

Teo Lite rária

Arquivo recebido em
10 de outubro de 2012
e aprovado em
20 de novembro de 2012

V. 2 - N. 4 - 2012

* 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 -, Belo Horizonte, Brasil, onde é o Diretor do Departamento de Teologia e o Coordenador do Programa de Pós-Graduação. Publicou: *A teologia em situação de pós-modernidade*. São Leopoldo: Unisinos, 2005; *Le temps. Énigme des hommes, mystère de Dieu*. Paris: Cerf, 2006. Organizou com outros autores as seguintes publicações: *Teologia e Ciências da Religião*. Rumo à maioria acadêmica no Brasil. São Paulo: Paulinas, 2011 (com CRUZ, E.); *Religião e educação para a cidadania*. São Paulo: Paulinas, 2011; *Aragem do Sagrado*. Deus na literatura brasileira contemporânea. São Paulo: Loyola, 2011; *Mobilidade Religiosa*. Linguagens, Juventude, Política. São Paulo: Paulinas, 2012.

Hermenêutica filosófica e hermenêutica bíblica em Paul Ricoeur

Geraldo De Mori*

Resumo

A hermenêutica filosófica de Paul Ricoeur conheceu sua primeira elaboração no segundo tomo de sua *Philosophie de la volonté: La symbolique du mal*. Já nesta etapa o filósofo francês oferece uma grande contribuição à hermenêutica bíblica, uma vez que analisa os símbolos e o mito através dos quais o mal é confessado e narrado. A segunda elaboração da hermenêutica de Ricoeur é centrada no texto. Para isso, ele aprofunda a tradição hermenêutica anterior, além de estabelecer um diálogo fecundo com os estruturalistas e os filósofos da *linguistic turn*. As teorias da metáfora e da narração fazem parte desta nova hermenêutica, que não aborda os signos da cultura por eles mesmos, mas tendo em vista uma hermenêutica da ação de um sujeito (si) capaz. Este texto apresenta uma breve síntese dos principais elementos da hermenêutica ricoeuriana dos textos, indicando, num segundo momento, seus desdobramentos na exegese bíblica.

Palavras-chave: Paul Ricoeur, hermenêutica filosófica, hermenêutica bíblica, teoria da metáfora, teoria da narração, hermenêutica dos textos.

Abstract

The philosophical hermeneutics of Paul Ricoeur met his first drafting in the second tome of his *Philosophie de la volonté: La symbolique du mal*. Already at this stage of the French philosopher offers a large contribution to biblical hermeneutics, since it analyzes the myth and symbols through which evil is confessed and narrated. The second development is the hermeneutics of Ricoeur centered in the text. For this, he deepens the earlier hermeneutic tradition, in addition to establishing a fruitful dialogue with the structuralists and philosophers of the *linguistic turn*. The theories of metaphor and narrative are part of this new hermeneutic that does not address the signs of culture by themselves, but in view of a hermeneutics of action of a subject (self). This paper presents a brief summary of the main elements of hermeneutics ricoeuriana texts, indicating a second time, its developments in biblical exegesis.

Keywords: Paul Ricoeur, philosophical hermeneutics, biblical hermeneutics, the theory of metaphor, narrative theory, hermeneutics of texts.

Introdução

A reflexão filosófica de Paul Ricoeur é de grande diversidade e complexidade, resistindo a qualquer sistematização que a reúna ao redor de uma única perspectiva. Com efeito sua hermenêutica dos símbolos, do texto e da ação, sua teoria da metáfora e da narração, sua reflexão sobre o tempo, a história, a identidade, a memória e o esquecimento, suas pesquisas sobre a vontade, o mal, a ética, o si ou, ainda, suas contribuições à exegese bíblica, não traduzem individualmente a obra variada do filósofo francês¹. Por isso, não pretendemos neste texto oferecer nenhuma chave de leitura do conjunto desta obra, nem tampouco apresentar a especificidade de seu aporte à literatura ou à teologia. Contentar-nos-emos em propor uma breve leitura do percurso ricoeuriano, recolhendo alguns traços de sua teoria hermenêutica – da hermenêutica dos símbolos à hermenêutica do texto, passando pelas teorias da metáfora e da narração – apontando, num segundo momento,

1. Para uma introdução ao conjunto do pensamento de Ricoeur, cf. DOSSE, F. *Paul Ricoeur. Le sens d'une vie*. Paris: La Découverte, 1997; GREISCH, J. *Paul Ricoeur. L'itinérance du sens*. Grenoble: Millon, 2011.

alguns desdobramentos “teológicos” dessa teoria.

1. Da hermenêutica dos símbolos à hermenêutica dos textos²

A teoria hermenêutica de Ricoeur conheceu duas grandes elaborações, a da hermenêutica dos símbolos e a da hermenêutica dos textos, ambas relacionadas com sua hermenêutica da ação. Pensador das mediações, que passam em geral pelos grandes signos da cultura, como os símbolos, os mitos e os textos, o filósofo francês produziu uma reflexão em constante diálogo com as principais tendências filosóficas do séc. XX.

Sua obra inaugural – *Philosophie de la volonté* – prevista para desdobrar-se num tríptico, tendo como primeiro quadro, a eidética da vontade, constituída por *Le volontaire et l'involontaire*; como segundo quadro, a empírica da vontade, formada pelos dois volumes de *Finitude et culpabilité: L'homme faillible* e *La symbolique du mal*; e como terceiro quadro, a poética da vontade, que nunca chegou a se formular numa obra específica –, tem como preocupação de fundo a questão do sujeito (ou do si) capaz de um agir que ultrapasse a falha que a partir dele introduz o mal no mundo³. De uma leitura fenomenológica, que estuda as estruturas do voluntário e do involuntário, Ricoeur passa a uma leitura hermenêutica, que estuda os símbolos e os mitos que “confessam” e “narram” o mal. Constitui-se assim sua hermenêutica dos símbolos, que se estrutura em três grandes momentos: 1) o da análise dos símbolos originários (mancha, pecado e culpabilidade), a partir dos quais a falha que introduz o mal no mundo é confessada; 2) o da análise dos mitos que buscam entender a irrupção do mal na história (os mitos babilônico, trágico, órfico

2. Esta primeira parte retoma estudo semelhante publicado na revista *Teoliterária*, 2012, n. 3, embora então buscássemos mostrar a contribuição da hermenêutica de Ricoeur na leitura de textos literários, ilustrando nosso estudo com alguns aspectos da obra de João Ubaldo Ribeiro, *Viva o Povo Brasileiro*.

3. Cf. RICOEUR, P. *Philosophie de la volonté I. Le volontaire et l'involontaire*. Paris: Mouton, 1949; *Philosophie de la volonté II. T. 1. Finitude et culpabilité. L'homme faillible*. Paris: Mouton, 1960; *Philosophie de la volonté II. T. 2. Finitude et culpabilité. La symbolique du mal*. Paris: Aubier, 1960.

e adâmico) ou que apontam para sua supressão (mitos escatológicos de redenção e salvação); 3) o da análise da passagem da simbólica à reflexão (gnose, doutrina do pecado original e suas releituras pela tradição filosófica no Ocidente). O período que se segue levará Ricoeur ao estudo de Freud e ao encontro com a crítica do estruturalismo. Ele dá-se então conta do “conflito de interpretações” que opõe as perspectivas teleológicas às leituras arqueológicas⁴. Face a esse conflito, ele propõe “pensar mais e de outra forma”, buscando as mediações que contribuam para uma melhor compreensão do ser humano em sua condição histórica⁵.

A passagem da fenomenologia à hermenêutica leva Ricoeur a re-ler os principais expoentes da filosofia hermenêutica, que o conduzirá à hermenêutica dos textos. Crítico de Schleiermacher – cuja hermenêutica busca a intenção do autor por detrás do texto –, de Dilthey – que opõe compreensão e explicação –, de Gadamer – que reitera esta oposição na dialética verdade e método –, e de Heidegger – que segue o “caminho curto” em sua hermenêutica da facticidade –, o filósofo francês estabelece os elementos de sua teoria do texto e da ação – *Do texto à ação* –, na qual a noção de distanciamento jogará um papel decisivo⁶. Nesse período ele escreveu também a obra que explora o fenômeno da inovação semântica – *A metáfora viva* –, concebida junto com sua teoria da narratividade e da temporalidade – *Tempo e narrativa 1, 2, 3* –, que o levará a aprofundar o tema da identidade em relação com a ética – *O si mesmo como um outro* –⁷. Vejamos os principais elementos dessa etapa

4. Cf. RICOEUR, P. *De l'interprétation: essai sur Freud*. Paris: Seuil, 1965 ; *Le conflit des interprétations*. Essais d'herméneutique. Paris: Seuil, 1969.

5. Ricoeur pensa particularmente na psicanálise (voltada para a arqueologia) e a na fenomenologia hegeliana (voltada para a teleologia), embora denomine “mestres da suspeita” a Freud, Nietzsche e Marx.

6. Cf. RICOEUR, P. *Du texte à l'action*. Essais d'herméneutique II. Paris: Seuil, 1986. Trad. Portuguesa. *Do texto à ação*. Ensaios de hermenêutica II. Porto : Rê, 1989.

7. Cf. RICOEUR, P. *La métaphore vive*. Paris: Seuil, 1975; *Temps et récit I*. L'intrigue et le récit historique. Paris: Seuil, 1983; *Temps et récit II*. La configuration dans le récit de fiction. Paris: Seuil, 1984; *Temps et récit 3*. Le temps raconté. Paris: Seuil, 1985; *Soi-même comme un autre*. Paris: Seuil, 1990.

da hermenêutica dos textos de Ricoeur.

a. A função hermenêutica da distanciação: a teoria do texto

A noção de *distanciação* joga um papel importante na *teoria do texto* de Ricoeur. Ele organiza sua compreensão de texto em cinco momentos: 1) a efetivação da linguagem como discurso; 2) a realização do discurso como obra estruturada; 3) a relação entre fala e escrita no discurso e nas obras de discurso; 4) a projeção do mundo do texto; 5) o discurso e a obra de discurso como mediação para a compreensão de si⁸.

Para Ricoeur, a linguagem se realiza primeiro como **discurso**. É o que mostra a dialética entre **língua** – enquanto código – e **acontecimento** – alguma coisa acontece quando alguém fala –. O discurso aparece aí como um evento porque se refere a um mundo e se dirige a um interlocutor. Não é esse evento, porém, que buscamos entender, pois ele é fugidio, mas seu significado, que permanece. Ao entrar no processo da compreensão, o discurso se supera, enquanto evento, na significação. A primeira distanciação, portanto, é a do dizer no dito. E o que é o dito? Segundo a teoria dos atos de linguagem⁹, o ato de discurso é constituído por uma série de atos distribuídos em três níveis: o do ato locucionário (= proposicional); o do ato ilocucionário (= o que fazemos ao dizer algo); o do ato perlocucionário (= o estímulo causado pelo discurso e seu efeito). Esses aspectos do ato de discurso estão codificados segundo paradigmas e podem ser reidentificados. O ato locucionário, por exemplo, se exterioriza em frases que podem ser identificadas e reidentificadas como sendo as mesmas frases, embora suscetíveis de serem transferidas com tal ou tal sentido em outra proposição. O ato ilocucionário se exterioriza graças aos paradigmas gramaticais (modos indicativo, imperativo etc.) e aos procedimentos que marcam a força ilocucionária de uma frase. O ato perlocucionário, próprio dos discursos orais, mostra o que no discurs-

8. Cf. RICOEUR, P. A função hermenêutica da distanciação. In *Do texto à acção*. *Op. cit.*, p. 110.

9. Também conhecida como Speech-Act, tendo como principais referências J. L. Austin e J. R. Searle.

so é estímulo.

Enquanto exteriorizado, o discurso pode se objetivar numa **obra** ou num **escrito**, que é mais que a sequência de uma só frase. De fato, a obra é mais que a justaposição de elementos isolados, pois é o resultado de todo um trabalho de organização e de composição, que faz dela um conjunto organizado e irreduzível em suas partes. Por outro lado, esse trabalho de composição deve submeter-se a um conjunto de regras e normas, que constituem os “gêneros literários”, os quais obedecem a certos paradigmas estruturadores. Trata-se de “modos de produção” a partir dos quais é possível engendrar um número infinito de novas obras. Um novo tipo de distanciação se opera aí, que permite a inscrição e a recepção de uma obra numa forma dada. O processo de construção de um texto mostra, enfim, uma configuração singular e individual, o “estilo”, que é o vestígio daquele que o produziu e o distingue de outros textos e obras. A noção de autor aparece então como o correlato da individualidade da obra mesma.

É a **escritura**, sobretudo, que transforma um discurso num texto. Ela introduz o fator exterior e material da fixação, que salva o acontecimento do discurso da destruição, além da distanciação entre a obra assim produzida e seu autor, e entre esta mesma obra, suas origens, sua situação de produção, e seus destinatários imediatos (oral) ou originais (escrito) e futuros (leitores). De fato, todo texto suscita um público que se estende virtualmente a quem sabe ler. Por causa da autonomia provocada pela efetuação do discurso na escritura, a situação dialogal não pode ser o modelo ideal da interpretação. Nesse sentido, não há relação imediata entre o autor e o leitor, já que o primeiro é colocado à distância por seu próprio texto, que se forja uma autonomia e se abre uma infinidade de leituras. Esta passagem da palavra ao texto torna, portanto, possível a distanciação (descontextualização) do texto com relação à intenção do autor.

Para Ricoeur, todo texto projeta um mundo, o “**mundo do texto**”. O

filósofo francês constrói esta noção num diálogo com o estruturalismo e a filosofia da linguagem. O “mundo do texto”, diz ele, não corresponde ao mundo da linguagem ordinária – que tem em vista o mundo como ser-dado –, mas ao da linguagem poética, que capta o mundo como “poder-ser”, “re-criação”¹⁰. O ato de leitura torna possível a apreensão da proposta de mundo que o texto abre ao leitor para que ele possa nele se projetar. O “mundo do texto” aparece então como um horizonte global, uma totalidade de significações, que Gadamer denomina “a coisa do texto”. A referência imediata ao mundo desaparece quando um discurso se torna texto, mas “libera uma referência de segundo nível”¹¹. A hermenêutica não consiste mais em buscar as intenções escondidas pelo autor por detrás do texto, mas em captar o tipo de ser-ao-mundo que o texto lhe propõe e que pode ser recebido por ele, reconhecendo assim as novas possibilidades abertas pelo texto para que o leitor se compreenda e se situe em sua realidade cotidiana.

A **apropriação**, enfim, é o ato de recontextualização pelo qual as ofertas de sentido do “mundo do texto” são acolhidas na “interpretação de si de um sujeito que doravante se compreende melhor, se compreende de outro modo, ou que começa mesmo a se compreender”¹². Compreender é, então, “compreender-se diante do texto”, expor-se ao texto e receber dele um si expandido pela exposição à sua oferta de ser-ao-mundo¹³.

b. O fenômeno da inovação semântica: a teoria da metáfora

A *teoria da metáfora* de Ricoeur também é de grande importância na elaboração de sua hermenêutica, pois abriu novas perspectivas para a leitura de textos poéticos e literários. Ele a elaborou em diálogo com a retórica, desenvolvida por Aristóteles, com o estruturalismo, as teorias lite-

10. Cf. RICOEUR, P. A função hermenêutica da distanciação. *Op. cit.*, p. 122.

11. *Idem*, p. 121.

12. Cf. RICOEUR, P. O que é um texto? In *Do texto à acção*. *Op. cit.*, p. 155.

13. Cf. RICOEUR, P. A função hermenêutica da distanciação. *Op. cit.*, p. 124.

rárias e a filosofia da linguagem, defendendo a tese de que a metáfora é o paradigma da criatividade na linguagem e um “poema em miniatura”¹⁴.

Partindo da polissemia, que faz com que os significados de uma palavra possam ir da ambiguidade à equivocidade, Ricoeur estuda as estratégias que as linguagens ordinária, científica e poética utilizam para combater a não compreensão. A linguagem ordinária, diz ele, possui uma polissemia irreduzível, que lhe confere sua capacidade expressiva. Para reduzir a equivocidade, ela busca limitá-la, o que torna possível a comunicação cotidiana, sem que isso implique a exclusão da polissemia. A linguagem científica quer, por sua vez, eliminar toda ambiguidade, vista por ela como perniciososa, e busca uma univocidade completa através de definições e classificações, que produzem uma linguagem artificial, embora útil nos casos da argumentação. A linguagem poética, enfim, recorre à polivalência semântica, comum aos textos literários e à metáfora, que não só deixam existir a ambiguidade e a equivocidade, mas se esforçam por cultivá-la.

A metáfora explora a capacidade de as palavras adquirirem novos sentidos em contextos diferentes, através do choque de significações literais, que leva ao surgimento de um novo significado. O texto literário também recorre à ambiguidade, já que se apresenta como um conjunto organizado e cumulativo, que deixa livre o campo a interpretações variadas. A diferença entre o texto literário e a metáfora é que a ambiguidade do primeiro se dá no nível da obra, enquanto a da segunda se dá no nível da palavra. De fato, o processo metafórico tende a se concentrar na extensão mínima da palavra, enquanto o trabalho do texto tende a realizar-se na extensão máxima da obra. A metáfora é por isso uma obra em miniatura. Como captar o sentido metafórico, já que no nível literal, ela é vista como um “absurdo lógico” ou uma “impertinência semântica”, um não sentido? Como fazer emergir a significação metafórica, já que ela não se encontra à disposição nas codificações do léxico? O processo

14. Cf. *La métaphore vive*. *Op. cit.*, p. 339.

metafórico promove uma “torção” na linguagem que a faz ultrapassar-se e gerar uma “inovação semântica” ou um “aumento icônico” do sentido, abrindo novas formas de ser-ao-mundo e “novos possíveis”, que são suscetíveis de “balançar a compreensão de si”¹⁵.

Ricoeur relê a história das teorias da metáfora, começando com a da retórica aristotélica, para a qual a metáfora é um artifício de substituição de uma palavra literal ou corrente por outra figurada, não aportando nenhuma inovação semântica. Reduzida ao estado de denominação desviante ou de procedimento estilístico decorativo, ela é vista como figura de estilo ou tropo, que troca as palavras somente estendendo seu sentido. Na mesma linha se inscreve a teoria da nova retórica estruturalista de Greimas, para a qual a metáfora permanece um fenômeno de pura ornamentação, ligado à palavra e a seus semas constitutivos. Para o filósofo francês, é necessário abandonar as teorias de substituição e a semiótica da palavra e inserir a metáfora na semântica do discurso. Isso significa que é preciso pensá-la não a partir de palavras isoladas, mas da frase inteira. A inovação semântica se produz então entre os termos da afirmação metafórica, que se situam numa frase, na qual entram em colisão e provocam um “absurdo lógico”, uma “contradição” ou uma “impertinência semântica”¹⁶. Ao interpretar esses termos, o que é não sentido ganha sentido, o absurdo lógico se torna absurdo significante e a contradição passa a ser autocontradição significante. Essa colisão da linguagem rompe a visão ordinária da realidade e as estruturas do real, pois inventa e recria o mundo pelo viés de uma ficção imaginativa. Nesse sentido, as “metáforas vivas” produzem um “aumento icônico” da realidade ou do mundo. Para que isso ocorra, porém, a referência literal à realidade é substituída por uma referência metafórica, que é de segunda ordem.

Diante da impossibilidade de dizer imediatamente certos aspectos

15. Cf. RICOEUR, P. *Reflexion faite: autobiographie intellectuelle*. Esprit, 1995, p. 47.

16. Cf. RICOEUR, P. Paul Ricoeur on Biblical Hermeneutics. In *Semeia*, n. 4 (1975), p. 78.

do real, a estratégia da metáfora é então a de recorrer ao “ser como”¹⁷. Paradoxalmente, quando a referência literal se colapsa por inadequação, sob a pressão da ficção poética, atinge-se o coração mesmo do real. Não é mais o sujeito que domina a linguagem, mas é ela que o interpela e o reclama, recriando assim seu ser no horizonte de suas interrogações fundamentais. Segundo Ricoeur, tal é o “mundo do texto” metafórico. A tensão que ele revela (“ser/não ser”) aponta, todavia, para uma tensão mais fundamental ainda, que é de tipo ontológico. Mais que a busca de solução desta tensão, prossegue ele, é necessário mostrar que ela nos revela um mundo anterior à oposição sujeito/objeto, mundo ao qual pertencemos radicalmente e no qual podemos “projetar nossos possíveis mais próprios”¹⁸. A questão epistemológica levantada por essa tensão nos conduz ao eclipse da referência primeira ao mundo objetivo dos objetos manipuláveis e nos situa ao mesmo tempo diante de uma nova dimensão do real e da verdade. Mais que adequação entre o que é visado pela linguagem e a linguagem ela mesma, a verdade brota da capacidade de se reconhecer na linguagem (metáfora) uma manifestação do ser.

c. Os traços temporais da existência: a teoria narrativa

Ricoeur sistematiza sua *teoria narrativa* na obra *Tempo e narrativa*, que se organiza num diálogo triangular entre temporalidade, narratividade (historiografia e ficção) e historicidade. Duas teses resumem o projeto global desta obra: 1) pela narração, como pela metáfora, “algo de novo – inédito – surge na linguagem”¹⁹; 2) “O tempo se torna tempo humano na medida em que se articula de modo narrativo; a narração tem sentido na medida em que desenha os traços da experiência temporal”²⁰.

A primeira parte de *Tempo e narrativa* retraza o círculo existente en-

17. Cf. *Reflexion faite: autobiographie intellectuelle. Op. cit.*, p. 47.

18. Cf. *La métaphore vive. Op. cit.*, p. 387.

19. Cf. *Temps et récit I. Op. cit.*, p. 11.

20. *Idem*, p. 17.

tre narração e temporalidade. Duas incursões independentes, mas complementares, são feitas por Ricoeur na história da filosofia: 1) a das aporias da experiência do tempo, apresentada por Agostinho no livro XI das *Confissões*, onde a discordância ganha da concordância, numa análise do tempo feita a partir da alma (*distentio animi*); 2) a da teoria da intriga dramática, proposta na *Poética*, de Aristóteles, na qual a concordância leva vantagem sobre a discordância pelo poder de síntese próprio ao “tecer da intriga” (*muthos-mimêsis*).

Após essa primeira aproximação entre temporalidade e narrativa, Ricoeur desenvolve sua compreensão do “tecer da intriga” (*muthos*), recorrendo à teoria da tríplice *mimêsis*, também de origem aristotélica. *Mimêsis*, diz ele, é a imitação criadora da experiência temporal e ela se articula em três momentos: *mimêsis* 1 ou prefiguração, cuja raiz é a vida de todos os dias, que é temporal e se compreende enquanto tal nas experiências de recordação, projeção e atenção; *mimêsis* 2 ou configuração, que é o ato de estruturação da narração a partir de códigos narrativos internos ao discurso, com começo, meio e fim; *mimêsis* 3 ou refiguração, que é o ato pelo qual o “mundo do texto” e o “mundo do leitor” se encontram no ato de leitura. O arco hermenêutico torna-se assim completo: ele reúne “o conjunto das operações pelas quais uma obra se retira do fundo opaco do viver, do agir e do sofrer (*mimêsis* 1), para ser dada por um autor (*mimêsis* 2) a um leitor que a recebe e assim muda seu agir e seu mundo” (*mimêsis* 3)²¹.

Ricoeur atribui a *mimêsis* 2, que é o desdobrar-se da narração enquanto relato histórico ou de ficção, o papel central de sua análise. Sua reflexão se estabelece num diálogo crítico com as teorias anti-narrativas presentes nos domínios das ciências históricas e literárias, marcadas respectivamente por modelos positivistas e estruturalistas. Sua tese é que a inteligência narrativa precede todo ato configurante, tanto na história quanto na ficção. Segundo ele, na historiografia mais positivista

21. *Ibidem*, p. 86.

recorre-se a noções como “quase intriga”, “quase personagem” e “quase evento”, que mostram o caráter altamente analógico dessas noções narrativas para a história científica. O mesmo se dá na literatura, que apesar da metamorfose que sofreu ao longo da história, lida por alguns como “fim da arte de narrar” ou como ausência de narração em sua estrutura de fundo, não deixa de se metamorfosear e guarda sempre um resíduo de diacronia no seio da acronia. Para Ricoeur, a inteligência narrativa e nossa familiaridade com a tradição narrativa são sempre requisitadas. A própria tradição narrativa sedimentou alguns modelos ou paradigmas, que são explorados diversamente nos distintos gêneros literários, sendo constantemente inovados pela imaginação criadora. O recurso à imaginação se dá de modo distinto na historiografia e na ficção. Esta comporta uma maior liberdade, oferecendo um número infinito de possibilidades. De fato, o relato de ficção funciona como um laboratório onde a imaginação testa diversas soluções para resolver os enigmas do tempo ou outros enigmas da existência.

A temática de *mimêsis* 3, a da refiguração, retoma as aporias do tempo para se concentrar na questão do leitor, através do ato de leitura. Ricoeur sustenta que o tempo humano é captado na “referência cruzada” entre a “representância” da historiografia (documentos, arquivos, sucessão de gerações, vestígios) e a “significância” da ficção literária (“variações imaginativas”, metáforas etc.). Ambas se referem ao real, mas diferentemente, através da imaginação produtora. Por um lado, as intrigas fictícias que inventamos ajudam a dar forma a nossa experiência, criando novos esquemas de inteligibilidade da ação. Esta produtividade implica, num primeiro tempo, a suspensão da referência imediata ao real. Nesse momento de suspensão, o texto projeta um mundo que simula a experiência vivida e comporta suas próprias figuras da existência. É o “mundo do texto”, que se oferece à acolhida crítica do leitor e entra em confronto com o mundo real, já que pode desestruturá-lo e reorganizá-lo, ameaçá-lo ou confirmá-lo, ou seja: refigurá-lo. Por outro lado, a história se assemelha à ficção, pois “produz” sua referência, já

que só atinge o real passado indiretamente, reconstruindo-o através da imaginação criadora do historiador, que põe em intriga os documentos dos quais dispõe e lhes dá uma nova configuração. Nos dois tipos de narrativas existe uma referência à verdade, já que o historiador busca a verdade do que “realmente” aconteceu, enquanto o romancista busca narrar o que “poderia” ter acontecido. Em ambos os casos se pode perceber uma espécie de “dívida” com a realidade. De fato, as reconstruções da história e da ficção são uma tentativa de restituir aos homens do passado o que lhes é devido.

O “mundo do texto”, dado pela “representância” da historiografia e pela “significância” da ficção, possui desta forma um caráter “revelante”, pois põe em evidência traços dissimulados da experiência do leitor; e “transformante”, já que uma vida assim examinada é uma vida mudada. O ato de leitura constitui, portanto, o lugar indispensável de interseção entre o mundo imaginário do texto e o mundo efetivo do leitor. Nesse sentido, a leitura é uma parada no curso da ação e um reenvio à ação, um lugar onde o leitor interrompe seu percurso e um meio que o faz seguir adiante em sua travessia. É através dela que se opera a transferência da estrutura da configuração narrativa à sua refiguração, que por sua vez transforma a ação humana passada e futura.

O encontro e o cruzamento entre história e ficção dão origem à noção de *identidade narrativa*, central na reflexão de Ricoeur, pois é ela que o levará às análises de *O si mesmo como um outro*. Segundo o filósofo francês, a identidade considerada como uma noção da prática, só se diz narrativamente. Só a narração fornece ao nome próprio de um indivíduo um suporte permanente para o conjunto de sua vida. Para responder à questão: quem?, é preciso narrar uma história. A identidade narrativa não deve ser tomada no sentido de um “mesmo” (*idem* = identidade substancial), mas no sentido de um si mesmo (*ipse* = *ipseidade*). A *ipseidade* assim entendida está em contínua evolução, ela nunca deixa de ser refigurada por todas as histórias que o sujeito conta, lê ou escuta sobre si mesmo ou sobre os outros. Esta identidade é, porém, instável,

pois não cessa de se fazer e de se desfazer. A noção de identidade narrativa é aplicável também à comunidade. É o caso, como mostraremos, do Israel bíblico, que mais que qualquer povo, sempre esteve apegado aos relatos que contavam sua história.

Apesar de a narração ser uma das principais mediações na formação da identidade narrativa, ela não esgota nem a identidade do sujeito/si, nem a de uma comunidade. Outros gêneros literários e outros recursos da linguagem também intervêm nesse processo. Por isso, na última parte de *Tempo e narrativa*, Ricoeur retoma duas outras grandes aporias do tempo, a da dispersão e unificação entre passado, presente e futuro, e a da relação entre tempo e eternidade. A primeira está na origem das filosofias da história, e dá ocasião para que o filósofo francês elabore sua própria hermenêutica da consciência ou do agir histórico, pensada como relação entre horizonte de espera (que pode ser instruído pela linguagem da utopia), espaço de experiência (que recebe seu limite e sua fecundidade da linguagem da ideologia), e iniciativa (que faz advir o novo no coração da história através do agir do sujeito). A segunda aporia indica o caráter inescrutável da referência a um fundamento do tempo e obriga a linguagem a buscar não só na narração, mas também em outras formas de linguagem o enigma do outro do tempo. Como veremos nos estudos de exegese de Ricoeur, a Bíblia não é constituída só de textos narrativos, mas também de textos proféticos, sapienciais, hínicos, legislativos.

II. Contribuições da hermenêutica de Ricoeur à exegese e à teologia

As relações entre hermenêutica filosófica e hermenêutica bíblica es-

tão presentes em vários textos de Ricoeur²². Segundo ele, existe uma “relação complexa de inclusão mútua” entre essas duas hermenêuticas²³. A primeira possui um caráter mais amplo do que a segunda, transcendendo seus debates metodológicos. Sem ocupar-se do “conflito de interpretações” que existe entre os dois métodos principais da exegese – histórico-crítico e estruturalista –, o filósofo francês mostra a complementaridade que existe entre eles, complementaridade que implica sua retificação mútua, pois cada um corre o risco de erigir-se em ideologia. O método estrutural corre o risco de se tornar ideologia do texto em si e o método histórico-crítico de fixar-se na fonte, no autor e no destinatário primeiro. A hermenêutica bíblica deve abordar o texto como retomada de uma tradição e a interpretação como retomada do texto, dirimindo assim as antinomias entre verdade e método, explicação e compreensão, e contribuindo na solução do conflito entre a leitura monolítica da verdade e a perspectiva infinita da interpretação. Como veremos a seguir, percebem-se nas contribuições de Ricoeur à exegese bíblica os vários momentos de sua teoria do texto e os diferentes aspectos de sua teoria da metáfora e da narração.

1. O evento da Palavra de Deus

A Bíblia é, em primeiro lugar, a realização escrita da instância de discurso oral que presidiu sua fixação. Sua redação é o prolongamento da primeira distância aberta entre o ato de discurso e seu conteúdo. Com efeito, o texto bíblico é uma palavra dirigida por alguém para dizer alguma coisa sobre a realidade a um destinatário. Ele é instância de discurso porque em sua origem se encontra a intenção “Palavra de Deus”,

22. Cf. RICOEUR, P. *Hermenêutica filosófica e hermenêutica bíblica*. In *Do texto à ação*. *Op. cit.*, p. 125-138; *A hermenêutica bíblica*. São Paulo: Loyola, 2006; *Penser la bible*. Paris: Seuil, 1999. Seguiremos na apresentação que se segue o estudo exaustivo da relação entre hermenêutica filosófica e exegese bíblica de Ricoeur feito por AMHERDT, F.-X. *L’herméneutique philosophique de Paul Ricoeur et son importance pour l’exégèse biblique*. En débat avec la New Yale Theology School. Paris: Cerf, 2004.

23. CF. *Hermenêutica filosófica e hermenêutica bíblica*. *Op. cit.*, p. 125.

que interveio na história, se fez carne, palavra e livro, e que se dá nas palavras de Jesus a testemunhas de seu futuro no mundo. O corte promovido pela escrita torna patente a distinção entre evento e sentido já presente no advento da Palavra de Deus. Deus encontra o ser humano como evento de palavra, pois seu Filho se manifesta como Palavra divina feita carne, e o querigma original e a pregação da Igreja proclamam esta Palavra. O objeto do trabalho de exegetas e teólogos é a sucessão desses quatro discursos – a Palavra de Deus, Deus como Palavra em Jesus Cristo, a Palavra da pregação primitiva e sua atualização na pregação atual – buscando assim “reconquistar e reafirmar a significação da Palavra original que põe em movimento esta sequência de palavras”²⁴. Nesse sentido, “toda teologia é uma teologia da Palavra”, pois é interpretação da Palavra divina tal como se apresenta na sucessão histórica das várias formas de discurso acima enumeradas. A hermenêutica teológica tem como tarefa compreender a Palavra original como Palavra portadora de um novo sentido para hoje.

Pode-se então perceber no texto bíblico final uma cadeia de comunicação, já que por ele uma experiência de vida é levada à linguagem, fixada por escrito e restituída à palavra viva por diversos atos de discurso que a reatualizam²⁵. A efetuação do texto bíblico como discurso se insere assim na dialética entre evento e sentido, presente na palavra originária do cristianismo: uma primeira distância existe entre o evento Jesus e a proclamação de suas primeiras testemunhas, por um lado, e o sentido percebido pelos ouvintes do querigma e tornado disponível à fixação por escrito, por outro lado²⁶. Graças a esta primeira distância entre os ouvintes e as testemunhas do evento Jesus Cristo, o sentido adquire uma autonomia que o faz inaugurar um percurso ilimitado.

2. A Bíblia como obra literária

24. Cf. COLLECTIF. *Exégèse et herméneutique*. Paris: Seuil, 1971, p. 301.

25. Cf. RICOEUR, P. *Nommer Dieu*. In *Études théologiques et religieuses* 52 (1977), p. 491-492.

26. Cf. *Penser la Bible*. Op. cit., p. 379.

O discurso bíblico se efetuou também como obra literária. Afastado de sua situação original de evento de palavra, ele se exteriorizou e se fixou pouco a pouco numa rica diversidade de formas de discurso: narrações, leis, profecias, ditos sapienciais, hinos, orações, apocalipses, parábolas, fórmulas litúrgicas, profissões de fé etc. Os textos da Bíblia, tanto do Antigo como do Novo Testamento, se apresentam, portanto ao leitor numa grande variedade de composições, de gêneros literários e de estilos, sendo obras de linguagem marcadas por um estilo e um modo de composição.

Ricoeur não é o primeiro a perceber a diversidade desses múltiplos gêneros literários na Bíblia. A originalidade de sua leitura é que ela não os considera como simples ferramentas de classificação (*taxis*), mas como meios de produção (*práxis* e *poiesis*) pelos quais o discurso bíblico é produzido como uma obra que engendra diversas facetas da Revelação divina. Ao se fixar numa “espécie literária”, diz ele, a obra de discurso adquire uma autonomia com relação à intenção do autor, do contexto e do auditório primitivo. Um espaço de jogo é então aberto às interpretações, porque a restituição do evento original de discurso toma a forma de uma reconstrução que procede precisamente da estrutura interna de tal ou tal forma específica de discurso”²⁷. A hermenêutica bíblica do filósofo francês se dá então como primeira tarefa identificar as várias configurações literárias estáveis que, tomadas em conjunto, definem o espaço de interpretação no interior do qual a linguagem bíblica pode se compreender. Ele constata que cada tipo de confissão de fé, de nomeação de Deus e de articulação da temporalidade corresponde a uma configuração literária específica. Sem ser exaustivo, nosso autor busca no Antigo e no Novo Testamento a imbricação entre a forma linguística e o conteúdo teológico de alguns gêneros literários. Ele não se contenta, porém, em enumerá-los, mas os confronta entre si, mostrando o alcance das tensões daí surgidas, a circularidade que estabelecem no interior

27. Cf. RICOEUR, P. La philosophie et la spécificité du langage religieux. In *Revue d'histoire et de philosophie religieuses* 55 (1975), p. 17.

do cânon e o sentido teológico que daí emerge. Vejamos brevemente o resultado de sua análise no corpus do texto bíblico.

a. Gêneros literários no Antigo Testamento

Para Ricoeur, do Antigo Testamento emergem as seguintes vozes: a da narração, a da profecia, a da lei, a da sabedoria, a do hino e, mais raramente, a do apocalipse²⁸.

A forma **narrativa** é, segundo Ricoeur, predominante no Antigo Testamento. Ela mostra que o Deus da Revelação não é um primeiro motor abstrato, mas o grande ator da história, o libertador. Com isso ela historiciza os rituais litúrgicos e quebra toda construção teológica fundada no numinoso ou no sagrado cósmico²⁹. Recorrendo à teologia das tradições de G. von Rad, o filósofo francês mostra a solidariedade que existe entre o tipo de confissão de fé de Israel e a narração. O olhar do leitor, diz ele, não é atraído pelo narrador mas pelos fatos narrados, os quais revelam Yahvé como o actante último do drama histórico que é a aliança com seu povo. O sentido da Revelação se articula então ao redor de alguns eventos fundadores no Antigo Testamento: a eleição de Abraão, a saída do Egito ou o Êxodo, a entrada na terra prometida, a unção de Davi. Tais eventos engendram a história e criam um povo, sendo por isso instauradores e instituintes³⁰. Com efeito, o relato aponta para o evento ou para “os eventos fundadores, como vestígios, marcas, rastros de Deus”³¹. Ao contar tais eventos, Israel confessa seu Deus e sua história se torna História da salvação. Apesar de se referirem ao passado, esses eventos têm caráter querigmático. De fato, a narração põe em intriga o querigma, impedindo-o de toda sistematização ahistórica ou dogmática. A confissão de fé joga o papel de princípio unificador que preside

28. Cf. Nommer Dieu. *Op. cit.*

29. Cf. RICOEUR, P. Manifestation et proclamation. In CASTELLI, E. (éd.). *Le sacré. Études et recherches*. Paris : Aubier, 1974, p. 64-66.

30. RICOEUR, P. Herméneutique et l'idée de Révélation. In COLLECTIF. *La Révélation*. Bruxelles: Saint Louis, 1977, p. 19-20; Nommer Dieu. *Op. cit.*, p. 497

31. Cf. Herméneutique et l'idée de Révélation. *Op. cit.*, p. 21.

a última redação do relato. Ela o guarda de reduzir-se a pura narração. É o que mostra, por exemplo, a afirmação “Yahvé fez seu povo sair do Egito”, que assegura a unidade do sentido histórico e querigmático, e fornece à narração a possibilidade de estender-se a grandes conjuntos, como a obra do javista, sobre a qual se superpôs a do deuteronomista e a do sacerdotal. O núcleo querigmático permite ainda que a narração atraia elementos exógenos, não narrativos, como as sagas míticas, as lendas, as prescrições litúrgicas, os preceitos éticos³². O querigma, que possui o papel de instância organizadora do narrativo, exprime a fé de Israel em um Deus que intervém na história. A narração se torna assim a carta de fundação de Israel, que se identifica com o narrado, com o destinatário e com o actante das narrativas que produziu, encontrando nessas narrativas sua identidade narrativa³³. Israel proclama então sua fé contando sua história. Ao redor de eventos nucleares se constitui um discurso misto, um “recitativo” feito ao mesmo tempo de narração histórica e de confissão querigmática, que se abre à celebração e inaugura uma tradição.

A forma narrativa entra em tensão estrutural e temática com outras formas de discurso, como a **profética**. Com efeito, existe o risco de o Deus grande actante da gesta salvífica ser absorvido no passado do povo e de o acento muito exclusivo na memória apagar a tensão da esperança. É aí que intervém o oráculo profético, que impede uma identificação excessiva de Yahvé com a história de Israel. A profecia faz irrupção no narrativo, que tende a se esclerosar se não é constantemente reatualizado. Ela balança as bases das certezas estabelecidas, desconstrói a narrativa esvaziada pelo esquecimento, quebra toda segurança solidamente instalada, desfaz o cosmos, provoca rupturas e abre um espaço novo de sentido, onde uma nova narração pode surgir para

32. Cf. RICOEUR, P. *Les incidences théologiques des recherches actuelles concernant le langage*. Institut d'études oécuméniques, 1972, p. 64.

33. *Idem*, p. 78.

uma nova edificação da comunidade³⁴. O oráculo profético cria, portanto, fratura na narrativa anterior para fazer nascer outra, com novo dinamismo. Ele balança o tempo da História da salvação, ameaçando-a de desaparecimento, com o advento do Dia de Yahvé, dia de terror e de desolação³⁵. No entanto, o tempo do discurso profético pressupõe o tempo dos relatos históricos. A dialética entre profecia e narração engendra uma “inteligência paradoxal da história, como simultaneamente fundada na rememoração e ameaçada pela profecia”³⁶. Outra diferença entre profecia e narração é que esta fala de Deus na terceira pessoa, enquanto o profeta fala “em nome de Deus”. Ele o nomeia em dupla primeira pessoa, como palavra de outro em sua palavra³⁷. O profético é então o discurso do evento de palavra, do testemunho do inteiramente Outro. O risco dessa modalidade de discurso, segundo Ricoeur, é o de reduzir a Revelação ao conceito estreito de uma escritura soprada ao ouvido, identificando-a com a noção “de inspiração, concebida como voz por detrás da voz”³⁸. Cortada da narração, a profecia pode ainda ser vista como adivinhação do futuro. Pressionada pela apocalíptica, ela se confunde com a visão premonitória do fim dos tempos³⁹. Somente associada à narração a profecia pode fazer emergir uma nova concepção do tempo, a escatológica, na qual o tempo se torna o “ainda não” do Dia de Yahvé, que é também um Dia de libertação para o povo eleito⁴⁰. Ligada ao discurso narrativo, a profecia metaforiza o conjunto da tradição bíblica numa história da promessa. Enfim, como na narração, o profético também se combina com o querigmático, assegurando, por um lado, a permanência da presença divina ao longo da História da salvação, e suscitando, por outro, um novo começo depois de uma ruptura brutal. Essa dialética entre o querigma e

34. *Ibidem*, p. 91.

35. Cf. *La philosophie et la spécificité du langage religieux. Op. cit.*, p. 19.

36. Cf. *Nommer Dieu. Op. cit.*, p. 498.

37. *Idem*.

38. Cf. *Herméneutique et l'idée de Révélation. Op. cit.*, p. 18.

39. *Idem*.

40. Cf. *Les incidences théologiques des recherches actuelles concernant le langage. Op. cit.*, p. 82.

a profecia se encontra igualmente na apocalíptica, que projeta para o fim dos tempos uma sucessão similar de catástrofe e recriação: no momento de destruição sucederá a última intervenção salvífica de Yahvé.

Esta polaridade entre narração e profecia não esgota a polifonia da Revelação, da qual emerge também a voz do discurso **prescritivo**. Nesse discurso, observa Ricoeur, Deus é nomeado como aquele que dá a Torá – instrução –. Na medida em que ela me é dirigida, eu me percebo como designado por Yahvé na segunda pessoa: “Tu amarás o Senhor teu Deus”⁴¹. Um novo tipo de relação se estabelece então entre Deus e o ser humano, uma relação de dependência. O dom da Torá é, no entanto, indissociável dos eventos salvíficos da libertação⁴². Por isso, a narração é convertida em ética pela Torá que se torna a carta de libertação do Povo salvo. Mais que um imperativo exterior, ela exprime uma relação de Aliança amorosa, que engloba o conjunto da vida individual e comunitária de Israel. Por isso, um acento unilateral no prescritivo pode levar a esquecer o que distingue a Revelação bíblica da ontologia grega: a designação de Deus como ator de um drama histórico. A instrução narrativa da Torá e a teologia histórica do Nome de Deus se opõem à hierofania do ídolo e à manifestação da divindade pela imagem⁴³. Desligado dos relatos de libertação, com a palavra profética e os hinos litúrgicos, a forma legislativa tende a reduzir a Revelação a um código moral, que se dirige à vontade e não à imaginação. O caráter concreto do prescritivo ganha precisão ainda se aproximamos o mandamento do apelo profético. Segundo Ricoeur, da mesma forma que o “tu” do profeta interpelado se torna o “eu” do porta-voz de Yahvé, também o “tu” da interpelação ética se torna o “eu” da responsabilidade⁴⁴. Para além do intercâmbio entre voz profética e voz ética, diz ele, a dialética da profecia e da instrução se prolonga no dinamismo histórico da Torá. Ora ela se difrata

41. Cf. Nommer Dieu. *Op. cit.*, p. 498-499.

42. Cf. Herméneutique et l'idée de Révélation. *Op. cit.*, p. 24.

43. Cf. Manifestation et Proclamation. *Op. cit.*, p. 64-66.

44. Cf. Nommer Dieu. *Op. cit.*, p. 499.

numa multidão infinita de pequenas prescrições, ora ela se concentra numa única perspectiva de santidade ou no único mandamento do amor. Nesse sentido, a nova Lei é oriunda dos profetas, é “uma ética segundo a profecia”⁴⁵. A nova aliança, inscrita no coração, não proclama preceitos suplementares, mas estabelece uma nova qualidade relacional. O discurso legislativo também é animado por um movimento temporal, que visa a santidade e a perfeição, as quais constituem a dimensão ética da Revelação. Ele guarda um dinamismo criador de existência e de comportamento, e leva a um reajuste constante da existência individual e coletiva, por fidelidade à Aliança e readaptação das instituições.

A **sabedoria**, assinala Ricoeur, possibilita o movimento de aprofundamento da Torá e sua interiorização para além da multiplicidade de preceitos. O sábio medita sobre a condição humana em geral, atingindo o universal para além do povo eleito. As fontes de seu discurso encontram-se no simbolismo do cosmos e da natureza. Como vimos, a profecia em geral ganha de toda forma de sagrado natural e cósmico no mundo hebraico⁴⁶. No entanto, observa nosso autor, o evento da Palavra perderia em profundidade e em substância se não conservasse algumas ressonâncias do numinoso⁴⁷. Quando se passa da profecia para a sabedoria a noção de Revelação muda de registro: “o profeta reivindica a inspiração divina como caução. O sábio não o faz. Ele não declara que sua palavra é a palavra de outro. Mas ele sabe que a sabedoria o precede e que, de algum modo, é por participação à sabedoria que o homem pode ser dito sábio”⁴⁸. A função do sábio é a de ligar ethos e cosmos, a ordem do agir e a ordem do mundo. O simbolismo cósmico não é, portanto, suprimido, mas reinterpretado, deslocado, historicizado, segundo as exigências da proclamação. De fato, a sabedoria toca a grande variedade de situações onde o humano atinge suas grandezas

45. *Idem*.

46. Cf. *Manifestation et proclamation. Op. cit.*, p. 64-65.

47. *Idem*, p. 74.

48. Cf. *Herméneutique et l'idée de Révélation. Op. cit.*, p. 28.

(beleza, prosperidade, nascimento) e seus limites (injustiça, desastre, morte). Sem negar a prioridade da proclamação, Ricoeur propõe uma dialética entre o querigmático e a manifestação do sagrado. Para ele, o simbolismo cósmico não é abolido pela Palavra, mas submetido a uma reinterpretção que o utiliza e o modifica sob a forma dramática de uma reviravolta. O sábio reflete sobre o sentido da existência em meio ao sem sentido do trágico e da injustiça. Ele nomeia Deus como ausente e silencioso, especialmente na experiência da justiça e do sofrimento do inocente⁴⁹. Jó é o paradigma da literatura sapiencial, chegando a “amar Deus por nada”, negando a falsa teologia da retribuição e ganhando a aposta feita por Satã no início do livro⁵⁰. Como o discurso sapiencial se articula com as outras modalidades de discurso? Segundo Ricoeur, como a narração, a sabedoria também fala de um desígnio de Deus, mas ela se anula diante do impenetrável deste desígnio. É a sabedoria de Deus, uma sabedoria que os Provérbios personificam em figura feminina, que acompanha Deus durante a criação (Pr 8). O sábio encontra o profeta, pois a objetividade da sabedoria personificada corresponde à subjetividade da inspiração profética. Profecia e sabedoria se encontram ainda no discurso escatológico, convergindo em livros como o de Daniel e os do período intertestamentário, que anunciam o Dia de Yahvé: advento do apocalipse e revelação dos segredos de Deus⁵¹.

O último gênero literário do Antigo Testamento estudado por Ricoeur é o das diferentes modalidades da *literatura lírica*, como os hinos de louvor, as súplicas e as ações de graça. Essa literatura afeta, segundo ele, as demais formas literárias na medida em que se dirige a Deus em segunda pessoa. Deus se torna então um “tu” para o tu humano⁵². No contexto do hino, os relatos dos prodígios realizados por Ele, como a criação ou o êxodo, são transformados em invocação. Sem as súplicas

49. Cf. Nommer Dieu. *Op. cit.*, p. 500.

50. Cf. RICOEUR, P. *Le mal. Un défi à la philosophie et à la théologie*. Genève: Labor et Fides, 2006, p. 22. 43-44.

51. Cf. Herméneutique et l'idée de Révélation. *Op. cit.*, p. 28.

52. Cf. Nommer Dieu. *Op. cit.*, p. 500.

dos salmos, o sofrimento do justo culminaria no mutismo da incompreensão. A sabedoria, que ensina o saber sofrer, se encontra então elevada pelo grito de súplica. Na lamentação chega-se a acusar Deus, como no grito do salmista: “Até quando Senhor?”, acusação que ilustra a “impaciência da esperança”⁵³. Em retorno, a sabedoria contribui para transformar qualitativamente a reclamação, espiritualizando-a. Ela nos leva a descobrir que cremos em Deus, não para explicar a origem do mal, mas “apesar do mal”, “em detrimento do mal”. A espiritualização da lamentação culmina na supressão, quando o sábio, como no exemplo de Jó, renuncia a todos os seus desejos e consegue “amar a Deus por nada”⁵⁴.

b. Gêneros literários no Novo Testamento

O estudo de Ricoeur sobre a linguagem do Novo Testamento se concentrou, sobretudo, no gênero parábólico, a partir do qual ele estudou a especificidade da linguagem religiosa, aprofundando também os ditos apocalípticos e sapienciais de Jesus. Na forma parábólica ele descobre uma aplicação suplementar da categoria textual da “obra”: os códigos narrativos em ação no relato-parábola funcionam ao mesmo tempo como estrangimentos paradigmáticos e como impulsões a uma livre geração, que se beneficia do dinamismo estruturante disponível à metáforização. A parábola é para nosso autor uma forma de narrativo-recitativo e um modelo de querigmatização da narração, em continuidade com os estudos que ele realizou sobre o Antigo Testamento.

Segundo Ricoeur a parábola combina três dimensões intrinsecamente ligadas: 1) uma forma narrativa: é a vertente “narração”, que ele estuda a partir da análise estrutural e da semântica da narratividade; 2) um processo metafórico: é a vertente poético-simbólica, que ele aborda com a ajuda de sua teoria da metáfora; 3) um “qualificador” próprio, que provoca a passagem para o referente último da parábola, que por sua

53. Cf. *Le mal. Un défi à la philosophie et à la théologie. Op. cit.*, p. 42.

54. *Idem*, p. 42-44.

vez constitui a especificidade mesma da linguagem religiosa, a qual é igualmente teológica.

No primeiro momento do estudo das parábolas Ricoeur retoma algumas teorias do parábólico que privilegiam a vertente da narração, como as de D. O. Via, V. Propp, A. J. Greimas e L. Marin. Segundo ele, para algumas dessas teorias uma conexão entre as abordagens literária-estrutural e histórica se revela impossível e impraticável. O filósofo francês preconiza, porém, o retorno ao código da mensagem pela articulação da análise semiótica com a interpretação hermenêutica, em função de três categorias relacionadas às categorias do texto: 1) a parábola é efetuada como discurso, que não é obliterado pela escritura, graças à dialética evento/sentido; 2) o gênero literário “parábola” não tem um estatuto unicamente taxonômico, mas exerce um trabalho de engendramento do discurso como obra singularizada. Mais que preocupar-se com o código, a hermenêutica deve colocar-se ao serviço da mensagem; 3) a forma narrativa funciona efetivamente como comunicação, cujos sinais se encontram no seio mesmo da narração e estabelecem um intercâmbio entre um doador e um receptor da parábola.

No segundo momento de sua análise Ricoeur afirma que a parábola é um modo de discurso que aplica à forma narrativa um processo de metaforização, segundo a dupla modalidade da inovação semântica – no nível do sentido –, e da ficção heurística – no nível da referência –. O relato parábólico sofre assim uma transferência de sentido sob a pressão de traços metafóricos, que o levam a redescrever a realidade humana e a visar obliquamente o Reinado de Deus⁵⁵. O que é uma interpretação metafórica da parábola? Distanciando-se de A. Juelicher, que propõe uma leitura próxima da retórica da metáfora e vê a parábola como artifício de persuasão e de conhecimento, nosso autor se aproxima de E. Jünger, percebendo na tensão linguística presente no relato-parábola um processo metafórico. Mas enquanto na metáfora o

55. Cf. Nommer Dieu. *Op. cit.*, p. 501.

fenômeno da torsão advém no nível da frase, na parábola é no nível do conjunto da narração que intervém a tensão entre a concepção habitual da realidade e a história fictícia que põe em cena a parábola. Os traços dessa metaforização já aparecem no “tecer da intriga” do relato-parábola. É na ação da narração, na crise e na solução que ela propõe, que se encontram os traços da metaforização. O que provoca a inconsistência da estrutura narrativa e engendra o dinamismo metafórico é o elemento de extravagância. Cada parábola introduz na textura da intriga um episódio inesperado, paradoxal, insólito ou escandaloso, de tipo trágico ou cômico: a retribuição dos operários da décima primeira hora, o abandono das 99 ovelhas para encontrar a centésima, a venda de todos os bens para comprar o campo com o tesouro, o convite à festa feito na rua a convidados de substituição⁵⁶. A excentricidade desses comportamentos manifesta a emergência do extraordinário. Esses traços de extravagância criam a tensão metafórica, geram um excesso de sentido, quebram o fechamento da forma narrativa, liberam a abertura do processo metafórico e conduzem à transgressão do sentido interno rumo a uma referência externa. “É o contraste entre o realismo da história e a extravagância do desfecho que suscita a espécie de deriva pela qual a intriga e sua ponta são inesperadamente deportadas ao Inteiramente Outro”⁵⁷.

O jogo de interferências metafóricas se estende além do corpus das parábolas ao “corpus de palavras” atribuído pelos Sinópticos a Jesus, como ocorre com os provérbios e os ditos escatológicos. Segundo Ricoeur, esses discursos produzem o mesmo efeito que as parábolas: apontam para o figurativo “Reinado de Deus”. Uma mesma lei de extravagância está em ação nessas três modalidades de discurso. Enquanto a sabedoria do Oriente Médio antigo guia o discernimento nas circunstâncias cotidianas da vida, as fórmulas proverbiais do Novo Testamento desorientam o ouvinte, dissuadindo-o de fazer de sua vida um projeto coerente. Elas utilizam ora o paradoxo: “quem quer salvar sua vida a

56. Cf. *Manifestation et proclamation. Op. cit.*, p. 69.

57. Cf. *Nommer Dieu. Op. cit.*, p. 502.

perderá e quem a perde a salvará” (Lc 17,33), ora a hipérbole: “Amai vossos inimigos, orai pelos que vos perseguem” (Mt 5,44). Este uso sistemático do paradoxo ou da hipérbole opera uma “intensificação” do uso do provérbio e abre a uma lógica de uma existência inteiramente outra⁵⁸. Quanto às expressões escatológicas como: “o Reino de Deus não vem de uma maneira visível. Não se dirá: “ei-lo aqui” ou então “ei-lo ali”. De fato, eis que o Reino de Deus está no meio de vós” (Lc 17,20-21), elas funcionam com uma estratégia similar. Aqui é a prática apocalíptica habitual da busca de sinais que é subvertida. Uma nova temporalidade invade o presente e rompe todo o esquema temporal literal. Tanto os provérbios quanto os dizeres escatológicos entram em interação com as parábolas e provocam uma intensificação de sua extravagância⁵⁹.

Ricoeur propõe, enfim, um passo a mais ao situar o discurso parábólico e o conjunto das palavras de Jesus numa interação com a narração de seus gestos e ações. As atitudes “escandalosas” de Jesus ao sentar com os pecadores ou ao frequentar as prostitutas, bem como seus milagres, provocam uma interrupção no curso ordinário dos eventos. Não se poderia dizer, pergunta-se o filósofo francês, “que as parábolas atraem nossa atenção sobre a dimensão “milagrosa” do tempo, ao mesmo tempo em que os relatos de milagres recebem da pregação sua dimensão parabólica?⁶⁰” A interssignificação das palavras e das ações de Jesus culmina nos relatos da paixão: eles interferem metaforicamente com o corpus das parábolas, não numa relação de justaposição, mas de interpenetração simbólica. Com efeito, pode-se falar de “parábolas do Crucificado”. De um lado, Jesus proclama Deus em parábolas (ele é o locutor de histórias parabólicas), e do outro, ele é proclamado pela Igreja como parábola de Deus, ele é o herói das narrações metafóricas⁶¹. O Evangelho conta Jesus contando parábolas.

58. Cf. *Manifestation et proclamation. Op. cit.*, p. 67-68; *Nommer Dieu. Op. cit.*, p. 502.

59. Cf. Paul Ricoeur on Biblical Hermeneutics. *Op. cit.*, p. 101-102.

60. *Idem*, p. 103.

61. *Ibidem*, p. 105.

No terceiro momento de sua análise Ricoeur aprofunda a especificidade da linguagem religiosa. Nas duas primeiras etapas, diz ele, a parábola foi descrita em termos de forma narrativa deslocada por um processo metafórico. Como todo relato fictício, ela possui um poder de inovação semântica e de redescoberta da realidade humana. O que então é o específico da linguagem bíblica com relação à linguagem poética? O que pode fazer da função poética o “órganon” do discurso religioso? Segundo o filósofo francês, a originalidade do discurso bíblico é dada pela presença de expressões-enigmas, como a de “Reinado de Deus”, que operam a ruptura do dizer ordinário, levando a ficção da narrativa a transgredir suas fronteiras ordinárias e provocando a intensificação do processo metafórico. Pela irrupção do extraordinário, do “implausível”, do insólito, no curso ordinário da vida, as formas habituais da linguagem são levadas a seu limite de expressividade. As expressões-enigma se tornam então expressões-limite. Para Ricoeur, o funcionamento da linguagem religiosa é determinado por aquilo que ela tenta levar à linguagem: o Reinado de Deus. Este se torna o referente-limite de todas essas expressões-limite, e pode desta forma conduzir ao infinito as diversas modalidades discursivas, apontando ao Inteiramente Outro, ao Transcendente. A parábola é paradigma da linguagem religiosa porque combina uma estrutura narrativa – lembrando a ancoragem da linguagem da fé na narração –, um processo metafórico – tornando manifesto o funcionamento poético do conjunto da linguagem da fé –, e uma expressão-limite ligada à metáfora – que a torna um condensado da nomeação de Deus.

O referente-limite do discurso parabólico – a expressão “reinado de Deus” –, preside também o tipo de experiências que a linguagem religiosa pretende refigurar. Ricoeur as chama de “experiências-limite”. Com efeito, a força da revelação do qualificativo introduz em nosso agir humano a mesma excentricidade e o mesmo escândalo lógico que na intriga narrativa. Nossa experiência cotidiana e nossa vontade de dar um sentido global à nossa vida são rompidas sem que nos seja prometida

a nova sistematização. A insistência da descontinuidade nesta forma de captar a linguagem religiosa mostra, segundo o filósofo francês, a força heurística dos relatos-parábolas, que funcionam como um modelo de desvelamento existencial em três níveis: ela **orienta** nossa existência pela aparente normalidade do relato; ela nos **desorienta** pela intriga; mas para melhor nos **reorientar** em direção a novas possibilidades de ser-ao-mundo. Além da reversão de todo “programa”, as expressões-limite nos introduzem numa outra lógica que a da retribuição. Ao falar ao imaginário mais que ao querer, as parábolas, por sua excentricidade semântica, nos fazem aceder a uma lógica da generosidade e da superabundância, a lógica de Jesus⁶². Se o incrível irrompe em nosso discurso como em nossa experiência, é porque o incrível enigmático faz parte constitutiva do mundo de nosso discurso e de nossa experiência. A linguagem religiosa nos desorienta então unicamente para nos reorientar. O “referente-último das parábolas, provérbios e ditos escatológicos não é o Reinado de Deus, mas a realidade humana em sua totalidade”⁶³.

No final de seu estudo Ricoeur mostra a relação existente entre a linguagem bíblica e a linguagem teológica. Segundo ele, a teologia deve articular a linguagem religiosa – com a experiência que ela veicula – e a experiência de toda a humanidade. Mais que recorrer a uma conceptualização filosófica extrínseca, ela deve tirar proveito do exame das potencialidades conceituais da própria linguagem religiosa. Com efeito, as diferentes formas literárias do discurso bíblico são atravessadas por um dinamismo simbólico que requer interpretação. A parábola, por exemplo, se apresenta como uma história enigmática, resultado de uma primeira interpretação – a da comunidade primitiva –, que demanda interpretações ulteriores. Essa necessidade de explicação interna dá origem a discursos “semi-conceptuais” intermediários, como o da literatura didática, apologética e dogmática das primeiras cristologias ou a linguagem

62. Cf. RICOEUR, P. La logique de Jésus. Romains 5 (Écriture et prédication 33). In *Études théologiques et religieuses* 55 (1980), p. 423.

63. Cf. Paul Ricoeur on Biblical Hermeneutics. *Op. cit.*, p. 127.

Paulina da “justiça de Deus”⁶⁴. Esses discursos balizam a progressão que conduz o discurso religioso ao discurso teológico, e guardam a mesma lógica da superabundância divina pelo colapso da lógica ordinária que se encontra na parabolização evangélica. Por isso, a configuração polifônica da Bíblia-obra requer uma interpretação também polifônica.

3. A categoria escritura

A terceira categoria da teoria do texto de Ricoeur é tematizada em sua exegese bíblica ao redor do par “palavra e escritura”. Qual a incidência para a teologia da Palavra de Deus o fato de a Escritura ser o resultado escrito da dialética evento – sentido? Uma das ocasiões em que Ricoeur reflete sobre isso é em seu diálogo com certas modalidades de teologia da Palavra. Segundo ele, algumas dessas correntes correm o risco de privilegiar exclusivamente o encontro existencial entre o leitor e a Palavra de Deus que precede a escritura. O risco consiste em se apegar somente no desdobramento do futuro da palavra, privilegiando um modelo de imediatidade dialogal entre o “eu” humano e o “tu” divino⁶⁵. Edifica-se então uma teologia que faz a economia da encarnação do Cristo na Escritura e cede à armadilha de querer atualizar imediatamente o evento de palavra, curto-circuitando a sequência “palavra-escritura-palavra”, que é constitutiva do querigma originário⁶⁶. Outra exigência da teologia da Palavra, continua Ricoeur, é assumir a metodologia da abordagem estrutural – que decodifica o texto –, da leitura fenomenológica – que percebe o falar do texto –, e da perspectiva ontológica – que faz eclodir o dizer da linguagem e sua ancoragem no fundamento englobante do ser e da existência⁶⁷. A Palavra divina só nos atinge nos textos

64. Cf. RICOEUR, P. *Toward a Narrative Theology: Its Necessity, Its Resources, Its Difficulties*. In WALLACE, M. I. *Figuring the Sacred. Religion, Narrative and Imagination*. Minneapolis, 1995, p. 247-248.

65. Cf. Nommer Dieu. *Op. cit.*, 490-491.

66. Cf. RICOEUR, P. *Événement et sens*. In CASTELLI, E. (dir.). *Révélation et histoire*. Paris, 1971, p. 24-25.

67. Cf. *Exégèse et herméneutique*. *Op. cit.*, p. 310-315.

e sua interpretação, e a teologia da Palavra deve ser hermenêutica da obra escrita⁶⁸.

Nas pegadas de Paul Beauchamp, Ricoeur retoma a questão dos gêneros literários através da relação entre voz e escritura. Ele mostra que a tríplice estrutura da tradição rabínica – Torá, Profetas, Outros Escritos – corresponde a uma tríplice forma de articular palavra e escritura. Assim, a Torá, que no Pentateuco reúne o prescritivo e o narrativo, se apresenta como a injunção da Palavra divina que requer a escuta da parte do povo, que foi transmitida a uma única testemunha – Moisés – num encontro de uma particularidade intensa. Esta Palavra figura o imemorial, princípio de todas as leis anteriores e posteriores. É sob a forma de escritura que ela é transmitida ao povo para que, no quadro da aliança, ele a acolha. Já o profeta se investe totalmente de sua palavra, que pronuncia em nome de Yahvé, mas que ele só pode proclamar referindo-se ao Senhor da Torá escrita, pois somente os escritos recolhem as leis e os relatos que contam os feitos de Deus. Além do mais, sua palavra é datada, enquanto a da Lei é imemorial. Nos Outros Escritos, a dialética entre voz e escrita atinge uma grande complexidade, pois a sabedoria é ao mesmo tempo sem idade, encontrando-se com a Palavra criadora, e cotidiana, aproximando-se do conselho oral. A Bíblia hebraica fecha o espaço no interior do qual circulam essas três “escrituras”. Mas o Livro fechado é ao mesmo tempo aberto: pela sabedoria, a outras nações; pela apocalíptica, que recorre a uma maneira de escrever hermética; pelo fenômeno da deuterose⁶⁹, a um cumprimento, fora de seu próprio texto, da novidade que anuncia; e, enfim, ao “fora do texto” que é o povo de Israel, que se reconhece como povo de Deus ao constituir suas Escrituras. Com efeito, “o povo de Deus se reconhece como tal confes-

68. Cf. *Événement et sens. Op. cit.*, p. 25.

69. Beauchamp vê o fenômeno da deuterose no Deuterônimo, onde as leis se tornam a Lei; no Deutero-Isaias, onde as profecias se tornam a Profecia; nos 9 primeiros capítulos dos Provérbios, onde os ditos sapienciais se tornam a Sabedoria. Trata-se de um fenômeno de aprofundamento e recapitulação. Cf. BEAUCHAMP, P. *L'un et l'autre testament*. 1. Essai de lecture. Paris : Seuil, 1976, p. 150 s.

sando sua instauração por essas Escrituras, tidas como manifestação da Palavra de Deus. O círculo não foi rompido: ele foi ampliado ao ponto de nos incluir⁷⁰. A tríade das escrituras corresponde não só a um ternário da nomeação e do apelo divino, mas também ao ternário da identidade do povo, que se apresenta como uma identidade ético-narrativa estável e fundada na segurança de uma tradição; como uma identidade ética abalada, desestabilizada pela história hostil e submetida à alternância de morte e ressurreição; como uma identidade sapiencial, chamada a se comunicar com a universalidade das nações. Essa identidade é também o resultado de um processo ilimitado de interpretações do Livro que elas enriquecem⁷¹.

4. Categoria “mundo do texto”

A escritura do discurso bíblico introduz, enfim, a distanciação pela qual a “coisa” do texto é destacada de seu locutor, de seu primeiro destinatário e de sua situação primitiva. Pela escritura, a Palavra começa um percurso de sentido – uma tradição – que se estende até nós, e ela o faz através da “coisa” ou do “mundo” do texto que veicula esta tradição. Ao abordar esta quarta categoria Ricoeur mostra o que o texto bíblico tem de comum com os textos poéticos em geral e o que faz sua originalidade.

Dizer que os textos bíblicos projetam um mundo, com a objetividade que comporta esta noção, é prevenir a hermenêutica bíblica contra a irrupção prematura das categorias existenciais da compreensão subjetiva. Sua primeira tarefa não consiste então em provocar sentimentos, atitudes ou conversão no leitor, mas em favorecer o desdobramento da proposição de mundo que a Bíblia chama “Reinado de Deus”, novo mundo, nova aliança, coração novo, homem novo. É este novo ser objetivo que conduz o jogo da interpretação. O uso desta categoria interdiz, portanto, sua identificação apenas com a decisão existencial. De fato,

70. Cf. RICOEUR, P. *L'enchevêtrement de la voix et de l'écrit dans le discours biblique*. In *Lectures 3. Aux frontières de la philosophie*. Paris: Seuil, 1994, p. 324.

71. *Idem*, p. 325.

o horizonte do texto bíblico se exprime em registros outros que os da relação pessoal “eu-tu” entre o homem e Deus. As vozes múltiplas da polifonia bíblica aludidas acima se acordam a abrir um espaço global, rico de dimensões históricas, cosmológicas, culturais, éticas, comunitárias e pessoais. A noção de mundo do texto permite ainda a despsicologização do conceito de inspiração concebido apenas em termos de doação de sentido a um escriba pela insuflação imediata. É o texto e seu mundo que são inspirados. Mesmo a Revelação é conduzida à “coisa” que o texto diz. A Bíblia abre para seu leitor uma possibilidade de existência sobre a qual ele não tem nenhum domínio, embora ela seja prometida a se tornar “seu possível mais próprio”.

A segunda especificidade do mundo bíblico reside no lugar central que nele ocupam os referentes “Deus” e “Cristo”. Ora, é na maneira como o novo ser da Bíblia se anuncia nos textos que se reconhece sua originalidade. Podemos, portanto, reconhecer este livro como Palavra de Deus se vamos até o fundo em sua escuta como livro conforme os outros. Com efeito, o nome de Deus tem um lugar central no mundo bíblico, seja como poder de coordenação de todos os discursos sobre Deus, seja como o ponto de fuga ou o index de incompletude de todas essas formas particulares. A nomeação específica então as Escrituras bíblicas entre os textos poéticos, e nomear Deus, antes de um ato do leitor crente, é primeiro um ato dos textos em seus diversos gêneros literários, que atribuem a cada vez uma forma particular a esta nomeação. Os distintos modos de discurso e de escritura mostram um rosto múltiplo de Deus, que, como vimos, é designado de maneira polissêmica: nas narrativas, como Deus do qual se fala em terceira pessoa, o actante supremo de uma gesta salvífica pontuada de eventos fundadores; nos textos legislativos, como um Deus que se dá como o “Eu” que é a fonte de uma injunção e que requer do “tu” humano uma palavra de obediência; no conjunto da Torá, como um Deus que está na origem imemorial de todas as coisas, da história e da Lei, que funda a identidade ético-narrativa do povo de Israel; na profecia, como um Deus que advém como a voz de

um “Eu” transcendente que duplica o “eu” humano do profeta, cuja palavra afronta a ameaça da destruição-luto e a promessa da reconstrução-esperança; nos Outros Escritos, como um Deus designado como o sentido universal, dissimulado por detrás do fluxo anônimo do cosmos e da história em seu absurdo; no hino, como um Deus que o homem contesta, invoca e celebra, como o “Tu” da lamentação, da súplica e do louvor. O mesmo se percebe no Novo Testamento, através da extravagância dos relatos-parábolas, no paradoxo e na hipérbole das expressões proverbiais e na deslocação do tempo das palavras apocalípticas, todos eles produzindo a mesma fuga ao infinito do referente Deus. Quanto à figura do Cristo, ela continua, sem substituir, o processo de nomeação divina inaugurado no Antigo Testamento. O que aporta de novo o referente Cristo? Segundo Ricoeur, ele tem o mesmo poder infinito de reunião e abertura que a palavra Deus, acrescentando o amor capaz, por seu sacrifício, de trinfar sobre a morte. A palavra Cristo acrescenta assim à palavra Deus uma profundidade de encarnação, segundo uma dupla relação de amor: o dom gracioso que nos é feito em Jesus Cristo, e nossa atitude de total reconhecimento diante de Deus.

O mundo do texto bíblico nos oferece também uma temporalidade plural, que brota do entrecruzamento de temporalidades de natureza diferente no seio do grande intertexto das Escrituras. Assim, o tempo dos relatos e das leis nos remete à anterioridade do irrevogável, o que resulta numa concepção cumulativa da história, da qual procedem as tradições que dão à comunidade, que conta e se conta, nos relatos de libertação e de doação da lei e da terra, uma identidade particular, narrativa e ética⁷². A profecia exerce, quanto a ela, um discernimento crítico sobre o presente da história e de sua não conformidade com a tradição da Aliança, além de fazer intervir a promessa de uma renovação sob a forma de restauração criadora do antigo. Os textos da sabedoria, apesar de parecerem não narrativos, não se desinteressam do tempo. Eles conjugam o cotidiano e o imemorial. Os hinos englobam e recapitulam,

72. Cf. RICOEUR, P. *Temps biblique*. In *Archivio di filosofia* 53 (1985), p. 29

enfim, o conjunto das temporalidades, com o “hoje” e o “em todo o tempo” dos salmos que reatualizam o presente do fiel em oração, a criação, a salvação, o dom da Lei, as promessas da aliança.

Conclusão

Este sobrevoo pela hermenêutica filosófica e bíblica de Ricoeur nos revela sua complexidade e riqueza, oferecendo diferentes pistas para o trabalho exegético, que foi profundamente enriquecido sob sua inspiração, como também para a reflexão teológica, ela também marcada nas últimas décadas pela força heurística do filósofo francês. É o que se percebe, no primeiro caso, na renovação atual da exegese, não só marcada pela oposição entre as correntes histórico-críticas e as correntes estruturalistas e literárias, mas que busca mediações que lhe permitam de novo colocar-se à escuta do texto. Quanto à teologia, já há algum tempo se fala de uma virada hermenêutica do pensar teológico, protagonizado entre outros por Claude Geffré, na França, ou David Tracy, nos USA. Seria interessante perguntar-nos até que ponto a contribuição de Ricoeur à exegese e à teologia tem fecundado os exegetas e teólogos latino-americanos e brasileiros. Não se trata, evidentemente, de seguirmos as novas modas suscitadas no mundo da exegese e da teologia em outras paragens, mas, talvez, muito enriqueceria nosso trabalho de hermenêutica do texto as potencialidades das categorias propostas pelo filósofo francês. Mais que a repetição pura e simples de seu pensamento, como foi feito nesse texto, trata-se de abrir caminhos, aprendendo, sem dúvida, do grande mestre que foi Ricoeur, mas também ousando pensar em relação crítica ou mesmo contra ele.

Referências Bibliográficas

- AMHERDT, F.-X. *L'herméneutique philosophique de Paul Ricoeur et son importance pour l'exégèse biblique. En débat avec la New Yale Theology School*. Paris: Cerf, 2004.
- BEAUCHAMP, P. *L'un et l'autre testament 1. Essai de lecture*. Paris: Seuil, 1976.

- COLLECTIF. *Exégèse et herméneutique*. Paris: Seuil, 1971.
- DOSSE, F. *Paul Ricoeur*. Le sens d'une vie. Paris: La Découverte, 1997.
- GREISCH, J. *Paul Ricoeur*. L'itinérance du sens. Grenoble: Millon, 2011.
- RICOEUR, P. *Philosophie de la volonté I*. Le volontaire et l'involontaire. Paris: Montaigne, 1949.
- RICOEUR, P. *Philosophie de la volonté II. T. 1*. Finitude et culpabilité. L'homme faillible. Paris: Montaigne, 1960.
- RICOEUR, P. *Philosophie de la volonté II. T. 2*. Finitude et culpabilité. La symbolique du mal. Paris: Aubier, 1960.
- RICOEUR, P. *De l'interprétation: essai sur Freud*. Paris: Seuil, 1965.
- RICOEUR, P. *Le conflit des interprétations*. Essais d'herméneutique. Paris: Seuil, 1969.
- RICOEUR, P. *Du texte à l'action*. Essais d'herméneutique II. Paris: Seuil, 1986.
Trad. Portuguesa. Do texto à acção. Ensaaios de hermenêutica II. Porto : Rê, 1989.
- RICOEUR, P. *La métaphore vive*. Paris: Seuil, 1975.
- RICOEUR, P. *Temps et récit I*. L'intrigue et le récit historique. Paris: Seuil, 1983.
- RICOEUR, P. *Temps et récit II*. La configuration dans le récit de fiction. Paris: Seuil, 1984.
- RICOEUR, P. *Temps et récit 3*. Le temps raconté. Paris: Seuil, 1985.
- RICOEUR, P. *Soi-même comme un autre*. Paris: Seuil, 1990.
- RICOEUR, P. *Reflexion faite: autobiographie intellectuelle*. Esprit, 1995, p. 47.
- RICOEUR, P. *Paul Ricoeur on Biblical Hermeneutics*. In Semeia, n. 4 (1975), p. 29-148.
- RICOEUR, P. *A hermenêutica bíblica*. São Paulo: Loyola, 2006
- RICOEUR, P. *Penser la bible*. Paris: Seuil, 1999.
- RICOEUR, P. *Nommer Dieu*. In Études théologiques et religieuses 52 (1977), p. 489-508.
- RICOEUR, P. *La philosophie et la spécificité du langage religieux*. In Revue d'histoire et de philosophie religieuses 55 (1975), p. 13-26.
- RICOEUR, P. *Manifestation et proclamation*. In CASTELLI, E. (éd.). *Le sacré. Études et recherches*. Paris: Aubier, 1974, p. 57-76.
- RICOEUR, P. *Herméneutique et l'idée de Révélation*. In COLLECTIF. *La Révélation*. Bruxelles: Saint Louis, 1977, p. 207-236.

- RICOEUR, P. Les incidences théologiques des recherches actuelles concernant le langage. Institut d'études oécuméniques, 1972.
- RICOEUR, P. Le mal. Un défi à la philosophie et à la théologie. Genève: Labor et Fides, 2006.
- RICOEUR, P. La logique de Jésus. Romains 5 (Écriture et prédication 33). In Études théologiques et religieuses 55 (1980), p. 420-425.
- RICOEUR, P. Toward a Narrative Theology: Its Necessity, Its Resources, Its Difficulties. In WALLACE, M. I. Figuring the Sacred. Religion, Narrative and Imagination. Minneapolis, 1995, 236-248.
- RICOEUR, P. Événement et sens. In CASTELLI, E. (dir.). Révélation et histoire. Paris, 1971, p.15-34.
- RICOEUR, P. L'enchevêtrement de la voix et de l'écrit dans le discours biblique. In Lectures 3. Aux frontières de la philosophie. Paris: Seuil, 1994, p. 307-326.
- RICOEUR, P. Temps biblique. In Archivio di filosofia 53 (1985), p. 23-35.