

# A ESPIRITUALIDADE BÍBLICA E A HERMENÊUTICA DE PAUL RICOEUR<sup>1</sup>

*Dr. Eduardo Gross<sup>2</sup>*

**Resumo:** A obra de Paul Ricoeur tem uma contribuição própria para a hermenêutica filosófica, com a sua visão da necessidade de uma dialética entre explicação e compreensão no processo interpretativo. Tal proposta diz respeito à hermenêutica filosófica no seu sentido amplo. Entretanto, há diversos textos em que o próprio Ricoeur exemplifica este procedimento com interpretações de textos bíblicos. Ao fazê-lo, não abandona uma postura filosófica em favor de uma abordagem religiosa, mas mostra a possibilidade de a linguagem da religião apresentar questões dignas de serem tratadas no âmbito da filosofia. Alguns dos principais elementos a serem examinados neste sentido são a questão da relação de alteridade do sujeito diante do texto, a natureza simbólica e metafórica da linguagem religiosa enquanto re-descrição de uma proposta de ser, a função questionadora e transformadora que o inusitado representa. A hipótese de base é que a pertença de Ricoeur à tradição protestante tenha sido um fator importante para que a hermenêutica ganhasse importância em sua reflexão. Nesse sentido, uma das formas mais características da espiritualidade protestante - a leitura reflexiva da Bíblia - pode ser vista como uma forma de estímulo de base para o desenvolvimento de uma filosofia que se distingue efetivamente de uma opção religiosa, ao mesmo tempo que, retroativamente, através de conceitos como distanciamento, mundo do texto e segunda ingenuidade, a sua proposta hermenêutica consegue fomentar uma renovação também da leitura bíblica. Isto é empreendido por Ricoeur a partir do reconhecimento de que a crítica bíblica tem um papel indispensável, ao mesmo tempo que a pergunta pelo sentido do texto precisa atingir a dimensão existencial do leitor.

**Palavras-chave:** Ricoeur, hermenêutica, espiritualidade, Bíblia

**Abstract:** Paul Ricoeur's work, with his perspective of the need of dialectics between explanation and comprehension in interpretative process, has a personal contribution to philosophical hermeneutics. His proposal concerns philosophical hermeneutics in large sense. Nevertheless, there are many text in which Ricoeur himself exemplifies this procedure with interpretations of biblical texts. By doing

---

<sup>1</sup> Este texto retoma e amplia artigo já anteriormente publicado: GROSS, Eduardo. *Hermenêutica e Religião a partir de Paul Ricoeur*. *Numen: Revista de Estudos e Pesquisa da Religião*. V. 2, n. 1, 1999, p. 33-49. Disponível em: <http://numen.ufjf.emnuvens.com.br/numen/article/view/884/768>. Acesso a 10/02/2016.

<sup>2</sup> Doutor em teologia pela EST-RS; professor do programa de Pós-Graduação em Ciência da Religião da UFJF; e-mail: [eduardo.gross@ufjf.edu.br](mailto:eduardo.gross@ufjf.edu.br).

so he does not abandon a philosophical perspective in favor of a religious approach, but shows the capacity of religious language in presenting questions worth to be analyzed in a philosophical ambit. Some of the major elements to be examined in this sense are the question of alterity between subject and text, the symbolical and metaphorical nature of religious language as redescription of a proposal of being, the questioning and transformative function represented by the unusual. The basic hypothesis is that, Ricoeur's belonging to protestant the tradition was an important factor in order to hermeneutics become important in his thought. In this sense, one of the most characteristic forms of protestant spirituality - the reflexive reading of the Bible - can be seen as a kind of basic stimulus for the development of a philosophy that effectively distinguishes itself from a religious option, and at the same time, retrospectively, by concepts like distance, text world and second ingenuity, his hermeneutic proposal is able to foster a renewed kind of biblical religion. This is done by Ricoeur with the recognition that biblical criticism has an unavoidable role, but at the same time, that the question about the meaning of the text must reach an existential dimension in the reader.

**Keywords:** Ricoeur, hermeneutics, spirituality, Bible

## INTRODUÇÃO

A presente exposição busca apresentar o essencial da proposta hermenêutica de Paul Ricoeur tendo em vista a espiritualidade bíblica. Alguns esclarecimentos prévios são necessários para isso, para evitar mal-entendidos com relação ao objetivo da exposição e com relação ao próprio pensamento de Ricoeur. Sintetizarei estas observações iniciais em três observações derivadas da seguinte questão básica: "Que tem espiritualidade, e, principalmente, espiritualidade **bíblica**, a ver com filosofia, e mesmo filosofia da religião? Não há aqui uma agenda religiosa, e, no limite, uma referência a uma fonte de verdade alheia à razão?"

a) Não existe objeto alheio ao interesse da filosofia. Assim, filosofia da religião também é um tema tradicionalmente abordado pela filosofia. Espiritualidade faz parte de religião. A relação entre o conhecimento racional e a reivindicação de verdade para certos textos tradicionais é, assim, um assunto próprio para ser tratado numa discussão filosófica.

b) No âmbito acadêmico sério se pressupõe toda a história da crítica bíblica. Infelizmente, esta história já mais do que secular não é muito conhecida no ambiente brasileiro, nem nos meios cultos e ainda menos nos meios populares. Especialmente desde o século 19, a crítica bíblica tem desenvolvido trabalhos profundos que se contrapõem a leituras tradicionalistas, dogmatizantes e principalmente fundamentalistas da Bíblia. Todo esta perspectiva da crítica bíblica, que não será tematizada na presente exposição, é um pressuposto fundamental tanto da exposição em si quanto do pensamento elaborado por Paul Ricoeur. Também é um pressuposto aqui assumido que só levando em conta a já

longa tradição de crítica bíblica é possível uma discussão filosófica moderna em torno de uma espiritualidade bíblica.

c) Abordar a reivindicação de verdade de textos religiosos tradicionais não significa reivindicar uma verdade alheia à razão. Evidentemente, implica colocar algumas questões sobre o que se entende por verdade e sobre o alcance da razão em relação à verdade. Evidentemente, não se trata aqui de nenhuma pretensão a um tipo de verdade "sobrenatural". A questão básica diz respeito à dimensão existencial da verdade, diante da qual a espiritualidade bíblica aparecerá como uma fonte de propostas a ser abordada a partir do pensamento de Ricoeur.

O primeiro ponto contextualiza a questão da leitura bíblica como uma questão de espiritualidade no contexto da religião em geral, incluindo uma síntese histórica.

O segundo ponto a tratar sintetiza de forma geral a proposta hermenêutica de Ricoeur: A simultânea filiação e crítica à auto-fundamentação racionalista do sujeito, a complementação entre fenomenologia e hermenêutica, a linguagem como lugar do conhecimento, a crítica (suspeita) enquanto momento no processo de interpretação e compreensão.

O terceiro ponto expõe alguns conceitos básicos com que trabalha Ricoeur. Aqui se aprofundam aspectos já preparados pelo ponto anterior. Destacam-se os conceitos de "texto", "distanciamento", "mundo do texto", "pluralidade de sentido", "símbolo" e "reapropriação de sentido"

Por fim são analisadas as propostas hermenêuticas anteriormente expostas em relação com a interpretação bíblica em particular. Algumas colocações do próprio autor são utilizadas nessa análise, outras ideias são deduções de sua proposta geral.

## **A LEITURA DA BÍBLIA COMO PRÁTICA DE ESPIRITUALIDADE**

Inúmeras tradições religiosas possuem, entre seus elementos constituintes, narrativas, poemas e textos que expressam e fundamentam a espiritualidade que as caracteriza. Muitas vezes estes também são utilizados no próprio exercício da sua espiritualidade. Pode-se pensar aqui nos grandes poemas épicos produzidos pelas culturas humanas, nas coleções de mitos transmitidos oralmente, em lendas de caráter cosmogônico, teogônico ou antropogônico, em tradições parenéticas ou didáticas, em formulações ou reflexões teológicas consideradas referenciais. Várias tradições religiosas compilaram esses tipos de materiais no decorrer de seu desenvolvimento, de modo que surgiram textos que eram dotados de sacralidade. Muitas vezes esta percepção de sacralidade foi fundamentada por mitos e teorias teológicas específicos que estabeleciam a origem divina destes textos. Alguns

exemplos disso são a ideia da preexistência celeste do Corão, o mito da tradução unânime das escrituras hebraicas para a Septuaginta e a revelação do Livro de Mórmon para Joseph Smith.

No caso do Cristianismo, particularmente a Bíblia ganhou destaque enquanto compilação de textos normativos. Trata-se da adoção, em primeiro lugar, da compilação anteriormente feita nas escrituras hebraicas, e, em segundo, da adição de novos textos considerados representativos da nova tradição que se constituiu a partir da diferenciação em relação ao Judaísmo. Desde as primeiras elaborações do cânone escriturístico cristão, a caracterização da identidade específica do Cristianismo estava na ordem do dia. O que faria parte da Bíblia era o que definiria o Cristianismo genuíno, distinguindo-o de outros grupos religiosos semelhantes e aparentados que utilizavam também outros textos como significativos para a definição das suas próprias noções religiosas. Assim, é possível afirmar que inicialmente a função da Bíblia no Cristianismo era a de ser expressão da identidade própria desta religião, de distinção em relação outros grupos (considerados heréticos ou cismáticos) e, portanto, ela representava textualmente a unidade institucional e estabelecia em princípio o caráter dogmático da religião cristã. Ao mesmo tempo, entretanto, a manutenção do costume litúrgico da leitura de textos por ocasião de cerimônias religiosas, também adotado do Judaísmo, aponta para a função do texto em relação ao exercício da espiritualidade cristã. Evidentemente, isso já obriga a perceber a interconexão entre tal exercício e os componentes dogmático, parenético e didático que fazem parte do uso da Bíblia no Cristianismo.

No Cristianismo antigo e medieval, entretanto, esta dimensão da Bíblia enquanto texto de espiritualidade era bastante limitada. O caso dos monges, em que a recitação e a entonação dos Salmos representava um exercício constante da espiritualidade em conexão com o texto sagrado, não se estendia a todos os cristãos. Para os fiéis em geral a relação com o texto se circunscivia praticamente às cerimônias litúrgicas. Além disso, a paulatina perda de compreensão da língua latina no ocidente tornava o acesso aos textos praticamente impossível. De certa forma, pode-se dizer que, nesse âmbito, o tipo de espiritualidade relacionada ao texto bíblico, quando existente, adquiria um caráter mágico.

A conjunção entre a Reforma e a imprensa modificou esta situação no ocidente. Evidentemente, também a Reforma deu ênfase inicialmente à dimensão dogmática na relação com a Bíblia. O princípio *sola scriptura* de Lutero visava colocar o testemunho bíblico como critério para as reflexões teológicas. Entretanto, as traduções da Bíblia para as línguas vernáculas, o princípio protestante do livre exame das escrituras e a disseminação de exemplares possibilitada pela imprensa ajudaram a forjar uma aproximação entre texto e espiritualidade que era nova. Com

o tempo, a leitura diária da Bíblia em família ou individualmente foi se tornando uma prática corrente. Tratava-se agora de uma espiritualidade mediada pelo texto, de uma prática devocional exercida não tanto por práticas litúrgicas ou simbólicas (compare-se com as orações do terço no catolicismo, por exemplo), mas mais por uma apropriação interior de narrativas, poemas e orientações éticas fixadas previamente em contextos vivenciais muito distintos daqueles em que eram então re-apropriados.

Paralelamente a este desenvolvimento de uma espiritualidade escriturística, no âmbito acadêmico o protestantismo desenvolveu a reflexão hermenêutica. Uma vez que a convicção fundamental era a de que a Bíblia representava o critério da verdade, a aplicação de métodos interpretativos prescindia da alegoria, considerada um espaço indevido à fantasia subjetiva em relação à objetividade e clareza do testemunho bíblico. A ênfase na literalidade do texto, aliada à convicção do mesmo como critério da verdade teológica, permitiu que se desenvolvesse o estudo crítico da Bíblia. Tal estudo crítico tinha um objetivo apologético diante do crescimento da crítica racional à religião no Iluminismo, e permitiu o desenvolvimento de uma tradição interpretativa que não fugia do diálogo com o ambiente letrado. Na modernidade, isto se expressou no método histórico-crítico, um tipo de leitura basicamente "científica" da Bíblia, em que a dimensão da espiritualidade não se expressava de modo imediato. Evidentemente, esta abordagem acadêmica se deu basicamente num plano paralelo ao da espiritualidade vivencial representado pela leitura privada ou familiar da Bíblia.

Este pano de fundo histórico é importante para se compreender a contribuição que a proposta hermenêutica de Ricoeur significa para a leitura bíblica enquanto prática de espiritualidade. Fundamentalmente se encontra nesta proposta uma superação do fosso que no desenvolvimento da tradição protestante se estabeleceu entre a leitura devocional da Bíblia e a exegese acadêmica. A proposta ricoeuriana assume totalmente a tradição crítica, ao mesmo tempo que defende a reapropriação existencial-imaginativa da mensagem bíblica e o testemunho do inusitado, no que se percebe uma relação renovadora com a prática espiritual da leitura.

## **OBJETIVO E FUNDAMENTAÇÃO DA HERMENÊUTICA DE PAUL RICOEUR**

### **A crítica à auto-posição do cogito**

O percurso do pensamento de Ricoeur, desde seus estudos de Jaspers e a aplicação da fenomenologia ao simbolismo do mal, até à problematização de si através da noção de atestação que aparece em suas últimas obras, mostra uma intenção mediadora entre o conhecimento imediato de si e a diluição do sujeito. Ricoeur é um moderno, parte da filosofia reflexiva de Descartes, mas à expõe à crítica nitzscheana sem, entretanto, desistir da subjetividade. A questão que se coloca para ele, assim, é: quem é o sujeito?

A partir dessa pergunta inicial é que devem ser compreendidas as suas considerações hermenêuticas. A análise de textos, narrativos e poéticos, é para ele instrumento para alcançar uma resposta à sua preocupação filosófica. É nesse contexto que se coloca aqui a possibilidade de tematização da espiritualidade bíblica.

Além da crítica à identidade entre reflexão e conhecimento, da mesma forma Ricoeur descarta a resposta romântica ao problema do conhecimento. Mesmo em Gadamer, como último elo de uma longa corrente, Ricoeur ainda enxerga alguns resquícios desta resposta, pressuposta na dicotomia entre *compreensão* e *explicação* (cf. *Verdade e Método*, em Gadamer). Ricoeur foi certamente muito influenciado por Gadamer, e particularmente a crítica à ideia romântica do sentimento como lugar do conhecimento é compartilhada. Mas, para Ricoeur, a falta de conjugação entre o momento explicativo com o compreensivo pode por a perder o necessário espaço para a crítica numa hermenêutica como a proposta por Gadamer. Assim, é a partir daqui que ele parte para a construção de sua proposta.

Seguindo uma tradição que vem de Hegel, mas que quer ser re-apropriada de modo não metafísico por Dilthey e Gadamer, também para Ricoeur o conhecimento de si só pode se dar pela mediação das construções objetivas produzidas pelo ser humano. Assim, conhecer-se pressupõe estudar as estruturas objetivas do mundo da cultura. Ricoeur pretende aprofundar essa resposta dando espaço para as abordagens críticas de Marx, Nietzsche e Freud - isto significa dar lugar à suspeita do conhecimento no próprio processo de reflexão. Apresenta, assim, a proposta de uma interpretação dialética, em que a razão e a crítica da razão operam em contrabalanço.

Também em continuidade com a crítica hermenêutica da razão, a linguagem se estabelece como o lugar do conhecimento de si. Ela, enquanto necessária mediação entre os seres humanos, também é necessária mediação da cultura e, portanto, do conhecimento.

### **A Linguagem como Lugar do Conhecimento**

Estabelecer a linguagem como o lugar do conhecimento implica para Ricoeur longos diálogos tanto com a filosofia analítica quanto com o estruturalismo. Por um lado, a reivindicação de rigor lógico quanto às expressões linguísticas, por outro a análise

"científica" da língua - estas duas perspectivas são parceiras de diálogo à medida que representam momentos explicativos na interpretação da linguagem. Mas trata-se de parceiros que, em última instância, não chegam para Ricoeur ao âmago da questão. Estas perspectivas se mantêm no âmbito do "sentido" - no âmbito da linguagem enquanto espaço de auto-referência interna a si mesma. Ricoeur busca resgatar o lugar para onde a linguagem aponta - a "referência" (externa), o "mundo" (do texto). "(...) é na linguagem que o cosmos, o desejo, e o imaginário acedem, cada vez, à palavra." (RICOEUR, 1977, p. 14.)

A partir destes fundamentos e do objetivo neles implícito é que se pode compreender a pesquisa e consequente contribuição de Ricoeur para o estudo da hermenêutica. Trata-se de uma proposta em que ainda se dá lugar para a verdade no conhecimento de si através do espaço à crítica. Sem a crítica esse conhecimento poderia não passar de ilusão.

### **A mediação da suspeita**

Os exemplos de crítica à ilusão no conhecimento imediato de si sempre citados por Ricoeur são Freud, Marx e Nietzsche. No seu caso, trata-se mais de uma afirmação muitas vezes repetida do que de uma discussão aprofundada (à exceção de Freud, objeto de uma obra inteira do filósofo). Ricoeur pretende levar a sério essas contribuições em sua própria obra. Com elas quer transcender a falsa consciência: "A reflexão requer uma interpretação redutora e destruidora porque a consciência é primeiramente consciência falsa, 'pretensão ao conhecimento de si'. (RICOEUR, 1978a, p. 278.).

Isso se faz desalojando a consciência de sua posição pretensiosa. Ricoeur expõe isso detalhadamente quando fala do uso da psicanálise e da fenomenologia no processo de interpretação. A psicanálise desaloja a consciência olhando para trás, para o passado. Ela examina os desejos e os recalques que deram origem à ilusão na consciência. Enquanto isso, a fenomenologia olha para frente, para o futuro. Hegel examinava as estruturas objetivas do mundo em função da revelação que continham do espírito absoluto. Isso é entendido por Ricoeur como o desalojar da consciência em relação ao que é possível, ao futuro. É a partir daí, também, que se pode abordar a busca pela fenomenologia do encontro com a revelação do sagrado.

Evidentemente que com isso surge um conflito. O ponto de vista a partir do qual se faz a crítica indica resultados díspares. Esse é, porém, o objetivo de Ricoeur. Os princípios críticos diversos concordam no desalojamento que promovem na falsa consciência de si. Como, por outro lado, esse desalojamento ocorre em direções diversas, surge o conflito das interpretações. Isso impede que algum princípio crítico se pretenda absoluto, dando assim lugar a uma nova ilusão. Esse conflito precisa ser então arbitrado pelo sujeito que reflete.(RICOEUR, 1977, p. 54-5.).

É justamente aqui que se mostra o método característico de Ricoeur. A hermenêutica por ele proposta é um processo interpretativo conflituoso. Ele o faz sempre que examina epistemologia das ciências, perspectivas diversas de crítica literária, escolas filosóficas. O mesmo deve ser aplicado à hermenêutica simbólica e à fenomenologia da religião. Para Ricoeur, a dinâmica dos próprios símbolos é conflituosa. Daí que a suspeita se deva pressupor como instaurada a partir desta própria dinâmica, impedindo uma apropriação acrítica de qualquer tradição.

Mas a suspeita que se origina do pensamento crítico não é também o ponto final. Justamente essa função de arbitragem do sujeito que reflete aponta na direção do verdadeiro conhecimento de si, que é, afinal, o objetivo geral. A suspeita é necessária para a destruição da falsa consciência e para o reconhecimento da submissão da consciência ao princípio da realidade, mas é sempre necessário dar espaço para o *possível*. Nas palavras do próprio Ricoeur: "É para além da "destruição" que se coloca o problema de saber o que ainda significam pensamento, razão e, mesmo fé." (RICOEUR, 1977, p. 37).

## ALGUNS CONCEITOS FUNDAMENTAIS

### Texto

Para o conhecimento de si, fundamental é a linguagem, na opinião de Ricoeur. Mas a linguagem, para se tornar um objeto de interpretação filosófica deve ser tomada enquanto discurso e, em especial, enquanto discurso materializado em texto.

O texto deve ser compreendido na dialética entre o *evento* e o *sentido*. Evento é a realização da língua no discurso. Ricoeur aponta para quatro características básicas em relação ao evento do texto:

- a) ele é a relativização da língua (enquanto sistema atemporal e abrangente) no tempo, é a "encarnação" do ideal no fatual;
- b) ele remete a um sujeito que se expressa - o autor;
- c) ele remete a um mundo que o cerca no momento da expressão;
- d) ele remete a um interlocutor, a quem é dirigido o discurso. (RICOEUR, 1983, p. 46).

Não é, porém, o evento que interessa a Ricoeur. (Pensando desde já na implicação para a hermenêutica da espiritualidade bíblica, a dimensão da historicidade dos eventos fica em segundo plano em relação à dimensão narrativa e poética que deve ser privilegiada. Daí que seja possível assumir toda a tradição da crítica bíblica, ao mesmo tempo que não

se para no nível da destruição crítica, mas se busca a abertura da proposição de sentido que se instaura). Ao se realizar enquanto evento, o discurso ao mesmo tempo se supera à medida que pressupõe a necessidade de compreensão. Aí é que entra a questão do sentido. (RICOEUR, 1983, p. 47.)

O *sentido* é compreendido por Ricoeur como o conteúdo objetivo do texto. É algo de ideal, imanente, interno à própria organização do discurso. Trata-se de um primeiro nível de compreensão. Para além desse está o nível da *significação*. Esta pressupõe a reivindicação de verdade do texto. Aponta para a interpelação existencial a partir da realidade extra-linguística do mundo que cerca a própria composição do texto. (RICOEUR, 1974b, p. 49; RICOEUR, 1978a, p. 332).

Assim, a partir da concreticidade da linguagem expressa no texto, Ricoeur se preocupa sempre tanto com a objetividade quanto com a importância existencial. Por isso, na cadeia LÍNGUA - DISCURSO - EVENTO - TEXTO - SENTIDO - SIGNIFICAÇÃO, o texto ocupa lugar central.

### **Distanciamento e Autonomia**

Ao contrário da preocupação por aproximação ou fusão de sentimentos ou horizontes da escola romântica e de Gadamer, a preocupação por objetividade faz com que Ricoeur acentue justamente a alteridade do texto. Isso ele faz utilizando as noções de distanciamento e de autonomia. Essa alteridade se verifica em duas direções.

Ricoeur entende o texto como obra capaz de revelar algo do conhecimento de si. Nesse sentido, há uma autonomia do texto em relação ao seu próprio autor. A escrita é elemento fundamental para essa autonomização. A intenção do autor se torna elemento secundário para a interpretação. (RICOEUR, 1983, p. 53; RICOEUR, 1974a, p. 28). Com isso se supera a visão romântica ainda presente em Dilthey. Não é possível reviver interiormente as vivências alheias. Há só uma apropriação mediada pelo texto que é, na verdade, uma proposta assumida pelo leitor dentro de suas próprias medidas.

Essa autonomia da obra em relação ao autor tem como reverso da moeda a necessidade de distanciamento do intérprete em relação ao texto. Do mesmo modo como qualquer outro estudo objetivo, também a interpretação textual necessita de isenção. Dessa forma Ricoeur rejeita a dicotomia que enxerga em Dilthey e Gadamer entre *explicação* e *compreensão*, ou entre *método* e *verdade*: "Em todos os níveis de análise, o distanciamento é a condição da compreensão." (RICOEUR, 1983, p. 59; cf. tb. p. 52)

### **Mundo do Texto**

Essa noção também é chamada por Ricoeur de "referência", ou de "proposição de mundo". Trata-se do mundo a que se refere o texto, da proposta de mundo que ele oferece ao leitor. Partindo do que já foi exposto a respeito das características do evento (2.1), podemos ver que na realização do discurso como texto está implicada uma relação com o contexto em que ele se formulou. Trata-se do mundo a que se refere o texto, e daí a denominação de *referência* ou de *mundo do texto*.

No entanto, não é assim que o texto simplesmente reproduza o seu contexto. O mundo do texto é uma *proposição de mundo*. É um mundo ideal. É justamente em diálogo com o seu contexto específico que um texto produz o seu próprio mundo. Por mais fantástico que seja, trata-se sempre de uma construção a partir do contexto da produção textual.

Para a interpretação proposta por Ricoeur essa noção é fundamental à medida que no processo hermenêutico se procura justamente a confrontação do intérprete com a proposição de mundo expressa no texto. Por isso é que não é tão importante a irrealidade do mundo do texto. Justamente por ser uma proposição, o mundo do texto deve ser visto como um *real imaginário*.

Interpretar um texto como um *esboço de mundo* (Entwurf von Welt) que eu posso habitar a fim de ali esboçar (entwerfen) uma de minhas possibilidades inatas. Exatamente isso é o que chamo de mundo do texto, o mundo próprio unicamente *desse* texto. (RICOEUR, 1974a, p. 32.)

Várias vezes Ricoeur faz menção, nesse sentido, à prioridade que Aristóteles concede à poesia em relação à historiografia como lugar de manifestação da verdade. É porque a poesia aponta para o que deve ser, em contraposição a um tipo de verdade meramente contingente como a mostrada na historiografia, que Aristóteles aproxima a intenção poética da filosófica. Esta proposta aristotélica é assumida por Ricoeur, agora com atenção à dimensão existencial implicada na reapropriação de significação que ocorre no confronto do leitor com a proposição de mundo do texto.

### **Pluralidade de sentido**

A partir da noção de *mundo do texto* a univocidade se torna impossível. Porque se interpretar é confrontar a proposição de mundo do texto com as possibilidades existenciais do intérprete no seu próprio mundo, é lógico que a interpretação é sempre um processo relativo, sujeito às vicissitudes do tempo. Sendo a interpretação um processo em que se olha para o que está à frente do texto, dependendo do que se lhe confronta a significação é diferente. (RICOEUR, 1983, p. 56.)

Essa pluralidade engendra o conflito das interpretações. E por isso mitos e símbolos estão em constante luta. Mitos e símbolos são eles próprios interpretações. Contêm proposições de mundo diversas, mas se utilizam uns dos outros, de forma a

manifestar um caráter iconoclasta. A isso Ricoeur denomina *sobredeterminação de sentido*. A ambiguidade na interpretação não é uma falta, mas um excesso de sentido. Assim, todo texto terá uma reserva em sua significação, a não ser que se enrijeça e se torne idolátrico. (RICOEUR, 1978a, p. 247; id., 1977, p. 400).

A partir daí é que também deve ser vista a compreensão que Ricoeur tem da linguagem metafórica. Ele busca superar a visão simplista de que metáfora seja a mera substituição de uma palavra por outra semelhante com objetivos estéticos. Pelo contrário, sua compreensão é de que a linguagem metafórica se utiliza da incongruência lógica para a superação de significações triviais. A metáfora é entendida como junção de palavras em princípio distoantes com o objetivo de haver uma construção de um novo sentido no momento da interpretação. Assim, a compreensão da linguagem metafórica pressupõe dois momentos distintos: Primeiro, a compreensão do sentido objetivo das palavras e a consequente percepção de sua incongruência lógica; em seguida, a atividade criativa que visa a doação de sentido ao que objetivamente não tem um sentido claramente expresso. Assim, a linguagem metafórica só existe à medida que é interpretada (RICOEUR, 1974bId., p. 48). A linguagem metafórica fica, então, caracterizada como linguagem simbólica:

Direi que há símbolo onde a expressão lingüística se prestar, por seu duplo sentido ou por seus sentidos múltiplos, a um trabalho de interpretação. O que esse trabalho suscita é uma *estrutura intencional que não consiste na relação do sentido com a coisa, mas numa arquitetura do sentido, numa relação do sentido com o sentido, do sentido segundo com o sentido primeiro, que[r] essa relação seja ou não de analogia, que[r] o sentido primeiro dissimule ou revele o sentido segundo*. É essa textura que torna possível a interpretação, embora só o movimento efetivo da interpretação a torne manifesta. (RICOEUR, 1977, p. 26.)

## Símbolo

Dessa forma, a discussão a respeito da linguagem metafórica nos remete à análise que Ricoeur faz do símbolo. A esse respeito pode ser vista uma analogia em relação ao que já tinha sido exposto sobre os termos *sentido* e *significação*. Assim como ali Ricoeur via uma diferença e se dizia mais interessado no segundo termo (sem descartar a importância do primeiro), também aqui é feita uma distinção. No caso, trata-se de uma distinção entre *signo* e *símbolo*, distinção cara a uma longa tradição assumida pela escola hermenêutica, mas nem sempre consciente para outras posturas filosóficas.

Para o autor, o signo é algo que tem um caráter eminentemente técnico, objetivo. O símbolo, por outro lado, tem um caráter mais "opaco", nas palavras dele mesmo. O símbolo pressupõe o signo, mas o transcende, tendo a capacidade de expressar o que signo algum consegue. Como se vê, o signo está para o sentido tal como o símbolo está para a significação (RICOEUR, 1978a, p. 244; 1977, p. 21).

Dessa forma, fica patente a sobredeterminação de sentido exposta pelos símbolos. A linguagem simbólica, para ser compreendida, necessita sempre daquela criação de sentido fundada numa dupla hermenêutica, que parte do sentido objetivo para a significação existencial. Mas também o ponto de vista a ser adotado para a descoberta do sentido deve partir de mais de um lugar:

É essa criação de sentido que constitui a verdadeira "sobredeterminação" dos autênticos símbolos, e é essa sobredeterminação que, por sua vez, funda a possibilidade de duas hermenêuticas, uma que desmascara o arcaísmo de sua matéria fantasiosa, a outra que descobre a intenção nova que a atravessa. É no próprio símbolo que reside a conciliação das duas hermenêuticas (RICOEUR, 1977, p. 432).

Particularmente o ponto de vista fenomenológico lembra que não existe somente casualidade na relação entre um signo e aquilo que ele simboliza. A pressuposição subjacente a esse método é de que no próprio símbolo está presente, a partir da dualidade entre signo e símbolo, algo que interpela o intérprete. Isso é o que também Ricoeur pretende com a interpretação de textos (Ibid., p. 35-6.).

A partir da tríplice origem que enxerga como fundamento dos símbolos (psíquica, cósmica e poética), Ricoeur (1978b p. 232-3.) também aponta para três funções dos mesmos:

a) os símbolos têm um uso sedimentado, que se manifesta

nos sonhos, nos mitos, nas lendas;

b) têm também um uso corrente, que serve à funcionalidade da vida em determinado grupo social;

c) têm, por último, uma função prospectiva, profética, que anuncia as possibilidades novas - utilizando símbolos antigos pode-se transcender as significações originais (RICOEUR, 1977, p. 405).

Na compreensão de textos é justamente esse terceiro ponto que leva ao objetivo perseguido por ele. Afirmando a necessidade de análise de todo símbolo - também dos textos - a partir dessa sua tríplice base, é notório que a ênfase, no entanto, recai sobre a função prospectiva. Essa é que pode levar ao conhecimento de si que é o alvo de toda a reflexão de Ricoeur.

Minha convicção é de que é preciso pensar *por trás* dos símbolos, mas a partir dos símbolos, *em conformidade com* os símbolos; que sua substância é indestrutível, que eles constituem o fundo *revelador* da palavra que habita entre os homens. Em suma, o símbolo *dá a pensar*. De outra parte, um perigo que nos espreita é o de repetir o símbolo num mimo da racionalidade, de racionalizar os símbolos enquanto tais, e assim fixá-los

no plano imaginativo onde nascem e se desdobram (RICOEUR, 1978a). Assim, vendo a possibilidade de conhecimento que o símbolo nos oferece e o perigo que representa o desejo de sua racionalização, somos levados ao último conceito fundamental em Ricoeur a ser tratado aqui: a *reconstrução do sentido*.

### Reconstrução do Sentido

A proposta romântica de interpretação colocava a importância da reapropriação do sentido através de uma comunhão sentimental. Nesse sentido, a proposta de Ricoeur se diferencia da escola romântica. A apropriação pessoal do texto é importante para ele também, mas enquanto construção de sentido no nível existencial.

Essa reconstrução do sentido pelo intérprete é o objetivo final que, conseqüentemente, pressupõe todas as definições anteriores. Somente depois da consciência ter sido desalojada da posição de conhecimento imediato, deixando assim de ser falsa consciência, é que se pode interpretar. A compreensão profunda inclui a crítica. A crítica da consciência possibilita a compreensão do texto. Após a crítica, surge a abertura para o inaudito que possibilita o conhecimento de si. Ricoeur o expressa quando fala do símbolo:

O símbolo, nesse sentido, é o momento *concreto* dessa dialética, mas não é absolutamente seu momento imediato. (...) O concreto da linguagem de que nos avizinhamos mediante uma penosa aproximação é a segunda ingenuidade da qual sempre temos apenas um conhecimento fronteiro, ou, antes, liminar (RICOEUR, 1977, p. 400).

A abertura para a linguagem simbólica como possibilidade de aquisição de conhecimento, não é, entretanto, uma falta de rigor epistemológico. Ela pressupõe a crítica anterior:

A reflexão volta à palavra e continua a ser reflexão, isto é, inteligência do sentido; a reflexão torna-se hermenêutica; é a única maneira pela qual ela pode tornar-se concreta e permanecer reflexão. A segunda ingenuidade não é a primeira ingenuidade; ela é pós-crítica e não pré-crítica, é uma douta ingenuidade (ibid.).

Assim, o que podemos ver ao final é a importância de um momento contemplativo para a conquista do conhecimento de si.

Pode-se lançar a hipótese de que a formação cristã de Ricoeur tem a ver com essa sua proposta. Não que se trate no seu caso de uma filosofia cristã. Ele é explícito em sua rejeição de tal visão. Mas a hipótese de que a dimensão de alteridade que o texto representa na tradição judaico-cristã, e particularmente na tradição protestante a que Ricoeur estava vinculado, tenha contribuído para uma elaboração hermenêutica filosófica, mais geral do que a particularidade de uma hermenêutica bíblica, é plausível. É no sentido avesso desta hipótese que, por outro lado, é possível aplicar os princípios da hermenêutica filosófica de

Ricoeur à apreciação da espiritualidade bíblica. Não se trata aqui de algo fundamentalmente inovador, uma vez que vários pensadores já fizeram esta aplicação anteriormente, inclusive o próprio Ricoeur.

## APLICAÇÃO À LINGUAGEM BÍBLICA

### Questionamento

A reação da teologia frente ao Iluminismo se manifestou de duas formas: de um lado houve combate ou desprezo em relação a suas propostas; de outro houve quem defendesse que a religião deveria se abrigar na intimidade do sentimento e deixasse o terreno do mundo objetivo para a razão iluminada. A busca por objetividade no conhecimento de si na hermenêutica de Ricoeur impede estas soluções para quem pretende se utilizar de seu método interpretativo na leitura de textos bíblicos. Sua proposta questiona tanto a fuga da crítica, quanto o refúgio no sentimento. Para ele é justamente partindo da crítica a qualquer tipo de ilusão que o confronto sério dos textos bíblicos com a nossa existência pode oferecer uma mensagem proveitosa, também no que diz respeito à esfera da espiritualidade (GIESEL, 1974, p. 23).

Por outro lado, a crítica ao texto não passa também de crítica da consciência. A moderna crítica bíblica - em suas versões histórica, formal, traditiva, sociológica, feminista - é sempre crítica à apreensão ingênua do texto. Mas o objetivo proposto a partir de Ricoeur é que no final aconteça uma crítica da crítica: que, depois da crítica à apreensão da consciência, o texto criticado se ofereça com todas as suas possibilidades de confronto construtivo em relação ao intérprete. Assim, não há uma significação estabelecida de uma vez para sempre. A partir da noção de mundo do texto, a interpretação sempre é localizada no espaço e no tempo, ao mesmo tempo que tem de ser sempre refeita para deixar manifestar a proposição de mundo em relação ao contexto atual.

### Especificidade do Texto Bíblico

A partir dessas considerações surge invariavelmente a pergunta: Mas então, qual é o fator específico que diferencia o texto bíblico de qualquer outro tipo de texto? O próprio Ricoeur vê essa especificidade no *mundo do texto* bíblico. A proposição de mundo que este apresenta é que aponta para o que é próprio dele. Ao mesmo tempo que esta categoria é central tanto para a hermenêutica filosófica quanto para a espiritualidade bíblica, é nela também que se encontra a especificidade de cada uma delas (RICOEUR, 1974a, p. 36).

Assumido isso, faz-se necessário entender a revelação bíblica como revelação deste mundo do texto. A necessidade de crítica constante impede a adoção de qualquer compreensão literalista de revelação bíblica. Nesse sentido é que Ricoeur propõe a adoção da proposição de mundo do texto como objeto da revelação. Na prática exegética isso implica na pesquisa do mundo do texto como objeto fundamental. Ele critica Bultmann justamente por esse querer ir depressa demais a uma interpelação existencial em sua exegese. Para Ricoeur (ibid., p. 40) é necessário pesquisar a proposição de mundo para que essa interpele existencialmente o intérprete.

### **A Linguagem Simbólica e Metafórica da Bíblia**

A proposta de Ricoeur é de que a linguagem bíblica seja encarada como linguagem simbólica, metafórica. A parábola se lhe torna o tipo de texto bíblico exemplar. Mas toda a literatura bíblica deve ser entendida como parabólica. Histórias, leis, profecias apresentam todas elas proposições de mundo que manifestam o modo simbólico ou metafórico de ser dessa literatura.

Para se interpretar qualquer linguagem simbólica, como já vimos, é necessária uma interpretação literal inicial. Para além dela, por outro lado, está a necessidade de a interpretação transcender o primeiro nível - o literal e objetivo - e atingir um segundo nível, além da linguagem ordinária. Isso é função da linguagem poética em geral e da linguagem religiosa enquanto discurso simbólico (RICOEUR, 1974b, p. 51). Essa passagem de nível se dá porque a linguagem religiosa, diferentemente da linguagem científica, não apresenta a sua proposição de mundo em forma de dado, mas como uma *possibilidade*: "(...) a poética apenas imita a realidade, *recriando-a* no nível mítico." (Ibid., p. 53.)

Essa descrição da realidade como possibilidade faz com que a partir da leitura bíblica surja o paradoxo. Este consiste na impossibilidade de tradução em linguagem teológica ou moral da proposição de mundo expressa no texto. A partir desse paradoxo é que surge a necessidade de tradução do texto em aplicação para a vida. A proposição de mundo adquire um caráter existencial, a partir justamente do seu modo fantástico de ser (RICOER, 1974a, p. 70).

Importante dentro dessa visão é a noção de *expressão limite*. Para Ricoeur, ela designa expressões que têm uma função hiperbólica. O sermão do monte, por exemplo, é bem melhor compreendido a partir de uma tal função hiperbólica: com ele se questiona a partir de uma concepção diversa uma existência voltada totalmente para a lei. Ricoeur também cita o exemplo da categoria *Reino de Deus* como exemplo de uma expressão limite. Isso porque a partir dela, todas as formas de falar utilizadas pela linguagem religiosa que lhe são justapostas se modificam. Tais expressões explodem uma significação corrente, abrindo espaço para o possível (RICOEUR, 1974b, p. 66).

Assim, a tarefa do leitor da Bíblia não está em se limitar a descobrir o que está escrito. Está, isso sim, em olhar para onde o texto aponta. Sendo Palavra de Deus para o fiel, a Bíblia se apresenta como um modelo. Mas o modelo deve ser reconstruído na existência: "Compreender a Palavra de Deus significa seguir a direção apontada pelo seu sentido." (RICOEUR, 1974a, p. 42.) Isso não deve, evidentemente, ser compreendido de uma forma moralista. O que Ricoeur propõe é que a interpretação bíblica reforce a capacidade de imaginação. Isso é diverso da apropriação existencial bultmaniana:

Assim, enquanto que a interpretação existencial coloca o acento principalmente sobre a decisão pela nova existência, eu quero dizer que a *metanoia* produzida pelas metáfora-limite significa em primeiro lugar uma transformação da capacidade de imaginação. Nesse sentido, toda *Ética*, que se dirige à vontade para dela solicitar uma decisão, deve agir subordinada a uma Poética, que abre novas dimensões à nossa capacidade de imaginação (ibid., p. 70).

Dessa forma Ricoeur consegue, sem prescindir nunca da objetividade, subverter completamente a racionalidade da falsa consciência de si. Após a crítica, sempre necessária, surgem o paradoxo, a imaginação, o símbolo como marcadores do verdadeiro conhecimento.

### Considerações finais

Três pequenas observações a respeito do acima exposto podem auxiliar para uma utilização frutífera da hermenêutica de Ricoeur no âmbito da compreensão da espiritualidade bíblica. A primeira diz respeito à leitura do texto em relação ao contexto histórico presente. A ênfase na dimensão poético-existencial, (imaginativa), da leitura bíblica aqui elaborada não significa uma redução a uma perspectiva intimista. A apropriação existencial pessoal é de fato uma dimensão importante, mas o choque da proposição de mundo encontrada nos textos bíblicos também implica um questionamento às estruturas concretas do eu, do modo de vida e do mundo presente. É justamente o caráter simbólico e até mesmo fantástico do mundo simbólico da religião que permite fazê-lo. Nesse sentido, o simbolismo que a proposição de mundo presente na Bíblia expressa não é diretamente prático. Para uma leitura filosófica da espiritualidade bíblica é necessário justamente reconhecer o impraticável - ou, nos termos de Ricoeur, o paradoxal da proposta bíblica. É esta dimensão de irrealidade, diga-se, que possibilita a apropriação da espiritualidade bíblica enquanto um discurso crítico em relação à realidade do mundo. Obviamente, aqui se está em uma posição totalmente diversa de uma justificação das estruturas existentes ou de uma fundamentação mistificadora do próprio eu ou das relações sociais concretas. Ao contrário, trata-se de assumir explicitamente o caráter de protesto em relação ao real a partir da esperança na possibilidade de uma outra situação, que se mostra apenas como reserva de possibilidade e que precisa ser reapropriada com o risco que implica qualquer forma de atualização da esperança.

A partir disso, a proposta de Ricoeur de crítica à falsa consciência de si deve ser estendida à crítica do mundo objetivo. A proposição de mundo exposta pelo texto deve não só questionar o eu do leitor, mas também o mundo em que ele está inserido e com que se relaciona. Afinal, trata-se de uma proposição *de mundo!* Por outro lado, a proposta de Ricoeur continua essencial para quem faz essa crítica ao contexto. Ele lembra a necessidade de auto-crítica para evitar a cegueira ideológica e a mistificação de si pela ilusão. Propondo a supremacia da poética ele impede a arrogância implícita na noção cientificista de saber. É necessário haver um balanceamento entre a crítica ao eu e a crítica ao mundo circundante. O saber é limitado. A dimensão poético-simbólica do saber, sendo reconhecida, aponta para a limitação tanto do auto-conhecimento quanto para a limitação do conhecimento e das propostas em relação ao mundo. Tanto um como o outro precisam estar numa dinâmica crítica incessante. O polo simbólico representado aqui pela espiritualidade bíblica impede a pretensão de se ter alcançado alguma forma definitiva tanto do conhecimento de si quanto da proposição ideal de mundo.

Por fim, no âmago da proposta de Ricoeur está uma hermenêutica em que a importância da reapropriação existencial não dê margem a um mero subjetivismo, e em que o estudo objetivo dos textos não se transforme em uma finalidade em si mesma. Os textos são analisados na dinâmica entre a subjetividade inevitável do intérprete e a objetividade de uma proposição que neles se apresenta. Especialmente o inusitado que o discurso simbólico abre representa a possibilidade de crítica de si e de auto-conhecimento. Não se trata de uma proposta de meditação mística, mas de uma aplicação da razão - no caso da espiritualidade bíblica, de uma reflexão em que o estranho à razão se apresenta como um convite a pensar de um outro modo. Não é um convite a deixar de pensar, como se houvesse uma verdade apropriável de um modo que transcenda simplesmente a razão, ou que se fundasse em uma dimensão sobrenatural. É um convite a pensar de novo, que reconhece que a razão é o instrumento de conhecimento humano, mas que também reconhece que este instrumento não abarca a totalidade. O conhecimento se coloca também como uma esperança, e qualquer realização parcial dele precisa ser constantemente reformulada com vistas a novas reaproximações da verdade. O âmbito simbólico, metafórico, narrativo e poético da espiritualidade bíblica se apresenta assim como um dos meios de estimular a própria razão a desenvolver a tarefa que lhe cabe.

## CONCLUSÃO

Uma hipótese de base, aqui, foi de que o pensamento filosófico de Ricoeur é profundamente influenciado pelo seu ser cristão. A abertura para o inaudito, para o simbólico, espelha isso. Sua hermenêutica filosófica apresenta analogias à leitura bíblica como base para o conhecimento de si através do confronto com a alteridade.

Mas de modo algum a obra de Ricoeur se resume a uma apologia da fé. Bem ao contrário: Ricoeur tem um pensamento crítico que assume a herança iluminista. Tendo a objetividade como alvo e a crítica à ilusão como instrumento, com certeza seu método interpretativo não seria bem-vindo em círculos de leitura bíblica de caráter sobrenaturalista ou fundamentalista.

Mas é justamente esta base sobre a qual está toda a proposta que ele constrói - um método crítico e uma abertura à imaginação - que manifesta a sua grandeza. Ricoeur une rigor e fantasia. A implacável crítica que o conflito das interpretações representa é uma contribuição fundamental a todo processo interpretativo.

## BIBLIOGRAFIA

- GIESEL, P. Paul Ricoeur. Eine Einführung in sein Denken. In: RICOEUR, P.; JÜNGEL, E. *Metapher*. München : Chr. Kaiser, 1974, p. 5-23.
- RICOEUR, P. *O Conflito das Interpretações*. Rio de Janeiro : Imago, 1978a.
- *Da Interpretação*. Rio de Janeiro : Imago, 1977.
- , *Interpretação e Ideologias*, 2ª. ed. Rio de Janeiro : Francisco Alves, 1983.
- The Language of Faith. In: REAGAN, C. E. e STEWART, D. *The Philosophy of Paul Ricoeur. An Anthology of His Work*. Boston : Beacon Press, 1978b, p. 223-238.
- Philosophische und Theologische Hermeneutik. In: RICOEUR, P. e JÜNGEL, E. *Metapher*. München : Chr. Kaiser, 1974a, p. 24-45.
- Stellung und Funktion der Metapher in der Biblischen Sprache. In: RICOEUR, P.; JÜNGEL, E. *Metapher*. München : Chr. Kaiser, 1974b, P. 45-70.