

O TEXTO BÍBLICO NOS PERMITE FILOSOFAR? A *CONVERSIO* ÉTICO-EPISTEMOLÓGICO DO LEITOR EM PAUL RICOEUR

DOES THE BIBLICAL TEXT ALLOW US TO PHILOSOPHIZE?
THE ETHICAL-EPISTEMOLOGICAL CONVERSION OF THE
READER IN PAUL RICOEUR

Messias Nunes Correia
Wellington Santos Pires

Resumo: O presente artigo parte da hipótese de que o texto bíblico, enquanto literatura de revelação, lido sob uma abordagem filosófico-hermenêutica, pode ativar um potencial ontológico capaz de reconfigurar a visão de mundo do leitor e orientar a sua ação ética. Situamos nossa investigação no contexto de um deslocamento filosófico ocorrido no século XX, em que o campo da filosofia se abre à exegese bíblica. A partir das contribuições de Paul Ricoeur, propomos examinar se, e em que medida, a linguagem narrativa das Escrituras, ao incorporar-se ao seu entendimento de si e do mundo, possibilita ao sujeito uma nova compreensão dos mesmos. Ao adotarmos o método da hermenêutica textual, inspirados pela proposta ricœuriana, buscamos explorar se essa leitura engendra uma transformação do leitor que transcenda o plano cognitivo e incida sobre a sua ética relacional. Trata-se, portanto, de uma investigação sobre a missão da linguagem e da narrativa bíblica como mediadoras de sentido e responsabilidade.

Palavra-chave: Linguagem poética; discurso; leitor; hermenêutica filosófica; Bíblia.

Abstract: This article is based on the hypothesis that the biblical text, as a literature of revelation, read from a philosophical-hermeneutic perspective, can activate an ontological potential capable of reshaping the reader's worldview and guiding their ethical actions. We situate our investigation within the context of a philosophical shift that occurred in the 20th century, in which the field of philosophy opened up to biblical exegesis. Drawing on the contributions of Paul Ricoeur, we propose to examine whether, and to what extent, the narrative language of Scripture, by incorporating itself into the subject's understanding of self and the world, enables the subject to a new understanding of these same things. By adopting the method of textual hermeneutics, inspired by Ricoeur's approach, we seek to explore whether this reading engenders a transformation in the reader that transcends the cognitive plane and impacts their relational ethics. This is, therefore, an investigation into the role of biblical language and narrative as mediators of meaning and responsibility.

Keywords: Poetic language; discourse; reader; philosophical hermeneutics; Bible.

INTRODUÇÃO

A contribuição de Paul Ricœur para os estudos bíblicos não constitui um detalhe marginal em sua trajetória, mas um vetor crucial através do qual tais textos entram em um diálogo envolvente e promissor com a esfera filosófica. Durante a primeira metade do século XX, a abordagem filosófica do campo da religião deixa de se limitar à teologia dogmática e passa a se aproximar também da exegese das Escrituras. Heidegger é, talvez, um dos primeiros filósofos a se engajar nesse tipo de análise, à medida que dedica especial atenção aos textos do apóstolo Paulo e, posteriormente, aos textos patrísticos, como os de Agostinho, em suas pesquisas sobre a fenomenologia da vida religiosa (CAMILLERI, 2011, p. 135-155). Em Ricœur, essa abordagem exerce uma função incontornável na proposição de uma ética comum. Por isso, ele se empenha em uma investigação suficientemente sólida para identificar a inteligibilidade do corpus bíblico em conformidade com uma leitura criteriosa do mundo.

O apelo aos relatos bíblicos e trágicos mostra que devemos conceber a existência e a ação humanas dialogando não apenas com projeções especulativas, mas também com o potencial da linguagem narrativa. Diante dessa exigência, a filosofia precisa reencontrar o seu sentido de orientação em relação ao tema da verdade no mundo do texto bíblico. Isso implica uma reorganização epistemológica que estimule o sujeito a se confrontar de maneira diferente com o drama da vida. Sob a pluma do jovem Ricœur: “o eu, mais radicalmente deve renunciar a uma ambição secretamente escondida em toda consciência, abandonar o seu desejo de autoafirmação, para acolher uma espontaneidade nutridora e como uma inspiração que rompe o círculo estéril que o si forma consigo mesmo” (RICOEUR, 1949, p. 17)¹. Importa-nos levar a sério essa recomendação na esfera filosófica *stricto sensu*, mas também na abordagem filosófica dos textos sagrados. Uma relação respeitosa com a palavra bíblica expressa, no indivíduo, uma vontade de ir ao encontro do mundo e de pensar a sua própria existência sob a égide da revelação divina. Com efeito, é oportuno nos perguntarmos sobre como planejar uma relação com as Escrituras que seja ao mesmo tempo legítima e saudável. Antes de abordar essa questão, dedicamo-nos a refletir sobre a relação que devemos manter com o tema da linguagem, compreendida em Ricœur sob uma perspectiva tanto pragmática quanto alética, ou seja, voltada à manifestação da verdade. Considerando essa exigência, somos capazes de compreender como o tema da linguagem se integra à questão das Escrituras. Para explorar essa dinâmica, adotaremos o método da hermenêutica textual, fundamentado na própria perspectiva interpretativa de Ricœur. Esse método consiste em estabelecer umnexo entre o texto e a existência, permitindo que o texto não se apresente como uma abstração, mas como uma realidade encarnada no mundo, em que sentido e vida se entrelaçam (THOMASSET, 1996, p. 122). Assim, a hermenêutica textual não será somente um método de análise conceitual, mas também um instrumento para compreender

¹ As traduções portuguesas de determinados textos estrangeiros não oficialmente traduzidos e citados neste artigo são de nossa autoria.

a vida relacional e o modo pelo qual a narrativa favorece a construção da identidade no contato com o outro.

1. O POTENCIAL ONTOLÓGICO DA LINGUAGEM

Ricoeur é movido, ao longo da sua carreira, por uma convicção que busca explorar de modo contínuo: para ele descentralizar o cogito é essencial para explorar a força ontológica da linguagem. Não se trata de substituir o cogito, mas de instaurar uma atividade de integração. Ricoeur manifesta a sua discordância com a escola estruturalista, que reduz a linguagem a um sistema de signos referindo-se a elementos do mundo, sejam naturais, reais ou imaginários (AMHERDT, 2000, p. 89). Nesse sentido, a linguagem representaria apenas uma visão específica do mundo, sem necessariamente dispor de um potencial imaginativo ulterior. Para Ricoeur, porém, a linguagem é uma das vias basilares pelas quais podemos acessar a esfera ontológica (RICOEUR, 1968, p. 587). O pensador francês sustenta que esse ponto de vista não se opõe à perspectiva pragmática da linguagem. A ideia de que a linguagem ultrapassa uma abordagem meramente pragmática já é, por si só, um ponto de partida inovador. De acordo com a hipótese que orienta este estudo, uma ontologia fragmentada, tal como delineada por Paul Ricoeur em oposição à tradição metafísica fundada na substância e na transparência do sujeito, oferece um quadro adequado para compreendermos o exercício da linguagem como evento ontológico. Estamos atentos a afirmação do estudioso francês Johann Michel para quem “o aspecto fragmentário da ontologia de Ricoeur, que constrói os seus conceitos passando de um filósofo a outro, pode por vezes desorientar o leitor” (MICHEL, 2009, p. 483). Sob a égide do regime ontológico, Ricoeur visa unificar as abordagens mais heterodoxas, pois o ser se expressa de muitos modos, e é imperioso examinar as formas pelas quais ele se manifesta mediante a nossa presença no mundo. Uma convicção sempre esteve presente na meditação de Ricoeur: o ser, sendo multifacetado, transborda na ordem de um discurso, isto é, a ordem de um dizer que aspira harmonizar os contrários, o conceito e a metáfora, a arqueologia do sujeito e a teleologia do sentido da existência (RICOEUR, 1969, p. 47).

Ao recusar a concepção de uma ontologia totalizante, Ricoeur propõe um regime ontológico em processo, isto é, comprometida em buscar a sua plenitude. Por conseguinte, ela é pensada a partir da experiência concreta do existir, tal como se dá nas práxis, na linguagem e na vivência do tempo. Tal regime descontínuo oferece o fundamento sobre o qual a experiência do sagrado pode ser pensado e reformulados com a necessária profundidade. A linguagem nesse enquadramento reflexivo assume um valor autêntico como ato que confirma o sujeito no presente, tanto quanto confirma o outro, mesmo diante da imprevisibilidade do porvir. Em outras palavras, a linguagem revela o caráter relacional da ação humana, pois comporta-se no dinamismo da reciprocidade. A ontologia aqui elaborada é aquela do encontro entre corpos, histórias e fragilidades que se reconhecem mutuamente. Nesse sentido, propomos que o ato comunicativo, concebido nesse plano ontológico, não representa

um gesto de renúncia, mas sim um ato de desejo: isto é, permanecer com o outro, cuidar do laço e afirmar a existência sob o signo da delicadeza (JERVOLINO, 1995, p. 83).

A dependência humana em relação à linguagem, que a precede, não é heterônoma, ou seja, não se permite ser confundida com uma espécie de submissão a uma vontade outra. Ao contrário, ela implica um enraizamento apto a reinaugurar sob novas bases a nossa liberdade e a nossa autonomia. Ricœur enxerga a escuta como anterior à obediência. Um dos componentes decisivos desse novo olhar sobre o fator linguístico da humanidade é a possibilidade de obter um conceito diverso de verdade. Ela não seria mais proposta como adequatio entre inteligência e objeto, mas como manifestação (AMHEDT, 2000, p. 163). O mundo verdadeiro não se mostra mais o objeto cuja verdade se verifica, mas sim o mundo habitável, no qual a verdade se mostra ao deixar ser o que aparece.

Ao excluir os modelos epistemológicos clássicos visto que, associados a um cume abstrato e exterior à vida, Ricœur propõe um paradigma mais alinhado à perspectiva fenomenológica de linhagem heideggeriana e reformula o lugar da verdade no exercício da linguagem sob a égide da atestação. Ele expressa essa postura mediante a sua declaração paradigmática: “Espero estar na verdade” (RICOEUR, 1949, p. 66). Tal fórmula, longe de se propor um mero voto piedoso, revela o núcleo de uma postura ontológica e epistemológica que implica a confiança como mediação essencial no exercício da linguagem. A verdade, para Ricœur, exige uma tensão hermenêutica entre dois polos: a convicção do sujeito que fala e a possibilidade de verificação suscitada pela alteridade. A linguagem, nesse contexto, torna-se o cenário privilegiado de manifestação dessa tensão, um espaço em que o sujeito se compromete com o que diz, mas também se abre à crítica, ao juízo e à correção vindos do outro. Em outras palavras, Ricœur analisa o critério da verdade a partir da noção de atestação, compreendida como o testemunho de si mesmo em sua vulnerabilidade, já que não se trata de uma certeza apodítica, isto é, absoluta, mas de uma confiança crítica na palavra do outro. Pontuamos aqui, que o paradigma da atestação pode ser empregado para o exercício do contato com o texto bíblico. Tal posição revela a finitude do sujeito, cuja autocompreensão torna-se viável pela mediação do outro. A linguagem, nesse sentido, não somente diz o mundo, mas possibilita que o sujeito se constitua como alguém que responde e se deixa interpelar.

A abertura que Ricœur propõe é metodológica e ética. O sujeito que afirma “espero estar na verdade” não o faz desde uma posição de autoridade infalível, mas como alguém que reconhece a fragilidade das suas convicções e se dispõe à revisão contínua das suas proposições. Em vista disso, a escuta do outro se revela um imperativo ontológico: “abrome à possibilidade de que o outro esteja na verdade”. Ela apresenta-se como condição de possibilidade do próprio acesso à verdade. Conforme essa postura, Ricœur aproxima-se de Hans-Georg Gadamer, pois para ele, a “a possibilidade de que o outro tenha razão é a alma da hermenêutica” (GRONDIN, 2007, p. 193). A linguagem, nessa esfera implica a capacidade de resposta. O sujeito emerge na e pela linguagem como ser de possibilidades, em constante tessitura da sua própria visão sobre si mesmo. A escuta torna-se por isso, o es-

paço em que o outro é reconhecido como condição constitutiva da identidade. Nesse duplo movimento de dizer e escutar, prometer e responder, o potencial ontológico da linguagem se revela. O sujeito se redimensiona no mundo por meio da escuta ativa, da relação com valores já incorporados e do desejo de ser, que encontra no outro uma mediação decisiva.

A alteridade, portanto, não se adiciona ao sujeito como um elemento externo, mas constitui a sua ipseidade a partir de dentro. O outro não é um “acréscimo” ao eu, mas o seu correlato ontológico necessário. Como Ricoeur insiste: “a alteridade é constitutiva da identidade” (RICOEUR, 1990, p. 367). A identidade pessoal está inscrita na experiência da diferença, não como separação, mas como distância constitutiva. Do ponto de vista etimológico, a diferença deriva de *dis* (fora, separado) e *ferre* (levar, portar): portar em si uma distância essencial. É essa distância que impede o fechamento narcisista e abre o sujeito à experiência do outro como interlocutor legítimo. A linguagem torna-se, assim, território ontológico de diferenciação e reconhecimento. A ontologia proposta por Ricoeur não é fechada, nem sistemática: trata-se de uma ontologia fragmentada, articulada através de ações, narrativas e promessas. O sujeito humano é compreendido como ser inacabado, projetado não por uma cadeia causal impessoal, mas pelo desejo de uma vida boa.

O nexos entre ontologia e ética, central em sua filosofia, aparece com nitidez na noção de promessa. Prometer é um ato de linguagem que revela o poder do sujeito de se comprometer no tempo, apesar da incerteza. A promessa, nesse sentido, é um exercício do potencial ontológico da linguagem: ela projeta continuidade e fidelidade a si mesmo diante da impermanência. Trata-se de um compromisso que só é possível porque o sujeito é capaz de dizer eu prometo, ou seja, de manter a sua palavra em face da alteridade, reconhecendo nela o interlocutor necessário da sua própria constituição. Ricoeur insiste na liberdade do sujeito como capacidade de moldar o mundo e de construir estratégias de fidelidade criativa à sua palavra. Nesse ponto, a ontologia se revela intrinsecamente relacional: o ser do sujeito está sempre referenciado ao outro, sem o qual não há possibilidade de realização existencial. Por isso, o potencial ontológico da linguagem é também um potencial ético: a linguagem comporta em si a promessa da convivência, da responsabilidade partilhada, da escuta que reconhece a verdade no outro.

O fato de expressar-se pela linguagem não é a confirmação é o movimento de um ser vulnerável que se expõe à palavra e se deixa tocar por ela (RICOEUR, 1969, p. 47). Na mobilidade hermenêutica ricœuriana, a linguagem não sendo simples veículo de sentido, por ela o ser se manifesta de maneira indireta, simbólica, e portanto, aberta. A bem da verdade, Ricoeur deseja nos mostrar que a linguagem mantém uma identidade ao mesmo tempo original e originária, anterior à sua função pragmática. Embora essa função permaneça relevante, é preciso destacar a função do silêncio como elemento gerador de sentido. O silêncio, enquanto pausa fundamental, abre espaço para a irrupção do sentido da palavra. Segue-se que ele permite que a palavra diga mais, e de maneira diferente. O silêncio libertador é, portanto, tanto testemunho quanto cuidado, na medida em que promove a reciprocidade, o diálogo capaz de engajar o sujeito no dinamismo da recepção (MALET, 2006, p.

211-234). Ele não equivale à palavra, pois é também escuta, isto é, acolhimento, busca de compreensão. Se habitamos no interior da linguagem, a escuta ocupa um lugar originário, porque é um modo de ser, mais do que um modo de fazer. Por essa razão, ela escapa a uma forma de urgência que pode acabar sendo impertinente. (THOMASSET, 1996, p. 264).

A palavra orientada à escuta não é senão o reflexo do ser que se torna manifesto através dela. Ao manter-nos atentos à palavra anunciada, devemos esforçar-nos para captar o logos (Ricoeur, 1968, p. 588). A partir disso, encontramos na linguagem mítica e poética uma experiência originária que se expressa pelo fato de que a linguagem é mais dirigida ao homem do que falada por ele (THOMASSET, 1996, p. 265). Faz-se necessário forjar respostas que também sejam perguntas, propor resultados que sejam também novos começos, sugerir recuos que pertençam a um percurso. Sabendo que as palavras importam, notamos que os extremos de nossa condição não são representáveis. Parece-nos que até mesmo essa impossibilidade de os representar pertence à fronteira da linguagem, que deve, à sua maneira, estabelecer relações com tudo aquilo que diz respeito ao inexprimível. Cabe-nos ressaltar o caráter primordial da dimensão ética da linguagem, e a contribuição de Emmanuel Levinas parece-nos essencial:

A palavra, em sua essência originária, é um compromisso junto a um terceiro pelo nosso próximo: ato por excelência, instituição da sociedade. A função originária da palavra não consiste em designar um objeto para comunicar-se com o outro, em um jogo sem consequências, mas em assumir, por alguém, uma responsabilidade diante de alguém. Falar é comprometer os interesses dos homens. A responsabilidade seria a essência da linguagem (LEVINAS, 1968, p. 46).

Segundo Levinas (1968), o ato de tomar a palavra nos insere imediatamente no domínio da responsabilidade. Em outras palavras, falar, ouvir e sentir-se ouvido já é estar comprometido com o outro e com a sociedade na qual o indivíduo se insere. A lição que tiramos disso é que a palavra não é um simples instrumento de trabalho, pois possui uma autonomia que ultrapassa nosso alcance. É necessário, portanto, evitar um controle abusivo da relação palavra-escuta, a fim de que possamos identificar a profundidade original da linguagem bíblica. Identificamos em Ricoeur uma verdadeira circularidade harmoniosa entre a palavra, a escuta e a obediência (RICOEUR, 1968, p. 589). Uma escuta original, proveniente do domínio bíblico, encontra o seu ponto de apoio nesse modo de ser. Vale lembrar que, na língua latina, a palavra obediência é *obediencia*, *ob-audire*, ou seja, uma abertura atenta à escuta. O verbo escutar na língua alemã sugere que a mesma disposição (*horchen*) alude à ideia de obediência (*gehörchen*). A escuta permite que as coisas sejam ditas, o que exige um trabalho interior, uma forma de renúncia a toda escalada de onipotência. À luz disso, estimamos que o desejo de ser, impelido pela escuta, não expressa uma vontade de poder. De fato, aquele que se propõe ao diálogo demonstra, pelo silêncio, não uma renún-

cia, mas um desejo de se fazer compreender, de expandir a sua voz no espaço receptivo do outro. Essa consideração nos parece ser a condição essencial para uma exploração frutífera do texto bíblico. De acordo com Ricoeur: “A resposta religiosa é obediente, no sentido forte de uma escuta na qual se reconhece, se admite, se confessa a superioridade, entendamos, a posição de Altura do chamado” (1995, p. 163). Tomando em consideração essa declaração, sentimo-nos à vontade para nos debruçar sobre alguns aspectos da linguagem bíblica e as categorias éticas que dela decorrem.

Por essa linha reflexiva, a leitura enquanto experiência da linguagem, é também acontecimento de ser. Pela leitura, pode-se acessar a alteridade do texto, com sua distância temporal, cultural, teológica, e, ainda assim, acolher o seu poder de nos afetar (THOMASSET, 1996, p. 250). Pela ordem da leitura não dominamos um texto, mas exercemos uma escuta militante, na medida em que, marcados por nossa finitude, encontramos no texto não um espelho, mas um apelo. Ao recusar uma ontologia totalizante e unitária, Ricoeur propõe uma ontologia em marcha, enraizada na experiência concreta da linguagem, da ação e da temporalidade. O texto bíblico, ao mesmo tempo que se apresenta como tradição recebida, se atualiza pela leitura, e opera a abertura de mundos possíveis. A leitura se torna, então, um ato ético: não somente por propor valores, mas por instalar o leitor em face da sua própria responsabilidade diante do outro que se exprime no texto. Essa ontologia fragmentada oferece o solo sobre o qual uma hermenêutica da Escritura pode ser pensada em sua complexidade real. Com efeito, o texto não exige uma adesão cega nem oferece um sentido unívoco: ele convida à hospitalidade, ao escutar, ao risco da interpretação. A leitura da Escritura se revela, nesse quadro, como um ato de desejo sustentado por vínculos: com a tradição, com a comunidade interpretante e com o Deus que se diz no silêncio das palavras humanas. Portanto, em vez de ser compreendida como simples exercício espiritual ou técnico, a leitura da Escritura é aqui pensada como experiência ontológica de fragilidade e de responsabilidade, pela qual o leitor deixa-se afetar, transformar e convocar por um texto que o excede e, ao mesmo tempo, o confirma em sua vocação responsorial.

2. LER AS SAGRADAS ESCRITURAS ENQUANTO FILÓSOFO

Apta a abarcar uma grande quantidade de gêneros, a Bíblia é um livro feito de livros, sendo uma unidade que abraça a multiplicidade. Os livros bíblicos dialogam entre si em uma harmonia na qual cada eco busca iluminar o outro. Nesse sentido, a imagem da sinfonia nos parece exemplar. Por causa dessa harmonia sinfônica, a tradição hermenêutica luterana considera há muito tempo que a Bíblia é a sua própria intérprete (*Sacra Scriptura sui ipsius interpres*) (LEVIN, 2013, p. 51). É forçoso reconhecer que ela pode ser abordada sob diversas perspectivas: a oração, a meditação pessoal, a liturgia ou o exercício exegético. Nesse sentido, Peperzak esclarece com clareza a relação entre o leitor e o texto sagrado: “Por mais que se possa falar sobre a independência relativa do texto, ele não passa de uma partitura morta se ninguém se compadecer dele para lhe devolver a vida com a voz alta ou interior de

uma nova leitura, e se a memória ou a imaginação retroativa do leitor não lhe devolver uma intenção e um autor” (PEPERZAK, 1992, p. 145-163).

De acordo com um adágio latino: “Liber enim librum aperit” (Cada livro nos abre para outro livro). Parece legítimo aplicar o significado fundamental deste adágio ao encontro dos livros bíblicos, pois cada encontro, consciente ou inconscientemente, nos remete a outras obras ou passagens, com as quais estabelecemos uma conexão emocional, tendo despertado em nós tons emocionais semelhantes (WILLARD, 2016, p. 355–394). Em virtude desta visão, cada encontro literário nos impele a acolher sempre de forma benevolente os textos que cruzam o nosso olhar. Aliás, mesmo uma obra de inspiração divina perde a sua força se não for vivificada por leitores atentos, capazes de reencontrar o seu poder de conexão intertextual. A Bíblia não pode, portanto, ser confundida com um repositório de respostas a perguntas formuladas pelo indivíduo; tampouco se reduz a uma espécie de livro de questões metafísicas. No entanto, encontramos nos textos bíblicos reflexões sobre a relação do ser humano com a natureza da alma, sobre a constituição da liberdade no seio da sua condição finita e sobre o seu desejo de saber (GREISCH, 2006, p. 100-101).

Sem abdicar da sua autonomia filosófica, Ricoeur encontra no texto bíblico diversos temas-chave: a finitude humana, uma esperança justificada e o mistério do mal (AMHERDT, 2000, p. 50). O livro de Jó, por exemplo, apresenta uma busca espiritual que expressa a existência situada no plano do mal absoluto (GEFFÉ, 1996, p. 403-425). Nesse caso, a Bíblia contém textos literários alimentados por um imaginário associado aos dramas da existência humana. Entre todas as artes influenciadas pela Biblioteca Sagrada no Ocidente, destacamos a importância da literatura. Como poderíamos imaginar obras monumentais como “A Divina Comédia” de Dante Alighieri, “O Paraíso Perdido” de Milton, ou ainda “Os Mistérios dos Santos Inocentes” de Charles Péguy, sem considerar a força dos arquétipos bíblicos que influenciaram tais autores? Vale destacar o dinamismo da linguagem presente nos tesouros que surgem da meditação dos textos bíblicos, como os sermões do dominicano renano Mestre Eckhart, do bispo francês Bossuet, do jesuíta Padre Antônio Vieira e de outros autores.

Ademais, uma leitura atenta do texto sagrado não proporciona o prazer do texto Barthes (1971), em uma expressão cara a Roland Barthes, e nos conduz ao centro das discussões contemporâneas sobre o lugar do autor, a função das vozes narrativas e os papéis do leitor (LE HAN, 2006, p. 27). É pertinente sublinhar que Ricoeur não se serve do texto bíblico como base para um projeto filosófico de natureza especulativa. Dessa forma, ele entende que o filósofo atraído pelo texto bíblico não escreve *in primis* para a comunidade crente, mas para aqueles a quem os textos sagrados provocam novas modalidades de articulações reflexivas sobre o real. Em virtude dessa postura, o filósofo deve zelar para que os textos sagrados não sejam tratados como cadáveres literários entregues a uma espécie de dissecação interpretativa (RICOEUR, 1998, p. 10). Greisch nos dá sua visão: “Longe de ser um simples depósito, o texto traça uma trajetória; ele é inseparável de uma comunidade viva, o que implica uma abertura à história da recepção e uma poética da leitura” (GREISCH, 2001, p. 428).

Ao ler o corpus bíblico, o filósofo deve tomar em consideração certo grau de expectativa por parte da comunidade eclesial, para quem o texto é o veículo dos valores inscritos na duração. Surge então uma questão inevitável a cada vez que um filósofo volta a sua atenção para os textos bíblicos: seria decisivo crer para que o significado do texto se manifeste plenamente? Antes de tudo, convém destacar que essa pergunta não é nova. Martin Heidegger teve que enfrentá-la no início da sua carreira, quando o seu professor Hermann Gunkel defendia que o intérprete deveria necessariamente pertencer à comunidade crente, a autêntica guardiã do patrimônio bíblico (GUNKEL, 1918, p. 11-20). No começo, Heidegger parece não concordar com a ideia de que somente os crentes podem apreender o sentido da vida religiosa a partir e por meio dos textos. Progressivamente, ele busca uma saída, expressa por Sylvain Camilleri nestes termos: “Uma pessoa não religiosa talvez não experimente uma doação absoluta autêntica. Mas isso não significa a impossibilidade de estudar a vida religiosa fenomenologicamente” (CAMILLERI, 2011, p. 135-155).

Essa proposta não visa desencorajar o leitor não crente diante da complexidade do tesouro textual, mas destacar a sua especificidade enquanto literatura de revelação. Trata-se antes de uma advertência necessária diante do fenômeno da doação, que constitui uma das facetas da vida religiosa. O caráter “numinoso”, isto é, irradiador de sacralidade desta última pertence ao domínio do inviolável.

O filósofo deve compreender que o fenômeno da vida religiosa é um *fons signatus* (fonte selada), ou seja, uma realidade inacessível à interpretação direta. Compreendemos o texto com a intenção de nos compreendermos diante dele, deixando-nos interpelar, provocar e evocar por ele. Com isso, o progresso epistemológico em relação ao texto exige um esforço que implica o conhecimento de si mesmo. Um conhecimento objetivo passa, necessariamente, por uma subjetividade esclarecida. Nesse caso, o conhecimento do objeto deste estudo é tão essencial quanto o autoconhecimento que esse exercício deve provocar. De acordo com o Thomasset: “No que diz respeito aos textos da fé, Ricoeur mostra que o seu poder revelador não reside apenas no conteúdo doutrinal, mas sobretudo em sua dimensão poética: aquela que estrutura o discurso e lhe confere profundidade”. (THOMASSET, 1996, p. 365).

É manifesto que refletir filosoficamente sobre um texto das Santas Escrituras exige mais do que uma leitura devocional ou puramente histórica, requer uma abordagem que reconheça a densidade simbólica da linguagem, a densidade da tradição e a abertura do texto à interpretação. Nesse sentido, a hermenêutica filosófica se mostra um caminho fértil para interpelar o texto bíblico como uma esfera de sentido em processo criterioso de validação interpretativa. Na abordagem hermenêutica proposta por Ricoeur, o texto bíblico, para ser filosoficamente pensado, deve ser compreendido a partir de duas categorias fundamentais: escritura e texto. Ambas permitem descrever o duplo estatuto da Bíblia, como testemunho de uma tradição religiosa viva (escritura) e como obra escrita passível de ser interpretada (texto), à luz da mediação simbólica da linguagem.

A categoria da Escritura não é simples fixação da palavra, mas a produção de um discurso autônomo, que se desprende da intenção original do autor e da intencionalidade imediata do destinatário. O que se fixa e se revela é o sentido do discurso, que pôde tomar distância em relação ao acontecimento contingente que o originou. No que concerne a categoria de obra, a análise estrutural dos textos expressa um trabalho literário que transforma o discurso em obra, mediante a adoção de um gênero literário (narração, ensaio, ficção etc.) e a configuração de um estilo. Tal elaboração artística e discursiva permite que o texto dialogue com o leitor informando e transformando a sua compreensão do mundo e de si mesmo (THOMASSET, 1996, p. 366).

Consideramos pertinente a declaração segundo a qual a linguagem, por si só, comporta um potencial ontológico destinado a expandir-se por meio de um trabalho consistente e consciente da linguagem poética. Destarte, mais do que um arqueólogo determinado a encontrar no texto uma espécie de arca perdida, o leitor, movido por um “desejo de permanecer em seu ser”, torna-se uma espécie de astrólogo que decifra, na nebulosa textual, indícios da sua relação com o futuro. Nesse sentido, o texto ao qual nos referimos não é um texto filosófico ou um tratado científico, mas sim um texto poético que descreve a realidade de outro modo e nos auxilia a redefinir as tramas da vida. Para Ricoeur, cabe ao leitor ler o texto bíblico como uma mediação possível entre si e o mundo. Essa leitura deve considerar os aspectos culturais e históricos que permeiam o texto bíblico, a começar pela declaração de que a fé é uma espécie de aposta inaudita. O leitor deve integrar, em sua leitura, o cenário do texto, sem negligenciar o fato de que ele pertence a um horizonte compreensivo bem delimitado. Essa consideração expressa a ambição de sublinhar a irredutibilidade da obra diante do olhar do leitor e do autor (COTTIN, 2013, p. 105-114). Isso não significa que o leitor não deva se deixar tocar pela estrutura dramática e refigurativa do texto. A leitura, ao mesmo tempo em que favorece o florescimento espiritual, pode também inscrever-se em uma abordagem interpretativa satisfatória. O leitor deve examinar os contextos originários das Escrituras a fim de favorecer a evidência do seu elemento escatológico: aquilo que permanece, que não perde o seu caráter unitário e incontornável. Ricoeur dá a entender que o filósofo não está em posição de designar uma palavra como palavra divina. No entanto, ao lê-la, ele pode validar uma abordagem que favoreça a conquista de si mesmo mediante o abandono de toda pretensão de domínio absoluto de si. Caso ateste isso, a palavra terá cumprido o seu propósito (RICOEUR, 1994, p. 290).

Devemos manter presente a dimensão ética do potencial ontológico da linguagem bíblica. Nesse caso, se o ser humano é movido por um desejo de inscrever-se de maneira sólida e convincente na existência, talvez o consiga mediante o desdobramento de uma disposição ética enraizada no desejo de ser. Como salientado acima, Ricoeur não concebe uma vida ética apoiada em princípios morais heterônomos, isto é, exteriores à natureza humana. O seu projeto é o de desenvolver as possibilidades da linguagem a partir de uma ética fundada em nosso desejo de ser. Nesse sentido, o texto bíblico nos confronta com um desafio tão surpreendente quanto instigante: o de forjar uma união entre a ética do desejo e uma

postura marcada pela obediência. A leitura do texto bíblico nos estimula a compreender melhor o que já afirmamos anteriormente sobre a obediência. Ela, no âmbito da atividade ética, é a resposta a um chamado. Não podemos responder a um chamado sem nos pormos interiormente em uma atitude de escuta, uma vez que essa postura remete a uma origem que nos precede (RICOEUR, 1994, p. 444). Uma das conquistas dessa compreensão da linguagem bíblica é a adoção de uma ideia de obediência entendida como a capacidade de responder criativamente a um chamado. No domínio bíblico, nossa prioridade é discernir como por em discussão valores desproporcionais como o amor e a justiça. Diante das condições desse percurso, Ricœur se expressa nos seguintes termos: “Podemos afirmar de boa fé e com boa consciência que a tentativa de exprimir esse equilíbrio na vida cotidiana, nos planos individual, jurídico, social e político, é perfeitamente praticável” (RICOEUR, 1997, p. 42). Se essa relação é “perfeitamente praticável”, comprometemo-nos a constituir formas através das quais esse equilíbrio possa se tornar visível.

A ideia de autonomia e de teonomia constitui uma espécie de pano de fundo da trama criativa entre amor e justiça. O aspecto central dessa preocupação é o mandamento do amor, presente na tradição judaico-cristã, reflexão incorporada nas obras de filósofos como Franz Rosenzweig, que medita longamente sobre a natureza do amor na terceira parte da sua obra *A Estrela da Redenção*, intitulada “A figura ou o supra-mundo eterno” (ROSENZWEIG, 2003, p. 376). Também pensadores como Emmanuel Mounier (1946) e o próprio Ricœur se debruçaram sobre esse tema. A implementação desse mandamento pode se expandir e se abrir a uma noção de justiça apta a superar os interesses individuais e alcançar os interesses da sociedade como um todo. Nesse contexto, é crucial evitar reduzir o mandamento do amor a esquemas especulativos de cunho racionalista, mas, ao contrário, explorar seu potencial poético como via de aproximação do real em sua mobilidade. O desafio está em explorar o amor como fonte imaginativa em favor do enriquecimento das relações humanas. Ao fazer isso, a linguagem bíblica (de onde provém o tema do amor) pode nos incitar a redescobrir e a descrever o real, abrindo caminho para uma noção de verdade em que a iniciativa e a descoberta estão intimamente associadas.

Além disso, sustentamos que o texto bíblico não é capaz de nos oferecer conceitos diretamente aplicáveis para a formulação de uma filosofia política ou para a criação de uma visão sociológica voltada aos problemas imanentes de nossa sociedade. De fato, o texto sagrado pertence à esfera dos princípios, e é nesse registro que ele nos oferece eventos imaginados, associadas a uma visão ética do mundo. De modo mais preciso, ele nos proporciona referências morais atemporais pelas quais podemos projetar um paradigma ético. Estamos convencidos de que os princípios são tão fundamentais quanto os conceitos nos domínios ético e sociopolítico. No plano ético, os princípios nos permitem adotar uma abordagem mais humanizada e solidária na relação com o outro. Eles nos auxiliam a refletir mais e de outra maneira sobre determinado assunto, em nível especulativo, sobretudo em nível narrativo.

Um dos componentes mais presentes do texto bíblico é a dimensão da promessa, que está vinculada à noção de aliança. Não se pode prometer algo a alguém sem, antes,

estabelecer com essa pessoa uma relação de aliança. A promessa pressupõe, portanto, um pacto, uma relação, a constituição de um laço apto a conferir sentido a esse compromisso. Sem essa noção fundamental de aliança, a promessa perde o seu significado e a sua potência. Nesse sentido o texto bíblico nos incita à audácia da promessa como um ato que precede e, ao mesmo tempo, funda a aliança. O texto bíblico favorece a compreensão segundo a qual a promessa não é um ato isolado, mas parte de um movimento mais amplo de estabelecimento de vínculos confiáveis e duradouros. Evidentemente, essa noção de aliança não é exclusiva do texto bíblico; outros textos sagrados e literários, como os textos homéricos, também contribuem para a compreensão dessa relação. Contudo, é especialmente no contexto bíblico que a importância da aliança se destaca, revelando-se como uma estrutura ética e ontológica central para a leitura e interpretação da promessa. O texto bíblico não só nos convida a prometer, mesmo diante da fragilidade humana, mas também nos ensina que a promessa obtém força e sentido na constituição da aliança, um pacto vivo e dinâmico que orienta as nossas ações e relações.

Os princípios bíblicos nos provocam a pensar enquanto expressão do sagrado por meio do símbolo. Por isso, tudo o que pertence a essa esfera reforça a busca de sentido à qual o filósofo se dedica. Essa condição se torna uma convicção no plano filosófico de Ricoeur: “Aposto que compreenderei melhor o ser humano e o vínculo entre o ser do homem e o ser de todos os entes se eu seguir a indicação do pensamento simbólico” (RICOEUR, 1960, p. 330). Ricoeur insiste que a dimensão simbólica possibilita uma compreensão mais ajustada do ser humano. Se o homem é apto a adentrar uma ordem simbólica (RICOEUR, 2013, p. 421), esta se expressa por uma dimensão dialógica, permitindo a cada indivíduo superar o seu próprio ponto de vista sem renunciar às suas convicções. Posto isso, ele pode alcançar uma perspectiva ainda mais enraizada na exigência da conversação (KAMP, 2009, p. 28). Essa abordagem permite ao sujeito posicionar a sua ação sob o signo da justiça. O vínculo com a Bíblia só pode aprofundar essa capacidade inscrita no coração do ser humano, a de construir pontes, e não de erguer muros. Desse modo, a atividade do leitor deve ser compreendida em uma esfera mais ampla, na qual a palavra bíblica é entendida como uma instância doadora de sentido. Para captar o horizonte sobre o qual ela se projeta, nossa própria palavra precisa assumir o real em sua beleza e em sua precariedade. Em consequência, o texto, convertido em “nossa palavra”, realiza constantemente um movimento de transgressão, à medida que nos remete a outra realidade, aquela na qual residem todas as promessas abertas pela ousadia da imaginação. Nesse espírito apresentamos, em nossa pesquisa, princípios bíblicos fundamentais como o amor, a justiça, o cuidado com o próximo e a esperança. Como exemplo, todos esses princípios assumem um traço ainda mais específico na visão cristã de mundo quando são expressos dentro de uma economia do dom sem retorno. Por fim, o diálogo entre o domínio bíblico e o plano filosófico promove um modo de pensar capaz de superar o risco da *hybris* intelectual do pesquisador em filosofia. Esse trabalho conjunto estimula o pensamento a se expressar por outras modalidades reflexivas.

CONCLUSÃO

Neste estudo, buscamos demonstrar que a ontologia da linguagem proposta por Paul Ricœur, ao recusar formas de totalização sistemática, configura-se como uma onto-antropologia em marcha, isto é, encontra-se estruturada na ação, é sensível à finitude humana e orientada por uma ética da responsabilidade. Mostramos que tal regime ontológico se ancora na convicção de que a existência humana é, por natureza, narrativa e relacional, tecida constantemente no encontro com a alteridade de uma escuta competente, apta a fundar novos elos envolvidos na mobilidade própria da vida. Nesse plano, o ato linguístico assume um caráter ético originário como expressão de um compromisso intersubjetivo e como manifestação de um desejo conativo: o anseio de afirmar a vida em sua plenitude, sem negligenciar o apelo à convivência e à partilha de um destino comum. A linguagem, para Ricœur, revela-se como exercício em que a fragilidade e a potência humanas se encontram, sendo também o cenário em que a liberdade se articula com a responsabilidade. Ao recusar uma ética moralizante ou estritamente normativa, Ricœur delinea os contornos de uma hermenêutica da promessa fundada na tensão entre vulnerabilidade e criatividade, entre conflito e mediação. Nesse sentido, a leitura filosófica da Bíblia não representa uma forma de submissão da subjetividade, mas uma mediação interpretativa através da qual o sujeito se forma e se transforma no espaço intersubjetivo da escuta, da narração e do reconhecimento.

A Bíblia, compreendida por essa via, não impõe verdades dogmáticas externas, mas abre-se como horizonte simbólico de sentido, no qual o leitor é estimulado a interpretar e a reinterpretar a própria existência. A identidade narrativa que se configura nesse processo, ao articular o enredo das experiências vividas, permite a emergência de um sujeito ético e poético, capaz de reconhecer-se e ser reconhecido, de afirmar a fidelidade a si mesmo e à alteridade que o constitui. Concluímos que a regime ontológico da linguagem ricœuriana oferece fundamentos fecundos e criativos para uma leitura filosófica da Escritura. A promessa, neste contexto é um testemunho da potência humana de se vincular, de confiar e de projetar o futuro através de uma palavra outra. Ela expressa a possibilidade de uma existência marcada pela corresponsabilidade, pelo cuidado e pela esperança. Nesse círculo virtuoso entre ética, poética e política, Ricœur nos incita a ler a Bíblia como um ato simbólico de refiguração do mundo, marcado por processos atentos e atenciosos de justiça.

BIBLIOGRAFIA

AMHERDT, François-Xavier, *L'herméneutique philosophique de Paul Ricœur et son importance pour l'exégèse biblique, En débat avec la New Yale Theology School*, Les Éditions du Cerf. Paris: 2004.

BARTHES, Roland, *Le plaisir du texte*, Paris, Seuil, 1971.

CAMILIERI, Sylvain. Phénoménologie de La Mystique Médiévale, Les notes de 1916-1919 », in S. J Arrien,(B. E. Daley, *The Closed Garden and the Sealed Fountain*,

- Song of Songs 4,12 in the Late Medieval Iconography of Mary, in E. B. MacDougall (Ed.), *Medieval Gardens*, New York, 1986, p. 253-279.
- COTTIN, Jérôme. Métaphore et esthétique dans la pensée de Paul Ricœur, in D. Frey (Eds.), *La réception de l'œuvre de Paul Ricœur dans les champs de la théologie*, Verlag, Lit, 2013, p. 105-114.
- GEFFRE', Claude, « La Révélation comme mystère de paroles et de silence », in M. M. Olivetti (Ed.), *Philosophie de la religion entre éthique et ontologie*, Biblioteca dell'archivio di filosofia, Cedom, Roma, p. 403-425.
- GUNKEL, Hermann. Ziele und Methoden der alttestamentlichen Exegese, in H. Gunkel, *Reden und Aufsätze*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1918, p. 11-20.
- GREISCH, Jean, *Paul Ricœur, L'itinérance du sens*, Paris: Million, 2001.
- GREISCH, JEAN, *Entendre d'une autre oreille : les enjeux philosophiques de l'herméneutique biblique*, Paris: Bayard, 2006.
- GREISCH, Jean, *Entendre d'une autre oreille : les enjeux philosophiques de l'herméneutique biblique*. Paris: Bayard, 2006.
- JERVOLINO, Domenico. *Ricœur, Amore difficile*, Roma: Edizione Studium, 1995.
- KAMP, Peter, *Sagesse pratique de Paul Ricœur*. Paris: Éditions du Sandre, 2009.
- LEVIN, Christoph, *Re-reading the Scriptures: Essays on the Literary History of the Old Testament*. Tübingen: Mohr Seebeck, 2013.
- LEVINAS, Emmanuel, *4 lectures talmudiques*, Paris: Les Éditions de Minuit, 1968.
- LE HANN, Marie-Josette, *Paradigme biblique et expérience poétique, L'exemple de Patrice de La Tour*. Besançon: Presses Universitaires de Franche-Comté, 2006.
- MOUNIER, Emmanuel, *Liberté sous condition*, Paris: Seuil, 1946.
- MALET, Patricio. Silencio, hospitalidad, Traducción, in P. Mena Malet (Ed.), *Fenomenología par decir, Homenaje a Paul Ricœur*, Santiago de Chile, Ediciones Universidad Alberto Hurtado, 2006, p. 211-234.
- MICHEL, Johann. *Paul Ricœur, Une philosophie de l'agir humain*. Paris: Cerf, 2006.
- MICHEL, Johann. L'ontologie fragmentée, Paul Ricœur : une herméneutique de l'agir humain, Laval théologique et philosophique (Ed.) Sophie-Jan Arrien, Pierre-Antoine Chardel, Volume 65, numéro 3, 2009, p. 479-487.
- PEPERZAK, Adrien. L'adresse de la lettre, in M. M. Olivetti, (Ed.), *Religione Parola e Scrittura*. Roma: Cedom, 1992, p. 145-163.
- RICOEUR, Paul *Philosophie de la volonté I, Finitude et culpabilité II, La symbolique du mal*, Paris: Aubier, 1960.
- RICOEUR, Paul *Philosophie de la Volonté I, Le volontaire et l'involontaire*. Paris: Aubier, 1949.
- RICOEUR, Paul. *Le conflit des interprétations, Essai d'herméneutique*, Paris: Seuil, (1969) 2013.

- RICOEUR, Paul. Expérience et langage dans le discours religieux , in J. Greisch (Ed.), *Paul Ricœur, L'herméneutique à l'école de la phénoménologie*, Paris, Beauchesne, 1995, p. 159-182.
- RICOEUR, Paul. *O si-mesmo como outro*. Trad. de Ivone C. Benedetti. São Paulo: Martins Fontes, 2001.
- RICOEUR, Paul. LaCocque, André, *Penser la Bible*, Paris: Seuil, 1998.
- RICOEUR, Paul. *Amour et justice*, Paris, Éditions Points, (1997) 2008.
- RICOEUR, Paul. *Anthropologie philosophique, Écrits et conférences 3*, Seuil, Paris, 2013.
- RICOEUR, Paul. *Lectures 3*, Paris: Seuil, 1994.
- ROSENZWEIG, Franz, *L'Étoile de la Rédemption*. Paris: Seuil, 2003.
- WILLARD, Thomas. Hard places: Paracelsian neologisms and early modern guides. In:
CLASSEN, Albrecht (org.). *Multilingualism in the Middle Ages and Early Modern Age: communication and miscommunication in the premodern world*. Berlin/Boston: De Gruyter, 2016. p. 355–394.
- THOMASSET, Alain. *Une poétique de la morale, Aux fondements d'une éthique herméneutique et narrative, dans une perspective chrétienne*. Louvan: Leven University Press, 1996.

Wellington Santos Pires;

Doutor em Filosofia pelo Institut Catholique de Paris e pela Universidade de Poitiers
Docente de Metafísica do Seminário Saint-Sulpice (França)
ORCID 0009-0004-5661-2636, e-mail: wellstauros@hotmail.com

Messias Nunes Correia;

Doutor em Filosofia pela Universidade Federal de Sergipe
ORCID 0000-0003-4513-5374, e-mail: messiasnc@hotmail.com

DOI: 10.26512/2358-82842024e58989

This work is licensed under a [Creative Commons Attribution 4.0 International License](https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/).