



O PENSAMENTO TEOLÓGICO PÓS-METAFÍSICO DE PAUL RICOEUR

DONIZETE JOSÉ XAVIER¹ E
MATHEUS BONIFÁCIO DE SOUZA SALDANHA²

RESUMO: O presente trabalho tem como objetivo traçar o caminho feito por Ricoeur em sua crítica a ontoteologia ocidental, culminando naquilo que o filósofo francês chamou de *processo metafórico* e na elucidação de seu mecanismo no âmbito da hermenêutica bíblica ricoeuriana. Durante nosso percurso, ficará evidente que, para Ricoeur, o Deus bíblico é um Deus narrado. Assim, torna-se relevante pensar e, também, elaborar uma compreensão das manifestações de Deus narradas nos documentos fundadores da fé cristã que levem em consideração aspectos não puramente conceituais, mas fenomênicos.

PALAVRAS-CHAVE: Paul Ricoeur; Hermenêutica; Metafísica; Ontoteologia.

ABSTRACT: The present work aims to trace the path taken by Ricoeur in his critique of Western ontotheology, culminating in what the French philosopher called the metaphorical process and in the elucidation of its mechanism within the scope of Ricoeur's biblical hermeneutics. During our journey, it will become evident that, for Ricoeur, the biblical God is a narrated God. Thus, it becomes relevant to think and also to elaborate an understanding of the manifestations of God narrated in the founding documents of the Christian faith that take into account aspects that are not purely conceptual, but phenomenal.

KEYWORDS: Paul Ricoeur; Hermeneutics; Metaphysics; Ontotheology.

A crítica ricoeuriana à ontoteologia

A linguagem parece sempre buscar a estrada do conceito. As respostas do porquê isso acontece podem ser encontradas no âmbito da cultura ocidental. Os reflexos do percurso conceitual da linguagem podem ser sentidos no âmbito da teologia cristã.

No ocidente, a linguagem religiosa e teológica sempre esteve refém da linguagem filosófica que é conceitual por natureza. Contingencialmente, a cultura judaico-cristã surge nas fronteiras do mundo greco-romano e da cultura helênica. Graças à filosofia grega, o pensamento

¹ Diretor adjunto da Faculdade de Teologia Nossa Senhora Assunção da Pontifícia Universidade Católica de São Paulo (PUC-SP). Professor permanente do programa de Pós-Graduação de Teologia da PUC-SP. Doutor em Teologia Fundamental pela Pontifícia Universidade Gregoriana (PUG), Roma-Itália. E-mail: djxavier@pucsp.br.

² Mestre em Teologia pela Pontifícia Universidade Católica de São Paulo (PUC-SP). E-mail: saldanha.017@gmail.com.

cristão incorpora em suas investigações e elucubrações teológicas a mesma forma metódica de pensar sobre a realidade utilizada pela herança histórico-cultural grega.

Ricoeur nos lembra que “a Igreja cristã foi incapaz de elaborar um discurso teológico sem a ajuda da conceptualidade grega. O cristianismo tirou do helenismo suas formas de argumentação e até sua semântica fundamental” (RICOEUR, 2006, p. 209). Termos de suma importância para o pensamento cristão como redenção, vida eterna e outros, receberam sua significação não da cultura judaica, a qual predomina no contexto bíblico, mas de problemáticas que permeavam o interesse filosófico e cultural dos primeiros séculos da era cristã, como, por exemplo, a ideia de eternidade na espiritualidade neoplatônica (RICOEUR, 2006).

Contudo, tal contingência histórica é o que nos possibilita perceber o próprio destino da linguagem enquanto oriunda de uma comunidade. Se um determinado vocabulário religioso só se compreende no interior de uma comunidade de interpretação, de acordo com uma tradição de interpretação, é também verdade que não existe tradição de interpretação que não seja divulgada por meio de alguma concepção filosófica (RICOEUR, 2006). Por isso, a concepção de Deus que a igreja cristã passa a sistematizar em sua teologia a partir do medievo, torna-se, no contexto cultural do ocidente, a forma de se pensar Deus no âmbito da filosofia grega.

A palavra “Deus”, que nos textos bíblicos recebe sua significação da convergência de muitos modos de discurso (narrativas e profecias, textos legislativos e literatura sapiencial, provérbios e hinos) – enquanto simultaneamente ponto de interseção e horizonte que escapa a cada uma dessas formas –, teve que ser absorvida no espaço conceitual para ser reinterpretada em termos do *Absoluto filosófico*, como o primeiro motor, causa primeira, o *actus essendi*, o ser perfeito etc. Daí vem que nosso conceito de Deus pertence a uma ontologia na qual continua a organizar a constelação inteira das palavras chaves da semântica teológica, mas no interior de um quadro de significações prescritas pela metafísica (RICOEUR, 2006, p. 209).

A ontoteologia sofreu golpes mortais na modernidade. Desde a metacrítica marxista ao niilismo nietzschiano, “[...] é agora com uma conceptualidade anti-ontológica que a teologia deve haver-se” (RICOEUR, 2006, p. 210). Porém, o filósofo nos lembra algo de suma importância. Assim como a ontoteologia definiu os rumos passados no que se refere aos significados da linguagem teológica, qualquer caminho que tomemos hoje ainda apresentará a mesma estrutura formal que qualquer outra tentativa passada de interpretação do real. É sempre em função de uma problemática exterior que a teologia deve interpretar seus próprios significantes” (RICOEUR, 2006, p. 210), os quais são sempre determinados culturalmente e filosoficamente.

Por isso, na obra *O conflito das interpretações*, Ricoeur dedicará espaço para situar seu lugar de fala em meio a uma crítica da religião oriunda de um ateísmo de característica nietzschiana, originado da própria crise conceitual da metafísica, e sua própria confissão de fé,

como um cristão que percebe e busca compreender o horizonte da fé em direção a uma “idade pós-religiosa” (RICOEUR, 1988, p. 430).

O interessante é que Ricoeur coloca lado a lado os termos religião, ateísmo e fé para falar de uma idade que podemos chamar de pós-metafísica. Para o filósofo existe uma reserva de sentido no termo ateísmo que nos direciona a sua significação religiosa. Por significação religiosa do ateísmo, entende-se que “[...] o ateísmo não esgota a sua significação na negação e destruição da religião, mas que liberta o horizonte para alguma coisa diferente, [...], uma fé pós-religiosa” (RICOEUR, 1988, p. 430). Ricoeur continua: “A palavra ‘ateísmo’ foi colocada em posição intermediária, ao mesmo tempo como um golpe e como um laço entre a religião e a fé; ele olha para trás, para aquilo que nega, e para frente, para aquilo que abre” (RICOEUR, 1988, p. 430).

O tipo de ateísmo de natureza nietzschiana do qual fala Ricoeur não é apenas a constatação de uma forma de raciocínio bem elaborado contra a religião. O ponto é que tal ateísmo não é pura militância ou revolta contra o sistema teológico do cristianismo, mas, é a materialização de um processo histórico. O filósofo francês entende que, para pensadores como Nietzsche, a dimensão cultural da existência humana à qual pertence a religião, possui uma significação que não se mostra ao crente.

Uma natureza oculta que se mostra por meio das máscaras das formas da religião. Uma “dissimulação específica que subtrai a sua origem real à investigação da consciência” (RICOEUR, 1988, p. 432). Apenas o olhar desconfiado da crítica pode ter acesso à ilusão de tal dissimulação, pois, “[...] a ilusão é, ela própria, uma função cultural, que, pressupõe que as significações públicas da nossa consciência mascaram as significações reais” (RICOEUR, 1988, p. 432).

De acordo com Ricoeur, Nietzsche vê na ideia de ideal um “lugar” que se mostra ao homem como superior à sua própria realidade e vontade. Por ideal, podemos tomar como supremo exemplo a própria concepção platônica do mundo das ideias, posteriormente absorvida no cristianismo e transfigurada na imagem atemporal do paraíso, morada de Deus.

Mas esse “lugar” não é “nada”. [...]. Este lugar-nada é aquilo que a metafísica tradicional descreveu como o inteligível, como o bem absoluto, como a origem transcendente e invisível dos valores; mas, porque este lugar está vazio enquanto ideal, a destruição da metafísica deve tomar na nossa época a forma de niilismo (RICOEUR, 1988, p. 433).

O niilismo é a plenificação do pensamento metafísico. A história da filosofia ocidental mostra na contemporaneidade a verdadeira face de seu projeto. Niilismo não deve ser entendido como uma criação advinda da mente de Nietzsche, tampouco a concepção do “nada” é um fruto

do niilismo. Devemos sempre nos lembrar que “[...] o niilismo é o processo histórico de que Nietzsche é a testemunha, e o niilismo em si mesmo é apenas a manifestação histórica do nada que pertence à origem ilusória” (RICOEUR, 1988, p. 433).

“O niilismo é a alma da metafísica” (RICOEUR, 1988, p. 433). Essa é a definição mais poderosa sobre a real natureza da metafísica e da ontoteologia como seu ápice. A metafísica, além de conceber um Deus impessoal como referencial absoluto para a realidade³, impõe um desprezo a sentidos, a materialidade e a temporalidade da existência humana e do mundo. O cristianismo acaba por ser comprometido conceitualmente quando adotou a metafísica como sua linguagem conceitual, acabando por ser “visado por esta hermenêutica redutora na medida em que se limita a ser “um platonismo para o povo” (RICOEUR, 1988, p. 433).

Está estabelecido aqui o tipo de ateísmo que Ricoeur entende como sendo próprio de nosso tempo. De natureza bem mais profunda e ampla do que qualquer tipo de militância antirreligiosa. Aqui é onde esta forma de ateísmo se conecta à religião e à fé. “Todos conhecem a palavra famosa do insensato em a *Gaia Ciência*: ‘Deus está morto’. Mas a questão é saber primeiro qual Deus está morto” (RICOEUR, 1988, p. 434). Ricoeur responde à questão de forma clara e direta:

Qual deus está morto? Podemos agora responder: o Deus da metafísica e também o da teologia, na medida em que a teologia repousa sobre a metafísica da causa primeira, do ser necessário, do primeiro motor, concebido como a origem dos valores e como o bem absoluto; digamos que é o deus da ontoteologia, para empregar a palavra inventada por Heidegger (RICOEUR, 1988, p. 435).

O quadro pintado nos apresenta, assim como se apresentou para Ricoeur, um estado de coisas onde nada está decidido. Contudo, um caminho está fechado em nosso tempo, ou seja, o de uma ontoteologia, criadora de um Deus concebido como impositor de formas e mandamentos que representam apenas sua vontade e nada mais. Por ser o princípio absoluto, sua autoridade é também absoluta sobre a realidade humana, sem levar em consideração a individualidade e autonomia dos homens.

Essa concepção de Deus seria apenas um instrumento que dissimula o “[...] ressentimento de uma vontade particular, a vontade dos fracos” (RICOEUR, 1988, p. 435).

³ “Pode-se admitir que Aristóteles não concebia o Primeiro Motor como um Ser Pessoal (e, certamente, a atribuição de uma personalidade antropomórfica estaria muito longe de suas concepções), mas como o Primeiro Motor é Inteligência ou Pensamento Puro, segue-se disso que é pessoal no sentido filosófico. [...]. À parte de que, se o Deus de Aristóteles está totalmente centrado em si mesmo, como parece certo de que o concebia, então não convém supor que os homens possam pôr-se em comunicação pessoal com ele. Aristóteles afirma expressamente na *Magna Moral* que se equivocam os que pensam que se pode travar amizade com Deus, porque: a) Deus não poderia nos amar, e b) em nenhum caso poder-se-ia dizer que pudéssemos amá-lo. [...]. O Deus aristotélico é Causa eficiente tão só por ser Causa final. Ele nem mesmo conhece este mundo, e não traçou nenhum plano divino para o Universo” (ROSSET, 2012, p. 79, 80).

Uma vida religiosa que transmite uma forma de moralidade que se resume à simples submissão a mandamentos é uma vida danosa e estranha, tendo como fim a morte. A verdadeira religião, pelo contrário, deve conduzir o indivíduo à vida (RICOEUR, 1988, p. 436).

Agora, o filósofo francês nos convida a explorar a via aberta, plena de incertezas e perigos. Ricoeur nos alerta que essa via de uma nova religiosidade e de uma nova fé por meio do ateísmo é difícil de ser percorrida muito longe e muito depressa pelo filósofo. O motivo é que o filósofo é aquele que está circunscrito à própria história da filosofia. Pensar Deus no contexto filosófico é estar diante do abismo, já que Deus, pensado filosoficamente, foi duramente criticado.

O filósofo não é este pregador profético, e isto por várias razões. Em primeiro lugar porque ele pertence a um tempo de *secura* e de sede no qual o cristianismo, enquanto instituição cultural, permanece ainda “um platonismo para o povo”, [...]. Em segundo lugar, o processo do niilismo não atingiu o seu termo, talvez nem mesmo o seu cume: o trabalho de luto aplicado aos deuses mortos ainda não terminou e é neste tempo intermédio que o filósofo pensa (RICOEUR, 1988, p. 437).

Conforme Ricoeur (1988, p. 439) “O filósofo está longe de estar em estado de designar uma fala que merecesse verdadeiramente o nome de fala de Deus”. O mais apto a anunciar uma forma pós-metafísica de compreender Deus não é o filósofo, mas um pregador, imbuído de um discurso profético, possuidor da mesma força e liberdade do Zaratustra de Nietzsche, que “[...] seria capaz, ao mesmo tempo, de fazer um retorno radical à origem da fé judaica e cristã, e de fazer desse retorno um acontecimento do nosso tempo; esta pregação seria ao mesmo tempo originária e pós-religiosa” (RICOEUR, 1988, p. 437).

O filósofo não é e não pode anunciar a religião viva. Quando muito ele é o que Kierkegaard nomeou de “poeta do religioso”. Ricoeur entende, por meio do filósofo dinamarquês, que uma pregação profética em nossos dias “[...] atualizaria para hoje a mensagem do Êxodo, anterior a toda a lei: ‘Eu sou o Senhor teu Deus que te retirei do país do Egito, da casa da escravatura’” (RICOEUR, 1988, p. 437). Sua mensagem seria de libertação. Pregaria a cruz e a ressurreição de Jesus Cristo como o começo de uma nova vida para os homens.

Esta mensagem profética anuncia o tipo de fé que, segundo Ricoeur, merece sobreviver à crítica da metafísica. Uma fé herdeira da fé trágica de Jó, diante dos amigos que pronunciavam discursos piedosos fundamentados na crença em uma teologia da retribuição. Vale lembrar que

no último capítulo do livro de Jó, Deus repreende os amigos do patriarca pela pretensão deles de definir a natureza divina e apresentá-la de forma retributiva.⁴

Seria uma fé que avançaria nas trevas, numa nova “noite do entendimento” – para tomar a linguagem dos místicos – perante um Deus que não teria os atributos “da providência”, de um Deus que não me protegeria, mas que me entregaria aos perigos de uma vida digna de ser chamada humana. Não é este Deus o crucificado, o Deus cuja fraqueza apenas, diz Bonhöffer, pode ajudar-me? Aquilo que significa noite para o desejo tanto como para o temor, noite para a nostalgia de um pai que protege. Para além desta noite, e apenas para além dela, poderia ser recuperada a significação verdadeira do Deus da consolação, do Deus da ressurreição, do Pantocrator bizantino e romano (RICOEUR, 1988, p. 448-449).

O profeta contemporâneo imaginado por Ricoeur pensa entre a época marcada pelo niilismo e o tempo de uma fé purificada. Contudo, a tarefa deste profeta não é reconciliar os tempos, mas, partindo de uma ruptura radical, anunciar uma hermenêutica que restitui o *Kerigma*.

O Deus da revelação bíblica é de uma ordem estranha ao ser humano. Nenhuma filosofia tem o poder de nos revelar a verdade por traz das proporções manifestas entre Deus e o homem. “‘Onde estavas quando fundei a terra? Fala, se o teu saber é esclarecido!’ [...]. Resta o desdobramento do todo na plenitude da fala. Resta apenas a possibilidade de uma aceitação que seria o primeiro grau da consolação” (RICOEUR, 1988, p. 450).

Paul ricoeur e a hermenêutica bíblica: caminho para um entendimento pós-metafísico de Deus

Ricoeur, recolhendo o melhor daqueles que defendiam o pensamento crítico e os favoráveis à empreitada desconstrutiva, torna-se um “mestre da tradição hermenêutica” (ARÉVALO, 2011, p. 81). A questão é que, desde a gênese da filosofia grega, o homem passa a não se situar em relação a Deus. A filosofia (metafísica) se torna filosofia divina. A reflexão filosófica também pode ser entendida como a compreensão humana sobre seu lugar no mundo e sua condição de existência.

Contudo, Eduardo Arévalo escreve a cerca da maneira pela qual as escrituras bíblicas têm esse poder de fundamentar o pensamento reflexivo, levando o intérprete de seus textos a um encontro com Deus, o qual se coloca ao alcance da razão por meio das histórias narradas,

⁴ “Depois que o Senhor disse essas palavras a Jó, disse também a Elifaz, de Temã: ‘Estou indignado com você e com os seus dois amigos, pois vocês não falaram o que é certo a meu respeito, como fez meu servo Jó. Vão agora até meu servo Jó, levem sete novilhos e sete carneiros, e com eles apresentem holocaustos em favor de vocês mesmos. Meu servo Jó orará por vocês; eu aceitarei a oração dele e não farei a vocês o que merecem pela loucura que cometeram. Vocês não falaram o que é certo a meu respeito, como fez meu servo Jó’. Então Elifaz, de Temã, Bildade, de Suá, e Zofar, de Naamate, fizeram o que o Senhor lhes ordenara; e o Senhor aceitou a oração de Jó” (Jó 42,7-9).

permitindo assim que tanto o sujeito como as comunidades informadas pelas Escrituras respondam a esse Deus já informado e nomeado por elas.

[...] nomear Deus passa pelo canal das escrituras bíblicas. É por elas que a experiência religiosa acede não somente à expressão, à articulação linguística, mas a essas configurações específicas de discurso delimitadas com mais ou menos precisão pelo cânon bíblico, judeu e, logo, cristão. Ainda que experiência, a fé bíblica é instruída – no sentido de formada, esclarecida, educada – na rede de textos que a pregação reconduz cada vez à palavra viva. Essa pressuposição, não somente linguística, mas textual da fé bíblica, precede tudo o que poderia ser dito ulteriormente sobre a relação entre livro e espelho. O si, informado pelas Escrituras, poderá ser, como se dirá, um si que responde, porque, de certa maneira, os textos precedem a vida. Se eu posso nomear Deus, por imperfeito que isso seja, é porque os textos que foram pregados já o nomearam (RICOEUR, 2008, p. 52 *apud* ARÉVALO, 2011, p. 85).

Essa inteligibilidade à qual escreve Ricoeur possui um caráter histórico essencial. É justamente a temporalidade vivenciada por nós e o fluxo narrativo dos eventos, os quais incluem as ações e teofanias divinas que possibilitam uma compreensão de Deus que escapa à pura especulação metafísica.

Uma teologia que esteja realmente preocupada com a inteligibilidade acerca da revelação que Deus outorgou de si à humanidade, deve encontrar seu *locus* no âmbito da historicidade e materialidade intrínsecas à constituição humana. Sendo assim, as narrativas bíblicas nos oferecem uma epistemologia própria, a qual possui uma capacidade única de nos ensinar e transmitir significados.

Diante disso, Ricoeur também nos lembra de que as narrativas, pertencendo ao âmbito humano, nos mostram que o Deus revelado por elas não pode ser contido por suas categorias. O caráter insondável, misterioso e transcendente do Deus de Israel permanece, sem, contudo, ser relegado ao domínio conceitual do homem. A natureza da narrativa que se mostra é ao mesmo tempo reveladora e dissimulativa.

Os elementos manifestos na história elaboram o não dito. Com isso, para a teologia, o mistério de Deus permanece preservado, enquanto suas características relevadas nos comunicam em verdade a cerca de quem ele é, também nos direcionam para sua transcendência.

Para mostrar o poder conceitual existente nas diversas formas narrativas e gêneros discursivos das escrituras bíblicas, usemos como exemplo o que Ricoeur aponta sobre as parábolas do Novo Testamento. Existem três traços que definem as parábolas: “[...] conjunção de uma forma narrativa, de um processo metafórico e de um ‘qualificador’ apropriado que assegure sua convergência com outras formas do discurso” (RICOEUR, 2006, p. 137).

O que Ricoeur chama de qualificador, está presente em cada modo de discurso bíblico. Os qualificadores são símbolos que requerem interpretação “[...] capaz de fazer dele uma parte do ‘sentido’ da parábola, do provérbio ou do dito proclamatório. É o ‘indicador’ que aponta

para além da estrutura, para além mesmo da dimensão metafórica, e que requer um fator correspondente de radicalidade na ‘redefinição’ da realidade humana” (RICOEUR, 2006, p. 137).

Podemos entender que a palavra Deus, como apresentada nas Escrituras se configura como um qualificador sempre necessitado de interpretação. A gama sempre aberta de possibilidades de compreensão nos aponta o incógnito do Deus de Israel. Contudo, cada um de seus nomes e o contexto narrativo onde são pronunciados, caracteriza uma compreensão possível desse mesmo Deus. A tarefa hermenêutica pode então ser definida como a apresentação de uma “[...] espécie de ‘mundo’ projetado por um certo tipo de texto” (RICOEUR, 2006, p. 137).

Tal definição encontra sua realização na decifração das experiências limite da vida humana, “[...] tanto das experiências extremas de criação e alegria, como das experiências trágicas chamadas experiências-limite por Karl Jaspers: o sofrimento, a morte, a luta, a culpabilidade” (RICOEUR, 2006, p. 137).

Processo metafórico na hermenêutica bíblica de Ricoeur

Para Ricoeur, o processo metafórico é o elo intermediário entre “uma explicação formal baseada nos traços estruturais da forma narrativa, e a interpretação existencial baseada no funcionamento das “expressões-limite” (RICOEUR, 2006, p. 168). O filósofo entende que para uma teoria da metáfora no contexto dos discursos bíblicos, deve-se afirmar duas coisas: “[...] a metáfora é mais do que uma figura de estilo, mas contém uma inovação semântica; que a metáfora inclui uma dimensão denotativa ou referencial, a saber, o poder de redefinir a realidade” (RICOEUR, 2006, p. 168).

A semântica moderna da metáfora não nos limita à utilização metafórica das palavras, mas, nos diz que a metáfora depende de uma semântica da frase antes de uma semântica da palavra. Esta estratégia nos possibilita perceber que a interpretação metafórica transforma o enunciado e suas palavras, exigindo de nós uma interpretação que faça sentido, onde uma interpretação literal não faz.

O poder da metáfora está no fato de que ela comporta uma informação nova. “Com efeito, por meio de um ‘erro de categoria’, de novos campos semânticos nascem aproximações inéditas. Resumindo, a metáfora diz algo de novo sobre a realidade” (RICOEUR, 2006, p. 172). Compreendemos então que metáfora e a realidade se interconectam na medida que “[...] o que um enunciado diz é imanente a ele – é seu arranjo interno. Aquilo de que trata é extralinguístico. É real na medida em que é expresso pela linguagem: é o que é dito sobre o mundo” (RICOEUR, 2006, p. 173).

O que é dito sobre o mundo passa pelo campo da ficção e da redescrição. Quando vinculada a uma narrativa de ficção, por exemplo, a metáfora apresenta uma função heurística, capaz de “[...] romper uma descrição anterior inadequada para traçar um caminho para uma nova descrição mais adequada” (RICOEUR, 2006, p. 184). Desta forma, a metáfora desenvolve o poder de ligar a ficção e a redescrição do real, tendo como forte exemplo desse tipo de mecanismo as parábolas.

O processo metafórico é ainda o que proporciona a conexão entre o conceito de metáfora, a intriga e a narrativa.

Os sinais de metaforicidade dados por uma única narrativa, se é que os há, não devem encontrar-se em outro lugar que não na intriga (no sentido de Via), no desafio que a intriga apresenta para os principais personagens e na resposta dada por esses personagens à situação de crise. A abordagem dramática, melhor do que a abordagem puramente formalista do estruturalismo, fornece uma base apropriada para o processo metafórico (RICOEUR, 2006, p. 185).

Assim se configuram os indícios da metáfora na estrutura narrativa, sendo que a intriga é a estrutura mesma da narrativa. “Se o Reino de Deus não é como alguma coisa, não é o homem que... a mulher que... o levedo que... a pérola que... mas o Reino é como o que acontece na história” (RICOEUR, 2006, p. 186). Em outros termos, é a intriga a portadora do processo metafórico. Sendo estrutura da narrativa, é a própria narrativa a portadora do processo metafórico. Daniel Frey escreveu que:

[...] nomear Deus através da metáfora é, para os autores bíblicos, tentar dizer o que ele é por meio do que ele não é; tente, portanto, dizer Deus além do que se diz dele e assim, se quiser, nomeie-o sem nunca afirmar dizer: ele é uma fortaleza, o Leão que rugir, da mesma forma que Cristo é a Porta ou o Noivo. O realista, é claro, não contestará a existência de metáforas no discurso bíblico. Está claro que o discurso bíblico não despreza as figuras retóricas, como evidencia esta magnífica hipérbole que fecha o Evangelho de João: “Jesus fez ainda muitas outras coisas; se as escrevermos detalhadamente, não creio que nem mesmo o mundo poderia conter os livros que se iria escrever” (Jn 21,25) (FREY, 2011, p. 58, tradução nossa).

De forma ainda mais precisa, é o processo metafórico presente na narrativa que a tornam trágica, cômica, fantástica, dramática. Desta forma, qualquer aproximação existencial que poderia ser preconizada da própria narrativa deve estar enraizada no próprio processo metafórico, o qual nos comunica por meio do texto narrativo que “[...] a existência pode ser ‘perdida’ ou ‘ganha’” (RICOEUR, 2006, p. 186). A existência deve ser redescrita em função dos movimentos da própria intriga.

O processo metafórico é a chave para uma compreensão de Deus por meio das narrativas das Escrituras que se caracterize como pós-metafísica. Por que? Porque a metáfora “[...] ‘abre’ o discurso para o exterior, a saber, para o infinito da interpretação” (RICOEUR, 2006, p. 187). As parábolas, por exemplo, emanam essa tensão. Elas possuem uma forma que as circunscreve

interpretativamente e um processo que rompe com suas fronteiras narrativas, apontando para o intérprete um além.

Ricoeur escreveu que “Dominique Crossan tem razão em dizer que a redação do evangelho implica um deslocamento de intencionalidade: ‘Jesus proclamou Deus em parábola, mas a Igreja primitiva proclamou Jesus como a parábola de Deus’” (RICOEUR, 2006, p. 191). Isso porque o filósofo francês entende que é possível falar do evangelho de Jesus Cristo como “[...] projeto de uma humanidade libertada” (RICOEUR, 2006, p. 207). Neste sentido, a linguagem religiosa das narrativas bíblicas sobre Deus pode ser compreendida como extrema.

Esse extremismo caracteriza a adequação de expressões-limite às experiências-limite, fazendo com que a linguagem religiosa, bem como a linguagem poética, seja capaz de redescrever a experiência humana. Citando Olegário Caderdal, Donizete Xavier escreveu que “[...] a metáfora não tem por função adornar a linguagem, ela não se reduz a um mero estado figurativo e estético da linguagem” (XAVIER, 2021, p. 130). Neste contexto, a metáfora: 1. Contém uma denotação de referência, permitindo falar de uma verdade metafórica; 2. Descortina uma nova possibilidade da existência; 3. Contrapõe-se a uma mera função retórica (XAVIER, 2021, p. 130).

Aplicando o processo metafórico no âmbito da linguagem religiosa, é necessário que se amplie a ideia de uma redescricao do real, já que, “[...] do ponto de vista da fé, um texto que descortina a ideia de revelação será sempre um texto que diz a realidade e algo mais” (XAVIER, 2021, p. 130-131).

O metafórico e o poético permeiam os discursos bíblicos sobre Deus. Por isso, é necessário que “[...] se defina a relação entre significado e linguagem, uma vez que, no horizonte da fé, o que se procura não é a linguagem pela linguagem, mas o sentido que essa linguagem pode significar” (XAVIER, 2021, p. 129). Citando o teólogo E. Eberhard Jürgen, Donizete Xavier aponta nada menos que 25 razões pelas quais podemos compreender o mistério da revelação de Deus por meio de uma perspectiva metafórica. Destacaremos 13 delas:

1. O discurso metafórico não é uma linguagem imprópria ou equívoca para a teologia;
2. A metáfora pertence à dimensão da alocação;
3. A metáfora amplia o horizonte da compreensão;
4. As metáforas ampliam e precisam o mundo narrado;
5. As parábolas são rememoração da estrutura geralmente metafórica da linguagem humana;
6. A estrutura geralmente metafórica da linguagem é devedora da verdade com o evento, no qual um mundo é transferido para uma linguagem e, portanto, torna possível a descoberta de um existente;
7. A linguagem da fé cristã, como toda linguagem religiosa, é inteiramente metafórica;
8. A linguagem da fé, enquanto discurso assertivo, é alocutória. O que une o caráter assertivo e alocutório da linguagem da fé é a sua dimensão narrativa;
9. A linguagem religiosa é metafórica. Nesse sentido, sendo discurso sobre Deus, coloca em evidência sua inaudita vinda ao mundo. Daí a importância de acenar que, no acontecimento Jesus Cristo, a linguagem da fé cristã é metafórica em modo particular;
10. Na linguagem da fé cristã, a metáfora teológica

tem sua particular função no aplicar-se ao homem, de tal modo que ele possa acordar a possibilidade do não ser, não só enquanto superada da parte de Deus, mas já superada uma vez por todas na vida, morte e ressurreição de Jesus Cristo; 11. A particular dificuldade do discurso cristão sobre Deus surge desse evento de aquisição do ser enquanto se trata de falar de um Deus que não pertence a este mundo; 12. Enquanto Deus conquista para si um espaço no mundo mediante os instrumentos do mundo pelo fato de acender à linguagem, o horizonte do mundo se dilata em um modo tal que a realidade desse último é percebida mais agudamente; 13. A aquisição do ser de um discurso metafórico sobre Deus torna tal ampliação de horizonte do mundo que merece ser mencionada renovação do mundo, é um dos efeitos da metáfora teológica, possível somente em virtude da força renovadora do Espírito Divino (XAVIER, 2021, p. 131-133).

A busca por narrar a história também é a busca por compreender seu sentido. Neste sentido, a faculdade imaginativa do ser humano surge como fornecedora de símbolos e metáforas vivas que, agenciados pela própria história, serão apresentados como intriga, ou seja, drama, ironia, comédia etc. Neste ponto, a ficção é introduzida na história. Não como pura fabulação irreal, mas como elemento artístico que transforma e enriquece nossa visão de mundo. Tal perspectiva é a tese central da obra *A metáfora viva* e o sentido do processo metafórico.

Na tradição narrativa das atuações históricas de Deus, existe sempre uma conexão semântica com a metáfora. Nas parábolas do Novo Testamento podemos perceber esta conexão, já que o discurso narrativo se realiza como um processo metafórico, no qual podemos descobrir seus sentidos escondidos. Para a tradição narrativa, os atos de Deus se apresentam como marcos memoriais. “É da compreensão dos atos de Deus como memorial que deriva a particularidade da fé de Israel e da fé cristã” (XAVIER, 2021, p. 133).

O processo metafórico nos ajuda a compreender que “[...] a verdade de Deus não se impõe, mas se expõe a liberdade dos homens” (XAVIER, 2021, p. 2017), pois o Deus revelado pelas Escrituras não é Deus de mortos, mas sim de vivos (Lc. 20, 38), justamente por ser Ele mesmo Deus vivo. Por essa mensagem, a teologia é chamada a se recontextualizar. Isso significa que uma teologia do ser não dá conta do discurso sobre Deus. “A teologia como discurso que fala humanamente sobre Deus não pode se transformar em um discurso que dependa da presunção de ser fundada sobre um pedestal universalmente metafísico que legitime suas pretensões da verdade” (XAVIER, 2021, p. 216).

O Deus revelado por meio das narrativas bíblicas se mostra sempre em relação de alteridade. Ele é “[...] aquele que deixa espaço para o outro” (XAVIER, 2021, p. 217). Compreendemos, portanto, que no ser de Deus tudo se define como alteridade. “Testemunhar a Deus pressupõe respeitar sua alteridade irreduzível e implica um discurso que fala humanamente sobre Deus, uma linguagem” (XAVIER, 2021, p. 217).

É o papel da teologia oferecer uma redescritção da realidade humana a partir de uma linguagem que abarque a experiência existencial de todo homem, sendo sempre articulada pelo texto bíblico. Contudo, existe em nossa época um conflito entre uma visão dogmática, institucionalizada da religião e uma visão teológica marcada pelo livre pensamento. Esse conflito pode ser caracterizado por aquilo que Ricoeur nomeou de conflito das interpretações, já que “[...] a história da cultura ocidental mostra abundantemente que essa polarização é muitas vezes transformada em um confronto dramático entre reivindicações opostas, exacerbado pelas paixões demoníacas do clericalismo e do ‘livre pensamento’” (RICOEUR, 2006, p. 210).

Em nossa época marcada pela hermenêutica da suspeita, a tensão pode ser sentida no próprio interior da autocompreensão da experiência e do discurso cristão. Seja qual for o estatuto epistemológico dos conceitos que permeiam nossa cultura e filosofia atuais, o problema é olhar a própria linguagem religiosa e esclarecer suas potencialidades conceituais, ou, se preferem, sua capacidade de ser articulada conceitualmente no espaço de confronto de nossa cultura atual.

Conforme Ricoeur (2006, p. 217) “O mundo da religião é o processo perpétuo que costuma engendrar forma e abolir formas”. Neste sentido, a metáfora nos abre a possibilidade de uma nova forma de teologia que dê ênfase à manifestação de Deus por meio da relação da comunidade de crentes com os textos que os definem. Por isso, a religião cristã deve se posicionar em meio aos estigmas da idade pós-metafísica, tendo sempre a consciência de que é no seio da comunidade cristã e das escrituras bíblicas onde encontramos “[...] o lugar em que a manifestação do Espírito e a morte de sua representação podem ser vistas” (RICOEUR, 2006, p. 218).

Considerações finais

Fica claro que, para o filósofo francês, existe uma contribuição hebraica que nos permite uma compreensão renovada do ser. Para Ricoeur cada tipo de discurso obedece a um estilo de linguagem onde Deus se deixa designar. O “Eu sou” da experiência sinaítica, legítima uma ontologia capaz de coroar a nominação narrativa de Deus às outras formas de sua nominação, ao mesmo tempo que mantem o segredo de Deus, o Deus absconditus. É esse segredo que autoriza o homem a nomear Deus de acordo com sua própria experiência e comunhão com este Deus.

Quando Deus é chamado de “leão”, “homem de guerra” ou mesmo “pai”, a significação advém do empréstimo de sentido. Na poesia e linguagem bíblicas não existe nenhuma forma

de corte entre um discurso que regula o que se diz sobre Deus e outro que especificamente fala da realidade das criaturas. Deus é entendido e dito da forma como a linguagem daquele que expressa o encontro com Deus o alcança. Sem reduzir a amplitude de significação, mas elevando esse sentido a uma realidade plena e viva do encontro com o divino.

A ontoteologia não pode oferecer ao homem esse encontro. Como sua natureza é puramente conceitual, ela nos dá uma imagem de Deus que não corresponde com os discursos e testemunhos das Escrituras sagradas sobre os encontros com o Deus de Israel. Arévalo nos apresenta de forma clara a maneira como Ricoeur compreende a experiência do sujeito que advém do seu contato com as narrativas bíblicas que nos comunicam as manifestações de Deus ao ser humano.

Os limites impostos pela tradição metafísica nos apontam a fraqueza de se pensar a revelação de Deus através dos conceitos oferecidos pela própria metafísica. Nesta tradição, Deus sempre será produto do sujeito. O problema, como aponta Ricoeur, é que o *cogito* cartesiano é uma verdade tão vã quanto invencível. O pensador francês não nega que a tradição metafísica seja uma verdade, mas, é uma verdade que se põe a si mesma.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ARÉVALO, E. A. S. Três novas abordagens da religião e da teologia a partir da filosofia. Em: DA CRUZ, E. R.; DE MORI, G. (Orgs.). *Teologia e Ciências da Religião: a caminho da maioria acadêmica no Brasil*. São Paulo: Paulinas; Belo Horizonte: Editora PUC Minas, 2011.

FREY, D. En marge de l'onto-théologie: Lectures ricoeuriennes d'Exode 3,14. Em: BÜHLER, P.; FREY, D. *Paul Ricoeur: un philosophe lit la Bible*. Paris: Editions Labor et Fides, 2011

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

RICOEUR, P. *O conflito das interpretações: ensaios de hermenêutica*. Porto: Rés, 1988.

ROSSET, L.; FRANGIOTTI, R. *Metafísica: antiga e medieval*. São Paulo: Paulus, 2012.

XAVIER, D. J. *Teologia Fundamental: Iniciação a Teologia*. Petrópolis: Vozes, 2021.