

A linguagem da fé na perspectiva de Paul Ricoeur

*Donizete José Xavier**

Resumo

Este artigo tem por objetivo analisar a especificidade da linguagem religiosa à luz do pensamento de Paul Ricoeur. Considerando a linguagem como fenômeno global que toca todo o universo da existência humana, o filósofo encontra na fenomenologia da linguagem e em seus elementos específicos uma função específica que tangencia as estruturas de uma linguagem superabundante de sentido. Para Ricoeur, categoricamente o discurso religioso não carece de sentido, uma vez que é por si uma linguagem de fé capaz de desvelar novas dimensões da realidade e da verdade. Nesse sentido, o artigo examina a linguagem religiosa em sua capacidade de proporcionar e comunicar a experiência religiosa. Analisa o discurso religioso sob aspecto linguístico ricoeuriano ressaltando que o discurso religioso não pretende ser apenas significativo, mas também verdade, e, para isso, é preciso reconhecer o valor dessa verdade desse tipo de linguagem a partir dos seus próprios critérios emprestados do discurso filosófico. Por fim, considera ainda que são os múltiplos jogos de linguagens que fazem figurar o auto aplicativo, o performativo e o parabólico na eclosão da expressividade humana em sua constituição simbólica.

Palavras-chave: linguagem, poética, sentido, referência.

The language of Faith from the perspective of Paul Ricoeur

Abstract

This article aims to analyze the specificity of religious language in the light of Paul Ricoeur's thought. Considering language as a global phenomenon that touches the entire universe of phenomenology of language and its specific elements a specific function that touches on the structures of a superabundant language of meaning and sense. For Ricoeur, religious discourse is categorically not meaningless, since it is in itself a language of Faith capable of unveiling new dimensions of reality and truth. In this sense, the article examines religious under a Ricoeurian linguistic aspect, emphasizing

* ORCID iD <http://orcid.org/0000-0002-1236-638X> .

Pontifícia Universidade Católica de São Paulo. djxavier85@gmail.com .

that religious discourse does not intend to be only significant, but also true, and for that, it is necessary to recognize the value of this truth in this type of language based on its own criteria borrowed from the philosophical discourse. Finally, he also considers that it is the multiple language games that make the self-application, the performative and the parabolic figure appear in the emergence of human expressiveness in its symbolic constitution.

Keywords: language, poetics, sense, reference.

El lenguaje de la fe en la perspectiva de Paul Ricoeur

Resumen

Este artículo tiene como objetivo analizar la especificidad del lenguaje religioso a la luz del pensamiento de Paul Ricoeur. Considerando el lenguaje como un fenómeno global que afecta a todo el universo de la existencia humana, el filósofo encuentra en la fenomenología del lenguaje y en sus elementos específicos una función específica que conecta con las estructuras de un lenguaje sobreabundante de sentido. Para Ricoeur, el discurso categórico o religioso no carece de sentido, ya que es en sí mismo un lenguaje de fe capaz de revelar nuevas dimensiones de la realidad y la verdad. En este sentido, o el arte, examina el lenguaje religioso en su capacidad para proporcionar y comunicar la experiencia religiosa. Se analiza el discurso religioso en la lingüística ricoeuriana, destacando que el discurso religioso no pretende ser sólo significativo, sino también verdadero, y, para ello, es necesario reconocer el valor de la verdad de este tipo de lenguaje a partir de dos criterios propios. tomado del discurso filosófico. Finalmente, también considera que existen múltiples juegos de lenguaje que pueden aparecer a veces autoaplicables, a veces performativos, a veces parabólicos en el surgimiento de la expresividad humana en su constitución simbólica.

Palabras clave: lenguaje, poética, significado, referencia.

Introdução

O tema da especificidade da linguagem religiosa, enquanto linguagem da fé nos escritos de Paul Ricoeur, permite desdobrar uma questão fundamental: recolocar no plano de discussão o problema da linguagem religiosa e sua relação com a filosofia. Para Ricoeur, o discurso religioso não carece de sentido, ao contrário, é em si uma linguagem portadora de sentido; porém, esse tipo de discurso não pretende ser apenas significativo, mas também ser verdade. Nesse caso, a verdade deve ser entendida com os próprios termos das verificáveis desse tipo de linguagem (RICOEUR, 1995, p. 35). Todavia, segundo o filósofo, a priori, essa verdade precisa ainda ser questionada a partir dos critérios de outras esferas de discursos, principalmente a científica, nesse sentido, a filosófica (RICOEUR, 1995, p. 35).

Por outro lado, é preciso ainda ter em conta que quando se trata de linguagem religiosa, trata-se de uma linguagem da fé capaz de

desvelar novas dimensões da realidade e da verdade (RICOEUR, 2011, p. 237). Nesse sentido, como afirma o discurso religioso, “vale a pena ser examinado porque nele se diz algo que não é dito nas outras modalidades de discursos” (RICOEUR, 2011, p. 237). Isso porque é a linguagem religiosa que proporciona e comunica a experiência religiosa. De fato, para ele, a linguagem é o primeiro aspecto palpável da identidade religiosa, uma vez que proporciona e comunica a experiência religiosa (RICOEUR, 2016, pp. 11-13). Uma fé religiosa pode ser identificada por meio de sua linguagem, o que permite dizer que a originalidade do discurso religioso é fundamental para expressar sua especificidade. A linguagem religiosa pressupõe um contexto de tradições históricas específica, de tal forma que a análise do discurso religioso pressupõe a passagem pela questão estrutural e kerigmática constituintes da textualidade da fé. Nesse sentido, Ricoeur insere o tema da religião na intersecção entre o filosófico e o religioso, o que permite compreender que a nomeação de Deus nos textos que dizem a fé, a coexistência e a articulação desses dois polos é evidente. Segundo ele: é justamente pela nomeação de Deus, que “é entre o inominável e a profusão dos nomes que se representam ao mesmo tempo o religioso, o filosófico, a crítica do religioso pelo filósofo, a crítica do filosófico pelo religioso” (RICOEUR, 2002, p. 17).

O confronto com as ciências da linguagem

Em sua *Reflexion Faite. Autobiographie intellectuelle* (1995), Ricoeur afirma que depois que escrevera a obra *A Simbólica do Mal*, abre-se para ele um período de polêmicas externas e de guerras internas no que diz respeito à filosofia francesa, uma vez que neste momento a mesma era afetada pelas críticas oriundas de diversas partes ao existencialismo, à filosofia da existência e principalmente à filosofia do sujeito (RICOEUR, 1995, p. 32). Como ressalta o historiador François Dosse, em meados dos anos 60 todas as mais modernas pesquisas das ciências sociais atingem o ponto máximo da ambição estruturalista (DOSSE, 2008, pp. 311-323). Sendo assim, desde 1968, com a revolução estudantil, o estruturalismo ganha visibilidade com seu sucesso institucional. Nesse período, o estruturalismo havia recebido uma notável difusão da linguística às ciências humanas, da crítica literária à Filosofia, o que justifica que o estruturalismo dos anos 70 nascia e consolidava-se no âmbito dos estudos sobre a linguagem. Nesse contexto, Ricoeur sente-se indagado a uma tomada de postura no ambiente intelectual. Crítico ao estruturalismo, assume duas posturas fundamentais no desdobramento do seu pensamento

e na elaboração de suas obras em torno da linguagem: o cuidado de dissociar o estruturalismo, enquanto modelo universal da explicação das análises estruturais legítimas e frutuosas, e o ato de eliminar da sua consciência de pensante tudo o que poderia tornar impossível a incorporação da operação reflexiva de uma fase de análise estrutural (RICOEUR, 1995, p. 33-34).

O confronto com as ciências da linguagem

Em *De l'interprétation* (1965), Ricoeur, no contexto de complexidades e do debate com as ciências humanas em torno da questão da linguagem, chama a atenção para a necessidade de uma grande filosofia da linguagem que dê conta das múltiplas funções do significar humano e de suas relações mútuas (RICOEUR, 1965, p. 13). Para ele, a linguagem é a máxima da expressão da existência de um sujeito, de tal forma que é preciso desdobrar uma filosofia que não se preocupa apenas como proposta de uma teoria especulativa sobre a linguagem, mas que seja capaz de confrontar a linguística e assumir os desafios que lhe são próprios, incluindo suas preocupações de fundo de caráter transcendental. Para o filósofo, a linguística estrutural contém um desafio que envolve a filosofia reflexiva. Esse desafio “consiste no fato de que a noção de significação é colocada num outro campo diferente das miras intencionais de um sujeito” (RICOEUR, 1969, p. 244).

Ricoeur encontra na fenomenologia da linguagem uma função específica para todas as estruturas da intencionalidade da significação da linguagem. Para ele, “nós não poderíamos compreender o que é uma linguagem [...] se nós não tivermos a noção de intencionalidade” (RICOEUR, 1984, p. 12). Nesse sentido, não basta a imanência da primeira ordem da linguagem para entrar naquilo que ela pode oferecer; é preciso, nesse caso, apresentar-se como uma emergência, aventurar-se no horizonte criativo da linguagem humana e deixar-se afetar pelo seu caráter transcendental: sua atestação de alteridade. “A linguagem não é mais fundamento do que é o objeto; ela é a mediação; ela é o vínculo, o meio no qual e pelo qual o sujeito se põe e o mundo se mostra” (RICOEUR, 1969, p. 251).

A teorização ricoeuriana sobre a linguagem se pauta, em primeiro plano, na consideração de que a linguística estrutural contém em sua dinâmica interna um desafio que remete diretamente à Filosofia reflexiva, uma vez que as operações que a fenomenologia delineia são refutadas pela linguística estrutural no confronto com a questão do significado da linguagem. A filosofia reflexiva de Ricoeur se pauta sob a questão do sujeito pensante e reflexivo. Esse sujeito é o indivíduo existente, o sujeito humano que tem

constituído desde o início o objeto central das investigações filosóficas ricoeurianas. De fato, para Ricoeur, diante da crítica das filosofias da reflexão, é preciso perguntar-se pelo significado da própria reflexão. Nesse sentido, para ele, “quando nós dizemos: a filosofia é reflexão, nós queremos dizer certamente reflexão sobre si mesmo. Mas o que significa o Si?” (RICOEUR, 1965, p. 52). Nessa perspectiva, salienta que a linguagem abre espaço para o ser da linguagem, o sujeito que fala e que busca a própria compreensão de si. Sendo assim, a filosofia reflexiva de Ricoeur refere-se à possibilidade da compreensão de si como sujeito mediante as diversas operações que marcam sua existência (RICOEUR, 1986, p. 29).

Dito isso, evidencia-se que a intenção de Ricoeur, do ponto de vista reflexivo, é inserir na análise da linguagem o problema da existência, ou ainda, o problema da ontologia da compreensão. Atento ao poder de alcance da estrutura semântica das expressões linguísticas, atribui a hermenêutica filosófica uma tarefa árdua, a passagem pela porta estreita da semântica para poder contemplar o horizonte que se abre. A chave de leitura do seu projeto reflexivo é procurar no estruturalismo os meios de análise da linguagem enquanto sistema, mas ao mesmo tempo afastar-se de uma análise que considere a linguagem um sistema fechado. Para o filósofo, “a própria linguagem, enquanto meio significante, reclama ser referida a existência” (RICOEUR, 1969, p. 20).

No confronto com as ciências da linguagem, Ricoeur dialoga com o sanscritista suíço Ferdinand de Saussure, fundador da linguística moderna e com Louis Hjelmslev, teorizador dos pressupostos das linguistas. Ao referir-se ao estruturalismo saussuriano, numa atitude crítica que denominou de “axioma da clausura”, Ricoeur reconhece que Saussure embora havia apercebido dos pressupostos que constituem a linguagem, porém, não identificou a atualização à nova concepção que o próprio sanscritista introduziu na análise da linguagem¹. Ricoeur, conscientemente, apropria-se da cientificidade descoberta por Saussure e critica os limites e lacunas deixados pelo mesmo. Em *La critique et la conviction* (1995), reafirma que para ele é fundamental a diferença entre uma filosofia estruturalista e um estudo estrutural dos

¹ Ricoeur elencará tais pressupostos em 5 pontos: 1) a linguagem é um objeto para uma ciência empírica; 2) Na própria linguagem é preciso distinguir uma linguística sincrônica e uma linguística diacrônica; 3) Num estado de sistemas não há termos absolutos, mas relações de dependências mútuas; 4) O conjunto dos sinais dever ser considerado como uma sistema fechado, a fim de obter a análise; 5) A definição do signo que não satisfaz esses quatro pressupostos rompe completamente com a ideia ingênua de que o signo é colocado em vez de uma coisa.

textos, deixando claro o reconhecimento do valor metodológico desta última. Dirá o filósofo: “Aprecio consideravelmente esta última abordagem, porque é uma maneira de fazer justiça ao texto e de levar ao melhor das suas articulações internas, independente das intenções do autor e, portanto, da sua subjetividade” (RICOEUR, 1995, p. 120).

A crítica de Ricoeur ao estruturalismo de Saussure refere-se ao seu sistema de análise das relações internas da língua e da análise estrutural, o que denominará de “axioma da clausura” (RICOEUR, 1969, pp. 83-85). Respondendo a essa questão saussuriana, do fechamento da linguagem, Ricoeur introduz a análise hermenêutica como abertura ao universo dos signos. A hermenêutica recupera, via a inteligência da linguagem, o que o sistema estruturalista exclui (RICOEUR, 1969, p. 85). Por outro lado, a hermenêutica questiona essa clausura dos signos, uma vez que para ela a linguagem diz algo acerca do mundo. De fato, o que o filósofo reivindica nessa análise da linguagem é uma fenomenologia do sujeito falante, pois, para ele, o ato da fala rompe com a clausura dos signos. Nesse sentido, a linguagem se apresenta como mediação do sujeito que fala. Em *Linguagem e Filosofia* (1994), assume essa ideia definindo a linguagem como mediação em tríplice sentido: mediação do homem com o mundo; mediação do homem com os homens, e por fim, mediação do homem consigo mesmo (RICOEUR, 1994, p. 8). É nesse horizonte que o ato da fala recupera sua constituição de sentido, transgredindo qualquer possibilidade da clausura dos signos. Transgredir a clausura dos signos é tarefa da hermenêutica, uma vez que essa abre a linguagem à sua criatividade e à sua força erótica e semântica, como expressa o filósofo. “Longe de nos movermos numa linguística fechada sobre ela própria, estamos sem cessar na flexão de uma erótica e de uma semântica” (RICOEUR, 1969, p. 68).

Mas o que significa pensar a linguagem para Ricoeur? Ele mesmo responde ao afirmar que “é pensar a unidade daquilo que Saussure separou, a unidade da língua e da palavra” (RICOEUR, 1969, p. 86). E recorrendo a Émile Benveniste, assume a proposta de uma linguística do discurso, que não opõe a língua à palavra, como fizera Saussure, mas o discurso à palavra².

² O linguista Émile Benveniste apresenta no congresso *das Sociétés de philosophie de langue français* a proposta de uma linguística do discurso, opondo não a língua à palavra, como fizera Saussure, mas o discurso à palavra. O linguista parte da afirmação de que o discurso e a língua não repousam sobre as mesmas unidades, evidenciando que a unidade da língua é o signo, onde o adjetivo semiológico que ele reserva tem tudo o que concerne à ordem do signo; a unidade do discurso é a frase, que só tem um significado” (RICOEUR, 2005, p. 17).

Com essa nuance fica claro que Ricoeur procura destacar o sentido que resulta do caráter aberto pelas mediações da linguagem. Nesse sentido, o uso da língua e aquilo que ela expressa reafirma que a linguagem não é um sistema de signos, mas um discurso que em sua dinâmica atinge o sujeito que fala alguma coisa sobre o mundo e aos outros interlocutores. Para Ricoeur, “se o signo tem a função de significar, apenas o discurso tem a função de comunicar” (RICOEUR, 2005, p. 19)³. Então, considerar que a estrutura dialógica do discurso se vincula à condição existencial do sujeito que fala, constitui à comunicação um enigma. O que se transfere na comunicação entre os interlocutores é o significado de uma esfera da vida. Como afirma Miciele, “a experiência, tal como é, segue sendo privada, pois sua significação, seu sentido, se faz público. A comunicação, em consequência, é a superação da não comunicabilidade radical da experiência vivida, tal como foi” (MICIELE, 2015, p. 65). Nesse sentido, como afirma Ricoeur, a linguagem quer morrer como objeto para ressurgir como discurso (RICOEUR, 1969, p. 86).

Partindo da ideia de que a linguagem é mediação, tal como apresentara Benveniste, Ricoeur explora outra dimensão da linguagem, a possibilidade de uma “ontologia do discurso” como tarefa de recuperar para a inteligência da linguagem o ato da fala (RICOEUR, 1968, p. 336). Por outro lado, na análise do discurso, recorre à concepção de Frege em relação ao sentido e à referência. Para Ricoeur, a frase ou o enunciado de um discurso apresenta-se como unidade portadora de sentido e referência. Compreende-se que a frase enquanto unidade da base do discurso é portadora de um sentido, de uma referência, o que significa reconhecer que se pode distinguir o que se diz daquilo sobre o que se diz (RICOEUR, 1983, p. 147). A referência exerce um papel transgressor na clausura da linguagem, marca sua eclosão em direção a outra coisa que não ela mesma, abrindo-se efetivamente à realidade. Nesses termos, pode-se dizer que instância do discurso é a instância do diálogo. Logo, todo discurso é compreendido como sentido. Eclode-se assim, como afirma Miciele, “a convicção de que somente a dialética entre significado e referência diz algo acerca da relação entre linguagem e o mundo” (MICIELE, 2015, p. 66).

³ Na perspectiva ricoeuriana, num discurso enquanto comunicação, destacam-se três pontos: 1) a noção de discurso implica o reconhecimento de um outro locutor; como um frente a frente do ato do discurso; 2) A distinção entre sentido e referência; 3) Distinção entre esse que é o sujeito de quem se diz qualquer coisa. Com esses três pontos, fica-nos claro que para Ricoeur um discurso se configura como uma unidade de significações. (RICOEUR, 1999, p. 481).

Em *Du texte à la action* (1986), Ricoeur nos fala da necessidade de nova ontologia hermenêutica, o que significa para ele que um discurso tem por tarefa trazer à linguagem toda e qualquer experiência vivida. Em suas palavras, o discurso deve “trazer à linguagem a experiência como uma maneira de habitar e de ser-no-mundo que a precede e pede para ser dita” (RICOEUR, 1986, p. 38). Continua o filósofo: trazer a experiência à linguagem “não é transformá-la noutra coisa, mas articulá-la e desenvolvê-la, fazê-la tornar-se ela própria” (RICOEUR, 1986, p. 62). Nesse sentido, Ricoeur chega ao entendimento da valorização do texto. Esse se encontra para além do signo e da frase, e é fundamentalmente uma produção do discurso enquanto obra. Em relação com o texto, o discurso é o âmbito de um trabalho de composição ou produção que segue uma composição codificada terminando em uma produção que dá lugar a uma obra singular. Sendo assim, o texto, em sentido restrito, não é outra coisa senão o discurso fixado pela escrita. “O que é fixado pela escrita é, pois, um discurso que poderia ter sido dito, mas que se escreve, precisamente, porque não se diz. A fixação pela escrita surge no lugar da fala no mesmo lugar em que a palavra poderia ter nascido” (RICOEUR, 1986, p. 154). O texto nasce pelo fato de a escrita libertar-se do discurso, da factualidade da voz, o que permite compreender que o texto é, em sua origem, um fenômeno do discurso (RICOEUR, 1986, p. 154). Mas o texto não pode ser compreendido somente em sentido restrito, deve-se considerar, concomitantemente, o seu sentido amplo, ficando aberto à possibilidade de múltiplas interpretações, tal como acontece com a escritura, os documentos e os monumentos.

Por outro lado, é o fenômeno da escrita que torna o texto autônomo, garantindo a diferença entre significação textual e a significação psicológica original do autor. A categoria própria do texto é a composição. O que constitui o texto como texto é o sentido que está incluído no texto e esse é autônomo à intenção do seu autor. De fato, para Ricoeur, o texto “produz um duplo ocultamento, o do escritor e o do leitor, e é nesse modo que esse substitui a relação como diálogo que liga imediatamente a voz de uma audição ao outro” (RICOEUR, 2002, p. 214), por outro lado, transcende a condição psicológica do autor e a condição sociológica da sua produção. Dito isso, compreende-se que a escritura provoca uma transformação nas relações entre a linguagem e os interlocutores. Nesse sentido, a hermenêutica textual se apresenta com uma dupla intencionalidade: no que diz respeito à intenção original do autor, confere um movimento sincrônico por meio do fenômeno da distanciação. Já na subjetividade do leitor, algo acontece como

processo refigurador: o mundo da obra e o mundo do leitor são alterados pelo caráter estético da receptividade do texto. É aqui que a escritura provoca uma transformação nas relações entre a linguagem e os interlocutores. O leitor não participa no processo da escrita e o autor não participa no processo da leitura. A trajetória do texto escapa ao horizonte finito e vivido pelo autor, pois o texto tem sua autonomia, o seu mundo, o mundo do texto. O texto adquire uma dimensão dinâmica, um significado. Ricoeur oferece uma autêntica ontologia do texto.

Nesse sentido, como afirma Miciele, a hermenêutica ganha total significação, uma vez que sua função “é mostrar que o texto não é um combinatório entre qualquer tipo de proposições, senão entre proposições referidas à realidade extralinguística” (MICIELE, 2015, p. 68). A ideia de mundo do texto diz que a linguagem necessita da função poética de várias maneiras. Se no texto habita este poema, o sentido do acontecimento da fala, a sua interpretação como apropriação traz ao leitor as potencialidades semânticas do mundo do texto. Nesse sentido, para Ricoeur, “a leitura se assemelha à execução de uma partitura musical; ela marca a realização, a chegada ao ato das possibilidades semânticas do texto” (RICOEUR, 1986, p. 17). Sendo assim, o texto com sua referência torna-se mediação entre o homem e o mundo; enquanto comunicação, torna-se mediação entre o homem e o homem e enquanto *liber et speculum*, torna-se a mediação entre o homem e seu si mesmo e a compreensão de si. Compreender-se diante do texto; compreender-se no espelho das palavras; compreender-se nesse nó hermenêutico fundamental: *liber et speculum* (RICOEUR, 1969, p. 377). A hermenêutica se apresenta como uma dobradiça entre a configuração da obra e a refiguração da vida. Porém, supondo que todos os textos não são iguais, uma vez que uns são históricos, outros sociológicos, outros literários, outros religiosos, uma coisa parece-nos certa nesse processo hermenêutico, ler é refigurar a própria vida.

O discurso religioso e a linguagem da fé

A fé no Deus da Bíblia, em Ricoeur, não pertence aos pressupostos de suas investigações filosóficas, isso porque ela não tem um estatuto filosófico, mas, ao contrário, sua escolha pertence ao seu antigo pacto em virtude do qual as fontes não filosóficas de suas convicções não seriam misturadas. De fato, como confessa Ricoeur, ao aproximar-se da fé dos textos bíblicos, estava mais próximo do pensamento do falecido amigo Pierrez

Thévenaz que caracterizou sua filosofia protestante como “filosofia sem absoluto” (RICOEUR, 1996, pp. 147-164). Nesse pacto, portanto, Ricoeur nunca se silenciou sobre os pressupostos de suas investigações filosóficas, concomitantemente, não silenciou o interesse pelos textos bíblicos, pelo contrário, os compreendeu como chave de interpretação de sua filosofia que não hesitou em chamá-la, na esteira da filosofia do seu amigo, de filosofia “sem absoluto”. Não se trata de uma filosofia divina, mas sim de uma filosofia livre e responsável diante de Deus, “uma filosofia em que Deus não é mais o objeto supremo da filosofia, mas onde ele está implicado a título de polo de chamado e de resposta do próprio ato filosófico” (RICOEUR, 1996, p. 148). Então, fica-nos claro que, para Ricoeur, somente uma hermenêutica que contém a mediação semântica capaz de referir-se à existência humana permitia acender a esfera de uma autêntica ontologia.

No centro da reflexão da hermenêutica de Ricoeur encontra-se uma palavra instauradora da liberdade que é integrante e respondente ao anelo de sentido unitário e totalizante, que anima o coração humano quando se trata da obediência e da autonomia do sujeito convocado. Nesse sentido, o filósofo considera que a Bíblia não foi escrita por uma linguagem especulativa, mas sim por uma linguagem literária que fala sobre Deus; a Bíblia não discorre abstratamente sobre Deus, ela narra os efeitos de Deus na aventura humana. Ricoeur se dirige aos textos bíblicos como instrumentos que é sua hermenêutica, mediação da decifração da ação de Deus que se deixa narrar nas escrituras. O Deus bíblico é, portanto, um Deus narrado: o conjunto das narrações de seus feitos constituem uma sinfonia narrativa em que Deus se manifesta como Amor.

Em *Penser la Bible* (1989), Ricoeur advoga eloquentemente por uma poética da leitura que reconheça, como ele mesmo afirma, o direito de releituras amplificadoras e inovadoras (RICOEUR, 2001, p. 187), como uma espécie de *subtilitas explicandi* da poética da nomeação de Deus. Por outro lado, como Shleiermacher, Ricoeur estima que a consciência religiosa repousa sobre o sentimento de uma dependência absoluta (RICOEUR, 1996, p. 165). Esse sentimento compreendido como atitude fundamental é elevado ao horizonte da linguagem da prece. Essa linguagem é polifônica na medida em que se compreende entre dois polos da lamentação e do louvor, passando pela súplica e pela prece. Nas palavras de Ricoeur: “A prece vira-se ativamente para esse Outro pela qual a consciência é afetada no plano do sentimento. Em contrapartida, esse Outro que a afeta é percebido como fonte de chamado ao qual a prece responde” (RICOEUR, 1996, p. 166).

Porém, preciso deixar claro que Ricoeur não tem a preocupação de fazer uma leitura dogmática dos textos bíblicos, pois para ele há uma diferença decisiva entre a atitude crítica e a atitude decisiva de quem lê o texto bíblico. A abordagem filosófica é crítica em relação aos textos; a abordagem religiosa é de adesão: uma adesão a uma palavra que é anterior e maior ao próprio indivíduo. No coração da reflexão hermenêutica de Ricoeur em relação ao *corpus* dos textos sagrados e sua relação com a Comunidade professante é que essa última se identifica com esses textos. De fato, estamos diante do que o filósofo denominou de círculo virtuoso, círculo que fomenta o texto religioso e a comunidade de seus leitores em um círculo hermenêutico que permite que a comunidade se interprete a si mesma interpretando os seus textos (GREISCH, 2011, pp. 20-21).

A qualificação poética da nomeação de Deus em sua *subtilitas intelligendi* é profundamente exigente, pois o acontecer da interpretação ocorre a partir da fusão de horizontes: os nomes bíblicos de Deus são de operações de conversão e de transformação do mundo; nesse sentido, *subtilitas applicandi*. “Compreender-se diante do texto não é algo que se passa apenas na cabeça ou na linguagem. Isso é o que o Evangelho chama de ‘pôr Palavra em prática’. Sob esse ponto de vista, compreender o mundo e mudá-lo é fundamentalmente a mesma coisa” (RICOEUR, 1996, p. 203). É evidente para Ricoeur que a qualificação poética da nomeação de Deus, como afirma J. Greisch, “preserva igualmente ‘a dialética do poético e do político’, uma vez que, os textos que nomeiam a Deus são concomitantemente políticos e poéticos. Dialética essa que revela as fontes mais profundas das nossas convicções e exercícios políticos de uma liberdade responsável” (GREISCH, 2011, p. 25). Por fim, continua Greisch em sua análise: “eu tivesse que resumir em uma palavra a categoria fundadora do trabalho de compreensão a qual o homem religioso se dedica, não hesitaria em dizer com Kierkegaard que é a noção de estar diante de Deus (*coram Deo*)” (GREISCH, 2011, p. 26). Nesses termos, tanto Ricoeur como Kierkegaard reivindicam o mesmo processo de refiguração: compreender-se diante dos textos que nomeiam a Deus, (*liber et speculum*), é compreender-se diante de Deus.

A especificidade da linguagem religiosa

E se tratando do discurso religioso, ou ainda, da linguagem religiosa, para Ricoeur, uma das questões basilar da originalidade desse discurso religioso está na autenticidade da experiência religiosa em seu caráter de

dependência absoluta e confiança incondicional ao próprio Deus. Dessa experiência comunicacional decorre a narrativa da fé, bem como a consciência de pertença a uma tradição viva. Ricoeur tem elucidado essa dinâmica no horizonte da fenomenologia da religião, uma vez que o homem se implica numa história dinâmica de chamado e resposta (RICOEUR, 1994, p. 265). Essa realidade constitui-se uma das bases epistemológicas da originalidade do discurso religioso, pois, dessa relação dialogal entre Deus e o homem, a linguagem torna-se atestação de alteridade e de expressão.

Para Ricoeur, “nem tudo é, portanto, linguagem na experiência religiosa, mas a experiência religiosa não é sem a linguagem” (RICOEUR, 1982, p. 37). Então, se por um lado, a experiência religiosa desdobra-se no horizonte da linguagem, por possuir uma função de articulação e pela sua expressão, por outro, a originalidade do discurso religioso está no fato de relatar criativamente a entranhável relação vital entre Deus e o homem. A linguagem religiosa expressa a partir dos instrumentos naturais das linguísticas que a comunicação de Deus aos homens se realiza como história de dois amantes envolvidos em jogo semântico de linguagem e de liberdades. É o sentido religioso da resposta do homem ao chamado do Outro que “corresponde à concepção da existência que esse Outro propõe e oferece como um dom” (RICOEUR, 2008, p. 192). Por outro lado, a resposta do homem é um ato de obediência “no sentido forte de uma escuta a qual é reconhecida, admitida, confessada a superioridade [...] da Altura do chamado” (RICOEUR, 1994, p. 265).

A linguagem religiosa como discurso específico reivindica a questão da origem e do sentido como preâmbulo fundador da confiança ilimitada a qual o ser humano é chamado a alcançar apesar de toda razão que tem para desesperar. Aqui, a linguagem da fé vincula-se à esperança, esperar é, para Ricoeur, uma condição própria da fé, uma vez que Deus, na história dos homens, manifesta-se como o “Deus das possibilidades desconhecidas” (RICOEUR, 1994, p. 277). Nessa perspectiva, é possível dizer que a abertura do ser humano ao mistério que o envolve, por ser trazido à linguagem, o introduz em um horizonte de possibilidades inauditas (RICOEUR, 2008, p. 277). De fato, a linguagem religiosa apresenta-se como um *locus* da irrupção do novo no interior do discurso e da existência humana em que a relação Deus e o ser humano fecunda o solo da história como uma espécie de estrutura germinal. E na passagem pela linguagem, os relatos e as narrativas, inscritos como textualidades da fé, apresentam-se como mediações que

convocam necessariamente pensar a pertinência de uma hermenêutica que se coloca “como discurso que se debruça sobre um discurso sobre Deus” (GEFFRÉ, 2009, p. 12). No âmbito dessa reflexão, compreende-se cada vez mais que a fé necessita ser dita. Sendo assim, tratando-se do discurso religioso, são os atos de linguagem que configuram a textualidade da fé, pois a fé que não se declara permanece muda e infértil (RICOEUR, 2008, p. 198).

Estrutura e kerigma

A primeira tarefa de uma hermenêutica que analisa o sentido da linguagem da fé está no fato de descobrir e identificar as formas dos discursos originais que trazem à linguagem a fé de uma comunidade. Para Ricoeur, a linguagem oral contém uma sutil dialética que se desdobra entre a exteriorização e fixação nas diferentes formas de discursos que constituem a expressão religiosa. Porque é dito que o discurso pode ser escrito, fixa-se como legado de uma comunidade que interpreta para si e para os outros originalmente sua própria experiência de vida e de fé.

A experiência religiosa organiza-se em forma de discurso, nesse sentido, assume uma configuração de linguagem de segunda ordem, o que significa ser por si, linguagem possuidora de uma variedade da poética que se expressa pela metáfora, pela narrativa e pela imaginação; pelos recursos ou sistemas linguísticos que expõem a potencialidade criativa própria da linguagem.

Para Ricoeur, a confissão de fé liga-se diretamente com a expressividade dos discursos bíblicos. Nesse sentido, a ênfase que consagra à polifonia desses discursos constitui a sinfonia linguística da fé como expressão kerigmática. Convicto de que a plurivocidade dos discursos originários da comunidade de fé reivindica em cada momento histórico e cultural novas interpretações, bem como sua validação ou justificação, para ele, a linguagem da fé penetra efetivamente o campo da simbólica. Ressalta-se aqui que “o simbolismo não é uma linguagem deficiente, senão uma linguagem apropriada, uma linguagem justa, pertinente e adequada” (RICOEUR, 1964, p. 27). O simbolismo toca o universo da linguagem religiosa.

No âmbito dessa reflexão, a categoria estrutural de formas de discursos expõe um elemento central: os testemunhos de fé. Enquanto realidade kerigmática que se manifesta na plurivocidade discursiva, esses testemunhos constituem a polifonia bíblica e, por sua vez, apontam para a dimensão simbólica do discurso religioso (RICOEUR, 1982, p. 38). Destarte, cada forma de discurso responde a um estilo próprio de confissão originária da fé (RICOEUR, 1993, p. 38-41).

Esquematismo narrativo e a tradicionalidade

A linguagem da fé apresenta-se como discurso verbalmente fixado. “A fé religiosa de uma comunidade se deixa apreender em suas expressões linguísticas” (RICOEUR, 2008, p. 240). Deixar-se apreender exige uma tarefa interpretativa que considere as diferentes formas de discursos com suas expressões linguísticas, de tal forma que se possa dizer a fé. Para Ricoeur, “a fé enquanto experiência vivida é instruída no sentido de formada, esclarecida, educada na rede de textos que a pregação reconduz cada vez mais para a fala viva” (RICOEUR, 1994, p. 283). Nessa perspectiva, o filósofo estabelece uma relação entre texto e testemunho. Se por um lado, os textos testemunham um acontecimento de fé, por outro lado, os testemunhos constituem uma dimensão textual. É nessa lógica de fé, de testemunho, que o autor oferece esse novo paradigma relacional. Em *Le texte comme identité dynamique* (1985), Ricoeur aborda sistematicamente a ideia de um “esquematismo narrativo”, o que permite compreender que a relação entre a rede de textos e a fala viva da comunidade passa pela ideia de uma tradição viva que o texto desperta. O conceito de esquematismo, presente em *Tempo e narrativa 1* (1983), também vinculado estreitamente ao conceito de tradicionalidade. Diz Ricoeur: “o esquematismo, por sua vez, constitui-se numa história que tem todas as características de uma tradição” (RICOEUR, 1983, p. 123).

Em ambos os escritos, Ricoeur evidencia que a constituição de uma tradição invoca o jogo dialético entre inovação e sedimentação que tece a criatividade da linguagem narrativa. Se a transmissão é viva, a textualidade também é viva, uma vez que nela está contida não somente uma história do passado, mas a possibilidade da novidade que a inovação semântica irrompe como arte de fazer intriga (RICOEUR, 1982, p. 58). Nesses termos, falar de um esquematismo narrativo significa compreender que “a transmissão viva de uma inovação pode sempre ser reativada pela volta aos momentos mais criativos da composição poética” (RICOEUR, 2010a, p. 137). Se o esquematismo narrativo se vincula diretamente à transmissão viva de uma comunidade, o conceito de tradicionalidade aparece como inscrição e como corolário da criativa composição poética que a narrativa da fé faz eclodir. No contexto narrativo de uma comunidade de fé, os textos dão-se como *poïèsis*. A poesia da linguagem da fé é um tesouro de símbolos religiosos prodigiosos (SCHÖKEL, 1989, p. 135).

A história da comunidade de fé constrói-se como tradição viva na qual a textualidade exerce um papel central enquanto narrativa. Se a vida é uma

narrativa em busca de narrador, como afirma Ricoeur (RICOEUR, 2010, p. 197), na narrativa o ser humano exprime sua radical vitalidade, como uma sinfonia, em que a experiência comunitária e pessoal, seja capaz de orquestrar uma confissão de fé em forma narrativa. Isso porque “é na coisa contada que Deus é nomeado” (RICOEUR, 1994, p. 283). Esse Deus narrado, que adentra no universo da linguagem, quer livremente “correr o risco da interlocução e todas as suas possibilidades (MIES, 2006, p. 8).

A linguagem religiosa e a poética

Falar de uma poética da linguagem religiosa significa reconhecer que a poesia comporta uma experiência fundamental, cuja *poièsis* traz à linguagem o seu sentido mais profundo e que o texto desperta. A linguagem religiosa enquanto poética se solidifica em uma *poièsis*. Por *poièsis* compreende-se a produtividade de um relato ou mesmo por um paradigma narrado que pede para ser interpretado. Em *Poétique et symbolique* (1982), Ricoeur aborda a questão da *poièsis* desde a perspectiva de uma produção de sentido enquanto expansão de linguagem que concomitantemente seja capaz de “descobrir e considerar os tratados inéditos da realidade e os aspectos inéditos do mundo” (RICOEUR, 1982, p. 39).

Considerando que a especificidade da linguagem religiosa se desvela à medida que a função poética aparece como seu *organon*, é preciso dizer que o discurso poético também se apresenta como dispensador do possível, o que significa dizer que é no horizonte de uma poética emerge-se a proposição de um mundo, um mundo possível. Para Ricoeur, “a proposição de um mundo tal que se possa habitar e através dele projetar minhas possibilidades mais próprias” (RICOEUR, p. 1984, 41). Por outro lado, a linguagem poética é similar à linguagem metafórica, pois representa uma descrição criativa e original da realidade. Dito isso, é preciso ainda compreender que é próprio da poética exprimir a realidade de tal maneira que a linguagem implica um momento de transcendentalidade. Nesse sentido, a rede de textos originais da comunidade de fé, quando analisados sob a lógica de uma *poièsis*, revestem-se de sentido e se abrem a um referente-último que a linguagem religiosa oferece. A linguagem religiosa alberga em sua estrutura linguística algo mais a considerar; ela se apresenta como portadora de um referente que rege a constelação dos textos que dizem a fé (RICOEUR, 2010a, p. 219). Ricoeur afirma: “a linguagem religiosa acrescenta [...] aos traços comuns do poema a circulação de um arqui-referente-Deus” (RICOEUR, 1994, p. 310).

A linguagem religiosa como poética

Para Ricoeur, a poética da existência se realiza como uma verdadeira poética da fé. Nesse sentido, é preciso considerar a dialética entre a poética da fé e a inteligência dessa mesma fé, que busca razões e as proposições lógicas dos textos que foram elevados à categoria de poesia (THOMASSET, 2007, p. 124). A linguagem religiosa é uma linguagem poética, na medida em que toca o enredo mais profundo da existência humana. O que significa dizer que ela se refere à ideia de uma autêntica construção de sentido. Ricoeur fala da necessidade de “maximizar o sentido”, tomando consciência da “fenomenidade” que o poema pode oferecer, uma vez que nele reside uma injunção de significações não significadas em uma linguagem de primeira ordem. Em decorrência disso, é preciso extrair o máximo de significações que um poema pode oferecer e, a partir dele, encontrar o referente último enquanto caminho ontológico.

A linguagem religiosa e seu referente último

Para Ricoeur, as parábolas tornam-se exemplos concretos de textos poéticos, o que faz delas formas de discursos especificamente religioso, devido à sua característica metalinguística de extravagância (RICOEUR, 2010b, pp. 150-151). O funcionamento da linguagem religiosa como um referente às parábolas, alude ao discurso a questão do Reino de Deus como uma referência a um referente último. De fato, essa referência excede aos textos parabólicos tornando-se um alerta contra toda e qualquer interpretação prematura dos textos bíblicos. Neles, Deus é o seu referente e inacabamento, de tal forma que permanecem abertos, apontando para um referencial que os transcende (RICOEUR, 1994, p. 295).

Deus condescendeu-se nos textos que narram sua presença e a ação. Como afirma Ricoeur, “Deus se deixa conhecer por meio da audição dos discursos nos quais ele aparece como referente” (VICENT, 2008, p. 101). O Deus que se revela nos textos “é um Deus que se revela no tempo e na linguagem” (MIES, 2006, p. 6). Deus serve-se da linguagem humana com seus caminhos e atalhos. Se a linguagem humana possui um estatuto ostensivo e referencial, ela possui uma implicação profunda nas ciências religiosas: refletir a atitude de audição do que é dito na linguagem humana. O estatuto ostensivo da linguagem pode oferecer às ciências religiosas razões pertinentes para se afirmar a autenticidade da linguagem como meio da eclosão do mistério de Deus que se revela.

A inovação semântica

Em suas duas obras consideradas gêmeas: *La métaphore vive* (1975), em que investiga os recursos da retórica para mostrar as mutações e transformações em que é submetida a linguagem e em sua trilogia *Temps et récit I,II,III* (1983-1985), na qual evidencia o poder criativo da linguagem, o conceito de inovação semântica encontra-se bem definido. A ideia de inovação semântica esclarece todo o esforço do filósofo em definir “um campo racional aberto ao espetáculo da possibilidade” (HENRIQUE, 2005, p. 211). Compreende-se aqui a ideia do advento e da produção de sentido que tange a linguagem. A inovação semântica diz a criatividade da linguagem e sua injunção de significações.

Para Ricoeur, a inovação semântica vincula-se à questão da metáfora. Para ele “a metáfora é um trabalho sobre a linguagem que consiste em atribuir a sujeitos lógicos predicados incompatíveis com os primeiros” (RICOEUR, 1986, p. 19). As metáforas são vitais, pois estão acima de serem identificadas como simples figuras de estilos. São metáforas de invenção, cuja criação realiza-se momentaneamente, significa dizer que não se encontram enclausuradas nos dicionários. As metáforas vivas. Por meio delas, a linguagem se apresenta com sua explosão semântica, trazendo uma dimensão referencial. Nesse sentido, poder-se-ia dizer que somente as metáforas vivas caracterizam-se como metáforas autênticas, apresentando-se como acontecimento de sentido (RICOEUR, 1985, p. 155).

Como trabalho de linguagem, as metáforas abrem um horizonte de possibilidade, uma vez que a realidade pode ser reescrita, quando pela impertinência da metáfora se destrói uma mera descrição literal para encontrar uma abertura semântica capaz de despertar novas dimensões da realidade (GRAMPA, 2005, p. 30). Sendo assim, a metáfora viva, unindo-se à arte de compor intrigas, constitui-se “como duas janelas abertas sobre o enigma da criatividade” (RICOEUR, 1986, p. 32). Compreende-se, aqui, por arte de fazer intrigas “o fazer surgir o inteligível do acidental, o universal do singular, o necessário ou o verossímil do episódio” (RICOEUR, 1983, p. 88).

Como o desdobramento da ideia de metáfora viva, Ricoeur realiza um trabalho de elucidação “do poder da imaginação linguística para fazer emergir novas significações, por meio da metaforização” (HENRIQUES, 2005, p. 210), o que significa que é próprio da linguagem transcender-se, uma vez que em si mesma residem significações ocultas que o plano de uma referência direta da linguagem não pode descortinar. É nesse sentido

que a metáfora ganha força, já que é próprio de sua pertinência semântica requerer a polaridade entre sentido e referência. Em outras palavras, como explica Henrique Fernandes: “quando um poeta escreve, pela primeira vez, alguma coisa acontece na linguagem. As propriedades do esmalte que não tinham sido plenamente estabelecidas como conotações reconhecidas as palavras, acendem à linguagem” (HENRIQUES, 2005, p. 157). De fato, no ato dessa poeticidade da linguagem, a metáfora põe em jogo propriedades que não eram até então significativas. A poeticidade da linguagem inclui o significado no sentido, impondo no jogo lúdico da linguagem a transgressão expressiva que se instaura como *poièsis*. É nessa atmosfera semântica que as metáforas surgem nos escritos de Ricoeur como que o equivalente natural da inovação semântica, como sua figura por antonomásia. Como afirma Fernanda Henriques, elas “Aparecem ao mesmo tempo como paradigma do fenômeno da inovação semântica e como guia da orientação no procedimento de interpretação textual” (HENRIQUES, 2005, p. 215).

Quando se fala de metáfora, inovação semântica, é porque estamos no horizonte poético da linguagem. A poeticidade tem o poder de orientar-nos a questão originante da linguagem. Por meio dela, a linguagem é expressividade no seu sentido mais genuíno e originante. A poeticidade é uma forma originária da expressividade. O que Ferdinand de Saussure chama com o nome de linguagem, Ricoeur permite pensa-la como expressividade humana com sua acentuação mais dinâmica. O que o sanscritista suíço chama de língua, o filósofo de Valence chama de “poema”, e o que o primeiro chama de palavra, o segundo, de acontecimento expressivo denominado como *poièsis*. Para Fausti:

“poeticidade é atividade. Atividade é pura expressividade. Mediante essa o sujeito transgredir o próprio limite, colocando aquele ato expressivo que é ao mesmo tempo sua expressão e condução do mundo à realidade expressiva” (FAUSTI, 2012, p. 63). Estamos diante do problema da referência da linguagem, sua significação.

O problema da significação é específico do discurso e não da língua, pois é a significação que marca a transcendência da linguagem. É nesse contexto semântico que Ricoeur pensa a inovação semântica no plano da textualidade como poético no seu significado mais genuíno e originante, por produzir um novo sentido por meio de processos linguísticos. Em outras palavras, o poético que se configura com a inovação semântica é, de per se, expressão fundadora da realidade pela mediação da linguagem.

As expressões-limite da linguagem religiosa

Parte da ideia de que Deus não está somente na Bíblia, mas que esta reúne todas as significações provenientes dos discursos parciais enquanto formas originais do discurso da fé. Pelo fato de tais textos nomearem Deus, persiste a ideia de que “a revelação é um ato do mundo bíblico” e concomitantemente do mundo descortinado por ele. Nesse sentido, o referente-último presente no horizonte da linguagem da fé, é sugerido e confirmado pela estrutura particular que os respectivos textos oferecem. Vinculam-se diretamente a essa dinâmica de linguagem as parábolas neotestamentárias. Nesse sentido, é lícito verificar que, para Ricoeur, as parábolas são consideradas paradigmas de transgressão da linguagem poética e se inserem em um tecido mais vasto e figurante, tocando o universo de diversos enunciados, tais como: os discursos sapienciais, os escatológicos e os denominados por ele como expressões-limite.

Entende-se por expressões-limite a temática da linguagem parabólica, que significa primeiramente reconhecer a existência de um tipo de transgressão próprio da linguagem poética que determina a especificidade da linguagem religiosa. Compreende-se aqui uma espécie de intensificação das formas de discurso bíblico, dos ditos proclamatórios, proverbiais e parabólicos e todos aqueles que tecem a perspectiva hiperbólica e paradoxal, próprias das narrativas neotestamentárias. As expressões-limite rompem com o quadro habitual da linguagem para reescrever a realidade. Elas, como afirma Ricoeur, “impelem as formas de discurso ordinários ao seu limite para transportá-los para o inaudito do Reino” (RICOEUR, 2010a, p. 42).

Ricoeur utiliza-se ainda do termo qualificador, oriundo de Ian Ramsey para demonstrar que os discursos proclamatórios, proverbiais e parabólicos, uma vez considerados como símbolos, repousam na conjugação de um qualificador que aponta para além da estrutura textual: o sentido (RICOEUR, 2010a, p. 150). O sentido é o que um enunciado diz, porém, como afirma o filósofo “o que um enunciado diz é imanente a ele – é o seu arranjo interno. Aquilo de que se trata é o extralinguístico. É real na medida em que é expresso pela linguagem: é o que é dito sobre o mundo” (RICOEUR, 2010a, p. 236).

Dito isso, fica-nos claro que, para Ricoeur, na linguagem parabólica se anuncia a aurora do inaudito na experiência humana e no discurso religioso, pois quando o inaudito chega, “os auditores são interpelados ao menos a pensar o impensável” (RICOEUR, 2010a, p. 214). Nesse sentido, as

parábolas reescrevem, de fato, a realidade como uma espécie de jogo sobre os limites. As parábolas são como um resumo da nomenclatura de Deus, uma vez que se constituem pela estrutura narrativa, pelo poema metafórico e pelas expressões-limite.

Outra categoria decisiva para Ricoeur nesse contexto linguístico é o de “experiências-limite”. Com tal conceito que recolhe da filosofia de Karl Jasper para designar a situação-limite que configura a existência humana, ao mesmo tempo, atribui a esse conceito a ideia de experiência fronteira que delimita a verticalidade da existência humana, oriunda da filosofia de Kierkegaard. “Falar de experiência-limite é falar de nossa experiência”, diz o filósofo (RICOEUR, 2010b, p. 35). É em sua capacidade de reescrever a realidade que a linguagem religiosa se vê implicada pelas experiências-limite, pois é nelas que reside a capacidade de reorientar a vida e que originalmente a linguagem reescreve. De fato, para Ricoeur, “a linguagem religiosa revela a dimensão religiosa da experiência humana comum” (RICOEUR, 2010a, p. 236).

Diante de tudo isso, Ricoeur demonstra que as expressões-limite presentes no discurso religioso são expressões adaptadas no movimento centrífugo das experiências-limite do homem e que tais experiências-limite “constituem o referente apropriado da linguagem” (RICOEUR, 2010b, p. 218). Assim, poder-se-ia dizer que, para o filósofo, a linguagem religiosa, na qualidade de linguagem metafórica, busca o seu referente último e exige essa espécie de jogo sobre os limites enquanto “tensão entre a reivindicação objetiva do saber e a apresentação poética do incondicionado” (RICOEUR, 2020, p. 236). Comumente, em razão da sua pessoal aposta, Ricoeur compreende que é a estrutura narrativa da linguagem da fé com seu processo metafórico que manifesta o caráter poético dessa linguagem. Por outro lado, para ele, é a união entre a metáfora e a expressão-limite que fornece a própria matriz da linguagem teológica.

Do discurso religioso ao discurso teológico

Para Ricoeur, o fato de dizer Deus no horizonte da linguagem organiza a constelação das palavras-chaves de uma autêntica semântica teológica. A linguagem teológica, essencialmente predicativa, reivindica conceitos-limite para salvaguardar as apresentações metafóricas do discurso bíblico e a busca da sua inteligibilidade como uma espécie de “apresentação indireta do Incondicionado” (THOMASSET, 2006, p. 279). Dessa forma, as expressões-limite, na qualidade de qualificadores, permitem que a “linguagem religiosa

funcione como um modelo em relação ao conjunto de experiência humana” (RICOEUR, 2010b, p. 218).

O conceito Reino de Deus, para Ricoeur, é uma expressão-limite, pelo fato de que as diferentes formas de discursos da linguagem religiosa convergem “para um ponto último que se torna seu ponto de encontro com o infinito” (RICOEUR, p. 2010b, p. 219). Da mesma forma, dizer Deus, quando se refere às narrativas bíblicas, assenta-se a ideia de que Deus, enquanto referente-último desses textos, é um referente-limite, uma vez que limita as pretensões do conhecimento objetivo de chegar ao Absoluto. Assim, o conceito de Deus “continua a organizar a constelação inteira de um quadro de significações prescritas pela metafísica” (RICOEUR, 2010b, p. 219).

Disso decorre a possibilidade de afirmar que a transposição do discurso religioso ao discurso teológico é uma tentativa de demonstrar que neste último realiza-se algo parecido como que o advento de uma nova linguagem, que, desde os conceitos-limite do discurso religioso e das apresentações figurativas do Absoluto, permanece em aberto a reivindicação objetiva do saber e a apresentação poética do Incondicionado, que se manifesta nas palavras humanas.

Em *Foi et philosophie aujourd'hui* (1972), Ricoeur afirma que os textos bíblicos constituem um tecido fenomênico de linguagem, cuja arquitetura constitui o que denominou de polissemia da linguagem, descrevendo-a como uma “ocasião extraordinária de uma flexibilidade que permite o deslocamento metafórico da linguagem corrente e o hábito poético da linguagem” (RICOEUR, 1972, p. 4). Por outro lado, postula que o exercício da teologia pode considerar a experiência poética de forma simétrica com a experiência fundamental, doando um nome próprio a essa experiência que nomeia Deus (RICOEUR, 1972, p. 12). *A fortiori*, em *Nommer Dieu* (1977), confessa assumir ainda que seja provisoriamente a assimilação dos textos bíblicos a textos poéticos, pois, para ele, “nomear Deus é, na melhor das hipóteses, uma atividade poética sem incidências sobre a descrição, isto é, sobre o conhecimento verdadeiro do mundo (RICOEUR, 1994, p. 287). Por outro lado, nomear Deus é a eclosão da expressividade humana como simbólica, que constitui a forma mais significativa de dizer a Revelação de Deus em seu modo indireto e digressivo. Em sua revelação, Deus se deixa conhecer por meio da audição dos múltiplos discursos nos quais Ele aparece como o referente-último, o atuante; isto porque o próprio Deus se revela no abismo de sentido da linguagem humana.

Sendo assim, em se tratando do labor teológico, Ricoeur sugere uma passagem necessária da poesia à teologia na nomeação de Jesus Cristo como acontecimento fundador de uma história salutar, o que significa nomeá-lo como um evento histórico, particular, porém, com uma significação universal, uma vez que de forma inaudita esse acontecimento irrompe a história e sua continuidade. Jesus Cristo é a poética de Deus, pois a sua última palavra é o amor, e só o amor é capaz de ir até às últimas consequências em favor do outro. Quando se pensa na dimensão cristológica do amor, adentra-se num horizonte de gratuidade onde tudo é consciência e liberdade plena. “Ninguém tira a minha vida; eu a dou livremente” (Jo 10,8). Dirigindo-se a essa realidade do amor com o instrumento que é sua hermenêutica fenomenológica, Ricoeur compreende o mundo, os outros e a si mesmo em um amor que não é extorquido, mas ofertado. O *ágape* bíblico com o seu ímpeto de uma economia da dádiva move a fé que nomeia a Deus. Nesse sentido, para ele, a experiência de Deus insere-se na poética do *ágape*, cuja figura do servo sofredor, ou o Cordeiro de Deus, se apresenta totalmente contrário à ideia de um “bode expiatório”.

Para Ricoeur, a figura de Jesus no mistério de sua paixão e morte, a sua passagem pelo Getsêmani atesta concomitantemente a *solus ipse* existencial, mas também muito mais o horizonte de gratuidade do que de expiação e da satisfação vicariante dada à cólera divina: Jesus punido em nosso lugar. Nesse ponto dirá o filósofo: “prezo muito a libertação da teologia da cruz a respeito da interpretação sacrificial. Encontro neste ponto o acordo de tão bons exegetas como o padre Xavier-Leon Dufour, o autor de *Lecture de l’Evangile de Jean e de Face à la mort. Jesus et Paul*” (RICOEUR, p. 1995, p. 230).

Ricoeur assume a perspectiva teológica de que, nas entranhas do cristianismo encontra-se uma comunidade formada a partir de uma vítima, Jesus de Nazaré, que foi excluído por outros e por um sistema que enfrentou, mas, concordando em ser excluído, denunciou e desnudou o sistema do bode expiatório. Jesus viveu toda a sua vida conscientemente. Tinha uma consciência espiritual claramente percebida (WOLFF, 1994, p. 146). “Não existe maior amor do que dar a vida pelos seus amigos” (Jo 16,13). A sua cruz ganha aqui uma máxima significação: aquela que é própria do Amor. Como afirma Louis Fèvre: “este simbolismo da vítima, ao contrário, remove a cruz de uma interpretação punitiva em termos de retribuição (sangue derramado em troca da salvação).” O poder de Jesus reside em um sacrifício que quebra definitivamente todo sistema vitimador. De fato, para Ricoeur, a questão

central do cristianismo se pauta no anúncio da morte e ressurreição de Jesus como cifra da história em que é atestada a abundância do sentido no não-sentido. Somente um Amor livre é capaz de ir até às últimas consequências.

Considerações finais

Diante de tudo isso que foi dito até agora, fica-nos claro que, para Ricoeur, a relação entre o discurso religioso e a teologia abre perspectivas para que se pense a emergente refiguração de uma linguagem que seja capaz de dizer a inteligência da fé. Concomitantemente, reivindica-se que essa linguagem seja capaz de evidenciar e cercar-se hermeneuticamente contra o iminente perigo de uma prática religiosa subjetivista, fundamentalista, ideológica, que fragiliza a estética receptiva da revelação, Deus presente na história e que se diz no fenômeno do texto. Sob o risco de acentuar tais práticas religiosas, que resultaria na construção de uma imagem errônea da revelação de Deus, a hermenêutica textual proposta pelo filósofo apresenta-se como um corretivo.

Ao considerar a Bíblia como poema, a teoria ricoeuriana da linguagem implica dinamicamente a condição do leitor que, no ato da leitura, sente-se chamado a refletir e interpretar o mistério que lhe toca. Nesse sentido, o que caracteriza o discurso da fé na qualidade de discurso poético é o fato de que, numa inteligência especificamente teológica, o homem pode nomear a Deus. Para Ricoeur, a chave de compreensão desse grau mais elevado da nominação de Deus exige apenas uma coisa, seguir a sede de sentido dessa palavra e dela dar testemunho.

A hermenêutica da linguagem da fé está à procura da palavra original, à procura da palavra portadora de um novo sentido e que, conseqüentemente, permite compreender o texto bíblico como discurso revelador de um Deus que se põe a caminho da aventura humana. Nesse sentido, as proposições ricoeurianas apresentadas permitem pensar a tarefa da teologia e a prática cristã em seu emergente risco da interpretação. A linguagem da fé, por ser uma linguagem literária, tem a interpretação como seu instrumento. Nesse sentido, se Deus deixa-se nomear nos textos que proferem a fé de uma comunidade, isso impõe que se coloque em termos epistemológicos que a sua revelação seja compreendida numa perspectiva narrativa e nos vieses de uma tradição viva e dinâmica.

Destaca-se que a linguagem religiosa, ou ainda a linguagem da fé, reescreve as experiências humanas como experiências-limite. Comente

nessa direção, articulando essas experiências com as expressões-limite eclode na linguagem o inaudito e o novo que Deus inaugura na história humana; pois a linguagem religiosa excede em significação e impõe a transgressão expressiva em termos de *poïesis*. A linguagem da fé, quando analisada sob a ótica da linguística cognitiva, descobre a totalidade e a unidade das suas diversas dimensões. É aqui que as contribuições de Ricoeur permitem compreender que é possível dizer Deus no horizonte da linguagem, quando esta em geral é poeticidade e simbolicidade. Uma linguagem poética e metafórica que constantemente abre novas dimensões da realidade. Como afirma o filósofo: “a interpretação existencial acentua prevalentemente a decisão de uma nova existência” (RICOEUR, 2005, p. 107).

De fato, para Ricoeur, o que acontece aqui é uma espécie de *metanóia* produzida pela metáfora-limite, uma transformação da imaginação. Quando se abrem novas dimensões da realidade, para além dos objetivos disponíveis e manipuláveis do mundo, são as variações imaginativas que prevalecem sobre a descrição da realidade. “Nesse modo, cada ética que demanda à vontade de uma decisão deve subordinar-se a uma poética que abre novas dimensões a nossa imaginação” (RICOEUR, 2005, p. 107). Então, é possível acolher a revelação de Deus, imaginativamente, em uma linguagem em que, parafraseando o célebre anacoluto de Saint-Exupéry, diríamos que nela “o essencial é invisível aos olhos”.

Referências

- DOSSE, François. **Paul Ricoeur. Les sens d'une vie (1913-2005)**. Paris: La Découverte/Poche, 2008.
- FAUSTI, Silvano. **Ermeneutica Teologica. Fenomenologia del linguaggio per una ermeneutica teologica**. Bologna, 2012.
- FÈVRE, Louis. **Penser avec Ricoeur. Introduction à la pensée et à l'action de Paul Ricoeur**. Lyon: Chronique Sociale, 2003.
- GEFFRÉ, C. A teologia fundamental como hermenêutica. In: **Revista de Teologia e Ciências da Religião d Unicap**, nº 2, jul/dez, Ano VIII. O risco da interpretação. Uma homenagem a Claude Geffré, 2009.
- GEFFRÉ, Claude. A teologia fundamental como hermenêutica. In: **Revista de Teologia e Ciências da Religião da Unicap**, nº 2, jul/dez, Ano VIII. O risco da interpretação. Uma homenagem a Claude Geffré. Pernambuco, 2009.
- GRAMPA G. “Dire Dio: poética e linguaggio religioso”. In: P. RICOEUR, E. JÜRCEL. **Dire Dio. Per un'ermeneutica del linguaggio religioso**, 2005.

GREISCH, Jean. Lire, interpréter, comprendre. Vers une herméneutique philosophique de la religion. In: J. VERHEYDEN, T.L. HETTEMA, P. VANDECASTEELE. **Paul Ricoeur Poetics and Religion**. Leuven/Paris/Walpole/MA, 2011.

HENRIQUES Fernandes. **Filosofia e Literatura. Um percurso hermenêutico com Paul Ricoeur**. Santa Maria da Feira: Rainho & Neves, 2005.

MICIELE, Cristina. **Aproximaciones a su pensamiento**. Buenos Aires, Ediciones Imago Mundi, 2015.

MIES, F. *Avant-propos*. In: J.M. AUWER, Y.-M. BLANCHARD, F. MARTY, J.-P. SONNET, C. THEOBALD. **Bible et theologie. L'intelligence de la foi**. Bruxelles: Éditions Lessius, 2006.

RICOEUR, Paul. La langage de la foi. In: **Bulletin du Centre Protestant d'études**, n° 4/5, Paris, 1964.

RICOEUR, Paul. **De l'interprétation. Essais sur Freud**, Paris: Éditions du Seuil, 1965.

RICOEUR, Paul. Contribution d'une réflexion sur le langage à une théologie de la parole. In: **Revue de Theologie et de philosophie**, Paris, 1968.

RICOEUR, Paul. **Le conflit des interprétation. Essais d'herméneutique I**. Paris: Éditions du Seuil, 1969.

RICOEUR, Paul. Foi et filosofia aujourd'hui. In: **Foi-Éducation**, n° 100, Paris, 1972.

RICOEUR, Paul. **La métaphore vive**. Paris: Éditions du Seuil, 1975.

RICOEUR, Paul. Poétique et symbolique. In: B. LAURET. F., REFOULE. **Initiation à la pratique de la theologie**. Tome I. Introduction, Paris, 1982.

RICOEUR, Paul. **Emps et récit 1. L'intrigue et le recit historique**. Paris: Éditions du Seuil, 1983.

RICOEUR, Paul. **Les incidences theologiques des recherches actuelles concernant le langage**, Institut d'études oécuméniques, 1984.

RICOEUR, Paul. **Identity of the Literay Text**. Toronto: University of Toronto Press, 1985.

RICOEUR, Paul. **Du texte à la action. Essais d'herméneutique II**, Paris, Éditions du Sueil, 1986.

RICOEUR, Paul. **Lectures 3. Aux frontieres de la filosofia**, Paris: Éditions du Sueil, 1994.

RICOEUR, Paul. **Reflexion Faite. Autobiographie intellectuelle**, Paris: Éditions du Sueil, 1995.

RICOEUR, Paul. **Penser la Bible**, Paris: Éditions du Sueil, 1998.

RICOEUR, Paul. JÜNGEL, Eberhard. **Per un'ermeneutica del linguaggio religioso**. Brescia: Queriana, 2005.

RICOEUR, Paul. El carácter hermenêutico común a la fe bíblica y a la filosofia. In: P. RICOEUR, Paul. **Fe y filosofia. Problemas del lenguaje religioso**. Buenos Aires: Prometeo, 2008.

RICOEUR, Paul. **Ecrits et Conferences 2. Herméneutique**. Paris: Éditions du Seuil, 2010a.

RICOEUR, Paul. **Hermenéutique biblique**. Paris: Les Éditions du Cerf, 2010b.

RICOEUR, Paul. **La critique et la conviction. Entretien avec François Azouvi et Marc de Launay**. Camann-Lévy: Pluriel, 2010b.

SCHÖKEL, L.A. **Manual de poetica hebrea**. Madrid, Ediciones Cristiandad, 1989.

THOMASSET. A. Paul Ricoeur et la Bible. Poétique et argumentation. In: P. GILBERT, F. MIES, L. RIZZEIRO, A. THOMASSET, **Bible et philosophie. Les lumières de la raison**. Belgique, Éditions Lessius, 2007.

THOMASSET. A. **Paul Ricoeur. Une poétique de la morale. Aux fondements d'une éthique herméneutique et narrative dans une perspective chrétienne**: Leuven, University Press, 1996.

VICENT. **La religion de Ricoeur**. Paris, Éditions du Seuil, 2008.

WOLFF, Hanna. **Jesus na perspectiva da psicologia profunda**. São Paulo: Paulinas, 1994.

Submetido em: 15-10-2021

Aceito em: 14-4-2022