mesmo; a segunda – “Age de tal maneira que trates a humanidade tanto em sua pessoa quanto na pessoa de qualquer outro ao mesmo tempo como fim e jamais simplesmente como um meio” (RICOEUR, 1996, 176) –, estabelece o enunciado normativo e não empírico como critério supremo da moralidade. Sem maiores explanações, diríamos que essa dupla formulação, acompanhando Ricoeur, fundamenta a moral, mas nada traz sobre a esperança de satisfação do critério da “vontade boa”.

A religião fala das condições dessa esperança, fazendo da religião uma consequência necessária da moralidade. Isso ajuda a entendermos a abordagem teológica da Regra de Ouro. A religião, na perspectiva kantiana, é a garantia da garantia ou um princípio-esperança. A religião situa a experiência moral, e qualquer outra experiência, no que o pensador francês chama de “perspectiva da economia do dom” (RICOEUR, 1996, 177), cujos termos significam: “perspectiva” como sentido; “economia” como rede simbólica, mais extensa do que a referente à confissão e remissão de pecados; “dom” como doação originária voltada a toda criatura, não apenas à esfera humana moral. O primeiro predicado da economia do dom é a bondade (que é uma experiência moral comum). Baseia-se no seguinte versículo da narrativa da Criação: “Deus viu tudo o que havia feito. Eis que era muito bom” (Gn 1,31). Versículo que traz o sentido supramoral de bondade. É a dimensão criatural e sua resposta, que reverencia o Criador e se compadece das criaturas. Exemplifica-se aí o policentrismo do simbolismo religioso; além da amplitude trazida pelo símbolo inicial da Criação – “originalmente boa” (RICOEUR, 1996, 178) – e o Deus das possibilidades desconhecidas como símbolo terminal.

O desafio é entender a Lei como dom na tradição bíblica, numa sintonia com a fundamentação moral. O dom tem um sentido supra-ético. Há uma complementaridade da autonomia da vontade, de caráter ético, com a economia do dom, de tipo supra-ético e extramoral. Tal articulação foi possível pela nova ressemantização da Regra de Ouro, entendendo-a sob o prisma do mandamento de amar os próprios inimigos. Uma primeira reação interpretativa aos conceitos de dom e de justiça é a de que haveria uma contradição entre eles. Num contexto mais amplo, na linha da proposta evangélica paradoxal do novo mandamento, o de amar os próprios inimigos. Esse mandamento vincula complementarmente entre si a lógica gratuita da abundância e o dever próprio à lógica da equivalência. O dom é o amor unilateral, amor que precisa da lógica da equivalência – “Eu dou com o fim de que dêis” (*Do ut des*) – para não chegar a um altruísmo a ponto de se exigir de outrem um sacrifício de si mesmo que beire a vileza e a covardia (RICOEUR, 1996, 179). Da mesma forma, a moralidade que se restrinja a uma obrigação de reciprocidade – Ricoeur chega a mencionar o esquema rawlsoniano da ideia de justiça (RICOEUR, 1996, 180) – pode

se enclausurar numa interesseira relação de trocas e favores mútuos – na linha da deturpação da frase franciscana do “é dando que se recebe” dita há uns 25 anos pelo então deputado Roberto Cardoso Alves, fundador de um grupo parlamentar fisiológico, o chamado “Centrão”, na época do Governo Sarney. Assim, a efetividade da justiça bilateral exige, para ser fiel a si mesma, de uma lógica da superabundância – de acordo com o lema “porque te foi dado, dê também” ou de sua variante: “Dou porque já me destes” –, conforme Lucas (Lc 6, 38): “dai e ser-vos-á dado”.

O último capítulo da terceira parte do livro de Ricoeur, “Entre filosofia e teologia II: nomear Deus” (1996, 181-204), talvez seja o mais importante. Vemos aí um esforço de Ricoeur em apresentar uma hermenêutica filosófica que dialogue com as nomeações bíblicas de Deus. O artigo sobre esse processo hermenêutico, plural e não especulativo, de nomeação de Deus, foi escrito em 1977. De início, em discordância com aqueles filósofos que se pretendem neutros em sua aproximação do fenômeno religioso, nosso autor se assume como um ouvinte da pregação cristã (RICOEUR, 1996, 181) – em coerência com os princípios elencados antes, especialmente a respeito do primeiro capítulo, quando nosso autor se apresentava contrário a um “sujeito epistemológico não interessado” (RICOEUR, 1996, 169) e seu olhar neutro e curioso acerca das crenças religiosas. Por isso, o pensador francês assume a sua fé cristã como pressuposto e horizonte cultural de sua filosofia sobre o religioso, exigindo-lhe uma justificativa de seu sentido e valor humano.

Como filósofo, Ricoeur prescinde de que o leitor de seu texto creia em Deus, ainda que solicite que este tenha uma “assunção imaginativa e simpática” (RICOEUR, 1996, 169) para que melhor possa compreendê-lo. O sentido da pregação cristã parte do texto bíblico e se alicerça em sua capacidade de comprometer a vida. Mantém-se, aqui, a célebre circularidade de tradição agostiniana: a de crer para compreender e de compreender para crer (RICOEUR, 1996, 182). Essa circularidade, segundo Ricoeur, desafiaria uma pretensa universalidade conceitual da verdade do pensamento. A dinâmica do pensamento precisa articular-se com a contingência dos testemunhos (atos, vidas e seres), o que acrescenta a fé ao exercício da inteligência, transformando-a em sabedoria.

Os textos que caracterizam a pressuposição da escuta do crente já nomeavam Deus. Apesar disso, a fé, entendida como experiência religiosa, é um ato que não se reduz a nenhuma fala ou escrita. A fé, assim entendida, é o limite de toda hermenêutica e não se subordina aos diferentes discursos, condicionando e sendo origem, portanto, de toda e qualquer interpretação das Sagradas Escrituras (RICOEUR, 1996, 183). A instrução da fé se dá, por sua vez, através de uma rede de textos que a pregação reconduz continuamente à fala viva da nomeação de Deus e, depois, para a dimensão originária da experiência religiosa na vida do crente. Logo, os textos que precedem a vida do crente é o que lhe permitem nomear Deus por sua fé. A instrução trazida pelos textos, porém, conhece uma transformação ao passar da fala para a escrita. O texto, ao ser publicado, liberta-se de um possível monopólio interpretativo por seu autor (RICOEUR, 1996, 184). O

texto publicado se abre a inúmeras recontextualizações, gerando uma tripla independência em relação ao autor: 1) de sua intenção, de viés psicológico; 2) de seu contexto, de tipo sociológico; e, 3) de determinada situação, em referência ao seu destinatário-primeiro. Tendo em vista essas independências, na visão de Ricoeur, a abordagem hermenêutica recusa uma hipótese “literária” do texto, seja pela oposição a uma palavra dialogal, de caráter remissivo, seja pela refutação à leitura estruturalista.

No primeiro caso, da busca dialogal entre textos, temos a hipertrofia de uma leitura do texto com a pretensão de se demonstrar um encontro entre um eu e um tu, que se estenderia numa ansiosa busca, estéril e sem fim, pela filiação genética de um texto, enfatizando excessivamente o afã pela descoberta de palimpsestos camuflados. Há sempre circularidade. Circularidade que não se reduz, porém, a um diálogo entre textos. O texto não se restringe tão-só a uma biblioteca na qual pode ser colocado em série num jogo de remissão de texto a texto. Não se compreende um texto simplesmente porque há outro do qual procederia por empréstimo ou citação; compreende-se, isto sim, quando ele é lido como uma partitura que precisa ser executada. A execução ou aplicabilidade é inerente à interpretação de quaisquer textos, especialmente os bíblicos, que apresentam um forte componente histórico e existencial (RICOEUR, 1996, 185). O texto participa de uma corrente comunicativa, mas isso não torna a sua interpretação um efeito de causalidade na dependência dessa corrente de significação. Ora, essa corrente não visa à intertextualidade, mas à experiência de vida, da qual se origina, e que, só depois, transforma-se em fala. A linguagem e o discurso sedimentados em textos novamente se tornam fala viva por meio de diversos atos do discurso, como a leitura e a pregação, que reatualizam o texto e o converte em “fala da escrita” (RICOEUR, 1996, 184). Somente a partir desse processo há de se reconhecer o texto como uma “escrita da fala”.

Para arruinar a hipótese do texto pelo estruturalismo, Ricoeur se inspira em Frege (AMBERDT, 2004, 111) ao preconizar que a escrita opera uma mutação entre o sentido e a referência no discurso bíblico. Haveria duas visões equivocadas acerca da semântica sobre o sentido e a referência: 1) seja a possibilidade de uma hipotética referência do texto a uma realidade extralinguística, mesmo que seja a própria experiência de vida; 2) seja, em outro polo, a possibilidade de uma hipotética ausência de referência na absolutização do sentido imanente de um texto, como se o texto devesse ser interpretado tão só como uma rede de relações exclusivamente internas à sua configuração linguística. Assim, a tese hermenêutica se opõe à estruturalista. A diferença entre a fala e a escrita não poderia abolir a função fundamental do discurso, seu aspecto referencial; afinal, “alguém diz algo para alguém sobre algo” (RICOEUR, 1996, 185). Apenas a escrita pode, ao dirigir-se a qualquer um que saiba ler, referir-se a um mundo que não se situa no mesmo universo de seus leitores, a um mundo que é o mundo do texto e que, todavia, não está no texto. Esse é o objeto da hermenêutica, que Gadamer chama de “coisa do texto” (RICOEUR, 1996, 186).

A “coisa do texto” não está nem na intenção do autor, por trás do texto, nem na exclusividade da estrutura do texto, conforme preconizava Saussure, numa redução ao sentido imanente e funcional da literalidade do texto. Na hermenêutica, a “coisa do texto” se desdobra no texto para além dele. Deus se desdobra dos textos bíblicos como o referente último deles. Contra essa visão, presumir Deus como o arquiautor das Sagradas Escrituras, o que é usual, enseja uma compreensão equivocada de “revelação”, pois faz Deus ser a voz por trás da voz narrativa ou profética. Ricoeur defende uma perspectiva oposta: a “revelação” é o que se mostra como “coisa do texto”. As Escrituras se referem a um mundo, o mundo bíblico, que se desdobra como a “revelação” das Escrituras, não se configurando como uma realidade pré-linguística. Essa visão de “revelação” contribui para se romper com a conceitualização de “verdade” como adequação, conforme a superação heideggeriana da ontoteologia, mencionada por nosso autor. Ricoeur compreende a verdade como manifestação. A verdade é o que se manifesta ou se “revela” como desdobramento do mundo do texto. O mundo do texto – mesmo no tocante ao referente “Deus” – revela-se, por sua vez, num conjunto de sentidos que são circulares entre si.

Como vimos antes, a respeito do primeiro capítulo, a nomeação de Deus se desdobra num tipo de literatura extravagante porque “santa”, e “santa” porque, numa circularidade, caracteriza-se por nomear Deus como referente último. Assim, a nomeação de Deus especifica o religioso no interior do literário. Constata-se, então, que nomear Deus é uma atividade poética e excêntrica, visto que se volta para a “coisa” central: Deus, não se fechando na imanência do texto. A metáfora literária, como todo discurso, faz referência a “algo”, contudo, essa referência não comporta uma descrição de primeira ordem desse algo. A referência de primeira ordem é descritível e se pauta pelos “objetos familiares da percepção” (RICOEUR, 1996, 187), que são da ordem do visível e manipulável, ensejando o enfoque técnico-científico das entidades físicas. A referência de segunda ordem é não descritiva e reconhece “maneiras múltiplas de [se] pertencer ao mundo” (RICOEUR, 1996, 187), anteriores à distinção moderna entre “sujeito” e “objeto”. Por isso, Ricoeur prefere valorizar a linguagem poética para tratar da nomeação de Deus no conjunto dos textos bíblicos – linguagem esta que é afeita ao nosso “enraizamento originário” (RICOEUR, 1996, 188) e que antecede à linguagem especulativa (FREY, 2011, 63).

O caráter poético da nomeação de Deus se expressa por uma polifonia bíblica. As Escrituras Sagradas se referem a Deus por meio de uma série de gêneros literários. Ressalte-se, num primeiro momento, uma observação de viés negativo. O discurso originário sobre Deus, presente nas Escrituras Sagradas, não se assenta numa linguagem especulativa e não participa da tradição ontoteológica, que identifica o Ser com Deus. Ricoeur reconhece duas *hybris*, das quais seguem uma dupla renúncia para se restabelecer o melhor valor das expressões ordinárias da fé para se nomear Deus. Conforme já apontava a filosofia crítica kantiana, essa primeira renúncia se refere necessariamente à busca por se saber o em-si de Deus. Depara-se, depois, com outro e maior desafio, que é a segunda *hybris*: a perspectiva fenome-

nológica do saber transcendental, visando a recomposição fundacionista do sujeito que se põe a si mesmo. Isso exige uma segunda renúncia: a do si humano e de sua pretensão de absoluta autonomia e vontade de domínio.

Após essas renúncias, nosso autor faz uma segunda observação, mais propositiva nos interstícios das observações negativa acima. Há outras formas de se nomear Deus, que deveriam ser retomadas em sua autenticidade quanto à confissão histórico-existencial da fé, em contraponto à estreiteza conceitual ontoteológica. Cabe, então, uma retomada geral das linguagens originárias da fé. Para tanto, a hermenêutica precisa valorizar formas complexas do discurso. Formas que nomeiam Deus diversamente entre si e em seu conjunto, numa polifonia circular de sentidos que se justapõem numa ampla complexidade. O referente “Deus” é assim visado pela convergência de todos os discursos parciais. Convergência que se exprime numa circulação de sentido entre todas as formas de discurso em que Deus é nomeado.

Constatam-se duas formas privilegiadas de nomeação de Deus no Antigo Testamento: a profecia e a narração. No gênero narrativo, ninguém parece falar, seria como se os acontecimentos fossem contados a si mesmos. A narração é um gênero, então, que se caracteriza por um “ele”, pela terceira pessoa. A narrativa evoca como “coisa do texto” os acontecimentos fundantes da história da salvação judaico-cristã, isto é, os acontecimentos-núcleos de dramas históricos, que são reconhecidos e tecidos literariamente numa comunidade de interpretação. Comunidade que é enraizada, instaurada e instituída por tais acontecimentos, daí sua qualidade de “fundantes”. A narrativa se desdobra em outras maneiras literárias de se confessar existencialmente a fé. Essa confissão se exprime em sintonia com outras formas de discurso que confessam o traço de Deus no acontecimento, em especial: a profecia, a prescrição, a sabedoria e o hino.

A profecia nomeia Deus como uma dupla primeira pessoa, indicando a fala de um outro em minha fala. Apesar de uma salutar tensão entre narrativa e profecia, em que cada uma se opõe à outra em sua nomeação de Deus, há também entre elas um equilíbrio dialético. Primeiramente, importa uma quebra do excessivo valor dado ao “eu” profético por meio do “ele” narrativo. Um fator de equilíbrio é entender a profecia como uma visada de acontecimento e, portanto, como narração. Isso minimiza o risco de a nomeação de Deus pela profecia cair numa absoluta subjetivação de Deus e, desse modo, identificar equivocadamente revelação e inspiração, tornando Deus o sujeito absoluto do discurso. Essa articulação essencial entre narração e profecia se dialetiza entre todas as formas de discurso. A dialética viva do acontecimento faz essa extrema polaridade ser fonte para uma inteligência paradoxal da história. Paradoxo que se aguça na tensa oposição entre a rememoração do passado, pela narração, e a ameaça da profecia, pela esperança do Dia de Iahweh.

A dialética viva do acontecimento se desdobra em outros dos gêneros ordinários de expressão da fé bíblica. Deus é autor da Lei e da vida de cada um. O discurso prescritivo da Torá faz o crente perceber-se como

um “tu”. Em sua Aliança, Deus envia o crente como profeta (“vá gritar”) em segunda pessoa. Na prescrição, o mandamento do envio profético adquire uma voz ética, pois o “tu” da interpelação se transforma no “eu” da responsabilidade. Há, portanto, uma dialética das pessoas numa ética segundo a profecia, em conformidade com o “eu” da voz dupla do profeta, que fala o que Deus fala. Tal jogo dialético de trocas entre as diversas formas pessoais de nomeação de Deus nos gêneros literários se apresenta, de maneira potencializada, no Novo Testamento. O novo mandamento apoia-se na narrativa evangélica, que rememora a ressurreição de Cristo sob o signo profético das promessas na ressurreição universal.

Dentre as expressões ordinárias da fé se incluem a sabedoria e o hino. A primeira vê a condição humana em seu conjunto, nomeando Deus a partir do sentido ou do absurdo da existência. Quando se sofre um sofrimento injusto, Deus se oculta ou se mascara no curso anônimo e inumano das coisas – manifestando-se, assim, como “ele” narrativo. Há, ainda, o hino em suas várias formas: de celebração, de súplica e de ação de graças. No hino, Deus passa a ser um “tu” para o “tu” humano, numa dupla segunda pessoa.

Retomando as grandes linhas do que foi exposto, a circularidade de expressões ordinárias da nomeação de Deus diz sobre o referente “Deus” mais do que o conceito “Ser” da ontoteologia. Na linguagem bíblica, Deus é nomeado de modo complexo por meio de uma justaposição circular de diversos gêneros literários: pela narração que o conta, pela profecia que fala seu nome, pela prescrição que o designa como fonte de imperativo, pela sabedoria que o procura como sentido do sentido e pelo hino que o invoca na segunda pessoa.

Essa circularidade, no entanto, aponta no interior dela mesma seu próprio limite significativo diante do mistério divino, que não pode ser um subproduto dessa circularidade; daí as “expressões-limite”, de Jaspers (AMBERDT, 2004, 279 n.169). Ora, o referente “Deus” é também o inacabamento e o que escapa a cada um das formas originárias do discurso da fé. Logo, na dialética nomeante, “Deus” não é um nome que define, mas um nome que indica a gesta de libertação. Isso acontece num jogo paradoxal em que aquele que se comunica igualmente se reserva. O “Eu sou Aquele que será”, no episódio da sarça ardente (Ex 3, 13-15), protege o segredo do “para si” de Deus (RICOEUR, 1996, 195-196). Outrossim, tais expressões-limite aparecem no Novo Testamento, remetendo o crente para a nomeação narrativa por meio de parábolas, provérbios e paradoxos, numa fuga ao infinito. As parábolas são paradigmáticas em sua nomeação de Deus. Elas direcionam para uma lei da extravagância, fazendo surgir inesperadamente o extraordinário no ordinário. Há nelas uma transferência de sentido e um deslocamento metafórico ao visar obliquamente o Reino de Deus. Encontra-se aqui a estrutura da intriga, que Ricoeur considera em conformidade com a *Poética* de Aristóteles (RICOEUR, 2006, 118), caracterizando-se por um traço implausível e escandaloso no contraste entre o realismo da história e a extravagância, cujo desenlace se abre ao Totalmente Outro. Ao longo dos Evangelhos, a parábola se torna uma forma modelar de expressão-

-limite que afeta todas as demais formas de discurso, tensionando-as para o limite paradoxal e imponderável de cada uma delas em separado e na circularidade de todas elas em seu conjunto.

Esse processo metafórico estende o caráter poético da linguagem da fé ao conjunto de suas formas discursivas. A matriz da linguagem teológico-narrativa supera a oposição entre a teologia analógica e atributiva do ser de Deus com relação à teologia apofática, posto que ambas são reféns da linearidade especulativa. Em outras palavras, a hermenêutica ricoeuriana mostra o enraizamento das linguagens ordinárias da fé até seu próprio limite diante do mistério. A *kénosis* divina traz um duplo movimento: o da fraqueza do poder e o do poder da fraqueza, como culminância paradoxal de todas as formas ordinárias do discurso da fé judaico-cristã em sua circularidade.

A seção sobre a hermenêutica bíblica de Ricoeur, enfim, termina tecendo três observações que ajudam na orientação da transferência do texto para a vida. Primeiramente, a inovação semântica do poético faz o leitor, imaginativa e simpaticamente, habitar a “coisa do texto”, que, no caso da herança judaico-cristã, significa uma nominação limítrofe de Deus, que o reconhece embebido de mistério. Uma segunda observação, a ação do poético no coração da experiência de vida cotidiana suspende o cotidiano em benefício das experiências-limite da vida, seja de fracasso seja de luta. Por último, essas experiências-limite alimentam uma nova humanidade, em seu aspecto ético e político. Em síntese, a hermenêutica bíblica é um convite para que a Filosofia e a Teologia não se fossilizem em suas leituras da tradição cultural e reconheçam, voltadas para uma ampliação do mundo do texto, reconhecendo uma proporcional amplitude de sua *applicatio* numa “poética da política” (RICOEUR, 1996, 204).

Referências:

AMBERDT, F.-X. *L'herméneutique philosophique de Paul Ricoeur et son importance pour l'exégèse biblique, en débat avec la New Yale Theology School*. Paris/Saint-Maurice: Cerf/Saint-Augustin, 2004.

FREY, D. “En marge de l'onto-théologie: lectures ricoeuriennes d'Exode 3,14”. In: BÜHLER, P. & FREY, D. (orgs.). *Paul Ricoeur – Un philosophe lit la Bible: à l'entrecroisement des herméneutiques philosophique et biblique*. Genève: Labor et Fides, 2011, 49-72.

RICOEUR, P. *A hermenêutica bíblica*. São Paulo: Edições Loyola, 2006.

_____. *Leituras 3 – Nas Fronteiras da Filosofia*. São Paulo: Loyola, 1996.

Endereço do Autor:

Rua Graciano Neves, 314
Centro
29.015-330 Vitória — ES
marcelobarreira@ymail.com