

ECOS DO RELIGIOSO NA FILOSOFIA DE P. RICŒUR: A POÉTICA DA REVELAÇÃO

ECHOES OF THE RELIGIOUS IN THE PHILOSOPHY OF PAUL RICŒUR:
THE POETICS OF REVELATION

MARIA LUÍSA PORTOCARRERO¹

Abstract: Even though Paul Ricœur was always careful to distinguish between philosophical and religious thought, striving never to confuse them, we may say that he has paid a considerable attention to the religious phenomenon in his work. As such, the horizon of faith appears as the main theme of his concerns regarding the hermeneutics of the religious. To this philosopher, the problem of interpreting the religious language cannot vanish from the philosophical horizon, even if philosophical discourse has to maintain its own autonomy. We can therefore identify, in the context of a philosophical investigation, the specific character of religious language. Considering that every religious experience is articulated in a given language, it is the poetic and narrative dimension of the Christian religion that Ricœur chooses to analyse, namely from the angle of the truth-revelation problem.

Keywords: narrative order; poetic challenge; religion; revelation.

Resumo: Embora P. Ricœur tenha tido sempre o cuidado de distinguir o pensamento filosófico do religioso, procurando não os confundir, podemos dizer que é considerável a atenção consagrada ao fenómeno religioso na sua obra. É o horizonte da crença o motivo principal das suas preocupações em matéria de hermenêutica do religioso. Para o filósofo, o problema da interpretação

Résumé: Bien que P. Ricœur ait toujours pris soin de séparer sa pensée philosophique de ses réflexions d'ordre religieuse, essayant de ne pas les identifier, on peut dire que l'attention accordée au phénomène religieux dans son travail est considérable. C'est la dimension de la croyance et de ses expressions qui est la principale raison de préoccupations ricœuriniennes concernant l'herméneutique

¹ Professora Catedrática do Departamento de Filosofia, Comunicação e Informação da Faculdade de Letras da Universidade de Coimbra; Investigadora da Unidade I&D-CECH. Email: mlp600@gmail.com. ORCID: 0000-0002-1288-9535.

da linguagem religiosa não pode desaparecer do horizonte filosófico, apesar de o discurso filosófico dever manter a sua autonomia própria. É, pois, possível identificar, no contexto de uma investigação filosófica a particularidade da linguagem religiosa e, tendo em conta que toda a experiência religiosa se articula numa linguagem, é a dimensão poética e narrativa da religião cristã que Ricœur analisa, sob a ótica nomeadamente da problemática da verdade –revelação.

Palavras-chave: ordem narrativa; desafio poético; religião; Revelação.

du religieux. D’après le philosophe, le problème de l’interprétation du langage religieux ne peut pas disparaître de l’horizon philosophique, même si le discours philosophique doit soutenir son autonomie. Il est donc possible de réfléchir, dans le contexte d’une enquête philosophique, sur la singularité de ce langage. En tenant compte du fait que toute expérience religieuse est articulée dans un langage, c’est la dimension poétique et narrative de la religion chrétienne qu’occupe les analyses de Ricœur que se situent, d’un point de vue épistémologique, sur l’axe de la vérité révélation.

Mots-clés: Ordre narrative; poétique; religion; Révélation.

1.

O religioso começa nos dias de hoje a ocupar um lugar importante no debate intelectual do Ocidente, dominado que estava anteriormente pelas temáticas da crítica e da revolução. Várias são as origens desta transformação: o desenvolvimento dos fundamentalismos e do Islão político, a queda do muro de Berlim e os fenómenos de violência terrorista extrema, acontecidos desde o 11 de Setembro. O efeito histórico destes acontecimentos na racionalidade do Ocidente exige que a filosofia se debruce sobre o problema das diferenças religiosas e culturais, como já o faz P. Ricœur na sua reflexão hermenêutica. Mas como situar então a meditação sobre o religioso no contexto da filosofia reflexiva, a que nos habituámos e da qual o filósofo francês nunca desiste? Por outras palavras será que a abordagem filosófica da religião se situa, como tradicionalmente se pensava, ao nível do ético ou do ontológico?

Tal é a questão de fundo a que o filósofo P. Ricœur procura responder em vários dos seus textos sobre hermenêutica do religioso, nomeadamente, no seu artigo «O destinatário da religião: o homem capaz»². Capaz de falar, capaz de «iniciar um curso de acontecimentos pela sua intervenção física no decurso das coisas, de reunir a história da sua vida numa narrativa coe-

² P. Ricœur, *Écrits et conférences*, 3 (Paris, Seuil: 2013), 415 ss.

rente e aceitável»³ e capaz ainda de ser imputável ou autónomo⁴. O filósofo lembra-nos também que na longa explicitação deste homem capaz, feita na obra *Soi-même comme un autre*, sempre sublinhou que ele é frágil, apesar de capaz, logo que a cada capacidade (de dizer, fazer, narrar, ser imputável) corresponde um tipo de incapacidade, que marca justamente aquilo que o *Cogito* tradicional esqueceu: a vulnerabilidade humana.

No texto que acabamos de referir e que não vamos hoje explorar detalhadamente, Ricœur procura ainda determinar em que sentido é que a religião pode dirigir-se ao homem capaz. Responde, recorrendo a Kant, de acordo com três dimensões: a) religião atinge o homem num dos seus níveis de incapacidade específica, aquele que tem que ver com o mal, a falta ou o pecado; b) a religião tem como propósito socorrer o homem, libertando o fundo escondido da sua capacidade e bondade originária; c) a religião opera esta regeneração pelos meios simbólicos específicos que acordam as capacidades morais fundamentais que exigem a entrada numa ordem simbólica⁵. Com estas respostas, o filósofo pressupõe o magno contexto da obra kantiana «Ensaio sobre o mal radical», onde o pendor humano para o mal, «acontecido não se sabe a partir de onde nem como, permanece uma determinação do livre arbítrio sendo o fundamento subjetivo da possibilidade de o homem se afastar das máximas da moral»⁶.

É com esta situação primitiva, do arbítrio servo do homem que tem lidado, de facto, o religioso, pelo menos na tradição judaico-cristã. Assim se percebe, continua o filósofo, que o lugar do religioso não é nem ético nem ontológico, isto é, que está à margem da onto-teologia tradicional e ainda da moral do dever, na medida em que a religião nada acrescenta ao que este tipo de moral nos intima a fazer. Questionando a posição da filosofia da religião, resultante do Iluminismo, que desloca o lugar da religião da ontologia (onto-teologia) transformando-a em fundamento da ética, Ricœur recorre ainda a Kant, na obra *A religião nos limites da razão* para nos mostrar enfim que, segundo o filósofo de Königsberg, a própria moral não precisa da religião pois ela basta-se a si mesma, graças à razão pura prática⁷.

³ Ricœur, *Écrits*, 3, 417.

⁴ Para Ricœur a ideia de imputabilidade refere a capacidade de um sujeito agente submeter a sua ação às exigências de uma ordem simbólica. Assim considera «esta capacidade como a condição existencial, empírica, histórica (...), da ligação de um si mesmo a uma norma; quer dizer de aquilo mesmo que é significado na filosofia kantiana pela ideia de autonomia» Ricœur, *Écrits et conférences* 3, 418.

⁵ Ricœur, *Écrits*, 3, 424-425.

⁶ Ricœur, *Écrits*, 3, 428.

⁷ Ricœur, *Écrits*, 3, 426.

A religião pertence antes à categoria da esperança e da revelação cuja limitação ao discurso proposicional o filósofo contesta absolutamente como derivada e subordinada⁸. A análise do discurso religioso não deve reduzir-se aos enunciados proposicionais que são já discursos de segundo grau realizados por meio de um recurso a conceitos da filosofia especulativa⁹. Ela deve, pelo contrário, refletir sobre as modalidades mais originárias de expressão das comunidades de fé. Ora, estas expressam-se segundo formas muito variadas como sejam a narrativa, a profecia, os textos legislativos, os ditos sapienciais, os hinos, as súplicas e as ações de graças¹⁰.

A palavra Deus, diz-nos então o filósofo, pertence a um outro registo: «a título primordial a um nível de discurso a que chamo originário relativamente a enunciados de tipo especulativo, filosófico ou teológico, tais como ‘Deus existe’»¹¹. Para o filósofo ouvir a predicação cristã, significa então despojar-se de todo o saber onto-teológico tradicional. A identificação entre Deus e o Ser é a tentação mais perigosa que devemos evitar. Nem objeto, nem menos ainda objeto absoluto «Deus é parte integrante do mundo novo que os textos bíblicos revelam aos seus leitores»¹².

O grande horizonte com que P. Ricœur procura pensar o religioso vai pois ser o da Poética, isto é, o da função poética do discurso que exige, do ponto de vista filosófico, em ordem a poder ser compreendido, um retorno ao primado heideggeriano da verdade-desvelamento sobre a tradicional verdade adequação/certeza. O que se desvela, sabemos desde Heidegger, retira-se simultaneamente, daí que Ricœur considere que a verdade como unidade é um horizonte que não pode ser nunca alcançado pelo homem, mas apenas revelado e retomado numa linguagem simbólica, que justamente tenta dizer como são as coisas últimas, por meio de analogias e não de descrições. Comprendemos assim a sua afirmação crucial:

A questão da revelação é no sentido próprio da palavra uma questão formidável (...). Recebi-a hoje como um desafio que era necessário encarar sob pena de falhar a virtude da *Redlichkeit*, da honestidade intelectual, que Nietzsche negava aos cristãos¹³.

⁸ Ricœur, *Écrits*, 3, 201.

⁹ P. Ricœur, *Écrits et conférences 2. Herméneutique* (Paris: Seuil, 2010) 224.

¹⁰ Ricœur, *Écrits*, 3, 226.

¹¹ P. Ricœur, «Entre philosophie et théologie II: nommer Dieu» (1977) in ID., *Lectures*, 3. *Aux frontières de la philosophie*, (Paris: Seuil, 1994), 289.

¹² D. Frey, «En marge de l’onto-théologie. Lectures ricoeuriennes d’Exode» in P. Bühler et D. Frey (dir.), *P. Ricœur, un philosophe lit la Bible. A l’entrecroisement des herméneutiques philosophique et théologique*, (Paris: Labor et Fides, 2011), 51.

¹³ P. Ricœur, «Herméneutique de l’idée de révélation», in Ricœur, *Écrits*, 2, 197.

É então o âmbito não teológico da revelação e a natureza simbólica da sua manifestação de sentido que vai permitir a Ricœur dizer que os textos religiosos se inscrevem no âmbito do discurso poético em geral e do seu poder metafórico fundamental. O filósofo explica porque é que esta temática da revelação é hoje importante e o que é que filosoficamente ela nos dá a pensar. É nela que se encerra a questão primeira e última do religioso e uma tarefa imensa para o mundo contemporâneo habituado, desde o nominalismo da modernidade, à pura autonomia de uma razão que tudo cria a partir de si.

A questão de fundo desta conceção do religioso é então a seguinte: será a revelação o contrário absoluto da autonomia a que nos habituámos no Ocidente? Ou ainda: será ou não o discurso icónico representativo de um outro tipo de racionalidade que não é a científica mas que é também legítima? Será que para nós o sentido só pode provir da inferência lógica da causalidade como quis a ciência desde o início da modernidade ocidental? Não será a lógica do mundo vivido marcada por símbolos, metáforas, hinos e profecias que organizam a praxis de um outro modo e que devemos finalmente respeitar?

Com efeito o Ocidente tem vivido sob o signo da ciência e do efeito de muralha que o discurso científico e a sua ilusão de ser gerador de autonomia têm provocado sobre outras formas de organização do mundo e das relações que os homens estabelecem com os deuses, com o céu e a terra. No entanto, os ocidentais descobrem hoje, dramaticamente, que existem outras culturas, com o seu núcleo vivo e forte de valores que representam «um poder criativo ligado a uma tradição, a uma memória e a um enraizamento arcaico»¹⁴ e que por isso mesmo resistem a todo o projeto de massificação.

Percebe-se enfim que a humanidade não se reduz a um estilo cultural único mas surge de acordo com figuras fechadas e diferentes: as culturas. Precisamos assim de aceitar que a nossa simbólica europeia, absolutamente secular, não esgota os recursos de simbolização do que é fundamental, logo precisamos de nos abrir às outras culturas e religiões e tentar traduzir o que é plausível a partir da camada de imagens e símbolos que constituem as representações fundamentais de um povo. Os sincretismos não têm nada de criador. Só o esforço hermenêutico da tradução e do diálogo, pensa Ricœur, podem preparar um caminho produtivo em direção ao fundo comum que suporta cada cultura, cada língua ou religião.

Este trabalho «é hoje absolutamente necessário dado o encontro da Europa, a parte da civilização universal que nos governa, com as outras tra-

¹⁴ P. Ricœur, «Tâches de l'éducateur politique», in Ricœur, *Lectures, 1. Autour du politique* (Paris:Seuil, 1989), 246.

dições culturais»¹⁵. De facto, tal encontro não tem sido nada pacífico, pois no momento em que

descobrimos que não há uma cultura, mas culturas, no próprio momento em que confessamos o fim de uma espécie de monopólio cultural, ilusório ou real, somos ameaçados de destruição por meio da nossa descoberta; torna-se subitamente possível que apenas existam os *outros*, e que nós próprios sejamos um outro entre os outros¹⁶.

Ora, para evitar esta situação é necessário saber manter o seu si próprio e Ricœur lembra:

só uma cultura viva, simultaneamente fiel às suas origens e em estado de criatividade, ao nível da arte, da literatura, da filosofia, da espiritualidade, é capaz de suportar o encontro com as outras culturas, não apenas de suportar, mas de dar um sentido a este encontro¹⁷.

A hermenêutica é, na medida em que pressupõe uma tomada de consciência dos preconceitos próprios e a hospitalidade ética da tradução, um bom caminho de aprendizagem a não ter sempre razão, sem prescindir da cultura própria. Ela lembra-nos ainda que é necessário pensar a partir de símbolos e metáforas, que o símbolo dá que pensar e que a reflexão que sofreu o efeito muralha do discurso científico, precisa de ser recarregada de sentido. É necessário «voltar à nossa origem hebraica, à nossa origem cristã para podermos ser um interlocutor válido no grande debate das culturas»¹⁸.

Na sua análise do religioso cristão que marcou o Ocidente, Ricœur vai-nos mostrar que é preciso, antes de mais, reconquistar o conceito originário de revelação, dado que este também tem estado, apesar de Heidegger, obscurido por falsos debates e por toda uma ganga autoritária, que tem contra-posto um conceito dogmático de revelação a um suposto conceito de razão plenamente transparente e pretensamente dona de si mesma.

A filosofia hermenêutica quer justamente ir para além desta oposição, em ordem a conquistar um conceito de revelação e um conceito de razão que, sem coincidirem, possam «entrar numa dialética viva e gerar em conjunto uma compreensão da fé»¹⁹. Então, a primeira tarefa que se propõe a meditação ricoeuriana sobre a revelação é chegar, por detrás das doutrinas impostas pela ortodoxia religiosa de uma comunidade histórica, ao conceito originário

¹⁵ P. Ricœur, «Civilisation universelle et cultures nationales », in www.fondsriceur.fr, textes en ligne, acedido em 30 mars 2015.

¹⁶ P. Ricœur, «Civilisation universelle... ».

¹⁷ Ricœur, «Civilisation universelle... ».

¹⁸ Ricœur, «Civilisation universelle ... ».

¹⁹ Ricœur, *Écrits*, 3, 197.

de revelação. Considera-se que, dadas estas doutrinas, a comunidade confessional tem perdido a dimensão histórica das suas interpretações e foi-se colocando sob a «tutela dos enunciados fixos do magistério»²⁰. Ora, este é já um derivado, o que quer dizer que é preciso, sobretudo nos dias de hoje, marcados pelas sombras, por vezes pesadas do religioso, voltar às experiências mais originárias que subjazem a toda a articulação teológica. O verdadeiro parceiro da filosofia da revelação não é o teólogo, diz Ricœur, mas sim o crente esclarecido pela hermenêutica do texto.

E o filósofo avisa-nos que, para seguir este caminho, é necessário procurar na filosofia um conceito de autonomia despojado da arrogância da consciência tradicional. A conquista do novo modelo de verdade -revelação exige, de facto, o reconhecimento da verdadeira dependência do homem, isto é, daquela que não significa de modo algum a sua heteronomia²¹. A ideia de uma consciência que a si mesma se coloca, colocando os seus conteúdos, a partir de um grau zero, é sem dúvida a maior resistência a toda a ideia de revelação; para esta ideia o apelo do texto é sempre visto como «pretensão indevida e inaceitável»²² que, uma vez aceite, é sinal de menoridade, não apenas no sentido religioso, mas no sentido genérico da função poética da palavra.

Só a aposta na antropologia de um cogito mediatizado por um universo de signos, surgida na filosofia ricoeuriana a partir da *Simbólica do mal*, permite perceber a debilidade constitucional do *Cogito*, saído da filosofia de Descartes e explorada pelas hermenêuticas da suspeita, nomeadamente por Freud. Não há de facto para o homem uma consciência imediata de si mesmo. Freud, na sua crítica das ilusões da consciência, mostrava já que esta precisa de ser «`mediatizada` pelas representações, ações, obras e instituições que a objetivam»²³.

É, pois, no contexto de uma filosofia da reflexão, que não é já uma filosofia da consciência imediata de si mesmo mas, como propõe o filósofo, a partir da herança de J. Nabert, uma apropriação do nosso esforço para existir e do nosso desejo de ser, através das obras que os testemunham²⁴, que pode entender-se o sentido de uma aprendizagem de si por meio do universo dos signos.

Qual será realmente a vantagem deste tipo de abordagem? Segundo Ricœur, ela deixa ser o espaço de manifestação das coisas, anterior à emergência da consciência pensante. Não devemos esquecer que já Heidegger criticava o primado da linguagem apofântica, e falava da linguagem como

²⁰ P. Ricœur, *Écrits*, 2, 200.

²¹ Ricœur, *Écrits*, 2, 238.

²² Ricœur, *Écrits*, 2, 233.

²³ Ricœur, *Écrits*, 2, p.250.

²⁴ Ricœur, *Écrits*, 2, 251.

espaço de revelação, em sentido originário. A grande pergunta de Ricœur, nas suas obras, *Metáfora viva* e *Temps et récit*, dedicadas ao problema da inovação semântica e às suas consequências ético-ontológicas, é mesmo esta: que tipo de revelação pode ligar-se às modalidades da escrita, a que chamamos Poética? E como se inscreverá a revelação religiosa na Poética?

Sabemos, diz-nos o filósofo, que o conceito de revelação, próprio da fé de Israel e depois da Igreja primitiva, se exprime em formas de discurso muito variadas, como já referimos; ele é pois plural, polissémico e analógico e só o alcançamos realmente se evitarmos a transferência clássica de todos os seus conteúdos para o plano do enunciado e da proposição²⁵. O mesmo acontece com a nomeação de Deus, que não deve ser pensada como o resultado de uma inspiração divina das Escrituras, resultado da valorização única do género profético sobre os outros que constituem a polifonia bíblica²⁶.

Com esta valorização da profecia o que se fez foi a construção de «uma teologia uniforme do duplo autor, divino e humano, em que Deus é colocado como causa principal e o escritor como (mera) causa instrumental»²⁷. Neste caso, não se respeitam os traços da revelação que não se deixam reduzir à voz dupla do profeta; por isso Ricœur privilegia o género narrativo, dado que este não choca com uma autonomia que reconhece a capacidade humana de ser interpelado, de reunir narrativamente a história da sua vida e é ainda menos subjetivo do que o da inspiração; o género narrativo desloca aliás a luz da revelação, do lado do autor (inspirado) para a importância dos acontecimentos contados. Na narrativa, ensinam-nos hoje os linguistas e teóricos do discurso narrativo, o autor desaparece como se os acontecimentos se contassem por si.

Todo o esforço do filósofo vai então desenvolver-se no cruzamento da hermenêutica da narrativa e do texto, que se orientam para o espaço de manifestação das coisas e para a nova compreensão de si que o homem adquire por meio desta revelação. A filosofia poderá assim ver o apelo como não constrangedor ou convite à heteronomia, uma vez que será «nas experiências mais fundamentais do que toda a articulação teológica» que o filósofo francês vai procurar, simultaneamente: a) os «traços de uma verdade capaz de se dizer em termos de manifestação e não de verificação»²⁸; b) e os sinais «de uma compreensão de si em que o sujeito estaria despojado da arrogância da consciência»²⁹. O intuito é pesquisar na interpretação da experiência humana linhas que permitam compreender a revelação no sentido não religioso

²⁵ Ricœur, *Écrits*, 2, 228.

²⁶ D. Frey, «En marge de l'onto- théologie ... », 32.

²⁷ Ricœur, *Écrits*, 2, 229.

²⁸ Ricœur, *Écrits*, 2, 235.

²⁹ Ricœur, *Écrits*, 2, 235.

do termo, de acordo com duas vertentes: a) a primeira foca-se no espaço de manifestação das coisas reveladas; b) a segunda na compreensão que o homem tem de si quando se deixa regular pelas coisas manifestadas e ditas. Com efeito, a partir do efeito muralha do discurso científico do Ocidente, de acordo com a primeira vertente «toda a ideia de uma palavra revelada viola a ideia de verdade objetiva que se mede pelo critério de verificação e falsificação empírica» e de acordo com a segunda «a ideia de revelação é um atentado à autonomia do sujeito»³⁰.

É preciso então deixar acontecer o espaço de manifestação das coisas antes de nos voltarmos para a consciência pensante e falante, em ordem a descortinar uma dependência do homem que não seja sinal de heteronomia. O que Ricœur faz com o seu tratamento hermenêutico do espaço de manifestação do texto. O filósofo avisa-nos que não parte de uma fenomenologia da percepção como M. Ponty, nem da fenomenologia do cuidado ou preocupação de Heidegger. Parte do fenómeno da manifestação do mundo pela escrita e pelo texto, limitando-se de certo modo ao mundo do livro, o que não considera de todo uma limitação, dado o enorme alargamento da nossa habitual experiência nominalista de mundo por intermédio das culturas do livro³¹.

2.

Estamos, pois, com o filósofo contemporâneo, num outro registo da noção de sentido e de verdade que, após Heidegger e a determinação do *Dasein* como ser possível, rompe com o primado do sujeito, tal como com o do contingente, do palpável e positivo das coisas singulares e introduz uma distância relativamente ao imediato e ao quotidiano, que é considerado agora como sintoma de inautenticidade. O pressuposto fundamental é o de que o sentido do pensamento ou da vida vão agora muito para além do que aparece ou do que o sujeito reduz a si. A epochê fenomenológica já nos tinha mostrado que o positivo, o reino do naturalismo, do objetivismo e do subjetivismo, que marcou a filosofia desde a Modernidade nominalista, não atingia de modo algum o essencial.

Afastada então a significação essencial da vida do primado da função referencial, descritiva e verificativa do juízo, isto é, da frase enquanto lugar da verdade (S é P), é a própria dimensão poética da linguagem que passa a ser valorizada, depois de Heidegger, como um discurso que não está destituído de função referencial, mas se dirige a uma dimensão mais fundamental do real do que a regulada pelo nominalismo da linguagem quotidiana.

³⁰ Ricœur, *Écrits*, 2, 238.

³¹ Ricœur, *Écrits*, 2, 239.

A narrativa histórica e de ficção opera no real aquilo a que Ricœur chama, retomando uma expressão de Husserl, as variações imaginativas³². Ela representa a dimensão criadora e crítica da linguagem que permite emergência de novos mundos possíveis neste mundo. É a imaginação a chave deste funcionamento da linguagem. Daqui o interesse da filosofia do séc. XX pela literatura, pela poética, pela narrativa histórica e de ficção e pela interpretação do universal possível que nelas se representa. A narrativa realiza no real aquilo que Ricœur chama variações imaginativas do agir; no entanto, Ricœur sublinha-o, a função mimética do literário só se cumpre por meio da imaginação produtiva do leitor, o que quer dizer que se pode assim ultrapassar a tese tradicional segundo a qual a revelação viola a verdade objetiva e é um atentado à autonomia.

A verdade desvelamento e *pressuposição*, que Heidegger encontra na raiz da tradicional verdade adequação torna-se solidária da verdade que é verosímil e é assim que a Poética se transforma no lugar de aparecimento de uma nova maneira de ver a verdade. A Poética diz os universais verosímeis da condição humana. «Mostrámos mais acima que o mundo do texto «poético» é um mundo projetado, distanciado poeticamente do da realidade quotidiana». Não será o novo ser, de que fala a Bíblia, por excelência, um caso destes, isto é de distanciação? Não abrirá este novo ser um caminho, através da experiência quotidiana, apesar do fechamento aparente desta? Não será a força deste novo projeto de mundo, uma força de rotura? Não será preciso dizer, então, que a realidade aberta no cerne do quotidiano, pelo poético é uma outra realidade, a saber, a do possível?

Então em linguagem teológica, a expressão «o Reino de Deus aproxima-se», diz Ricœur, dirige-se aos nossos possíveis mais íntimos, mas a possíveis cuja significação não está imediatamente à nossa disposição³³. De entre todas as modalidades de carácter poético, diz-nos o filósofo, a ficção é justamente o instrumento privilegiado de uma nova descrição da realidade. A linguagem poética é aquela que, mais do que todas as outras, contribui para o que Aristóteles chama, nas suas considerações sobre a tragédia, a *mimesis* da praxis. Porquê? Porque a função poética da linguagem suspende a função descritiva do juízo; neste sentido já Aristóteles nos mostrou que a tragédia imita a realidade, do agir, na exata medida em que a recria por meio de um *mythos* (*enredo*). A sua mimese é feita por meio de um *enredo* que joga com a imaginação, isto é, com o lugar em que o homem se forma a partir de

³² Cf., A. Thommasset, «L'imagination dans la pensée de Paul Ricœur. Fonction poétique du langage et transformation du sujet», *Études théologiques et religieuses*, 80 (2005/4), 532.

³³ P. Ricœur, «La philosophie et la spécificité du langage religieux», in Fonds Ricœur, Textes en ligne, www.fondsriceur.fr acedido em julho de 2016.

imagens que dão forma ao seu desejo de ser.

Quanto mais a linguagem avança na ficção, por exemplo quando o poeta forja a fábula própria da tragédia, mais ela diz o verdadeiro porque descreve a realidade, já demasiadamente conhecida, sob os traços novos da fábula³⁴. A função poética, pela sua referência desdobrada faz emergir «a Atlântida engolida pelas nossas redes de objetos submetidos ao domínio da nossa preocupação»³⁵. Neste sentido, integrada no todo de uma obra, ela é reveladora, pois deixa ser o solo primordial da nossa existência, subjacente ao mundo da preocupação instrumental.

A imaginação narrativa alarga, o âmbito do poder-fazer individual e assim refigura o agir humano no mundo; isto é, o seu efeito revelador de sentido joga-se precisamente no campo da ação humana e dos seus valores temporais. «Podemos falar a este respeito de imaginação ética que se alimenta da imaginação narrativa»³⁶. Além de que é pela frequência das narrativas que me percebo que a minha ação está ligada à dos outros e que aprendo a considerar-me como um ente virtualmente sofredor.

Apliquemos agora o conceito de mundo do texto aos textos bíblicos.

«Na minha perspetiva, diz-nos Ricœur, os textos religiosos constituem para uma hermenêutica filosófica, uma categoria de textos poéticos. Eles visam reescrever a existência de maneiras diversas»³⁷.

E diz ainda o filósofo:

É de facto sob a categoria da *Poética* que a análise filosófica encontra traços de revelação que podem responder ou corresponder ao apelo não constrangedor da revelação bíblica³⁸.

Ricœur esclarece-nos mais uma vez sobre o que para ele significa o poético-narrativo: a poesia, diz, é a suspensão da função descritiva; e acrescenta: claro que haverá muita gente que pensa então que a linguagem não tem exterior e que existe apenas para se celebrar a si mesma. Mas dizer isto, lembra-nos, é já ceder ao preconceito nominalista e depois positivista, segundo o qual só o conhecimento empírico é objetivo, porque verificável.

Nem sequer reparamos que estamos deste modo a ratificar de maneira não crítica um certo conceito de verdade definido pela adequação a um real de

³⁴ P. Ricœur, *Écrits*, 2, 243-244.

³⁵ Ricœur, *Écrits*, 2, 244.

³⁶ P. Ricœur, *Soi-même comme un autre* (Paris: Seuil, 1990), 195.

³⁷ Ricœur, «A filosofia e a especificidade da linguagem religiosa» in www.fondsriceur.fr, textos em ligne, acedido em julho de 2016.

³⁸ Ricœur, *Écrits*, 2, 240.

objetos submetido ao critério de verificação empírica³⁹.

É claro que a linguagem na sua função poética anula a referência descritiva e, com ela, o poder de descrever os objetos familiares da percepção ou aqueles que a ciência determina como factos com as suas normas da verdade adequação. A poesia não aumenta assim o nosso conhecimento operativo. É pelo contrário reveladora porque incarna um conceito de verdade que escapa à definição por adequação, tal como à criteriológica da falsificação e da verificação.

Então,

toda a questão está em saber se esta abolição da função referencial de primeiro grau não será justamente a condição negativa para que seja libertada uma função referencial mais primitiva e originária que só deve ser chamada de segundo grau porque o discurso com função *descritiva* usurpou o nível de primeiro grau da vida quotidiana e com ele a ciência⁴⁰.

E Ricœur de novo: a minha convicção profunda é que a linguagem poética é a linguagem originária; «só ela nos restitui a *pertença* a uma ordem das coisas que precede a nossa capacidade de nos opormos a estas coisas como sujeitos face a objetos»⁴¹.

A função poética não aumenta o nosso conhecimento objetivo. Liga-se, pelo contrário à possibilidade de emergência deste fundo de *pertença* primordial, possibilidade que só aparece por meio das ruínas do sentido literal. A este processo chama Ricœur a metáfora viva do discurso poético. A função poética, metafórica do texto, como obra, é reveladora, isto é, permite «ver como». É reveladora porque «deixa ver o que se mostra. E o que se mostra é sempre uma proposta prática de mundo que eu posso habitar»⁴². Ricœur parte pois da função poética da linguagem da linguagem para sustentar o alcance revelador do mundo do texto. O poder de projeção deste mundo é um poder de rutura e de abertura, rutura do quotidiano do labor e seus trilhos e abertura a novas dimensões, em que o sujeito já não é o centro, mas recebe a sua compreensão de si do texto.

3.

É então na poética do texto que o discurso filosófico pode encontrar traços da revelação que respondem ao apelo não constringente do texto bíblico.

³⁹ Ricœur, *Écrits*, 2, 243.

⁴⁰ Ricœur, *Écrits*, 2, 243.

⁴¹ Ricœur, *Écrits*, 2, 243.

⁴² Ricœur, *Écrits*, 2, 243.

O discurso poético não é argumentativo, nem prescritivo, como acontece muitas vezes com o da filosofia, mas é da ordem da estimulação das fontes de criação e regeneração do nosso ser profundo. Neste sentido, segundo Ricœur, o discurso bíblico é um discurso poético. «Diz o poema da criação e da regeneração». E Ricœur frisa que o tipo de discurso poético em que consiste o discurso de fé está especificado, «pela nomeação de Deus». Ele não acrescenta nada às obrigações e interdições que dizem respeito ao nosso ser moral, diz antes respeito à capacidade originária que o homem recebe para entrar na problemática moral.

A mensagem bíblica situa-se para o filósofo, repetamos, no seio do que em sentido lato se pode chamar o discurso poético. O desafio do religioso é antes de mais poético e só depois ético-hermenêutico. Assim devemos perceber que a palavra Deus não se compreende como um conceito filosófico, seja no sentido do ser na aceção da filosofia medieval ou no sentido de Heidegger. A palavra Deus diz mais que a palavra ser, porque pressupõe o contexto integral das narrativas, das profecias, das leis, dos salmos, etc. Compreender a palavra «Deus», é seguir a sua orientação de sentido. «Por orientação de sentido, entendo a sua capacidade para reunir as significações parciais, inscritas nos diversos discursos parciais, e de abrir um horizonte que não se deixa delimitar pelo encerramento de nenhum discurso».

É então o regime da extravagância relativamente ao mundo dos factos que o texto bíblico nos convida a seguir. A linguagem religiosa é metafórica, cumpre a função de nos desorientar relativamente à nossa praxis mecânica e empiricamente ordenada. Mas exige uma reorientação que passa por uma interpretação em ordem a uma resposta prática⁴³, fundada na esperança, apesar da miséria humana. Esperança em quê? Uma esperança alimentada pela «crença em...» ou confiança nas testemunhas que supomos terem acreditado no poder libertador exercido pelo símbolo cristico: isto é, um poder que segundo Ricœur apela à «coragem para ser» e ao amor, compreendido cristologicamente como a superabundância do dom relativamente à nossa capacidade de acolhimento⁴⁴. O filósofo distingue com isto o acolhimento de uma simbólica religiosa de uma adesão a conteúdos e a definições cristalizadas. Não se trata mais de aderir a conteúdos dogmáticos mas de confiar no poder benéfico exercido pela simbólica cristica, de confiar na capacidade que tem o homem de fazer o bem em ordem a libertar o fundo de bondade que o habita e que nunca foi apagado pelo mal⁴⁵.

⁴³ G.Vincent, *La religion de Ricœur*, (Paris:2008),134.

⁴⁴ Vincent, *La religion*,140-141.

⁴⁵ Ricœur«Il y a de vérité en dehors de chez soi», Entretien avec Paul Ricœur mené par Frédéric Lenoir, publié dans L'Express du 23 juillet de 1998, in www.fondsriceur.fr, textes en ligne, acedido em julho de 2016.

Para o filósofo é, pois, preciso renunciar ao sonho de uma super-religião e evitar a violência derivada da fixação em particularismos. As religiões são como as línguas: múltiplas, mas elas podem e devem comunicar. Aliás Ricœur prefere falar em formas várias do religioso e em *Deus sem nome* com reticências. E diz-nos ainda:

E a seguir seria necessário escrever são *inúmeros os nomes divinos*, pois eu penso que é entre o inominável e a profusão de nomes que funcionam simultaneamente o religioso, o filosófico, a crítica do religioso pelo filosófico e a crítica do filosófico pelo religioso⁴⁶.

Claro que do ponto de vista de cada crente «a sua crença corresponde à sua inscrição pessoal e a uma implicação por vezes intensa numa tradição simbólica e numa prática comunitária»⁴⁷. Então a questão decisiva aqui só pode ser a da tradução para o contexto particular, capacidade que aumenta exercitando-se como remédio prático para a não comunicação das línguas e culturas. Ser homem lembra-nos Ricœur é justamente ser capaz desta transferência para um outro centro de perspetiva.

Só a tradução prepara uma discussão frutífera, que seja caminho de encontro pois não existe em parte alguma linguagem universal. É um facto inevitável viver nesta multiplicidade de línguas.

A história dos homens, será cada vez mais uma vasta explicação em que cada civilização vai desenvolver a sua perceção do mundo no confronto com todas os outros. Tal é provavelmente a grande tarefa das gerações futuras. Ninguém pode dizer o que acontecerá com a nossa civilização quando ela tiver encontrado verdadeiramente outras civilizações, de forma diferente daquela que caracteriza o choque da conquista e do domínio. Mais é preciso confessar que este encontro ainda não aconteceu ao nível de um diálogo verdadeiro⁴⁸.

O filósofo considera ainda que o religioso pós-moderno pode ter um papel importante nas nossas sociedades: o de fundar uma simbólica já não na base do poder, mas na da imaginação regrada como fonte de sentido, isto é, numa espécie de reencantamento do mundo que permita que a democracia possa extrair o simbólico das comunidades religiosas:

«Homens religiosos, agnósticos, ateus podemos, todos juntos e em conjunto, ser os cofundadores da democracia moderna que para ser forte pre-

⁴⁶ P.Ricœur, *l'Unique et le singulier* (Liège:1999),19.

⁴⁷ P.Ricœur, *l'Unique*, 144.

⁴⁸ P. Ricœur, «Civilisation universelle et cultures nationales », www.fonds-ricœur.fr, textes en ligne, acedido em julho de 2016.

cisa de uma simbólica partilhada»⁴⁹. Como fazê-lo? Através do diálogo na cidade. E Ricœur responde, quando questionado sobre se, apesar de criticar o teológico-político, pensa que o religioso não deve abandonar a esfera pública, do seguinte modo:

Exatamente. Aliás diria que um dos aspetos da democracia contemporânea – para além da pobreza simbólica do laço entre os membros da comunidade – é também a pobreza da discussão pública. O que faz falta em França e noutros países para fortificar a democracia e a cidadania é a existência de um debate esclarecido. Cada um tem não só direito à palavra, mas também o dever de apresentar o melhor argumento, de escutar o do outro e de procurar o consenso. É preciso aprender a distinguir o que é plausível e o que podemos considerar verdadeiro. O plausível é o que pode ser defendido. É preciso admitir que existe o plausível no meu contraditor: que ele não é idiota. É isto que estamos a aprender com o Islão. Existe o Islão dos que matam e aqui não podemos fazer nada. Mas existe um Islão esclarecido – ainda minoritário – com pessoas que aceitam o jogo democrático da discussão. O Islão está no caminho que o cristianismo já fez voluntariamente ou não. Falta-lhe, pois, realizar na sua própria tradição o fim do regime teológico político⁵⁰.

Referências bibliográficas:

- Frey, D. «En marge de l'onto- théologie. Lectures ricoeurienes d'Exode » in P. Bühler et D. Frey (dir.), *P. Ricœur, un philosophe lit la Bible. A l'entrecroisement des herméneutiques philosophique et théologique*, (Paris: Labor et Fides, 2011),
 Ricœur, P. *La métaphore vive* (Paris :Seuil, 1975)
 Ricœur, P. *Temps et récit*, I, II, III (Paris: Seuil: 1983, 1984, 1985)
 Ricœur, P. *Écrits et conférences 2..Herméneutique* (Paris: Seuil, 2010)
 Ricœur, P. *Écrits et conférences, 3* (Paris:,Seuil: 2013)
 Ricœur, P. «Entre philosophie et théologie II: nommer Dieu » (1977) in ID., *Lectures, 3. Aux frontières de la philosophie*, (Paris: Seuil,1994),
 Ricœur, P. «Tâches de l'éducateur politique », in Ricœur *Lectures 1. Autour du politique* (Paris: Seuil, 1989)
 Ricœur, P. «Civilisation universelle et cultures nationales », in www.fondsricœur.fr ,
 textes en ligne, acedido em 30 mars 2015
 Ricœur, P. «La philosophie et la spécificité du langage religieux», in Fonds Ricœur,

⁴⁹ P. Ricœur, F. Lenoir “Il y a de la vérité en dehors de chez soi”, entretien mené par F. Lenoir, publié dans l'*Express* du 23 juillet, 1998. www.foudsricoeur.fr. textes enligne (www.foudsricoeur.fr/uploads/medias/articles_pr/il.y.a-de-la-verite-en-dehors-do-chez-soi.pdf, acessado em março 2017).

⁵⁰ Ricœur «Il y a de vérité ...».

- Textes en ligne, www.fondsricœur.fr acedido em julho de 2015.
- Ricœur, P. «Il y a de vérité en dehors de chez soi», Entretien avec Paul Ricœur mené par Frédéric Lenoir, publié dans L'Express du 23 juillet de 1998, in www.fonds-ricœur.fr, textes en ligne, acedido em julho de 2016.
- Ricœur, P. *L'Unique et le singulier* (Liège:1999)
- Ricœur, P. *Soi-même comme un autre* (Paris: Seuil,1990).
- Thommasset, A. «L'imagination dans la pensée de Paul Ricœur. Fonction poétique du langage et transformation du sujet», *Études théologiques et religieuses*, 80 (2005/4).
- Vincent, G. *La religion de Ricœur*, (Paris: Editions de l'Atelier, 2008).