

**Pontifícia Universidade Católica de São Paulo
PUC-SP**

Marcelo Henrique de Souza

**Imaginação e Teologia: o potencial criativo da linguagem aplicado ao fazer
teológico. Contribuições de Paul Ricoeur**

Mestrado em Teologia

São Paulo
2023

Pontifícia Universidade Católica de São Paulo
PUC-SP

Marcelo Henrique de Souza

**Imaginação e Teologia: o potencial criativo da linguagem aplicado ao fazer
teológico. Contribuições de Paul Ricoeur**

Dissertação apresentada à Banca
Examinadora da Pontifícia Universidade
Católica de São Paulo, como exigência
parcial para obtenção do título de MESTRE
em Teologia sob a orientação do Profº. Dr.
Donizete José Xavier.

São Paulo
2023

Marcelo Henrique de Souza

**Imaginação e Teologia: o potencial criativo da linguagem aplicado ao fazer
teológico. Contribuições de Paul Ricoeur**

Aprovada em:

BANCA EXAMINADORA

Prof. Dr. Donizete José Xavier - Orientador
Pontifícia Universidade Católica de São Paulo - PUCSP

Prof. Dr. José Aguiar Nobre
Pontifícia Universidade Católica de São Paulo - PUCSP

Prof. Dr. Marcelo Batalioto
Faculdade Dehoniana – Taubaté/ SP

Dedicatória

A todos que querem imaginar um mundo melhor, mais próximo do Reino de Deus.

Agradecimentos

A Deus, por ser tão criativo em seus caminhos.
Aos meu irmão, pela pareceria no *amor mundi*.
Aos meus pais e amigos, pelo que são em minha vida.

Pelo caminho percorrido ao longo do mestrado,
particular gratidão estimo:

à Diocese de Taubaté, na pessoa de Dom Wilson
Luís Angotti Filho, seu bispo atual, pelo
incentivo e pelo investimento em minha
formação;

ao Pe. Donizete Xavier, meu orientador, pelo
apoio material e intelectual ao longo desta
pesquisa, em quem saúdo à Faculdade de
Teologia Nossa Senhora da Assunção, pelo seu
trabalho em preparar teólogos para o tempo
presente;

à Faculdade Dehoniana, na pessoa de seu
diretor, Pe. Marcelo Batalioto, pela confiança
no meu trabalho como professor;

aos padres Silvio José Dias e Luiz Gustavo
Sampaio Moreira, parceiros de apostolado, sem
a ajuda dos quais eu não teria as condições de
tempo e de disponibilidade para a realização
destes estudos;

aos amigos Fr. Ronivalder Biancão, Dr.
Marcelo Andrade e Ma. Karolayne Vieira
Camargo, por me ajudarem a entender o mundo
da pesquisa científica e pela motivação ao
longo de todo o caminho da investigação;

aos frades dominicanos, pela acolhida em suas
casas durante os tempos de aulas presenciais e
pelo acesso permitido às suas preciosas
bibliotecas.

RESUMO

A presente pesquisa investiga a epistemologia e a metodologia teológicas à luz da teoria da imaginação elaborada pelo filósofo francês Paul Ricoeur. Nascido na tradição protestante, seus estudos sobre filosofia da linguagem, particularmente sobre metáfora e narrativa, e a aplicação dos mesmos na esfera da teologia, especialmente na hermenêutica bíblica, garantiram-lhe um alcance para além de sua comunidade de fé. Estudado por filósofos e hermeneutas, biblistas e teólogos sistemáticos, Ricoeur é um lugar de encontro de muitos saberes e uma obra oportuna em conteúdos e em métodos para o trabalho teológico. Um dos eixos de sua produção teórica é a imaginação, entendida como faculdade transcendental, como potencialidade da linguagem e como condição para o avanço do pensamento especulativo-conceitual. Sua teoria da metáfora é o lugar privilegiado para articular a noção ampla da imaginação como capacidade humana com a noção específica dela como poética da linguagem, como criação de significados e descoberta de aspectos do mundo por meio da vitalidade dos discursos. É possível, com Ricoeur, constatar a presença de uma metafórica no discurso religioso, particularmente na linguagem bíblica, que inaugura uma hermenêutica dos textos que, por sua vez, abre o caminho para o trabalho propriamente especulativo da teologia cristã. Desse modo, uma teologia imaginal, isto é, uma teologia atravessada pelos diversos aspectos da imaginação (imagens, criatividade, faculdade humana, poética da linguagem, etc.), pode emergir embasada nas teorias de Paul Ricoeur. Após o estudo do itinerário que levou o filósofo das considerações linguísticas e filosóficas às práticas hermenêuticas e especulativas da teologia, pode-se propor alguns caminhos para a edificação de uma teologia imaginal em três de suas grandes áreas: fundamental, bíblica e sistemática.

PALAVRAS-CHAVE: Imagem. Paul Ricoeur. Metáfora. Poética. Diálogo Filosofia e Teologia.

ABSTRACT

This research investigates the theological epistemology and methodology in light of imagination theory elaborated by the French philosopher Paul Ricoeur. Born in Protestant tradition, his studies by language philosophy, particularly about metaphor and narrative, and the application of them in the theology sphere, especially in the biblical hermeneutic, assured him a range beyond his faith community. Studied by philosophers and hermeneutists, biblical scholars and systematic theologians, Ricoeur is an encounter point of many knowledges and an opportune work in contents and methods to the theological work. One of his theoretical production is the imagination, understood like transcendental faculty, like language potential and like condition to the advance of speculative-conceptual thinking. His metaphor theory is the privileged place to articulate the wide notion of imagination like human capacity with the specific notion of it like poetic of language, like creation of signifieds and discovery of world aspects by the way of discourses vitality. It's possible, with Ricoeur, to state the presence of one metaphoric in the religious discourse, particularly in the biblical language, that inaugurates one textual hermeneutic that, in turn, opens the way to the work properly speculative of Christian theology. Thereby, one imaginal theology, that is, one theology crossed by the various aspects of imagination (imagens, creativity, human faculty, poetic of language, etc.), can emerge grounded on the Paul Ricoeur's theories. After study the itinerary that carries the philosopher by the linguistic and philosophical considerations to the hermeneutic and speculative practices on theology, some ways can be proposed to the edification of one imaginal theology on three of its big areas: fundamental, biblical and systematic.

KEY-WORDS: Imagination. Paul Ricoeur. Metaphor. Poetic. Dialogue between Philosophy and Theology.

SIGLÁRIO

[entre colchetes estão as datas da publicação dos originais de Ricoeur]

- AF: A “figura” em *L'Étoile de la Redemption*, de Franz Rosenzweig [1988]
CC: A crítica e a convicção [1995]
CL: Cinque Lezioni – dal linguaggio all'immagine [1973-1974]
DHIS: Diálogos sobre a história e o imaginário social [1985]
DI: Da interpretação [1965]
EM: Ensaio sobre o mal [1959]
FH: Fenomenologia e hermenêutica: no rasto de Husserl (*In Do texto à ação*) [1975]
FT II: Filosofia e Teologia II – Nomear Deus (*In Leituras 3 – nas fronteiras da filosofia*) [1977]
HF: Homem falível [1960]
HFHB: Hermenêutica filosófica e hermenêutica bíblica [1975]
MH: A metáfora e o problema central da hermenêutica (*In Escritos e conferências 2 – hermenêutica*) [1972]
MP: The metaphorical process as cognition, imagination, and feeling [1978]
MV: A metáfora viva [1975]
OM: O mal: um desafio à filosofia e à teologia [1986]
OS: O sentimento (*In Na escola da fenomenologia*) [1959]
PS: Poética e Simbólica [1982]
RMP: Resposta à M. Philibert [1987]
SM: A simbólica do mal [1960]
TI: Teoria da interpretação [1976]

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	8
CAPÍTULO I.....	12
A imaginação e a teologia: questões preliminares	12
1.1 Primeira questão: A imaginação na religião e na teologia	12
1.1.1 Religião e imaginação: o surgimento do símbolo e do mito	13
1.1.1.1. Hierofanias e experiência do Sagrado.....	13
1.1.1.2. A linguagem simbólico-imagética da religião	14
1.1.1.3. Conclusão.....	16
1.1.2 Bíblia e imaginação: um poema excêntrico para nomear Deus	17
1.1.2.1 Teologia bíblica da imaginação	17
1.1.2.2 Bíblia como literatura e imaginação	19
1.1.2.3 Bíblia como poema e nomeação de Deus	19
1.1.2.4 Conclusão	22
1.1.3 Teologia e imaginação I: da alegoria à analogia	22
1.1.3.1 Conceito geral de teologia: analítica e crítica das imagens da fé	23
1.1.3.2 Deslocamento metodológico: da interpretação alegórica ao trabalho analógico	25
1.1.3.3 Conclusão	28
1.2 Segunda questão: a imaginação no conhecimento e na linguagem	29
1.2.1 Imaginação e linguagem: do signo icônico à imagem verbal	29
1.2.1.1 Concepção geral de imaginação	30
1.2.1.2 Imagens e imaginação	31
1.2.1.3 Semiótica e imaginação: das imagens ao verbo	32
1.2.1.4 Conclusão	34
1.2.2 A imaginação em Ricoeur I: a matriz kantiana	34
1.2.2.1 Impactos de Kant na concepção geral de imaginação	35
1.2.2.2 A Primeira Crítica de Kant: a imaginação transcendental	36
1.2.2.3 A condição mediadora da imaginação: de Kant a Ricoeur	37
1.2.2.4 A Terceira Crítica de Kant: a imaginação produtora	38
1.2.2.5 Conclusão	39

1.2.3 Teologia e imaginação II: da analogia à metáfora.....	40
1.2.3.1 A analogia em teologia	40
1.2.3.2 Deslocamento metodológico: do trabalho analógico ao trabalho metafórico ...	42
1.2.3.3 Conclusão	44
CAPÍTULO II.....	45
A imaginação como método em Paul Ricoeur: simbólica, metafórica e poética.....	45
2.1 A simbólica e a metafórica como trabalhos da imaginação em Ricoeur.....	45
2.1.1 A imaginação em Ricoeur II: símbolo e imaginação	46
2.1.1.1 Noção de símbolo em Ricoeur.....	46
2.1.1.2 Pensar a partir do símbolo: a “repetição em imaginação e simpatia”	48
2.1.1.3 A hermenêutica dos símbolos	51
2.1.1.4 Conclusão	52
2.1.2 A imaginação em Ricoeur III: do símbolo à metáfora	53
2.1.2.1 A estrutura simbólica da linguagem, realizada na metáfora	53
2.1.2.2. Conclusão	57
2.1.3 A imaginação em Ricoeur IV: metáfora e imaginação.....	58
2.1.3.1 Metáfora: da teoria da substituição à da tensão	58
2.1.3.2 A dimensão analógica da metáfora	61
2.1.3.3 A imaginação metafórica	63
2.1.3.4 Conclusão	65
2.2 Da poética da linguagem à prática da teologia em Ricoeur	65
2.2.1 A imaginação em Ricoeur V: da poética da metáfora à especulação do conceito..	66
2.2.1.1 Metáfora e poética em Ricoeur.....	66
2.2.1.2 A poética metafórica na legalidade da razão: o juízo reflexivo	68
2.2.1.3 A poética metafórica e o rigor do pensamento: a teoria dos modelos	70
2.2.1.4 Conclusão	73
2.2.2 Teologia e imaginação III: a metodologia imaginativa de Ricoeur e seu contributo para uma teologia imaginal	73
2.2.2.1 Ricoeur e a teologia	74
2.2.2.2 Uma teologia imaginal a partir de Ricoeur.....	75
2.2.2.3 Conclusão	76
CAPÍTULO III	78

A imaginação no fazer teológico à luz do pensamento de Paul Ricoeur: poética, hermenêutica e especulação	78
3.1 A imaginação poética e a teologia bíblica.....	78
3.1.1 Noção de texto em Ricoeur	78
3.1.2 O caso dos textos bíblicos	79
3.1.3 Uma teologia bíblica imaginal	83
3.1.4 Conclusão	86
3.2 A imaginação poética e a teologia sistemática	86
3.2.1 Dilatação do conceito de analogia em teologia: metafórica em teologia sistemática 86	
3.2.2 Das metáforas aos conceitos: para uma teologia sistemática imaginal	89
3.2.3 O estudo sobre o mal: um caso exemplar para a teologia sistemática imaginal	90
3.2.4 Conclusão	97
3.3 A imaginação poética e a teologia fundamental	98
3.3.1 O trabalho da teologia fundamental	98
3.3.2 Pressupostos ricoeurianos para uma teologia fundamental imaginal.....	98
3.3.3 Inovação semântica em teologia fundamental imaginal	101
3.3.4 Heurística em teologia fundamental imaginal.....	104
3.3.5 Conclusão	109
CONSIDERAÇÕES FINAIS.....	110
REFERÊNCIAS.....	116
Paul Ricoeur	116
Outras referências.....	117

INTRODUÇÃO

Essa pesquisa versa sobre a presença da imaginação no trabalho teológico à luz do pensamento de Paul Ricoeur. Tratar-se-á de um horizonte para a produção de uma “teologia imaginal”, isto é, uma teologia atravessada pela imaginação. Distingue-se, aqui, imaginal de imaginoso, imaginário e imaginativo na medida em que essas palavras podem soar negativas, vinculadas à fantasia, ao devaneio, ao irreal, enquanto imaginal diz respeito a tudo o que é marcado pela presença da imaginação enquanto virtualidade do conhecer e do pensar humanos.

Quem foi Paul Ricoeur? Filósofo francês (1913-2005) de grande destaque no século XX, sua obra é vasta e atravessa vários temas, tais como antropologia, religião, fenomenologia, psicanálise, linguística, narratologia, direito, história e teologia. Foi, contudo, como um dos construtores da hermenêutica francesa que ele foi mais reconhecido pelos seus contemporâneos: leitor dos pensadores inglês, americanos e alemães de sua época, além de seus próprios conterrâneos, ele formulava hipóteses e edificava teorias, primeiramente, pondo seus autores para discutir entre si. Em testemunhos seus, ele conta como a condição de professor, sempre preocupado em ensinar, marcou todo o seu trajeto intelectual. Revisitar teorias, consultar autores, expô-los e cruzá-los era o hábito mental que lhe dava bases para edificar suas próprias concepções de mundo, o seu pensamento próprio autônomo. Seu lugar no mundo universitário era a filosofia, mas o seu impacto no mundo dos saberes foi muito além disso.

Cristão protestante, frequentador de Taizé (onde chegou a fazer pregações para jovens) e da *École Biblique et Archéologique* de Jerusalém (onde visitava amigos biblistas e até chegou a proferir cursos sobre hermenêutica bíblica), foi nomeado pelo Papa João Paulo II como membro da Academia Pontifícia das Ciências e recebeu do mesmo pontífice, em julho de 2003, o Prêmio Internacional Paulo VI – conferido quinquenalmente a personalidades que se destacam em áreas como a teologia, o ecumenismo e os direitos humanos. Seu reconhecimento pelas instituições vaticanas se deveu, sobretudo, à sua presença como filósofo e cristão em círculos importantes da alta cultura e do debate acadêmico sobre temas teológicos e humanísticos. Desde muito cedo, seu trabalho como autor da hermenêutica é lido pelos biblistas como um dos referenciais das questões bíblico-exegéticas. Sua filiação protestante não lhe vetou o diálogo e a admiração católicos, dado seu espírito filosoficamente aberto e teologicamente bíblico.

Seus especialistas buscam, em uma análise de fôlego de sua *opera omnia*, identificar as linhas gerais que conduzem o seu trabalho de pensamento. Os temas da ação (ética), da interpretação (hermenêutica) e da imaginação (estética/poética) estão entre aqueles que se costuma elencar como suas questões principais e diagonais. Para esta pesquisa sobre as contribuições de Paul Ricoeur para o trabalho teológico, considera-se a imaginação como a articuladora central de suas discussões, inclusive éticas e hermenêuticas. Não se trata, como se poderá compreender melhor ao longo do presente texto, da faculdade mental de reproduzir ou produzir imagens na consciência; também não se trata de uma estética artística, de criação livre e bastante subjetiva, ao modo de um pintor diante de sua tela em branco. A imaginação ricoeuriana se situa dentro de uma questão maior: a “poética”. Esta não significa a técnica ou a arte de compor poemas, como em literatura, nem aponta para uma estetização ornamental ou persuasiva dos discursos, como em retórica. Ricoeur considera a linguística, a literatura e até a retórica, mas seu estudo de poética começa antes desses campos, na antropologia, e se estende além deles, na especulação conceitual da filosofia e da teologia.

Sua tese doutoral se interrogava sobre a possibilidade de uma “poética da vontade”, que deveria ser desenvolvida após a conclusão do doutoramento em uma obra que, no entanto, não chegou a ser concluída. A questão poética foi deslocada da ação para outros campos, como a simbólica, a metaforologia e narratologia. A maior parte de sua investigação direta sobre a poética, no conjunto de seus textos, ficou voltada para os temas de linguagem e é neles que a imaginação encontrou o seu terreno privilegiado de cultivo. A poética da vontade ganhará as feições de uma poética da linguagem – que, no fim da vida de Ricoeur, segundo alguns de seus comentadores, retornará à poética da vontade em seus estudos sobre a história.

Esta pesquisa considera a imaginação na linguagem como a sua categoria fundamental e procura analisá-la e colher suas implicações teológicas a partir de algumas obras centrais de Ricoeur: *A simbólica do mal* (1960), *A metáfora Viva* (1975), *Teoria da Interpretação* (1976) e artigos diversos sobre hermenêutica, metáfora e imaginação. Desse modo, pode-se afirmar que: o objeto material que aqui se investiga é a imaginação em teologia; já o objeto formal é a teoria ricoeuriana da imaginação. Buscar-se-á, portanto, perceber como Paul Ricoeur pode auxiliar a teologia na sua autocompreensão como linguagem, nos seus métodos e no seu trabalho de pensar e produzir discursos relevantes, em uma fidelidade criativa ao patrimônio da fé cristã. Outros autores são referenciados, mas apenas como auxiliares para uma visão mais totalizante dos problemas e um esclarecimento maior das soluções postas pelo próprio Ricoeur.

Ao menos três grandes objetivos são almejados. Em primeiro lugar, demonstrar os vínculos existentes entre o imaginário religioso (simbolismo, narrativa), a faculdade da

imaginação (entendida em um sentido mais geral como lugar de receber e de produzir imagens) e a linguagem enquanto dinamismo de expressão e de pensamento sobre a realidade. O ponto de chegada deve ser uma teoria geral da linguagem religiosa-cristã. Em segundo lugar, desenvolver os vínculos existentes, na linguagem em geral e na linguagem religiosa, especialmente, entre a linguagem simbólica, o evento metafórico e a analogia (procedimento tão caro à teologia), revelando o enriquecimento que a noção clássica de analogia recebe pela direção assumida por Ricoeur. Com isso, a analogia do método teológico encontra um aporte no pensamento contemporâneo que possibilite um renovado vigor na meditação teológica em geral. Por fim, fundamentar a criação do discurso teológico – bíblico, sistemático e fundamental – em uma via metafórico-imaginal que conduz dos símbolos e narrativas fundamentais da fé a uma especulação viva e criativa, fundamentada e atual, fiel e pertinente.

O caminho a ser percorrido para o alcance dessas metas será o seguinte. O primeiro capítulo lançará as bases teóricas tanto para as considerações sobre a imaginação na linguagem religiosa, quanto sobre a imaginação na linguagem em geral. Um trajeto será feito desde as bases simbólicas e míticas da religião, passando pela Bíblia e chegando a uma primeira noção de teologia como analogia. No caso da linguagem *latu sensu*, as teorias semióticas e a estética transcendental kantiana, subjacentes em Ricoeur, abrirão o caminho para se pensar a metáfora como uma dilatação da noção clássica de analogia, preparando uma metaforologia criativa para o discurso teológico. Nesse momento inicial, lançam-se as bases para toda a discussão que se seguirá, graças aos primeiros vínculos já notados entre linguagem, imaginação e discurso religioso.

O segundo capítulo adentra na questão da imaginação como método em Ricoeur. Se ela é, de partida, uma faculdade humana e uma virtualidade da linguagem, ela vai se revelando não só uma condição, um dado previamente dado na própria realidade do humano e de sua linguagem, mas como um método que pode ser empregado de modo consciente e rigoroso, dentro de uma epistemologia fenomenológico-hermenêutica. A imaginação ganhará, com isso, um status superior na esfera das meditações filosóficas e teológicas: ela será a sua principal condição de avanço e de renovação, graças aos efeitos arrojados que ela é capaz de produzir na confecção de discursos e nos trabalhos do pensamento. O lugar em que se dá a passagem da imaginação-faculdade para a imaginação-linguagem será o da metáfora e, por isso, será traçado o caminho de surgimento da metáfora desde a linguagem simbólica, de duplo sentido. Essa seção é a mais filosófica deste trabalho, mas é necessária para a fundamentar a proposta da imaginação ricoeuriana em teologia. A partir de então, é possível transitar para uma teologia imaginal de corte ricoeuriano, em que a metafórica preparou a especulação conceitual, em que

o grau de racionalização e de rigor são maiores e onde a teologia, enquanto área do saber rigoroso, pretende situar-se.

O derradeiro capítulo é o ponto de chegada da pesquisa. Ele é uma síntese da imaginação ricoeuriana sob a perspectiva de três grandes áreas da teologia: a teologia bíblica, a teologia sistemática e a teologia fundamental. Como Ricoeur não trabalha exaustivamente a proposta de uma teologia imaginal, a não ser na meditação bíblica, que é o carro-chefe de sua teologia (por influência de sua tradição reformada), busca-se colher nos seus textos os indícios e as aberturas que o seu pensamento oferece para as outras duas áreas, não mais exclusivamente bíblicas. Mesmo recensões elaboradas por Ricoeur sobre obras de outros autores apontam para a sua própria perspectiva metafórico-poética e especulativo-conceitual, favorecendo a exemplificação da teoria pela análise de casos concretos de pensamento criativo, graças ao concurso da imaginação na tarefa do pensamento.

O estilo que se buscou seguir foi o de uma dissertação em que os capítulos são articulados entre si, mas não linearmente. Cada capítulo é como um texto autônomo, que se articula com os outros por um laço de sentidos, mais do que por um fluxo do texto – apesar de o desenvolvimento do argumento central ter uma linearidade do primeiro ao último. Os parágrafos seguem a doutrina típica para sua construção: cada um busca ser uma unidade de sentido para o leitor, de modo que parágrafos um pouco maiores não são um capricho ou uma falta de cuidado com a limpeza do texto, mas uma necessidade de organização do próprio pensamento posto por escrito. Quando, no entanto, um raciocínio exige muito fôlego pelo número excessivo de elementos a serem considerados, optou-se por quebrar os parágrafos para facilitar ao leitor o avanço progressivo das ideias.

Se se parecer que a pesquisa tombou demasiado na direção da filosofia, duas razões justificam esse fato. De um lado, Ricoeur incide na teologia intencionalmente, mas ele sempre preferiu falar desde o seu lugar de filósofo. No entanto, sem construir uma “filosofia cristã”, ele buscava um “cristianismo de filósofo”. Nessa empreitada, ele nunca deixou de relacionar filosofia e teologia, em seus conteúdos e em suas abordagens específicas. Por outro lado, em se tratando de uma investigação sobre linguagem e método, é impossível propor um horizonte contemporâneo relevante para a teologia que não acesse as contribuições da filosofia, sobretudo a da linguagem. O excesso filosófico do caminho será compensado por uma fecundidade para a epistemologia teológica ao final. Nesse caso, os fins justificam os meios.

CAPÍTULO I

A imaginação e a teologia: questões preliminares

Para começar um estudo sobre os usos da imaginação em teologia, faz-se mister, antes de mais nada, pontuar duas questões mais gerais que dão o *status quaestionis* do tema. Juntas, elas procuram responder a uma única grande questão: o que é a imaginação e de que modos ela se faz presente e atuante na esfera religiosa-teológica?

Primeiramente, há que se notar onde e como a imaginação já se faz presente na esfera religiosa e isso em três níveis (1.1): na religião de modo geral; na religião cristã, com sua Revelação bíblica, de modo específico; na teologia católica, em seus métodos e linguagens, de forma ainda mais particularizada. Em segundo lugar, é preciso oferecer um primeiro esboço do conceito de imaginação, de um ponto de vista filosófico-teológico geral, permitindo posteriores estudos sobre os usos da imaginação semântica e hermenêutica de Paul Ricoeur em teologia. Para isso, seguir-se-á um itinerário do mais geral ao mais específico (1.2), abordando: a imaginação como ícone e como palavra na semiótica; a imaginação como esquematismo kantiano, na qual se embasa, predominantemente, a teoria ricoeuriana da imaginação; o salto cognitivo entre a imaginação analógica e a metafórica aberta pela poesia.

Postas essas duas questões introdutórias, será viável considerar, nos próximos capítulos, o pensamento ricoeuriano sobre a imaginação metafórica, da qual é possível derivar uma fundamentação para a heurística e a inovação semântica na esfera do pensamento teológico.

1.1 Primeira questão: A imaginação na religião e na teologia

Antes de analisar os modos pelos quais a imaginação se torna um método de fazer teologia, um recurso heurístico da epistemologia teológica, é preciso demonstrar um fato anterior: a imaginação já está presente na consciência religiosa (1.1.1) e na revelação bíblica (1.1.2). A religiosidade, como aspecto antropológico, é sempre carregada de imaginatividade. Assim, a imaginação não é uma novidade no meio religioso, nem mesmo para a teologia católica, que desde muito usa de símbolos e de analogias para dizer Deus (1.1.3).

Nesta seção, portanto, buscar-se-á delinear a presença já antiga da imaginação no ambiente religioso-teológico.

Afim de manter a unidade do referencial teórico (ricoeuriano) ao longo da pesquisa, já aqui serão utilizadas as ideias de Paul Ricoeur sobre o símbolo religioso e o poema bíblico.

1.1.1 Religião e imaginação: o surgimento do símbolo e do mito

A religião, como fenômeno humano, é estudada academicamente a partir de diferentes olhares: o científico, o filosófico e o teológico. Antes de considerá-la em sua interpretação teológica, sempre confessional, é preciso observá-la mais amplamente, como acontecimento aglutinador de experiências ontológicas, psicológicas, imaginais e linguísticas. Um estudo teológico que prescindisse de sua plataforma antropológico-cultural poderia falsear o fenômeno religioso, na sua natureza de acontecimento, em prol de uma leitura “engradada” no *script* de uma dada teologia domadora do mistério. Por isso, é preciso partir de uma antropologia da imaginação religiosa, com sua linguagem peculiar, antes de considerar a imaginação na narrativa da revelação judaico-cristã e no discurso da teologia católica.

1.1.1.1. Hierofanias e experiência do Sagrado

O renomado historiador da religião, Mircea Eliade¹, ao investigar a natureza e a epistemologia da experiência religiosa em geral, descobre que o *homo religiosus* – o ser humano em sua dimensão de abertura para a transcendência espiritual – experimenta o Sagrado como uma realidade mais fundamental e autêntica do que aquela vivenciada no cotidiano profano. Em verdade, o Sagrado e o profano são dois modos de experimentar o mundo que, por consequência, produzem dois modos de concebê-lo. Essas duas “modalidades de ser no mundo”, na expressão de Eliade, “dependem das diferentes posições que o homem conquistou no Cosmos” (2018, p. 20). Um mundo sacralizado é um universo de mistério e de espanto, enquanto um mundo dessacralizado é um universo de poder humano e de manipulação da natureza – como, p. ex., na cosmovisão tecnocientífica. No caso da habitação sacralizada da realidade, o humano percebe uma ordem diferente manifesta nos e por meio dos fatos da ordem natural-profana. Esse é o “paradoxo da hierofania” (2018, p. 18): uma coisa torna-se outra e continua sendo ela mesma, em um funcionamento “sacramental”² da realidade (ELIADE, 2018,

¹ Eliade será uma grande referência para Paul Ricoeur quando este estuda a fenomenologia da religião como um desvio fundamental para a constituição de uma fenomenologia do símbolo e, em última instância, para a proposição de uma filosofia hermenêutica a partir dos símbolos. Ver, p. ex., as referências à Eliade em *A Simbólica do Mal*.

² Supõe uma dupla estrutura da realidade – uma base material natural-profana e uma experiência de realidade espiritual-sagrada – e implica em uma comunhão com o Sagrado para além do mundo sem, contudo, retirar a pessoa de sua condição de mundanidade, de pertencimento ao natural, ao profano.

p. 20). Quando o Sagrado irrompe em uma hierofania (= manifestação do Sagrado em meio à realidade natural-profana), ele se doa ao sujeito que o percebe como um “absoluto”, como uma “manifestação apodítica”, intenso, profundo e cheio de realidade (2018, p. 30-31). A experiência religiosa inaugura uma existência na realidade e esta não é uma idealização, a partir de produções mentais religiosas elaboradas, mas uma existência sacralizada, em que o sagrado é experimentado como realidade próxima, como ontologia do mundo, e não como pensamento superior sobre as coisas inferiores, ao modo de uma metafísica sobre a natureza (2018, p. 136-137). Por essa razão, os símbolos e os mitos das religiões são solidários à ontologia: eles narram a realidade e a realidade é o Sagrado (2018, p. 85).

Assim, o primeiro referente da linguagem religiosa é o próprio cosmos, que passa a ser lido a partir de si e para além de si, em uma expressividade simbólica que trabalha com uma lógica de analogia, com uma estrutura sacramental. Do mesmo modo, na esfera da linguagem religiosa que diz essa hierofania e essa experiência do Sagrado, o verbo passa a ter uma estrutura simbólica³, sobrepondo dois níveis de significação, um imediato (literal) e outro mediado (análogo), sem que o segundo desconsidere a forma verbal do primeiro.

1.1.1.2.A linguagem simbólico-imagética da religião

Paul Ricoeur também parte dessa concepção de linguagem dobrada (de duplo sentido) para pensar os símbolos e os mitos, quer os da tradição mitológica helênica, quer os da religião judaico-cristã. Para ele, a fonte última dos símbolos e dos mitos das religiões, que são a sua linguagem originária e nativa, é a experiência humana do cosmos. Essa experiência nunca existe, por sua vez, sozinha, como um acontecimento mudo, mas sempre é acompanhada de uma linguagem que tenta dizer e, posteriormente, esforça-se por interpretar o evento hierofânico. O cosmos é experimentado como uma irrupção do Sagrado e essa experiência produz os “símbolos” religiosos, que são um evento contemporâneo de uma manifestação e de um dizer (SM, p. 27). E essa “linguagem mais primitiva e menos mítica”, que são os símbolos, é “claramente indireta e imagética” (SM, p. 25). É em um segundo momento que esses símbolos se tornam mitos, por meio do pôr-em-intriga da narração mítica.

Para entender melhor essas afirmações, é preciso ter clara a teoria dos símbolos de Ricoeur, que inclui: (a) uma tridimensionalidade dos símbolos; (b) uma relação conceitual específica entre os símbolos e os mitos; (c) uma diferenciação terminológica entre mitos e mitologia.

³ Diferentemente da alegoria, que implode sua forma verbal original, tornando-a inútil, quando traduzida em termos ontológicos ou espirituais, a analogia sempre depende das formas de expressão que usa (cf. 1.1.3).

Para Ricoeur, o símbolo possui três dimensões, níveis ou funções, que começam na realidade externa, passam pela introjeção psicológica e culminam nas elaborações criativas da linguagem verbal. “Essas três dimensões do símbolo – cósmica, onírica e poética – estão presentes em qualquer símbolo autêntico [...]” (SM, p. 27). O “símbolo cósmico” ou “símbolo-coisa” é a leitura mais primária do Sagrado feita pelo humano, por meio de “significações analógicas” em que um dado natural-cósmico é dotado de significações sacralizadas, por movimentos espontâneos e imediatos da consciência religiosa, sem elaborações especulativas, sofisticadas. O “símbolo onírico” ou “símbolo-psíquico” é o estágio em que o símbolo cósmico estabelece relações, no nível psíquico, entre o sujeito humano e a realidade maior à qual ele pertence. Em outros termos, é o momento em que o ser humano está mais referido ao Ser do mundo, natural e cultural, no qual sua existência se origina, acontece e possui uma duração. Essa relação entre cosmos-indivíduo é tão forte e irrevogável que cosmos e psiquê passam a ser dois pólos de uma mesma expressividade: “eu exprimo-me, exprimindo o mundo; eu exploro a minha própria sacralidade ao decifrar a sacralidade do mundo” (SM, p. 29). Já o “símbolo poético” ou “símbolo verbal” é a complementação dos dois níveis simbólicos anteriores, caracterizado por ser um acontecimento da linguagem, e não do rito (que reproduz o cosmos) ou do psiquismo (que introjeta o cosmos), e por ser uma forma de expressividade verbal originária, não especulativa e, portanto, poética. Ele é o estágio discursivo dos símbolos, em que as imagens cósmicas e oníricas ganham uma existência autônoma enquanto verbo, mesmo que preenhe de imagens que lhe deem fundamento e estrutura. “A imagem poética [...] está muito mais próxima do verbo que do retrato; como o exprime de forma soberba Gaston Bachelard, ‘ela leva-nos à origem do ser falante’” (SM, p. 30).

Além disso, Ricoeur distingue símbolo de mito, estabelecendo-os como dois graus de pensamentos diferentes, relacionados, mas sobredeterminados. Os símbolos, simplesmente, podem ser chamados de “símbolos primários”, enquanto os mitos são “símbolos secundários” ou “função de segundo grau”, sendo que o que os diferencia, fundamentalmente, é que o símbolo é formado de imagens-palavras enquanto os mitos são formados de símbolos-narrativas (SM, p. 183-184). Se os símbolos primários são associações espontâneas, pela via da analogia, pelas quais uma coisa cósmica-natural é associada à outra, simbólica-sacralizada, os mitos são os desenvolvimentos discursivos de um conjunto de símbolos, por meio de narrações, dando-lhes significados renovados ou transformados por meio de procedimentos linguísticos (comparação, associação, diferenciação, etc.). Na linguagem de Mircea Eliade, “a soma das revelações primordiais é constituída por seus mitos” (ELIADE, 2018, p. 84). Isto é, as hierofanias captadas pelo ser humano e ditas em linguagem simbólica, quando colocadas em

conjuntos, sem individuar cada símbolo, mas relacionando-os entre si, constituem discursos míticos, narrativas simbólicas.

Por fim, Ricoeur trabalha com uma distinção conceitual entre “mito” e “mitologia” que é fundamental para compreender a sua abordagem dessa linguagem religiosa-imaginal. Para ele, o mito ou, mais precisamente, a “dimensão mítica”, é uma conquista cultural recente na história da humanidade, pois que devedora da consciência do sujeito moderno. O que ele postula é o fim de um *logos* explicativo do mito, reabilitando o mito em si como uma fonte para outros tipos de realizações do pensamento, que não sejam o da explicação causal-histórica, insustentável desde o surgimento da ciência moderna⁴. Desse modo, em seu projeto de uma fenomenologia hermenêutica enriquecida pelos símbolos, ele exclui a noção de que os símbolos seriam imediatamente explicativos, mas os reabilita como fontes de acesso a realidades, a experiências e a linguagens primárias, anteriores à linguagem técnica moderna, marcadamente unívoca, permitindo uma “recarga” da linguagem reflexiva e uma outra abordagem, que não só empírico-positivista, do mundo. Os símbolos e os mitos não podem ser reduzidos a uma linguagem mais clara, ou seja, não são passíveis de uma simples tradução alegórica, mas conservam um modo de dizer, referente a um modo de ser, que pede para ser interpretado, mas nunca só traduzido (SM, p. 181-182). Esse esforço interpretativo será tarefa dos níveis mais sofisticados de pensamento, isto é, dos empenhos especulativos da filosofia, que trabalha com conceitos, e da teologia, que se vale dos recursos da filosofia especulativa (FT II, p. 189).

1.1.1.3. Conclusão

Em suma, Ricoeur considera, como Eliade, que a linguagem primária da religião é a dos símbolos e dos mitos, e que esta linguagem é imagética, valendo-se das imagens do mundo cósmico e do mundo psíquico (que dependem sempre daquelas imagens externas, cósmicas). O discurso religioso é verbal, mas não é conceitual, explicativo, traduzível e especulativo, mas sim imaginal, compreensivo, interpretativo e originário. A religião é um dos fenômenos-modelo das vivências mais originárias do ser humano e, por isso, é também um caso-modelo de

⁴ “[...] precisamente porque vivemos e pensamos após a separação do mito e da história, a desmitização da nossa história pode transformar-se no reverso de uma compreensão do mito como mito, e na conquista, pela primeira vez na história da cultura, da dimensão mítica. É por isso que, em momento algum, se fala aqui de desmitização, mas, em rigor, de desmitologização, ficando claro que aquilo que se perdeu foi o pseudo-saber, o falso *logos* do mito, tal como se exprime, por exemplo, na função etiológica do mito. Mas perder o mito como *logos* imediato, é reencontrá-lo como *mythos*. No entanto, *mythos* só poderá provocar uma nova peripécia do *logos* mediante uma passagem pela exegese e pela compreensão filosófica.

Essa conquista do mito como mito constitui apenas um aspecto do reconhecimento dos símbolos e do seu poder revelador. Compreender o mito como mito, é compreender aquilo que o mito, com o seu tempo, o seu espaço, os seus acontecimentos, os seus personagens, o seu drama, acrescenta à função reveladora dos símbolos primários elaborados anteriormente” (SM, p. 180, grifos do autor).

linguagem originária, com uma carga mais imaginal do que teórica. Nela, verifica-se a forte presença de uma “inteligibilidade imagética”, que transforma sinais em símbolos (AZEVEDO E CASTRO, 2002, p. 155).

1.1.2 Bíblia e imaginação: um poema excêntrico para nomear Deus

O que foi observado como fenômeno de imaginação e de linguagem, e que se aplica a qualquer caso de sistema mítico e de religião, também pode ser observado, em suas especificidades, na tradição judaico-cristã. Para isso, a Bíblia serve de material de referência, por conter os grandes símbolos e mitos estruturantes da mentalidade dos judeus e dos cristãos. Como se poderá notar, as Sagradas Escrituras desenvolvem seus temas não só com palavras explicadoras, mas com imagens simbólicas – sejam sob a forma de cenas de acontecimentos, seja sob a forma de uma sintaxe poética que, por minúcias e manejos da linguagem, criam sentidos literários diversos.

1.1.2.1 Teologia bíblica da imaginação

Já o primeiro livro da Bíblia possui uma referência bem direta e verbal à questão da imaginação (AZEVEDO E CASTRO, 2002, p. 193)⁵. Na segunda narrativa da criação do mundo (Gn 2, 4b-25), em que Deus compõe o cosmos pela artesanaria da sua Palavra, há um vocábulo que se destaca: *Yatsar*, comumente traduzida como “plasmar, formar, moldar”, e que corresponde à ideia de “criar, criação”. Essa palavra possui por origem a raiz verbal *Yzr*, que dá origem às flexões do verbo criar: *Yotser* (Aquele que forma, Criador) e *Yetser* (Imaginação, intenção ou plano de criação). Criação e imaginação possuem a mesma raiz verbal. Com isso, pode-se afirmar que o que é criado é, também, imaginado, assim como a imaginação detém um poder criativo. Em termos de teologia sistemática, pode-se invocar, aqui, a ideia de que Deus,

⁵ Para esta exposição, AZEVEDO E CASTRO se vale das reflexões feitas por Richard Kearney, um dos alunos de Paul Ricoeur que, inclusive, deu continuidade às investigações acerca da imaginação que o próprio Ricoeur nunca desenvolveu exaustivamente, ainda que reconhecesse a sua presença como uma espécie de eixo em toda a sua obra. “Conhece-se pouco sobre este projeto da poética da vontade. No entanto, sabe-se que a sua parte final deveria conter uma seção sobre a poética da imaginação. Cumpre assinalar que o projeto de uma poética da imaginação acabou por ser levado a cabo, sob a orientação de Ricoeur, por um dos seus discípulos, cuja tese de doutoramento incide sobre a possibilidade de uma poética do possível. Veja-se Richard Kearney [...] Tradução portuguesa: A Poética do Possível. Fenomenologia e hermenêutica da figuração (Lisboa: Piaget, 1997). Ricoeur terá confessado a Kearney que terminar a filosofia da vontade com uma poética da imaginação tinha sido o seu projeto durante 40 anos. [...] No entanto, apesar da ausência de conclusão deste projeto, não deixa de ser verdade que Ricoeur explorou sistematicamente a questão da imaginação durante os anos 70 e 80, desenvolvendo aspectos importantes de uma teoria da imaginação através dos seus trabalhos sobre a metáfora, a narrativa, a ideologia e a utopia” (*Nota dos tradutores*, SM, p. 13, n. 6).

ao criar o mundo, possui um “desígnio salvífico”, isto é, um desenho, uma concepção, uma visada, uma realização mental pela qual conduz o seu ato criativo. Antes de executar, ele planeja, ele realiza em imaginação⁶. Antes de serem entes de fato, os seres criados foram, na mente de Deus, entes de razão, realizações imaginativas da mente criativíssima de Deus.

Além disso, a natureza humana é concebida como dotada de livre-arbítrio justamente por ser capaz de imaginar o que significa o “sereis como Deus” da tentação feita a Adão e Eva. “Ora, Deus é o criador e, para o homem, ser como Deus, é ter a capacidade de, como Ele, criar e conhecer o bem e o mal. Essa capacidade reside na *Yetser* ou imaginação” (2002, p. 193). Azevedo e Castro relata que, em sua pesquisa sobre a questão, nenhum dos autores consultados afirma a imaginação como tendo esse peso todo de definir a natureza humana como livre e capaz⁷. No entanto, interpretando com Richard Kearney e outros autores a ideia de imaginação em Paul Ricoeur, ela afirmará que, sim, a imaginação é uma qualidade constitutiva do ser humano. Ela o caracteriza como tal um dado antropológico fundamental⁸ e, de uma perspectiva de ação e de ética, indica para a capacidade humana de inventar e de produzir⁹, sejam as coisas, seja a si mesmo, seja o seu mundo sócio-cultural (2002, p. 193-197) – e até, como desdobra Ricoeur, novos sentidos por meio da poética da linguagem.

⁶ Em inglês, o verbo *to realize* significa “fazer ideia, compreender, conseguir imaginar”. Em língua portuguesa, já houve um período em que se dizia “realizar” como sinônimo de “compreender, ter bom senso, conseguir visualizar”. Ao se dizer “fulano não realiza”, queria se significar que “fulano não tem noção de algo, não consegue imaginar a realidade correspondente de algo”. Interessante como o verbo “imaginar” possui, também em inglês e português antigo, uma proximidade semântica com o verbo “realizar”, no sentido de “criar, produzir [noções, imagens mentais]”.

⁷ Em nota de rodapé, ela afirma: “A imaginação no hebraísmo possui conotações negativas, o que nos leva a tentar entender o motivo de tal atitude. No hebraísmo a suspeita face à imaginação está intimamente relacionada com a idolatria – a tentação de reduzir Deus (puramente espiritual, sem imagem) às nossas imagens esculpidas, bem como aos desejos da carne, como está bem patente no Talmud e na interpretação de que esse desejo se identifica com o mal, com o pecado” (AZEVEDO E CASTRO, 2002, p. 194, n. 307).

⁸ “A vertente histórica presente na noção original hebraica de imaginação integra o conceito de liberdade. O homem é livre de escolher e de decidir. O homem escolhe e decide e ado decidir escolhe-se, pois o homem não foi criado por Deus como produto acabado, mas sim como uma criação em aberto, produzida para crescer e desenvolver-se. Ao homem, cabe-lhe a sua própria finalização” (2002, p. 196).

⁹ Nicolas Steeves, pesquisador da imaginação em teologia, traça um paralelo interessante entre o mito helênico de Prometeu e a narrativa hebraica de Adão e Eva. Prometeu significa, etimologicamente do grego, pre-vidente (*Pro*, a frente; *manthainein*, pensar, aprender. Segundo o mito, ele teria roubado o fogo dos deuses e dado aos seres humanos, causando a ira daqueles e trazendo novas possibilidades de viver a estes. Steeves ensaia uma interpretação diferente da tradicional, que costuma associar o fogo ao saber, propondo o roubo da imaginação ao invés da razão. “Più radicalmente della ragione, Prometeo dà all'uomo l'immaginazione. Non si accontenta di essere lui stesso 'pre-vidente'; con il fuoco, dà all'uomo la facoltà di prevedere e cambiare il mondo. Là dove l'immaginazione ebraica è soprattutto etica, quella di Prometeo è in primo luogo cognitiva, un mezzo per vedere e conoscere, e poi per progettare il possibile e realizzarlo” (STEEVES, 2018, p. 27).

1.1.2.2 Bíblia como literatura e imaginação

Tendo em perspectiva esse esboço de teologia bíblica da imaginação, é possível agora pensar a imaginação mais propriamente no texto bíblico, na materialidade de suas formas de expressão, dado que a Bíblia não é apenas um conteúdo que se vale das formas literárias de forma instrumental, mas um material em que o conteúdo religioso e a forma verbal estão profundamente entrelaçados. “O ato de comunicação na bíblia é constituído por esta duplicidade inconsútil: a estratégia do pensamento *identifica-se com* e, porém, apenas parcialmente é *identificável na* estratégia verbal e de discurso. A representação é, assim, condição desta linguagem. E a linguagem é o teatro de Deus” (TOLENTINO, 2015, p. 23, grifos do autor). Neste caso, “representar” possui o sentido forte de “mostrar algo que foi e fazê-lo presente novamente”. A Bíblia é toda ela imagem e verbo, do começo ao fim, e, apesar de toda escrita em signos verbais, pode ser toda lida como um “livro de imagens” (2015, p. 22).

De fato, a Bíblia não é apenas o livro sagrado dos cristãos, mas é antes uma peça clássica da literatura universal, um patrimônio imaterial da humanidade. Juntamente ao seu aspecto teologal de Revelação divina e teológico de discurso sobre Deus, a Bíblia é literatura. E é nessa condição de obra estética, de peça artística, de texto literário que ela se realiza, também, como documento religioso. Sua composição literária não é acessória, pura estilística, mas é constitutiva de sua natureza de texto, de documento histórico e de fonte religiosa. Sua literariedade e imaginatividade não lhe diminuem sua natureza teologal-teológica, mas são a condição para que esta dimensão propriamente religiosa se manifeste e se atualize. Como já afirmou um especialista em narrativas bíblicas, “o que precisamos compreender melhor é que a visão religiosa da Bíblia adquire profundidade e sutileza justamente por ser apresentada mediante os mais sofisticados recursos da prosa de ficção” (ALTER, 2007, p.42).

Há um empenho recente de valorização da Bíblia como literatura¹⁰, mas ele não é original, pois já é constatado na antiguidade¹¹.

1.1.2.3 Bíblia como poema e nomeação de Deus

Ricoeur, na dupla condição de cristão e de filósofo, sem renunciar as exigências de cada uma dessas posições e sem hibridizá-las em uma síntese fácil, desenvolve uma meditação

¹⁰ Cf. o panorama de alguns estudos pioneiros sobre a Bíblia como literatura em ALTER, 2002, p. 29-43.

¹¹ “Também Cassiodoro identificaria ‘todos os recursos estilísticos dos clássicos’ aplicados na Bíblia. Santo Isidoro de Sevilha, no século VII, chega a afirma em suas Etimologias que a literatura era criação dos hebreus. E Beda apresenta as Escrituras não somente como um livro sagrado, mas que contém uma ‘eminência estilística’ [...] [há] no século XI, Moisés Ibn Ezra, tentando, a partir dos tratadistas árabes e de Aristóteles, provar que a bíblia é uma obra literária [...]”. (VILLAS BOAS, 2016, p. 262, baseando-se nos estudos do biblista Alonso Luis Shökel).

muito peculiar sobre o corpus escriturístico. É como filósofo ligado à fenomenologia hermenêutica, mas sempre em diálogo com as diversas áreas do saber, inclusive a teologia, que ele construirá a sua teorização bíblica¹². Para ele, a Bíblia também é literatura, mas ele a trata sob categorias mais específicas, como a do poema, a da imagem-modelo e a da expressão-limite

Em um texto de 1977, intitulado *Entre filosofia e teologia II: nomear Deus*¹³, é possível encontrar uma boa introdução à sua abordagem da Bíblia. Nesse ensaio, Ricoeur apresenta: (a) sua noção de bíblia e, com ela, de Revelação de Deus; (b) sua compreensão sobre o esforço de nomeação de Deus; (c) seu modo de entender a recepção do texto bíblico. A seguir, sintetiza-se cada um desses tópicos.

Primeiramente, Ricoeur classifica o texto bíblico como um texto poético: “a Bíblia é um poema” (FT II, p. 187). Para ele, vale ressaltar, um poema não é apenas um texto de matriz emocional, subjetiva, que se distingue dos textos descritivos, que teriam um referencial na realidade objetiva. O texto poético é assumido com um texto com uma referencialidade dilatada: não é apenas o domínio das coisas do mundo, captado pela consciência histórico-factual e empírico-científica, que funciona como autêntica referência para os textos; o discurso poético suspende a função descritiva da realidade imediata, de primeira ordem, mas para abrir espaço para uma referência mais original, de segunda ordem¹⁴; ele aponta para outras “modalidades de nossa relação com o mundo que não se esgotam em descrições de objetos”, que comumente são depreciadas como sendo abordagens “emocionais” da realidade (FT II, p. 187-188). Por conta disso, a Revelação não pode ser considerada como uma inspiração de um arqui-autor sobre um autor humano: ela é uma “coisa do texto”, isto é, um objeto visado pelo texto, tendo por referência primária o mundo bíblico e como referência última algo que está além da nominação (FT II, p. 186).

¹² “É como filósofo que Ricoeur aborda o continente religioso e bíblico, jamais como teólogo nem mesmo como biblicista. Abstraindo-se da filosofia religiosa de busca de um absoluto, ele situa a questão de Deus, como filósofo, no contexto de um ‘suspense agnóstico’” (DOSSE, 2017b, p. 219). Todavia, ele não anula o *proprium* da esfera religiosa, esvaziando-a de sua natureza referente ao Sagrado e, no caso do cristianismo, à Revelação. “A sua preocupação de não ultrapassar a fronteira de um domínio sobre o outro e de pensar os dois registros em conjunto, sem jamais objetivar qualquer síntese artificial ou jogar com argumentos de autoridade, necessita restringir tanto a filosofia quanto a teologia a limites que lhe permitam o diálogo, a partir de um núcleo de pertinência próprio a cada um, de seu respectivo ponto de vista” (2017b, p. 204).

¹³ Faz parte da coletânea de ensaios *Leituras 3: Nas fronteiras da filosofia*, publicada em 1992. Ricoeur produz, de modo geral, primeiro escrevendo ensaios e, posteriormente, organizando-os em coletâneas ou livros.

¹⁴ Ricoeur reconhece a contradição: o mais originário é dito de segunda ordem, enquanto o mais moderno é dito de primeira ordem. Ele prefere manter essa nomenclatura, dado que o mundo atual é, primariamente, um mundo de relações com objetos. Assim, ele respeita, na nomenclatura, a ordem da experiência contemporânea do sujeito moderno, propondo-lhe uma retomada, em segundo momento, de suas experiências mais originárias (cf. FT II, p. 187).

O que caracteriza a Bíblia como um texto *sui generis*, de tipo religioso, não é o seu caráter poético, que é compartilhado com outros textos, mas o esforço de nominação de Deus pela poesia (FT II, p. 189). Dois fatores estão envolvidos nessa nominação: a variedade de gêneros literários no interior da Bíblia e o uso de “expressões-limite” como qualificantes das imagens retratadas nos textos. Sobre os gêneros literários, Ricoeur afirma que não entende o poético como um dos seus tipos, mas como o “modo de funcionamento global de vários gêneros” (FT II, p. 200), em que cada “forma de discurso” é um “estilo de confissão” [de fé] que nomeia Deus de “maneira original” (FT II, p. 190-191) e que, entre essas formas, há uma “dialética viva” em que cada uma interfere na outra, adicionando, explicando, desenvolvendo sentidos (FT II, p. 192-194)¹⁵. Sobre as expressões-limite, elas consistem em formas verbais dialetizando com esquemas imagéticos, também designados como modelos. Esses esquemas antecedem o nível conceitual, são tirados da experiência cotidiana, como analogias sobre a experiência de Deus; já as expressões-limite são modos de verbalização poética em que os esquemas-imagens são significados por dicções exageradas a partir das imagens: paradoxos, hipérboles e outros modos de exagero (FT II, p. 201-202). Ricoeur reconhece uma “lei da extravagância” a conduzir a nominação de Deus, a orientar a dicção verbal das imagens metafóricas sobre a experiência de Deus (FT II, p. 197). Se por um lado, os esquemas-imagens do cotidiano regulam (dão certo contorno e limite) a imaginação religiosa, de outro, as expressões-limite (verbo poético) dão às imagens os seus significados fundamentais e permitem a renovação desses significados no nível da palavra (FT II, p. 147; 201-202).

Por fim, Ricoeur sublinha que a escuta dessa Palavra supõe uma dupla renúncia, que permita ao texto bíblico manifestar-se em toda a sua potencialidade imagético-poética e em sua natureza de visada de Alguém que se revela. É preciso renunciar à “especulação ontoteológica” de um objeto absoluto escondido no texto e a uma “reflexão transcendental” que afirme o ouvinte da Palavra como um sujeito absoluto e, com isso, definidor da verdade do texto. Dessa forma, o leitor-ouvinte é posto no nível do símbolo e da hermenêutica: é chamado a se colocar a escuta da Palavra em uma modalidade originária de pertença ao mundo e de relação com a linguagem (FT II, p. 190).

15 “Segundo a tese defendida na hermenêutica bíblica por Gerd Theißen, a canonização dos escritos bíblicos, além de ser uma tentativa de opor limites a uma variedade indiscriminada, não deixa de ser também o reconhecimento da legitimidade de uma pluralidade de formas de expressão. Esse fato comprova duas verdades: em primeiro lugar, a pluralidade não tem nada a ver com arbitrariedade; em segundo lugar – e esse é certamente o aspecto mais importante – reconhece-se que a elaboração da experiência provocada pela irrupção da transcendência em Jesus Cristo deve ser necessariamente plural, tendo em vista a inconclusibilidade [em tensão escatológica] e a dimensão infinita dessa irrupção” (LAUSTER, 2009, p. 214).

1.1.2.4 Conclusão

As considerações feitas sobre uma teologia bíblica da imaginação e sobre o caráter imaginal-literário dos textos bíblicos apontam para tarefas e perspectivas importantes para a teologia contemporânea.

Primeiramente, esse renovado interesse pelo aspecto literário da Bíblia oferece a ocasião de perceber que a *poiésis* religiosa sempre esteve ao lado do *logos* filosófico, como *modus operandi* de dar sentido à existência e de refletir sobre ela (VILLAS BOAS, 2016, p. 262) e que, por isso, a religião e a teologia possuem uma cidadania importante no trabalho de investigação e de significação da realidade. Em um vocabulário ricoeuriano, as emoções, a imaginação e a poética não são modos menores de pensamento, e sim modos originários e, por isso, portadores de um imenso potencial criativo seja para o campo especulativo-conceitual, seja para o campo concreto-existencial. Segundamente, ler um texto bíblico passa a exigir maior atenção aos detalhes, um cuidadoso exame literário, nunca satisfeito com análises temáticas genéricas (ALTER, 2007, p. 28). Para isso acontecer, entretanto, não se pode ficar obstinado no caráter religioso-moral do texto bíblico, tomado como Revelação divina, sob o medo de desrespeitar o seu santo significado (2007, 37). Antes, é preciso toma-lo como literatura a ser lida detalhadamente, em um exercício de “atenção disciplinada” (2007, p. 29); só assim pode-se salvaguardar os ricos significados religiosos da Bíblia, não caindo em generalizações dogmáticas e moralizantes. Mesmo os textos históricos da Bíblia, para serem recebidos em seu valor de documento religioso, exigem uma leitura que compreenda a história contada como “história ficcionada” (TOLENTINO, 2015, p. 26), contada com o instrumental da narração ficcional e com o aporte do verbo poético.

Se na antiguidade a poesia foi vista como coisa pagã e era inadmissível conceber a Bíblia como texto poético, porque se entendia a poesia como um artifício mentiroso, enquanto a Bíblia a era verdade dita por Deus (2015, p. 28), hoje isso é inconcebível. Tomar os textos bíblicos sob o signo de sua natureza imaginal e poética é libertar os seus sentidos das amarras da ontologia fixista e do subjetivismo absoluto, sem, com isso, desrespeitar a sua visada teológica de Revelação.

1.1.3 Teologia e imaginação I: da alegoria à analogia

A experiência religiosa não existe apenas no nível de um acontecimento externo (percepção pelos sentidos) ou interno (psicológico, emocional), mas ela se diz em linguagem: é acontecimento na história e na linguagem, contemporaneamente. A Bíblia apresenta, para o

cristão, a linguagem primária de seu credo justamente por colocar em linguagem as hierofanias originárias do Deus de Israel e de Jesus Cristo. E a primeira forma de linguagem ou nomeação do Deus bíblico é a narração, que é complementada pelos outros gêneros discursivos escriturísticos, mas que é primária por ser a forma mais antiga de dizer a experiência de Deus: Ele age na história e esse agir é narrado como um enredo, como uma *historia salutis*¹⁶.

A teologia científica, acadêmica, por sua vez, partindo dessas experiências originárias e dessas linguagens bíblicas, aprofunda o estudo de Deus em um nível mais conceitual. Contudo, ela não perde seu substrato imaginal, mas se constitui como um avanço reflexivo sempre devedor das imagens dos símbolos e das narrativas bíblicas, refletindo-os a um nível maior de análise, de crítica e de sistematização. “A teologia acolhe a descrição bíblica do Deus que se revela ao se esconder e se esconde ao se revelar” (XAVIER, 2021, p. 66). Ela acontece no “espaço existente entre a revelação e o mistério”, entre o Deus que age e se diz, sem se esgotar, e o humano que recebe essa ação e essa Palavra, sem nunca se apossar do Mistério (2021, p. 63). Ela lê imagens bíblicas e imagina Deus no vão entre essas imagens reveladas e o mistério nunca totalmente acessado, a fim de compreender o que estiver ao seu alcance.

A seguir, analisa-se como a imaginação se faz metodologicamente presente na linguagem e no método da teologia.

1.1.3.1 Conceito geral de teologia: analítica e crítica das imagens da fé

A teologia cristã é uma investigação do Mistério, da Transcendência absoluta (BOFF, 2015, p. 314), mas sob os signos da Revelação. A teologia não fala do mistério em si, mas das intervenções de Deus no mundo (SESBOÛE, 2000, p. 74). Enquanto tal, ela difere da meditação puramente racional a respeito de Deus, isto é, da teodiceia ou teologia natural (BOFF, 2015, p. 571-592). Em ambos os casos, o tema de Deus garante o peso ontológico e epistemológico das investigações ditas teológicas: “a palavra ‘Deus’ diz mais que a palavra ‘Ser’ [...]” (FT II, p. 195)¹⁷.

Primeiramente, Deus é experimentado como uma irrupção, um agir na história (teofanias) e, em segundo lugar, ele é dito de múltiplas formas (mas sempre, primordialmente,

¹⁶ “A nomeação de Deus é assim primeiramente uma nomeação narrativa. A teologia das tradições nomeia Deus em concordância com o drama histórico que se conta como uma narrativa de libertação. Deus é o Deus de Abraão, de Isaac e de Jacó. Ele é assim o Atuante da grande gesta da libertação. E seu sentido de Atuante é solidário dos acontecimentos fundadores nos quais a comunidade de interpretação se reconhece enraizada, instaurada, instituída. São os próprios acontecimentos que nomeiam Deus” (FT II, p. 191).

¹⁷ Continua Ricoeur: “[...] porque ela pressupõe o contexto inteiro das narrativas, das profecias, das leis, dos escritos de Sabedoria, dos salmos etc. O referente ‘Deus’ é assim visado pela convergência de todos esses discursos parciais. Ele exprime a circulação de sentido entre todas as formas de discurso em que Deus é nomeado” (FT II, p. 195).

em narrativas – símbolos narrados ou mitos). É só em um terceiro momento, especulativo, que a teologia entra em cena para analisar, aprofundar, criticar e sistematizar os conteúdos religiosos em uma linguagem conceitual. No entanto, o teólogo não parte das experiências originárias diretamente, e sim da comunicação delas por meio dos signos bíblicos. Isso têm duas consequências para o trabalho teológico. (A) A Revelação, ponto de partida da meditação teológica, enquanto objeto formal, é sempre acessada nos textos que contam a experiência de Deus pelo homem bíblico e não na experiência mesma, pedindo ao teólogo uma atenção especial aos textos – “[...] nós não somos, de modo algum, reenviados para o inefável quando tentamos explorar as profundezas dos mitos [...]; uma vez mais, é na linguagem que desembocamos” (SM, p. 25). (B) Por outro lado, a mesma Revelação, enquanto objeto material da teologia, indica para algo maior do que a linguagem, um referente Absoluto, ao qual o teólogo não pode se furtar se não quer fazer apenas um jogo de palavras, mas, sim, ser fiel à sua exploração da Verdade e da realidade permeada pelo Sagrado (BOFF, 2015, p. 297-299).

Dizer que a teologia trabalha com as experiências do Deus bíblico, mas tão somente por meio da linguagem que as comunica, significa afirmar que seu objeto material e formal só pode ser, então, uma “experiência de segunda mão”. Isso significa que experiência e linguagem nunca existem sozinhas, mas são sempre contemporâneas (emergem ao mesmo tempo) e conterrâneas (acontecem em uma mesma cultura, com seus signos linguísticos)¹⁸.

A Tradição, por sua vez, como a Bíblia, também permite a transmissão e a recepção históricas de símbolos e de conceitos que foram sendo elaborados ao longo do tempo, como formas de explicar Deus e de interpretar religiosamente a vida em cada época. A tarefa da teologia, então, é a de dar vida a esses conceitos e símbolos opacos¹⁹ para “exprimir quais são

¹⁸ Jörg Lauster desenvolve essa afirmação no contexto de uma teologia da experiência: “Em relação àquilo que é vivenciado [na experiência religiosa], esses produtos da expressão [a linguagem que diz a experiência] mantêm uma ‘distância [...]’. Por isso, a vivência nunca se resume completamente a suas formas de expressão. Não existe, no entanto, nenhuma outra possibilidade de ‘intermediação’ dessa vivência. Não é só no momento da comunicação com os outros que o sujeito depende de expressões simbólicas de cunho cultural; ele precisa delas desde o momento em que toma consciência de uma vivência. Isso se evidencia claramente no caso da linguagem, que é o meio preferido para a realização consciente de uma vivência. Mas a própria capacidade de uso da linguagem prefigura o potencial da experiência de um indivíduo. Penso que a prefiguração básica de nossas possibilidades de experiência lança uma luz nova sobre o problema da ‘experiência de segunda mão’. No sentido aqui esboçado, as experiências só podem ser, em última análise, experiência de segunda mão, já que são reguladas pelas respectivas condições culturais do sujeito das experiências. Na perspectiva de uma hermenêutica teológica, o processo cultural da história da transmissão ganha, com isso, nova importância” (LAUSTER, 2009, p. 29-30).

¹⁹ Lauster (2009, p. 222) afirma que esses símbolos e conceitos se tornam “vazios e ociosos”, porque circunscritos no espaço, no tempo e na cultura, e precisam ser reavivados pela teologia. Paul Ricoeur, por sua vez, distingue uma vitalidade e durabilidade maior nos símbolos (no sentido que ele usa de “linguagem originária”) e uma evanescência da linguagem corriqueira, que ele considera como um conjunto “metáforas mortas”. “A linguagem corriqueira é um cemitério de metáforas mortas. Mas a metáfora viva só existe no próprio instante da inovação semântica e no momento de sua reativação no ato de escuta ou de leitura. / Os símbolos, ao invés, por mergulharem suas raízes nas constelações duradouras da vida, do sentimento e do universo, parecem dotados de uma longevidade surpreendente. Os símbolos, diz Mircea Eliade, não morrem nunca, mas se transformam. / Essa

as perguntas e as respostas que se escondem neles do ponto de vista da experiência da vida” (LAUSTER, 2009, p. 222). Para fazer isso, as áreas teológicas da sistemática e da prática, responsáveis por atualizar o conteúdo da fé, precisam trabalhar em profunda sintonia com as disciplinas exegéticas e históricas (2009, p. 222-223), as quais trabalham justamente com a linguagem e com os acontecimentos-experiências. A teologia se pauta nos acontecimentos da Revelação, mas estes só são acessíveis por meio das teologias transportadas na Palavra e na Tradição: em última análise, a teologia (*intellectus fidei*) é uma atenção e um trabalho sobre linguagens a respeito de Deus (*auditus fidei*). Essas linguagens são, por sua vez, repletas de imagens: analogias e metáforas, cenas e narrativas, ídolos e esquemas. Essa natureza imaginal da linguagem religiosa e da linguagem bíblica, mais propriamente, colocam a teologia em uma função de analítica e de crítica das imagens, com uma consequente renovação imaginal do conteúdo da fé e da vida do fiel.

1.1.3.2 Deslocamento metodológico: da interpretação alegórica ao trabalho analógico

Paul Ricoeur propõe que a hermenêutica sobre a vida e sobre o ser humano seja “recarregada” pelo retorno aos símbolos (SM, p. 368). Isso não só abre a porta para uma filosofia partir dos símbolos²⁰, mas incide sobre a tarefa teológica de interpretação da Bíblia e da vida.

No terceiro capítulo será exposto como as teorias ricoeurianas do símbolo, da metáfora e do texto podem contribuir para o fazer teológico “recarregado” pela imaginação simbólica, semântica e hermenêutica. Inclusive, o próprio Ricoeur escreve sobre teologia, o que facilitará essa ponte entre a sua filosofia e o empenho teológico aqui investigado. Neste momento, contudo, foca-se sobre o fundo imaginal da linguagem teológica e sobre a origem da teologia na cobrança de interpretação que os símbolos e as narrativas bíblicos imputam a quem os acolhe.

Para Ricoeur, a matriz da linguagem teológica tem paralelo com a matriz da linguagem bíblica. Já se afirmou que a Bíblia tem como marca dos seus textos a dialética entre imagens religiosas analógicas – modelos retirados do cotidiano, pela própria estrutura histórica das teofanias, que funcionam como esquemas reguladores para o discurso religioso – e uma lei de

distância entre metáfora viva e símbolos de longa duração será parcialmente eliminada se analisarmos algumas características do processo metafórico [...] às quais o estudo dos símbolos torna mais atento” (PS, p. 43). Nesse sentido, sim, a teologia tem um papel de revitalização diante dos conceitos que caducam, mas os símbolos e as metáforas (no sentido ricoeuriano de “impertinência semântica” geradora de “inovação semântica”) não seriam ociosos, em absoluto.

²⁰ Esta é a proposta desenvolvida por Ricoeur em *A simbólica do mal*, que tem por desfecho o célebre ensaio *O símbolo dá que pensar*.

extravagância linguística, própria à poética do nome de Deus, que produz expressões-limite – no duplo sentido de ligadas a experiências limítrofes do real e locutoras de dados da realidade que estão no limite da capacidade humana de expressão das coisas. Baseando-se no estilo da parábola bíblica, não tanto como uma forma de confissão de fé entre outras, mas como caso exemplar de linguagem religiosa, Ricoeur explica a natureza e a estrutura da linguagem teológica, associando o elemento da imagem à analogia e o elemento da expressão-limite à negação na via da eminência. Além disso, ele adiciona o elemento narrativo como correlato do enraizamento da fé no acontecimento (ação de Deus no mundo) e em sua respectiva narração (narrativa como primeiro modo de nominação-confissão de Deus).

Se o caso da parábola é exemplar, é porque ela acumula estrutura narrativa, processo metafórico e expressão-limite. Por isso, ela constitui um resumo da nominação de Deus. Através de sua estrutura narrativa, ela lembra o primeiríssimo enraizamento da linguagem da fé na narrativa. Através de seu processo metafórico ela torna manifesto o caráter poético (no sentido que usamos acima [de linguagem originária e modo não técnico de habitar o mundo]) da linguagem da fé em seu conjunto. Finalmente, ao unir metáfora e expressão-limite, ela fornece a própria matriz da linguagem teológica, na medida em que esta une a analogia e negação na vida de eminência (Deus é como..., Deus não é...). (FT II, p. 197)

A linguagem da teologia não se resume ao texto bíblico. A Tradição e todos os empreendimentos teológicos ao longo da história mostram isso. No entanto, o estudo das fontes bíblicas da teologia exerceu um papel fundamental, na medida em que revelou algo mais do que uma conexão unicamente de conteúdo: ela indica a própria origem, a natureza e a estrutura da linguagem teológica, que é dialética de imagem e de linguagem verbal, originalmente narrativa, tendo por referente as teofanias, que só existem na história, entendida como acontecimento²¹. Se a linguagem religiosa é sempre analógica (imagem e verbo) e se uma meditação puramente racional sobre Deus já exige o trabalho com essas analogias, a teologia da fé revelada não se pode furtar disso. Ela trabalha com “sobreanalogias da fé” (BOFF, 2015, p. 317), ou seja, com analogias não produzidas por uma meditação filosófica (“analogias metafísicas”), mas oferecidas por um patrimônio de linguagens sobre Deus, advindos da Bíblia e da Tradição (“analogias reveladas”).

²¹ Os acontecimentos são expressos de muitos modos, ao longo da história. O que significa que: (a) a história é acontecimento; (b) esses acontecimentos são expressos em linguagens (verbais ou não); (c) que a história registra, conserva e transmite esses acontecimentos expressos (“configurados” de uma dada forma). Ricoeur chama esse patrimônio de “reserva evenemencial” e afirma que é ele que dá condições a qualquer tipo de “inovação” histórico-cultural. “[...] não poderíamos ter inovação de pensamento sem uma espécie de grande reserva evenemencial, grandes durações configuradas de determinada forma pelos nossos predecessores – e que nós reconfiguramos de outro modo. As inovações vão sempre de configurações para configurações e reconfigurações”. (DHIS, 2016, p. 61). A noção de “acontecimento”, usada por Ricoeur, advém de um de seus mestres, Gabriel Marcel (DOSSE, 2017a, p. 33-41).

Os mitos ou símbolos narrados, nos quais é consignada verbalmente a experiência religiosa do mundo, exigem interpretações. Justamente por serem linguagem, eles não existem sem qualquer inquietação, mas colocam perguntas aos seus interlocutores, que, por sua vez, lhes dirigem perguntas. As narrativas simbólicas são “plenas de enigmas” (SM, p. 183). O problema é que esse caráter de enigma sedento de interpretação coloca em cena a gnose como possibilidade interpretativa: “[...] o mito é ele mesmo um convite à gnose” (SM, p. 183). No entanto, Ricoeur propõe que o mito seja redescoberto em suas potencialidades de “mito como mito”, criticando as explicações que nascem conjuntas aos mitos: as “mitologias” ou “gnosés”. Estas são uma tentativa de explicar o mito e a realidade a partir do mito, mas que partem da hipótese de que eles são históricos, etiológicos, procurando apresentar a razão da realidade dos fatos como dependente da razão encriptada dos mitos. Ricoeur põe em xeque as mitologias para recuperar o potencial indicativo dos mitos – indicativo da realidade (ontologia) e do sentido (semântica). Se as mitologias são formas de interpretação alegórica em que cada elemento do mito equivale a uma realidade, a consideração do mito como mito abandona a abordagem alegorizante (reduzitiva da linguagem e restritiva da realidade) em prol de uma interpretação hermenêutica (verificadora da realidade pelas exegeses da linguagem) (SM, p. 181-183, n. 138).

É aí que se insere a teologia: ela não é a tradução da linguagem cifrada dos textos bíblicos e da Tradição, que anularia esses textos na medida em que eles fossem transliterados na modalidade de conceitos, mas é a interpretação empenhada desses textos que nunca são diminuídos ou abandonados pela nova qualidade verbal alcançada pelos conceitos²². A teologia, portanto, é sempre estruturalmente analógica, mas, na esteira de Ricoeur, nunca será simples alegorização²³. Ela trabalha com imagens-verbo mas, ao contrário da leitura alegórica, não despreza o caráter imagético de seus conteúdos em prol das explicações verbais pretensamente

²² Ricoeur observa (SM), de modo impressionante, que o grande problema da alegorização é que o conteúdo alegórico, ao ser interpretado, descarta a sua linguagem original. A linguagem traduzida da alegoria teria mais valor que a alegoria mesma, que não passaria de uma mediação linguística sem grande valor por si, puramente instrumental. Na teoria do texto narrativo e da interpretação que propõe, Ricoeur não admite o abandono do texto e de sua qualidade semântica e ontológica inerente. A narrativa simbólica será sempre fonte de novas leituras, análises e descobertas, pois ela é irredutível a uma tradução unívoca. Essa seria a segunda razão, além do abandono da ingenuidade mitológica, para uma nova leitura das narrativas míticas. Para isso, ele parte do princípio de que não é preciso uma “desmitização” da razão, um abandono dos mitos, mas uma “desmitologização” dela, um abandono do pseudo-saber proposto pela gnose, que trata os mitos como alegorias (SM, p. 180). Com isso, respeita-se a consciência científica moderna diante da natureza e da história, sem perder o valor antropológico, linguístico e ético das formas das narrativas simbólicas.

²³ As exegeses alegóricas têm sua origem com os estoicos (séc. III a.C). Sua vantagem era resgatar e revalorizar os mitos em declínio com o surgimento da filosofia pós-socrática, permitindo uma tradução dos mitos em uma linguagem universal e compreensível. Já na Idade Média, essas exegeses foram divulgadas por Averroes (séc. XII), em sua interpretação da religião (ELIADE, 2018, p. 4). Apesar de revalorizarem os mitos, elas ainda não tinham uma visão hermenêutica (ver nota 23) e poderiam se perder na etiologia pseudo-histórica, de um lado, ou no uso instrumental dos símbolos narrados, de outro.

superiores em qualidade gnosiológica, nem conduz a uma linguagem misticista que desconsidere a realidade natural e histórica apontada pelas ciências modernas. A teologia não traduz, ela é interpreta; ela não substitui a Revelação, mas faz habitar no coração dos sentidos desta; ela não ilude, no sentido psicanalítico, ante a realidade, mas aponta para novos possíveis do real e do agir humano. Para isso, ela realiza duas operações fundamentais: uma “escuta receptiva” de seu próprio patrimônio de linguagem, de sua reserva evenemencial²⁴, e uma “construção ativa”, pela imaginação e pela linguagem, de modos de compreender e de dizer a fé para cada época (WICKS, 1999, p. 36).

De fato, pode-se reconhecer dois grandes tipos de alegoria na história da literatura e do cristianismo: a “dos poetas” e a “dos teólogos” (HANSEN, 2006, p. 7-15). A primeira, vinculada à expressão e a um autor, é um dispositivo de técnicas para produzir significações figuradas (em que se diz B para significar A), ornamentando discursos; a segunda, vinculada à interpretação e a um leitor, é uma hermenêutica que pressupõe a Revelação essencialista de Deus nos textos bíblicos, exigentes de uma tradução para uma linguagem não simbólica²⁵. O que Ricoeur proporá, nos termos de Hansen, é um regresso à alegoria dos poetas ou metafórica como modo de respeito aos textos mesmos (bíblicos ou da Tradição), dado que a alegoria dos teólogos supõe uma ontoteologia e uma relação tipológica²⁶ nem sempre conveniente (por obrigar os textos a certos sentidos) entre o Antigo Testamento e o Novo Testamento. Ao que Hansen chama “alegoria dos poetas” ou “metafórica” corresponde muito mais a lógica da analogia de construção de sentido do que a lógica da tipologia da interpretação do sentido. Por isso, na teologia clássica, afirmar-se o papel fundamental da analogia, e não o da alegoria (BOFF, 2015, p. 309).

1.1.3.3 Conclusão

A teologia sempre será analógica, no sentido construtivo, e só eventualmente (por vezes para bem, por vezes para mal) será alegórica, no sentido interpretativo.

Por outro lado, na atualidade, já não é mais possível falar de teologia sem a sua relação com a linguística cognoscitiva. Daí a necessidade de se estudar melhor a relação fundamental

²⁴ Cf. nota 21.

²⁵ “A rigor, portanto, não se pode falar simplesmente de ‘a alegoria’, porque há *duas*: uma alegoria construtiva ou retórica, uma alegoria interpretativa ou hermenêutica. Elas são complementares, podendo-se dizer que simetricamente inversas: como *expressão*, a alegoria dos poetas é uma maneira de falar e escrever; como *interpretação*, a alegoria dos teólogos é um modo de entender e decifrar. [...] Gericamente, a alegoria dos poetas é uma semântica de palavras, apenas, ao passo que a dos teólogos é uma ‘semântica’ de realidades supostamente reveladas por coisas, homens e acontecimentos nomeados por palavras” (HANSEN, 2006, p. 8-9, grifos do autor)

²⁶ A alegoria dos teólogos recebeu muitas designações: “[...] *figura, figural, tipo, antítipo, tipologia, exemplo*” (HANSEN, 2006, p. 8, grifos do autor)

entre a linguagem imaginal e a linguagem verbal, que encontram na imaginação o seu lugar de articulação criativa. É nessa relação mediada pela imaginação que surgem as noções de metáforas e de inovações semânticas desenvolvidas por Ricoeur.

1.2 Segunda questão: a imaginação no conhecimento e na linguagem

O estudo a respeito da imaginação da esfera do religioso (religiões em geral, Bíblia e teologia), feito acima, ofereceu dois elementos importantes para essa pesquisa. Primeiramente, forneceu uma materialidade para imaginação, plastificada efetivamente no discurso religioso, excluindo, assim, uma noção muito ampla de imaginação ligada a imagens icônicas e à criatividade pura e simples. Em segundo lugar, o que se verificou, na Paul Ricoeur, é que a imaginação é uma atividade semântica com um fundo imaginal e que os símbolos religiosos e míticos permitem compreender melhor as relações das imagens com as palavras.

Agora, é possível dar um passo para trás da materialidade da imaginação religiosa, indo em direção à imaginação como faculdade humana, mais ampla, procurando entender o seu funcionamento. De modo específico, procurando capturar o salto cognitivo que é dado da imagem icônica à imagem verbal, que é onde se dá a passagem da imaginação estética à imaginação semântica. Será importante empreender essa investigação para poder, no capítulo 2º, compreender melhor a teoria ricoeuriana da metáfora e da hermenêutica.

Partindo de uma noção semiótica de imaginação, que vai das imagens às palavras (1.2.1), um caminho será aberto para o estudo da base kantiana usada por Ricoeur em sua teoria da imaginação (1.2.2). Com esse panorama, será mais fácil compreender a peculiaridade cognitivo-heurística do raciocínio metafórico sobre a estrutura comparativa do raciocínio analógico (1.2.3).

1.2.1 Imaginação e linguagem: do signo icônico à imagem verbal

A palavra imaginação não possui uma significação unívoca na história do pensamento humano. Ela chega mesmo a dividir bruscamente opiniões entre os seus favoráveis e os seus desfavoráveis. Às vezes, ela é considerada como um espelho mental do mundo objetivo, em outras ela é associada à criatividade, à capacidade de invenção. Sua posição ambígua, polêmica em relação à verdade, confere-lhe um status complexo de “rainha das faculdades” e de “mestra do erro e da falsidade” (STEEVES, 2018, p. 22), dependendo da escola filosófica que lhe dá embasamento.

1.2.1.1 Concepção geral de imaginação

Já na Idade Média, a mística cristã revelou um outro aspecto, este relacionado à razão: há uma “aporia da imaginação” que mostra que, de um lado, a razão não sabe viver com a imaginação e, de outro, que ela não pode viver sem ela (2018, p. 41). Seja em sua referência à verdade das coisas (ontologia, metafísica, etc.), seja em referência ao uso da razão (raciocínio, lógica, abstração, etc.), a imaginação aparece como uma faculdade em tensão. Ela é uma “faculdade intermediária” entre as sensações diretas captadas pelos sentidos (que fornecem as evidências ao pensamento) e o raciocínio abstrato da mente (que reconhece e oferece lógica às coisas) (DOBRÁNSZKY, 1992, p. 26)²⁷.

Esses dois polos entre os quais se situa a imaginação marcam duas concepções mais gerais dessa faculdade ao longo da história. Na medida em que ela se aproxima mais das impressões dos sentidos ela aparece como uma faculdade especular, de representação; já quando se aproxima mais do raciocínio, aparece como uma faculdade inventiva, como se constata na retórica clássica²⁸. No primeiro caso, ela reproduz as coisas do mundo dentro da mente, psicologizando a realidade; no segundo caso, ela joga criativamente com a realidade, no campo da mente, revelando aspectos nem sempre observados por meio de conexões inusitadas (DOBRÁNSZKY, 1992, p. 25; 48).

O que há em comum entre essas noções de imaginação é que ambas aparecem, primordialmente, na condição de “imagens mentais”. No caso da imaginação especular, ela aparece como uma lembrança visual, uma recordação sensível que ficou impressa após uma experiência com o mundo; no caso da imaginação inventiva, ela surge como uma impressão visual, uma fantasia gerada na mente após algum estímulo tal como a leitura de um texto ou a escuta de uma fala. Em ambos os casos, elas mantêm quatro características similares: (a) são

²⁷ Assim o explica o filósofo Ernest Cassirer: “[...] O encontro das duas potências (o sentido e o intelecto) aparece contudo mais claro, ao introduzir-se sob o nome de ‘imaginação’ um importante conceito intermediário (...). Se as sensações se referem apenas à impressão externa e de certo modo nelas se perdem, potencializadas como ‘imaginação’, adquirem o conhecimento de si mesmas e com ele se elevam ao plano de atos com consciência própria. Por outro lado, o conhecimento humano conserva como nota característica a de que até em seus desenvolvimentos e conclusões racionais tem de ater-se ao material que lhe subministra a ‘imaginação’” (CASSIRER, 1953, p. 415-416 *apud* DOBRÁNSZKY, 1992, p. 36).

²⁸ Na retórica clássica há uma distinção entre *inventio*, que se refere à produção de um conteúdo por meio do discurso verossímil, e *elocutio*, que indica os processos de adorno utilizados para reforçar o impacto do conteúdo (DOBRÁNSZKY, 1992, p. 48). Note-se que “inventar” tem a ver com um conteúdo regrado pelo verossímil e não com a produção de uma ficção ou de uma mentira. Além disso, a noção de “invenção”, supondo o material da realidade, sobre o qual ela elabora, exclui a ideia de uma criação *ex nihilo* – o que está de acordo com Ricoeur: “Precisamente, aquilo que me fez aderir ao conceito de imaginação produtora em vez de criadora foi o facto de eu atribuir à ideia de criação algo de infinitamente mais primordial, algo que teria relação com um sagrado fundador, enquanto, à escala humana, pelo contrário, estamos sempre numa ordem institucional. É aí que encontro um *produzir* que não é um *criar*” (DHIS, 2016, p. 41, grifos do autor).

visuais, são uma visão ou um “como se visse”; (b) são analógicas, têm referência em uma realidade extramental; (c) nascem de impressões, evocam experiências visuais já tidas; (d) são construídas, já que os elementos visuais nunca são só recebidos, mas sempre elaborados pela mente (JOLY, 1996, p. 19-20).

Como se verá mais a frente, essa compreensão de imagens mentais será muito importante para a passagem da imagem visual para a imagem verbal ou verbo poético.

A essa altura, é necessário considerar o que sejam “imagens”, pois elas são o conteúdo da faculdade da imaginação.

1.2.1.2 Imagens e imaginação

A palavra “imagem” tem uma longa trajetória, que lhe conferiu significados diversos e nem sempre em acordo um com o outro. Daí Joly designá-la como “proteiforme”, em referência ao deus grego Proteu, que mudava de forma constantemente para fugir das perguntas dos homens que lhe pediam a Revelação de profecias, e como “aparentemente babélica”, por conta de sua multiplicidade de significados (JOLY, 1996, p. 28; 38).

Na tradição grega, há duas palavras que conduziram a história da noção de imagem: *éioika* e *pháinō* (STEEVES, 2018, p. 28-29). Por *éioika* se entende “assemelhar a, inventar, ornar de imagens, imaginar”; daí derivam palavras como *eikón* (imagem, ícone), *êidos* (aspecto, forma), *idêin* (ver) e *idéa* (aparência, ideia). Note-se que, em um sentido mais geral, “imagem” e “ideia” são noções próximas dentre de um mesmo campo semântico. Já por *pháinō* se quer dizer “fazer visível, esclarecer, trazer à luz”; de onde advêm as palavras *phántasma* (aparição), *phantázomai* (imaginar), *phantázo* (representar) e *phantastikós* (que forma imagem, que representa). Quando Aristóteles desenvolve sua teoria do conhecimento, é a essa segunda noção que ele recorre, como será pontuado mais à frente.

Na história da filosofia, a noção de imagem mais popularizada foi a de Platão, por conta de sua teoria das Ideias, que contrapõe um mundo superior, real, ao mundo material, que não passa de cópia, de imagem das Ideias superiores. Daí a noção de imagem especular, isto é, que reflete alguma realidade que lhe é superior, anterior e definidora. “Imagem, portanto, no espelho, e tudo o que emprega o mesmo processo de representação; já percebemos que a imagem seria um objeto segundo com relação a um outro que ela representaria de acordo com certas leis particulares” (JOLY, 1996, p. 14). Essa definição, contudo, impregna de negatividade a imagem, pois ela aparece como coisa segunda, inferior e até ilusória. A consequência prática disso seria o abandono das imagens pela filosofia ou, na melhor hipótese, um trabalho filosófico

de purificação das imagens²⁹. No entanto, vale sublinhar com Steeves que o próprio Platão passou por diversas fases em sua teorização e que, se no começo havia uma influência forte do monismo de Parmênides a conduzi-lo a cogitar um mundo único e perfeito, em seus textos mais tardios já há um reconhecimento de certa realidade ao mundo sensível e do papel da imaginação na mediação entre o mundo superior e o inferior (STEEVES, 2018, p. 29-31).

Aristóteles, por sua vez, aborda a imagem em um horizonte mais psicológico, integrando-a em uma teoria do conhecimento. Diferentemente de Platão, a aparência não está tão longe da realidade, mas é o canal condutor para esta (DOBRÁNSZKY, 1992, p. 30-31): a realidade provoca sensações que, recebidas pelos sentidos do corpo, geram impressões na mente (os *phantasmata*); estas impressões são uma espécie de decalque que deixa registrada a realidade no sujeito cognoscente; esse decalque ou “fantasmas” são a matéria da abstração, o conteúdo que a mente introjeta da realidade para poder pensa-la; desse modo, a mente é considerada em uma dupla função de receber impressões (imaginação passiva) e de elaborar essas impressões, abstraindo-as e pensando-as (imaginação ativa).

A diferença entre Platão e Aristóteles se situa em nível ontológico e epistemológico: para o primeiro, a realidade é superior à imagem e esta é, em última análise, ilusória em relação ao mundo das Ideias; para o segundo, as aparências da realidade são a condição do conhecimento e, portanto, do acesso do humano à natureza das coisas. Para Platão, fantasia é ilusão e, para Aristóteles, é aproximação ao real³⁰.

1.2.1.3 Semiótica e imaginação: das imagens ao verbo

Atualmente, a ciência que trata de modo mais geral das imagens é a semiótica. Segundo Paul Ricoeur, ela compõe com a semântica “as duas espécies de linguística”, sendo que uma trabalha com os signos (formas sensíveis, como os fonemas) e a outra com as frases

²⁹ Epiteto, no século II d.C. afirmou: “Ora, com que finalidade a razão foi dada pela natureza? Para o uso correto da fantasia. No que consiste isso? Um sistema (combinação) de certas fantasias. Assim, por sua natureza, ele (o filósofo) tem também a faculdade de contemplar-se (...); é a principal e primeira tarefa de um filósofo examinar as fantasias e distingui-las, não admitindo nenhuma sem exame” (*apud* DOBRÁNSZKY, 1992, p. 31)

³⁰ A noção de “representação” está subjacente tanto à Platão como à Aristóteles. Por isso, a imaginação em ambos os filósofos está associada, também, à noção de *mímēsis*, entendida como “ação de representar”, particularmente de “representar por meio da arte”. Há uma mimesis platônica e uma aristotélica (STEEVES, 2018, p. 35-36). Se em Aristóteles o *phantasmata* é a condição de pensar e de criar, dentro da verossimilhança, em Platão a *mímēsis phantastiké* é a produção de ilusões mentais, caracterizadas por serem não próximas, mas diversas da realidade original que as inspira. A imaginação que corresponderia mais à realidade, por semelhança, seria a *mímēsis eikastiké*. Daí se poder definir dois tipos de imagens em Platão: a “icástica”, semelhante à realidade e à serviço da *dianóia*, da razão discursiva, e a “fantástica”, divergente da realidade e a serviço da arte (DOBRÁNSZKY, 1992, p. 27-28).

(arranjos de sentido por meio de lexemas) (TI, p. 20)³¹. Semiótica advém do grego *semeion*, “signo”, e sua proposta é classificar, analisar e interpretar signos (todos, não só os verbais: imagens, sons, cheiros, etc.) naquilo que possuem de mensagem (JOLY, 1996, p. 28-30). Signos são materialidades (sinais sensíveis) com função vicária (designam outra coisa, concreta ou abstrata, ausente) (1996, p. 32-33)

Para a semiótica, há três tipos gerais de signos: os ícones, os índices e os símbolos (1996, p. 35-6; 40). Os “ícones” são signos que mantêm uma “relação de analogia com o seu referente”, isto é, são “semelhantes” ao seu original motivador – por exemplo, uma foto, um desenho, um aroma artificial. Os “índices” possuem uma “relação causal de contiguidade física” com algo, isto é, indicam os “traços” deixados por algo – por exemplo, a palidez de alguém exausto, a fumaça emitida por uma fogueira, pegadas deixadas no barro. Já o “símbolo” se constitui por uma “relação de convenção” de significados sobre certos sinais³² – por exemplo, uma bandeira nacional, palavras que designam conceitos abstratos.

As imagens pertencem à uma subcategoria do ícone, sendo que há três tipos de “signos icônicos” (1996, p. 36-7): (a) a imagem em sentido estrito, (b) o diagrama e (c) a metáfora. (A) A “imagem” é definida por uma “analogia qualitativa”, mantendo relações de semelhança entre as qualidades do referente e a do signo – por exemplo, uma pintura realista. (B) O “diagrama” possui uma “analogia de relação interna” a um signo, ele representa as partes de um todo – por exemplo, o projeto de um motor de um carro. (C) A “metáfora” é caracterizada por um “paralelismo qualitativo”, em que uma realidade é comparada a outra realidade por uma proximidade de qualidades entre elas – por exemplo, ao se dizer “fulano é a ponta da lança nesse assunto”, quer-se dizer que alguém é o que há de mais atual, mais próximo da novidade, que ele abre caminhos.

Aqui, é possível notar dois dados fundamentais para esta pesquisa sobre imaginação: (a) a imaginação, que possui a imagem como seu conteúdo, refere-se quer ao signo-imagem, quer ao signo-metáfora; (b) em ambos os casos, o signo icônico começa por uma recepção e por uma elaboração mental dos dados sensíveis que são expressos, em um segundo momento,

³¹ “A esta abordagem unidimensional da linguagem [a do estruturalismo, que considera a forma da linguagem em si mesma, e não com referência à vida, aos elementos extralinguísticos que lhe dão sentido], para a qual os signos são as únicas entidades básicas, quero opor uma abordagem bidimensional, para a qual a linguagem se funda em duas entidades irreduzíveis os signos e as frases. [...] Além disso as duas ciências [semiótica e semântica] não só são distintas, mas reflectem igualmente uma ordem hierárquica. O objeto da semiótica – o signo – é meramente virtual. Apenas a frase é actual enquanto genuíno acontecimento de fala. [...] A semiótica, a ciência dos signos, é formal na medida em que se funda na dissociação da língua em partes constitutivas. A semântica, ciência da frase, diz imediatamente respeito ao conceito de sentido [...], na medida em que a semântica se define fundamentalmente mediante procedimentos integrativos de linguagem” (TI, p. 18-20).

³² Notar bem: nesse caso, a noção é completamente diversa daquela de Ricoeur. Importa aqui a noções semióticas de ícone, signo icônico e metáfora.

por meios sensíveis vicários, tais como retratos e desenhos, ou como palavras faladas ou escritas.

1.2.1.4 Conclusão

Como será estudado no capítulo 2º, Ricoeur possui sua compreensão singular sobre símbolos, metáforas e imaginação. No entanto, nessa primeira aproximação geral ao tema, já é possível entrever as relações mais gerais entre as imagens e as palavras. Pode-se organizá-las na seguinte estrutura didática:

- A. A realidade chega ao ser humano por impressões em sua sensibilidade e é interiorizada na mente por abstração dos dados sensíveis em imagens mentais— é essa a concepção aristotélica, mais positiva em relação às imagens e à imaginação.
- B. Essas imagens mentais podem ser expressas de muitos modos, que vão da expressão pictórica à expressão verbal. Em todos os casos, tratam-se de signos icônicos, de materializações das imagens mentais por meio de formas sensíveis representativas (“fazem as vezes de”) e analógicas (“indicam semelhança ou paralelo com”).
- C. Para a semiótica, os signos verbais metafóricos estão inclusos na categoria dos signos icônicos, o que faz da metáfora uma modalidade de imagem, operada, portanto, pela imaginação.
- D. Sempre haverá um fundo imaginal nos signos metafóricos: não há metáfora sem imagem e, como será investigado, a metáfora permite a inovação semântica – o que quer dizer que a semântica avança com o auxílio das imagens e da imaginação.

Após o delineamento de uma concepção geral de imaginação e de imagem e da transição da imagem *strictu sensu* para a imagem verbal, é possível avançar e estudar o modo como Ricoeur concebe a imaginação e essa passagem da imagem à palavra, tendo Kant como seu fundamento teórico inspirador.

1.2.2 A imaginação em Ricoeur I: a matriz kantiana

Até agora, foi examinado como a imaginação e as imagens estão presentes nas esferas da religião e na linguagem. Traçado esse panorama fundamental, faz-se necessário dar um salto teórico, só possível agora, após uma compreensão mais geral sobre o tema da imaginação. Trata-se de demonstrar o *proprium* da imaginação ricoeuriana, a partir de sua fundamentação

na teoria kantiana da imaginação em duas de suas Críticas: a primeira, a *Crítica da Razão Pura* (1781), e a terceira, a *Crítica da Faculdade de Julgar* (1790).

Em verdade, Ricoeur constrói a sua noção sobre a imaginação tendo como pontos de partida a fenomenologia da imagem de Husserl e a crítica da imaginação de Kant (SANFELICE, 2012, 89-90), bem como a poética religiosa dos símbolos de Bachelard (DOSSE, 2017b, p. 71-72). No entanto, é a noção kantiana de imaginação produtora/criadora que marcará mais fortemente a imaginação poético-metafórica de Ricoeur. Por isso, prefere-se investir maior atenção sobre esse aspecto nesta seção.

1.2.2.1 Impactos de Kant na concepção geral de imaginação

Em *Diálogo sobre a história e o imaginário social*, Ricoeur admite para Cornelius Castoriadis que a filiação de suas ideias sobre imaginação e criatividade advêm da matriz kantiana (DHIS, 2016, p. 40)³³. Ele vê mesmo em Husserl uma vinculação profunda com Kant ao afirmar que a fenomenologia foi fundada por este e desenvolvida por aquele (SANFELICE, 2012, p. 98). Da fenomenologia, Ricoeur retém as noções de imagem como “irreal ou quase real” (2012, p. 92-93) e como “fantasia”, no sentido de uma intuição direta e originária, tal como a percepção, mas neutralizada pela redução transcendental (2012, p. 97), afastando-as do risco do vazio ontológico ou da mentira por meio da sua releitura a partir da imaginação produtora de Kant (2012, p. 95). Inclusive, o próprio Ricoeur expressa seu débito para com a terceira Crítica em uma entrevista concedida a Jean-Marie Brohm e Magali Uhl, quando aponta para uma lógica diferente dos juízos da razão pura naqueles que são os “juízos reflexivos”: se os primeiros são “determinantes” os segundos são subversivos (GARCIA, 2019, p. 264).

Kant permitiu à modernidade, segundo a interpretação de Richard Kearney, uma tríplice recusa em relação à imaginação, com uma tríplice inversão revolucionária: (a) a

³³ Inclusive, é neste texto que se acena para a preferência kantiana e ricoeuriana para o uso da expressão “imaginação produtora” ao invés de “imaginação criadora”. “C.C.: Ele [Kant] só lhe chama <<criadora>> uma vez, de passagem, na terceira *Crítica*. E isso é, sem dúvida, acidental, dado que Kant, nessa *Crítica da Faculdade do Juízo*, se inspirou da literatura do século XVIII, com várias referências aos autores ingleses. Mas, para mim, o termo <<produção>> está demasiado ligado a Marx e também a Heidegger. / P.R.: Eu decido não ter isso em conta... Na realidade, volto para um momento pré-marxista da palavra, ao seu momento fichteano. Porque o *produzieren*, é Fichte. Precisamente, aquilo que me fez aderir ao conceito de imaginação produtora em vez de criadora foi o facto de eu atribuir à ideia de criação algo de infinitamente mais primordial, algo que teria uma relação com a ordem de um sagrado fundador, enquanto, à escala humana, pelo contrário, nós estamos sempre numa ordem institucional. É aí que encontro um *produzir* que não é um *criar*. Parece-me que a palavra produção deve ser emparelhada com a palavra reprodução. Por oposição a uma imaginação que mais não faz que reproduzir, fazer uma cópia de algo que já aí está, a produção é essencialmente uma produção de novas sínteses, de novas configurações. Foi isso que me interessou, no plano da linguagem, com a metáfora: produzimos significações novas ao fazermos com que campos semânticos diferentes se cruzem. Agora que trabalho sobre a narrativa, vejo na produção de configurações narrativas, através da colocação em intriga [*mise em intrigue*], a produção de uma história. É assim que uso a palavra produzir” (DHIS, 2016, p. 40-41, grifos do autor).

imaginação reprodutora (simples cópia) cede à imaginação produtora (criativa); (b) a imaginação reificada (memória de coisas impressas na mente pelos sentidos) cede à imaginação subjetiva (ação criadora de uma pessoa sobre a realidade); (c) a imaginação mediadora (situada entre o corpo e a alma dualizados) cede à imaginação unitária (constituída de corpo e de alma/mente) (STEEVES, 2018, p. 45).

A transformação operada por Kant possui suas raízes em mudanças realizadas, anteriormente, por Descartes. As contribuições cartesianas podem ser resumidas, também, em três pontos: (a) ele inverteu os polos epistemológicos do objeto cognoscível regulador para o sujeito cognoscente regulador; (b) ele identificou a imaginação como uma atividade do pensamento (cf. *Meditação Segunda*), contrariamente à concepção antiga da imaginação como vinculada aos instintos; (c) ele pareou a imaginação com outras atividades cognitivas sem que, necessariamente, aquela seja simples instrumento dessas (STEEVES, 2018, p. 46-47)³⁴. A partir desses pressupostos, Kant pôde realizar a sua “revolução copernicana” (CHAUÍ, 1999, p. 8) na epistemologia, na lógica e na ética. Ricoeur colherá esses frutos para a construção de sua filosofia da imaginação.

1.2.2.2 A Primeira Crítica de Kant: a imaginação transcendental

O primeiro giro foi dado na *Crítica da Razão Pura*, com a descrição do funcionamento do entendimento. Este está relacionado à intelecção do mundo ou “apercepção empírica”, que acontece em três momentos sintéticos: (a) a síntese de apreensão ou “intuição” é o momento em que uma coisa do mundo objetivo é captada pela mente, após passar pelos sentidos do corpo; (b) a síntese de reprodução ou “imaginação [*a posteriori*]” se dá quando a coisa do mundo é transformada em uma cópia mental imagética, sem a qual não seria possível pensar o objeto – o objeto precisa se tornar imagem mental para ser pensável, ele é objeto para um sujeito e nunca objeto puro; (c) a síntese do reconhecimento ou “conceito” é o ponto de chegada do entendimento, que passa a conhecer um universal abstrato a partir do particular sensível, intuído e imaginado nos momentos anteriores (CHAUÍ, 1999, p. 10). No entanto, o próprio Kant reconhece uma imaginação anterior à essa reprodutiva, *a posteriori*, que internaliza o objeto do mundo na mente do sujeito. Haveria uma imaginação *a priori*, vinculada a uma “apercepção pura ou transcendental”, que dá as condições de possibilidade de toda a percepção e de todo o entendimento. Nesse caso, a imaginação pura é responsável por reunir “dois heterogêneos”, o sensível dos fenômenos e o abstrato dos conceitos; não se trata de uma imagem (pois está é

³⁴ No mesmo lugar, Steeves faz um importante aceno sobre a filosofia cartesiana da imaginação: os discípulos de Descartes não valorizaram a faculdade imaginativa na mesma proporção de seu mestre.

empírica, não pura), mas de um “esquema” descrito, analogicamente, como um “monograma” do entendimento, guiado pela categoria do tempo e guiador da percepção das coisas e de sua abstração subsequente; daí a teoria do “esquematismo” a priori, que funda os objetos como objetos de conhecimento (1999, p. 10-11). O esquema da imaginação pura atua como uma armação quase sensível (monograma), uma estrutura *a priori* fundada sobre a categoria do tempo, para a sustentação e para a construção de conceitos abstratos (AZEVEDO E CASTRO, 2002, p. 80-81)³⁵.

1.2.2.3 A condição mediadora da imaginação: de Kant a Ricoeur

A trajetória da imaginação da antiguidade à modernidade permitiu Steeves (2018, p. 48) identificar nela três status possíveis, balançando entre si: (a) a imaginação como “mediocridade”, como quando ela suprime ou substitui a realidade ou a diminui; (b) a imaginação como “meio” reificado, como no caso em que ela é condição de síntese entre o sensível objetivo e as operações da mente (internalização); (c) a imaginação como “mediadora” subjetiva, como quando a pessoa humana não consegue o acesso à uma realidade pela conceituação, mas tão somente por uma via indireta, imaginativa (como nas religiões).

Ricoeur trabalha nível do terceiro *status*, na imaginação mediadora, e isso não só por conta de sua opção epistemológica kantiana, mas, anteriormente, por conta de sua compreensão antropológica: “para Ricoeur, e está é uma das inovações conceptuais que dão luz a toda a sua antropologia do finito e do infinito, o homem é <<intermediário porque ele é misto>>, e ele é misto porque opera mediações” (AZEVEDO E CASTRO, 2002, p. 78)³⁶. A ideia pode ser explanada da seguinte forma: o ser humano é uma “região ontológica” situada entre a finitude (corpo, história) e a infinitude (ser capaz, criatividade, imaginação); no entanto, essa dupla natureza existe em desnível, que é o que Ricoeur designa como “ontologia da desproporção”; a vantagem dessa compreensão é inserir o infinito na constituição antropológica, retirando o humano da tendência contemporânea de compreendê-lo como apenas finitude (com certo grau de fatalismo); nesse quadro antropológico, o humano aparece como um ser capaz de produzir mediações, justamente por existir na mediação; essas mediações jogam com os elementos externos objetivos, capturados pela sensibilidade, e com as habilidades internas subjetivas, onde

³⁵ “Pensa-se, assim, na imaginação ‘produtora’ que Kant distingue da imaginação ‘reprodutora’ por identifica-la ao esquema, que é um método para construir imagens” (MV, p. 290).

³⁶ Como rodapé a essa afirmação, Azevedo e Castro faz duas anotações importantes: (a) “Nessa passagem [do ser intermediário] Ricoeur é muito kantiano. Para Kant também o homem é um misto de fenômeno-númeno, em virtude do papel desempenhado pela imaginação”; (b) “O termo mediações [‘opera mediações’] aqui é, segundo o nosso ponto de vista, entendido no sentido hegeliano” (Ib., n. 235-236, respectivamente).

o infinito é mais presente e possível do que na objetividade do mundo; por isso, é justamente na sua interioridade (entendimento, imaginação) que o humano pode operar mediações, inicialmente teóricas, hipotéticas, mas com potencial de se tornarem realidade (p. ex., utopias ético-políticas e heurística filosófico-existencial) (AZEVEDO E CASTRO, 2002, p. 77-80).

Como se pôde notar, a imaginação não é apenas uma faculdade acessória, criadora de adereços ou ilusões, mas ela, na verdade: (a) é condição de percepção e de conceituação (transcendental *a priori*); (b) é reguladora entre a realidade objetiva e o pensamento subjetivo (empírica *a posteriori*); (c) é uma das marcas da antropologia humana, capaz de mediar mundos finitos e infinitos e de abrir a porta de novos mundos possíveis (teóricos e práticos).

1.2.2.4 A Terceira Crítica de Kant: a imaginação produtora

É na terceira *Crítica*, contudo, que Kant avança sua própria teoria, apresentando a questão do “juízo de gosto”, o qual funciona de um modo diverso dos “juízos empíricos”, advindos da faculdade do entendimento, e dos “juízos determinantes”, que se referem às estruturas *a priori*.

O juízo de gosto é uma forma de “juízo reflexivo”. Este consiste em um dado particular que busca um universal para subsumir-se; é o contrário do “juízo determinante” que, por sua vez, é um universal a procura de um particular para subsumir (JORGE FILHO, 2008, p. 223-224)³⁷. O juízo de gosto é considerado um “juízo reflexivo estético”. O que o torna diverso do juízo empírico, por sua vez, é que ele não mantém vínculos diretos com a objetividade, com a lógica e com a intencionalidade, mas é subjetivo, não lógico e está fundado na complacência (experiências de prazer e dor) (2008, p. 224; 226). Sua natureza, portanto, é muito particular, conservando traços de universalidade e de subjetividade, ao mesmo tempo. O juízo de gosto é um “universal muito particular” ou “universal subjetivo”: (a) é uma intuição empírica, porque parte de uma experiência estética sobre um objeto no mundo; (b) no entanto, ele se realiza sem um conceito puro (porque não é um processo de conhecimento, mas de complacência) e sem um conceito empírico (porque desvincula a forma estética de sua matéria sensível, retendo apenas a forma); (c) nesse sentido, na condição de forma sem matéria, ele ganha um status semelhante ao de um conceito; (d) essa forma, além disso, não é igual a um esquema

³⁷ Subsunção é o dinamismo pelo qual uma aparência (sensível) passa a manter uma relação de homogeneidade com uma categoria (conceitual). Em princípio, essas duas realidades são heterogêneas, mas pelo funcionamento do esquematismo – que abstrai o sensível e prepara o conceito, mas ainda não é conceito e já não é mais só uma impressão na sensibilidade – elas ganham um status de semelhança, fundindo-se em um intermediário entre o mundo objetivo e conhecimento humano. A subsunção, portanto, designa primordialmente o funcionamento do esquema transcendental e, por isso, diz respeito à imaginação *a priori* e à sua produção do “monograma” que permite toda percepção, todo entendimento e toda produção mental (CAYGILL, 2000, p. 229).

transcendental, porque não é *a priori*, e nem igual a uma imagem-reprodução, porque não têm matéria (2008, p. 224-225). Um juízo de gosto, portanto, é uma forma sem matéria, análoga ao conceito do ponto de vista de sua estrutura e que, por isso, mantém uma analogia de função com ele: assim como um conceito se refere ao conhecimento e pode compartilhar o conhecimento, pela sua universalidade objetiva, o juízo de gosto permite um tipo de conhecimento diverso do objetivo, mas que pode ser compartilhado por conta de sua formalidade, que lhe dá universalidade e, por isso, comunicabilidade.

Se, porém, não há conceito *a priori* nem *a posteriori* no juízo de gosto, a partir de que condições ele pode se realizar? O que lhe permite existir e se desenvolver? É justamente a imaginação, não mais *a priori* (transcendental) ou *a posteriori* (reprodutora), mas produtora ou criadora: uma imaginação não determinada pelo conceito, mas que leva além do conceito, por força de um “espírito estético” (não metafísico ou científico) agindo sobre um esquema (forma pura sem conceito). Ricoeur assume esse pensamento para a construção de sua teoria da metáfora, da imaginação e da inovação semântica:

A ideia que interessa a Ricoeur é a de um jogo gratuito em que imaginação e intelecto fecundam-se mutuamente, a ideia de um esquematismo sem conceito onde a imaginação produz uma ordem (formas através de regras). A descrição do jogo em Kant, embora refira (ainda e sempre) ao problema das entidades heterogêneas que necessitam de um terceiro termo mediador, coloca a imaginação num incessante processo de criatividade que nunca se esteriliza. Liberdade da imaginação em conformidade a regras constitui o enigma da criação. A criatividade pode ser entendida como o espírito em sentido estético. Este espírito é o princípio vivificante no ânimo que caracteriza o gênio. E assim entendida, a criatividade está presente mais no esquema, produto da imaginação, que no conceito. Esta finalização da inversão esboçada na primeira crítica permite que a função da imaginação seja figurar as ideias da razão (que precisam ser objetivadas), e apresentá-las na forma de serem “mais que o conceito”. Ricoeur interpreta assim a afirmação kantiana de que as produções da imaginação levam a pensar além do que o conceito colhe, e a isso poderíamos acrescentar *justo* por esse “ultrapassar” o conceito que se abre a possibilidade da criação (SANFELICE, 2012, p. 94).

Se o entendimento é a “faculdade de síntese de conceitos”, a imaginação é a “faculdade de produção de esquemas” estimulantes para os juízos reflexivos, provocando os conceitos a pesarem para além de seus limites objetivos (JORGE FILHO, 2008, p. 222, n. 1; 224-225). E o que mobiliza essa imaginação criadora do “espírito estético” é o “sentimento de vida”, que corresponde, em Kant, ao “sentimento de prazer” (GARCIA, 2019, p. 271, n. 17; 19).

1.2.2.5 Conclusão

O juízo reflexivo de gosto e, com ele, a imaginação produtora que agita os conceitos, derivam mais do que de um processo simplesmente mental: eles são fruto do espírito humano

que experimenta o prazer e a dor de viver em um corpo que padece o seu mundo. As “vivências” (GARCIA, 2019, p. 226) são fonte de um tipo de pensamento que extrapola o conceitualismo intelectual e contribui para que os conceitos ganhem uma vitalidade renovada.

É esse esquematismo da terceira Crítica que dará a estrutura da metáfora viva, desenvolvida por Ricoeur (SANFELICE, 2012, p. 93).

1.2.3 Teologia e imaginação II: da analogia à metáfora

Na seção *Teologia e imaginação I*, foi constatado que a linguagem teológica é estruturada por um duplo modo de funcionar: de um lado, ela é analógica, usando de imagens-esquemas para construir uma meditação conceitual e, de outro lado, ela é uma negação pela via da eminência, levando a linguagem comum à extravagância das expressões-limite. A própria Bíblia é considerada por Ricoeur um “poema extravagante”. Além disso, foi descoberto que o modelo alegórico não constitui o melhor modo de operar a interpretação dos mitos e das narrativas religiosas, por conta dos limites que a alegoria extrapola ou impõe aos textos. Restava, então, a analogia como procedimento quer de construção de ideias, quer de sua hermenêutica. Partindo desse ponto, cabe verificar o salto possível (e necessário, em Ricoeur) da analogia para a metáfora.

1.2.3.1 A analogia em teologia

Clodovis Boff recorda que, na visão clássica da teoria da linguagem, há três espécies de linguagem, “a unívoca, a equívoca e a analógica” (BOFF, 2015, p. 300-318), e que elas podem ajudar a compreender melhor a questão da linguagem teológica³⁸. A unívoca se refere a uma adequação suficiente entre a realidade e as palavras que a dizem; por ser muito justa, ela não serve para dizer Deus, que, mais do que a realidade do mundo, extrapola toda expressão humana; seus riscos são o antropomorfismo (dizer Deus à medida do humano), o superlativismo (dizer Deus apenas exagerando a medida humana, por hipérbole) e a fetichização (supor que a palavra que diz Deus é Deus mesmo, estimulando uma imaginação fantástica). A linguagem equívoca se refere à aplicação inconveniente de termos de um universo a um outro que não lhe corresponde; sua característica seria o uso arbitrário de certos nomes para dizer algo a que

³⁸ Clodovis Boff afirma que “para abordar a questão da linguagem teológica preferimos a tradição clássica, que nos parece mais rica e fecunda que as atuais teorias da linguagem” e que “para o uso teológico das atuais pesquisas no campo da linguística [...] houve muita produção mas, a nosso ver, com frutos escassos” (BOFF, 2015, p. 300; n. 13). Esta pesquisa, no entanto, trabalha no sentido inverso de reconhecer uma “plenitude de linguagem” no modelo simbólico-metafórico-hermenêutico de Ricoeur, que é um contemporâneo.

faltam palavras³⁹; seu risco maior é o agnosticismo que se recusa falar de Deus por crer não haver palavras adequadas, mas apenas equívocas, para tanto, restando melhor nada dizer, para evitar de se ser equívoco. Por fim, a linguagem analógica considera as realidades com termos que lhe sejam aproximativos, partindo da premissa de que não haverá uma adequação suficiente para dizer certas realidades, como Deus; é essa espécie de linguagem que fez a história de toda a teologia.

Em teologia, propriamente, o conceito de analogia pode ser entendido em três sentidos diferentes. A *analogia fidei* designa o nexo entre as verdades bíblicas da fé, que se correspondem, remetem-se, complementam-se. A *analogia entis* define o uso de coisas do mundo como indicadores de coisas superiores como, por exemplo, a natureza simbolizando as realidades do céu. A *analogia nominum* é a aproximação de termos qualitativamente diferentes para poder enxergar a realidade mais a fundo, captando a unidade na diferença e a diferença na unidade (BOFF, 2015, p. 309-310)⁴⁰.

No entanto, a alegoria e a analogia não são as únicas que aparecem entre as modalidades mais recorrentes de linguagem teológica. Na verdade, elas aparecem, às vezes com confusão, às vezes com distinção, ao lado da metáfora⁴¹. Umberto Eco considera esses três casos como espécies de linguagem e as designa como “linguagem figural”, recordando que, no caso da metáfora, há uma história muito particular de sua presença na teologia. De todo modo, todas elas têm em comum o fato de apontarem para “fenômenos de segundo sentido” por meio de procedimentos específicos de linguagem.

Por ora podemos falar genericamente de linguagem figural para todos aqueles casos que aliud dicitur, aliud demonstratur, ou seja, em que de algum modo há translatio de um termo ou de uma sequência de termos (ou, melhor ainda, do conteúdo que eles

³⁹ Umberto Eco (2013) assinala para essa substituição lexical como um caso de *translatio aequivoca* (p. 129), que acontece para reparar uma *penuria nominum* (p. 122), isto é, a falta de um termo adequado, importando-se uma expressão de outra área para dizer algo.

⁴⁰ Boff diz que “chegamos ao sentido *gnosiológico*. Trata-se aí da estrutura meta-fórica da linguagem teológica [...] traz a virtude de unir o qualitativamente diferente [...]” (BOFF, 2015, p. 310, grifo do autor). Se se retivesse apenas essas expressões, poder-se-ia afirmar que o teólogo estaria em sintonia com Ricoeur. No entanto, ao afirmar que a *analogia nominum* “[...] está baseada na própria estrutura simbólica da realidade. [...]” (2015, p. 310), ela é mantida como uma variação da analogia tradicional, relacionada ou à “pansemiose metafísica” (tudo fala diretamente de Deus, pois está ligado a Ele como efeitos à Causa Primeira) ou ao “simbolismo universal” (o mundo é todo símbolo a ser interpretado alegoricamente) de que tratou Eco (2013, p. 137; 132). Falta-lhe, ainda, o valor cognitivo-gerador da metáfora de Ricoeur e o alegorismo permanece latente.

⁴¹ Ao recusar a linguagem unívoca e a equívoca, restam as modalidades aproximativas, dentre as quais se inclui a metáfora: “Nos vemos entonces forzados al silencio, u obligados a decir cosas aproximadas, o bien llevados a adoptar um lenguaje poético y usar imágenes y metáforas” (SESBOÛE, 2000, p. 72). Os modernos tratados sobre linguagem teológica reservam esse espaço para a metáfora, como no caso de Sesboüe e de Clodovis Boff, mas ainda a consideram apenas como sinônima de analogia ou como linguagem imagética, útil para ilustrar abstrações (uso didático), mas não ainda como um procedimento heurístico, que é a via da metaforologia ricoeuriana. Ainda impera a analogia como conceito-chave nas teorias teológicas da linguagem.

expressam) a um outro que lhe constitui em alguma medida o segundo sentido (ECO, 2013, p. 131, grifo do autor).

A alegoria revela, por si, uma conexão com procedimentos imaginativos (ver uma realidade no lugar de outra, imaginar sentidos). A analogia também está vinculada à imaginação, na medida em que é capaz de manipular fenômenos e ideias, combinando-as por meio de uma “regra de três” em que se busca o quarto termo a partir da afirmação de dois termos iniciais, mutuamente correspondentes, e da inserção de um terceiro, do qual se busca o respectivo correspondente (DOBRÁNSZKY, 1992, p. 155)⁴². Haveria, da mesma forma, uma relação entre metáfora e imaginação? Qual seria o seu impacto para a teologia?

1.2.3.2 Deslocamento metodológico: do trabalho analógico ao trabalho metafórico

Durante a Idade Média, a metáfora teve uma existência conflitiva entre teoria e prática. Na prática, foi um período fecundo em produzir metáforas, sobretudo na literatura profana. Na teoria, a noção de metáfora foi bastante contida, sobretudo em teologia, por conta da vigência de uma ontologia estática, de um apreço maior pelo rigor lógico do que pela inventividade e até pelo acesso tardio e deficiente a traduções de obras como a *Poética* e a *Retórica* de Aristóteles (ECO, 2013, p. 120; 166-167). Primava-se por metáforas simples: com relações diretas e claras com os termos de comparação, sem muita elasticidade na expressão e na interpretação (2013, p. 129). Vingava um “senso metafórico comum” (2013, p. 123), que proscovia extravagâncias⁴³. Em teologia, os exercícios da alegoria estavam mais em alta do que os da metáfora (2013, p. 152). A imaginação era permitida, mas regulada pelas semelhanças óbvias e pelas próprias imagens bíblicas.

Joseph Campbell, em sua interpretação da função da linguagem metafórica na religião, entende a ideia de metáfora como um espaço de “conotação” da linguagem, por contraste à “denotação” dos fatos. A denotação se refere a um sentido histórico, circunstanciado, unidimensional, factual, ligado a um “outro” exterior ao eu; a conotação aponta para um sentido espiritual, além do tempo e do espaço, pluridimensional, metafórico, vinculado a um “eu

⁴² “[...] *relações, pressentimento, extravagâncias, analogia, hipótese* compõe um complexo que se reporta à *imaginação*” (DOBRÁNSZKY, 1992, p. 157, grifos do autor). Trata-se, para o autor, das diversas expressões cognitivas de uma “concepção combinatória da imaginação” (1992, p. 157).

⁴³ “Isso significaria que os poetas medievais não sabiam inventar metáforas inéditas? Naturalmente, toda a história da poesia medieval está aí para dizer o contrário [...]. Não só, mas grande parte da poesia e da prosa medievais cedeu frequentemente ao fascínio da expressão enigmática. [...] No entanto, parece que os mesmos autores que apreciam enigmas e construções obscuras ao compor ou citar outros textos com admiração se tornam bem mais prudentes no momento em que passam à teoria” (ECO, 2013, p. 125).

interior” (CAMPBELL, 2002, p. 18-19)⁴⁴. Para ele, então, as metáforas não são definidoras (cognitivas), mas extáticas, arremessando para além de toda a definição (2002, p. 40-41): “a contínua confusão sobre a natureza e a função da metáfora é um dos principais obstáculos – amiúde colocados em nosso caminho por religiões organizadas, que focalizam miopemente em tempos e lugares concretos – à nossa capacidade de experimentar o mistério” (2002, p. 38-9). Nesse caso, a imaginação é convidada a alçar voos altos, em uma mística do *self* catapultada pelas palavras-instrumento das metáforas.

Clodovis Boff também reconhece uma força extática na linguagem analógica, na medida “que esta tenda ao Mistério como por um ‘êxtase conceitual’” (BOFF, 2015, p. 316), mas não lhe nega sua natureza de modalidade de linguagem definidora – conotativa, sim, mas não transhistórica como deseja Campbell. A imaginação entraria em cena, mais intensamente, em arroubos místicos oportunizados pela analogia – que deveria, na verdade, ir se afastando da imaginação em direção a uma “iconoclastia” salutar e a um “agnosticismo legítimo” (2015, p. 306; 308), salvando a fé da idolatria e da pretensão de saber tudo sobre Deus.

Umberto Eco reconhecerá na *forma mentis* e no *modus operandi* da linguagem dos poetas uma saída para a aporia da analogia dos teólogos, que chega na modernidade sem forças cognitivas e sem pertinência, tanto quanto o argumento das vias racionais para se chegar a Deus (ECO, 2013, p. 159-65). Ele organiza sua análise crítica em quatro passos. (A) A chamada “analogia de atribuição”, que parte da relação de dois termos segundo um uso estereotipado da linguagem, parte ou de uma propriedade das coisas para atingir as propriedades de Deus, superlativizando aquela, ou do conhecimento revelado de Deus para percebê-lo similar a certas coisas; em ambos os casos, acaba-se supondo um tipo de transcendental conhecido e, portanto, a analogia não agrega nada em conhecimento, mas só aproxima um mais conhecido (mundo) de um menos conhecido (Deus). (B) Já no caso da “analogia de proporcionalidade”, que compara dois termos conhecidos com dois desconhecidos (relação de quatro termos), algum conhecimento novo é atingido, mas por uma aproximação que (pretensamente) sugere uma “pálida semelhança” das realidades misteriosas com as realidades terrenas; também aqui, parte-se de uma proporção conhecida (dois termos de base) para induzir uma proporção semelhante em uma esfera desconhecida; o fato de se partir de um conhecido para um suposto semelhante também diminui a sua capacidade de descoberta, por se manter em zona segura. (C) No caso das vias racionais para demonstrar Deus, parte-se da experiência e, mais uma vez por superlativização, induz-se uma Causa extramundana para as causas do mundo; no entanto, ainda

⁴⁴ Trata-se, nesse trecho, de uma sistematização feita por Eugene Kennedy, na introdução ao livro de Campbell, mas que encontra respaldo em todo o texto do mitólogo (cf. 2002, p. 37-9; 56; 73).

que se possa supor que Deus deva existir, a partir desse raciocínio, nada se pode inferir sobre suas propriedades. (D) É, então, que Eco apresenta uma proposição revolucionária:

Na realidade, qualquer discussão sobre a analogia não faz senão nos repetir que podemos predicar de Deus a Bondade, a Verdade, a plenitude do Ser, a Unidade, a Beleza, mas nada além disso. Ela só pode nascer numa cultura que assuma de antemão que Deus seja Verdade, Unidade, Bondade e Beleza. Justamente por esse drama, que a levará ao colapso, a *analogia entis*⁴⁵ tem menor valor cognitivo do que uma boa metáfora. (2013, p. 165)

Analisando Dante Alighieri, Eco aponta que, para o grande autor, “o poeta continua a seu modo a Sagrada Escritura, assim como no passado a corroborara ou até a antecipara” (2013, p. 146). A metafórica, entendida como procedimento da poética, alcança um lugar heurístico e, por assim dizer, escriturístico. Criar imagens verbais não é só um recurso de ornamento, para a linguagem em geral, ou de didática escolástica ou homilética, para o discurso teológico: ela é uma extensão do texto bíblico pela sua leitura criativa e uma invenção de novos sentidos a partir de novos modos de exprimir realidades que estão sendo investigadas pelo poeta. O teólogo, portanto, precisa aprender com o poeta, se quer escapar do alegorismo que instrumentaliza o texto.

1.2.3.3 Conclusão

O teólogo-poeta será metafórico na expressão e na hermenêutica, respeitando o texto em sua materialidade expressiva e avançando seus sentidos por uma busca linguístico-ontológica repleta de imaginação criativa⁴⁶.

Justamente nesse horizonte, a metaforologia de Ricoeur poderá contribuir para um giro metafórico na teologia: é pela metáfora que a imaginação poderá entrar fecunda na teologia como força heurística e de inovação semântica.

É sobre a metáfora e sobre a sua hermenêutica que se deterão os estudos do próximo capítulo.

⁴⁵ Na análise de Eco, o conceito de *analogia entis* é muito mais extenso do que em Boff, comportando, também, a ideia da *analogia nominum*, sem grandes distinções. Para Eco, o que há é uma *analogia entis*, sob as formas de atribuição ou proporcionalidade, que pode ocorrer *in re* ou *in verbis*, isto é, a partir das coisas ou a partir da expressão sagrada das coisas (Escritura), buscando uma *translatio in divinis*, uma forma de predicar Deus a partir do universo ou dos recursos da linguagem humana (ECO, 2013, p. 128; 154-155).

⁴⁶ “Denominamos metáfora todo ‘deslocamento (*shift*) do sentido literal ao sentido figurativo’. Caso se queira preservar o alcance real dessa definição, é necessário primeiramente não restringir a noção de mudança de sentido aos nomes, nem mesmo às palavras, mas estendê-la a todo signo [...]” (MV, p. 289).

CAPÍTULO II

A imaginação como método em Paul Ricoeur: simbólica, metafórica e poética

A imaginação na obra de Ricoeur possui uma extensão considerável⁴⁷. Para os propósitos desta pesquisa, no entanto, o foco recai sobre a proposta ricoeuriana do uso consciente da imaginação como método, desde a fenomenologia dos símbolos até a poética das metáforas, abrindo caminhos para uma poética em teologia. Há, neste capítulo, um avanço na consideração sobre a presença da imaginação na linguagem e no pensamento: ela não diz mais respeito apenas ao pano de fundo imagético presente no fenômeno religioso, mas passa a ser um método, um procedimento epistemológico que guia seja a leitura e a interpretação dos símbolos e dos textos, seja a produção de novas ideias (inovação semântica) e a descoberta de aspectos menos perceptíveis da realidade (heurística).

Neste capítulo, analisar-se-á o trajeto da imaginação ricoeuriana que vai desde o seu uso na fenomenologia dos símbolos até a sua função na construção das metáforas (2.1). Isso posto, será possível avançar para outro deslocamento, qual seja o de uma poética da linguagem para uma prática teológica de viés poiético (2.2).

2.1 A simbólica e a metafórica como trabalhos da imaginação em Ricoeur

Os estudos de Ricoeur a respeito da linguagem começaram pelo mundo do simbólico. Quando empreendia sua investigação sobre a vontade humana, na continuidade de seu doutoramento, ele percebeu a necessidade de investigar a presença do mal no agir humano. Para isso, ultrapassando uma eidética da vontade, desviou-se para a fenomenologia da religião, buscando no estudo da confissão do mal uma resposta para o problema. Parecia-lhe, àquela altura, que a linguagem religiosa tinha um potencial revelador do mal que a linguagem científica

⁴⁷ Azevedo e Castro é uma referência nos estudos sobre a imaginação em Ricoeur. Em sua tese doutoral (2000), ela discerne na obra do filósofo diversos tipos de imaginação ou, em outros termos, diversos funcionamentos da imaginação. São elas: (a) imaginação volitiva; (b) imaginação social; (c) imaginação transcendental; (d) imaginação linguística; (e) imaginação hermenêutica; (f) imaginação criadora (p. 291-302). A teoria da metáfora se inscreve, centralmente, na imaginação linguística e na imaginação hermenêutica. Contudo, como a obra de Ricoeur é um todo orgânico, os funcionamentos da imaginação estão interligados e atuam em função um do outro. Não existe um tipo de imaginação que não se radique ou não implique nos outros, dado ser sempre uma mesma faculdade de imaginação em jogo nas diversas frentes da existência humana.

não oferecia. Desde então, Ricoeur ingressou definitivamente na questão da linguagem e da hermenêutica.

Após o aprofundamento nos símbolos em *A simbólica do mal* (1960), outros dois momentos marcaram a pesquisa sobre o potencial da linguagem: *A metáfora viva* (1975) e *Tempo e Narrativa* (em três volumes: 1983, 1984 e 1991). Este capítulo ater-se-á ao movimento ocorrido entre *A simbólica do mal* e *A metáfora viva*, seguindo o desenvolvimento da imaginação na fenomenologia dos símbolos (2.1.1), passando por algumas articulações linguísticas entre símbolo e metáfora (2.1.2), que deságuam em uma imaginação metafórica (2.1.3). *Teoria da Interpretação* (1976) traz valiosas elucidacões sobre esse percurso e, por isso, também aparecerá como uma fonte primária desse momento investigativo.

2.1.1 A imaginação em Ricoeur II: símbolo e imaginação

Ricoeur, que incursionou no mundo simbólico por conta da questão da vontade, é redirecionado pelas suas leituras a aprofundar a realidade mesma do símbolo. Já foi afirmado que o símbolo advém de uma percepção do cosmos, por uma analogia espontânea. No entanto, é preciso entender melhor a estrutura do símbolo, que garante que ele funcione desse modo analógico.

2.1.1.1 Noção de símbolo em Ricoeur

O que é o símbolo para Ricoeur? Ele é um acontecimento contemporâneo de realidade e de linguagem: é uma “manifestação” e um “dizer” (SM, p. 27). Seu surgimento se dá pela verbalização de uma certa percepção da realidade enquanto sobredeterminada como, por exemplo, no caso da água que é regeneração, do fogo que é poder, do beijo que é adoração. Uma determinada coisa é ela e é mais do que ela, na medida em que doa algo que lhe ultrapassa, que lhe extrapola a materialidade. No entanto, esse “algo mais” só se manifesta e se doa à existência por meio dessa materialidade que funciona como mediadora. Sua dicção, no entanto, exige do ser humano um uso extrapolado da linguagem, correspondente à excedência da manifestação. Daí que o símbolo, enquanto captado e enquanto verbalizado, supõe sempre uma “dupla intencionalidade” (SM, p. 30-35): usa-se um signo material (a água, por exemplo) para indicar um signo convencional (a redenção pelo batismo).

Esse duplo sentido não é uma invenção, no sentido de um artifício de autoengano, mas a captação de “algo mais” da realidade pela linguagem. Em outros termos, os símbolos

“manifestam as múltiplas relações do ser humano consigo próprio, com os outros e com o mundo” (TAVARES, 2018, p. 439). Eles se referem, sobremaneira, a um modo emocional de habitar o mundo, que possui uma “referencialidade poética”, não científica ou meramente descritiva, mas experiencial e pré-crítica, em uma condição de linguagem originária (FT II, p. 186-188). Para Ricoeur, as emoções não são apenas eventos subjetivos, mas uma das modalidades de pertença à realidade, sendo que a relação do humano com o Sagrado se realiza justamente por esse modo. Por isso o símbolo se apresenta como um *locus* forte de existência e, por consequência, de pensamento: ele está vinculado a formas originárias de estar e de ser, bem como de dizer a vida⁴⁸. A imaginação simbólica, por sua vez, enraíza-se exatamente na dimensão emocional do humano e em seu modo correspondente de habitar o mundo: “o símbolo é o filho querido da imaginação” (AZEVEDO E CASTRO, 2000, p. 123)⁴⁹ e a imaginação, por sua vez, é a filha da “gênese mútua da razão e do sentimento”⁵⁰. O que faz o símbolo, em suma, é um trabalho conjunto de emoção e imaginação.

Dadas as suas características, podemos afirmar que, no signo ou sinal, a imaginação não torna presente qualquer intencionalidade, pois a captação do seu sentido é imediata. [...]

[...] Se, no sinal linguístico, a correspondência se dá entre o significado e o significante, no símbolo, junta-se-lhe e sobrepõe-se-lhe a relação do sentido ao sentido. Isto é, a dualidade simbólica pressupõe sinais que possuem já um sentido primário, literal, manifesto, e que por esse sentido, revelam um outro só atingível a partir do primeiro, mas que passa pela interpretação integradora do mundo vivido do intérprete e apela à sua imaginação, para colmatar o vazio que se dá entre a presença significativa do signo linguístico e a re-presentation figurativa que acompanha a interpretação simbólica. Assim, a passagem do sentido primário ao sentido secundário implica necessariamente a presença actuante da imaginação, neste caso, na sua dimensão criadora. (AZEVEDO E CASTRO, 2000, p. 116)

⁴⁸ “**Em última instância, todo símbolo é uma hierofania, uma manifestação do vínculo entre o homem e o sagrado.** Quando tratamos o símbolo como um simples revelador da consciência de si, amputamo-lo da sua função ontológica; fingimos crer que o ‘conhece-te’ é puramente reflexivo, ao passo que **ele é, antes de mais, um apelo através do qual todos são convidados a posicionarem-se melhor no ser,** a <<ser sensatos>>, para usar a expressão grega. [...] Finalmente, **é então como índice da situação do homem no coração do ser no qual se move, existe e quer que o símbolo nos fala.** Como consequência, a tarefa do filósofo guiado pelo símbolo seria de romper o recinto fechado e encantado da consciência de si, de acabar com o privilégio da reflexão (SM, p. 373-374, grifos nossos). ”

⁴⁹ AZEVEDO E CASTRO complementa, em rodapé (2000, n. 56): “Utilizamos a expressão de <<filho>> porque o filho querido é aquele que não se abandona, é aquele por quem se olha, é aquele que nos completa. Ao expressarmos-nos nesta linguagem maternal sobre o símbolo, o que queremos salvaguardar é a nossa inteligibilidade de que o símbolo, em Ricoeur, é na verdade produto da imaginação porque nela se fundamenta, nela encontra a sua origem, a sua gênese e, por isso mesmo, a projecta, a prolonga e a complementa”.

⁵⁰ “Trata-se de empreitada legítima, se for verdade que o sentimento tem como função geral interiorizar a realidade que ‘objetamos’ a nós, compensar o corte sujeito-objeto por uma consciência de participação. Sentimento e razão, deste modo, são contemporâneos e crescem juntos. Somente um ser de razão é também ser de sentimento. [...] se o sentimento se hierarquiza em função do poder de conhecer, em compensação é a *vida* do sentimento que anima e fica subjacente à vida da razão” (OS, p. 297, grifo do autor).

Por essas razões, Ricoeur pôde afirmar que tudo já foi dito bem antes do surgimento da filosofia, mas sob a forma de enigmas, em uma linguagem não técnica (SM, p. 366; cf. GUERRA, 1996, p. 155). Caberia ao pensamento especulativo redescobrir o já dito e revitalizar-se nesse esforço de prolongada investigação.

2.1.1.2 Pensar a partir do símbolo: a “repetição em imaginação e simpatia”

Ricoeur se apropriará da expressão kantiana, que se tornará um adágio do seu pensamento, “o símbolo dá que pensar” (DOSSE, 2017b, p. 74). Qual seria, no entanto, o caminho para esse pensamento a partir do símbolo? Como pensar o símbolo sem cair em alegorismo ou em uma ingenuidade em relação à história e à ciência? Ricoeur propõe um caminho para tanto, construído sobre a imaginação tomada como método. Sua trajetória começa na fenomenologia dos símbolos religiosos, desviando para uma hermenêutica deles e concluindo com uma “revivificação da filosofia através do contato com os símbolos fundamentais da consciência” (SM, p. 368), que seria o momento propriamente especulativo-conceitual, no qual se insere a filosofia – e a teologia. Nesta seção, abordar-se-á apenas os dois primeiros momentos desse método, a fenomenologia e a hermenêutica, deixando o terceiro, a especulação, para um momento posterior deste trabalho.

Como já foi acenado, Mircea Eliade é uma das principais fontes de Ricoeur. Em *O Sagrado e o Profano*, o fenomenólogo da religião não só elabora um estudo filosófico sobre as religiões, mas funda princípios metodológicos para que esse tipo de investigação seja possível. Dentre eles, destacam-se ao menos três: (a) o fenômeno do sagrado não pode ser pensado a partir do binômio irracional-racional, mas da polaridade sagrado-profano, o que salvaguarda a sua complexidade, portadora de um certo tipo de racionalidade, inclusive (ELIADE, 2018, p. 16-17); (b) o *homo religiosus* vive uma vida em dois níveis, o da natureza (imediata, prática) e o do simbólico (que passa por uma experiência de um mundo santificado, não apenas empírico-positivista), e ele sabe que há os dois níveis, não os confunde totalmente, mas vive uma “existência aberta” que lhe permite transitar entre natural e sobrenatural (ELIADE, 2018, p. 136-137); (c) portanto, havendo uma racionalidade própria da experiência religiosa e sendo esta o resultado de uma “existência aberta” ao mundo, só é possível acessar o pensamento do *homo religiosus* desde dentro, em uma simpatia com o seu modo de existir:

Para conhecer o universo mental do *homo religiosus* é preciso ter em conta, sobretudo, os homens dessas sociedades primitivas. Ora, o comportamento religioso deles parece-nos, hoje, excêntrico, se não francamente aberrante, e, em todo caso, muito difícil de compreender. Mas o único meio de compreender um universo mental

alheio é situar-se *dentro dele*, no seu próprio centro, para alcançar, a partir daí, todos os valores que esse universo comanda. (ELIADE, p. 135, grifo do autor).

Já no começo de *A simbólica do mal*, Ricoeur esclarece o seu método de análise dos símbolos, na mesma linha metodológica de Eliade. Trata-se da “repetição em simpatia e imaginação” dos símbolos (SM, p. 19-20): para acessar o conteúdo da simbólica religiosa, fenomenologicamente, faz-se mister adentrá-los não pela crença religiosa (“primeira ingenuidade”: imediata, direta), mas por uma atitude “que já não é religião vivida e que ainda não é filosofia” (SM, p. 20)⁵¹. Por agora, é importante caracterizar essa “repetição”⁵²:

A. Ela é uma conciliação do método eidético de Husserl com a crença da consciência religiosa. Lembrando que a fenomenologia husserliana trabalha com “ficções” e “variações imaginativas” como os meios pelos quais o conhecimento eidético se faz possível⁵³. Contudo, Ricoeur vai além do caminho fenomenológico clássico ao valorizar ainda mais a função necessária da imaginação, completando Husserl⁵⁴ com a teoria da imaginação produtora de Kant (SANFELICE, 2012, p. 95).

B. Ela indica uma suposição: a de que a descrição do fenômeno religioso e de seus conteúdos só é possível por meio de uma reconstituição da experiência religiosa que lhe

⁵¹ Ricoeur está construindo uma fenomenologia e se direciona para uma filosofia a partir dos símbolos e, por isso, propõe um método que julga coerente com a epistemologia filosófica. Para o homem religioso, no entanto, a repetição não precisa ser feita, porque a simpatia fiel e a imaginação crente já lhe dão o acesso ao conteúdo de seus símbolos: “[...] para quem participa na significação simbólica, não há efetivamente duas significações, uma literal e outra simbólica, antes um único movimento que o traslada de um nível para o outro e que o assimila à segunda significação por meio de ou através da significação literal” (TI, p. 80). Falta-lhe, porém, a crítica de sua própria crença. Um caminho para isso, mas dentro da epistemologia teológica, é analisado pelo teólogo canadense Bernard Lonergan, em seu *Método em Teologia* (1971). Ele apresenta o funcionamento da teologia a partir da distinção de dois estados de consciência: no primeiro, indiferenciado, há a religião e todo o seu dinamismo que acumula dados de fé e não distingue as operações conscientes (experiência, compreensão, juízo e decisão); no segundo, diferenciado, há a teologia e suas especializações funcionais, pelas quais se busca uma compreensão detalhada por meio do trabalho articulado, mas distinto, de cada operação consciente. A teologia é, então, um novo estado de consciência fiel, que se distingue do funcionamento religioso primário, mas que deve regressar a ele para ajudá-lo a viver sempre uma conversão autêntica (LONERGAN, 2012, p. 155-156; 162-163).

⁵² Usa-se aqui, como fonte, a SM, p. 19-20, n. 2; p. 35, n. 16.

⁵³ “Anche Husserl può dire: <<la ‘finzione’ è l’elemento vitale della fenomenologia, como di tutte le scienze eidetiche>>. / In conclusione, il potere del *quasi*- sembra essere la fonte comune della riduzione trascendentale, o *epoché*, e della riduzione eidetica. È mediante lo stesso potere della finzione che la credenza naturale è messa a distanza e che il fatto è sottomesso alle variazioni immaginative rivelatrici dell’invariante eidetica. Nei due casi l’immaginario è la ‘casa vuota’ che permette al gioco del senso di iniziare” (CL, p. 55). Importante a observação editorial de Sanfelice, quando traduz uma dessas conferências de Ricoeur sobre a imaginação: “As palestras foram realizadas por Paul Ricoeur entre 1973 e 1974 no Centro de Pesquisas Fenomenológicas de Paris, em um seminário intitulado ‘Pesquisas Fenomenológicas sobre o Imaginário’. As palestras foram transcritas e publicadas originariamente em italiano sob a curadoria de Rita Messori (Aesthetica Print, 66)” (SANFELICE, 2013, p. 13, n. 1). Não há acesso público, portanto, aos originais em francês.

⁵⁴ É no esforço por empreender uma fenomenologia da vontade má, que lhe preocupava já no doutorado, que Ricoeur se depara com os limites da fenomenologia husserliana diante da linguagem simbólica e dos conteúdos que ela detém (MEDEIROS, 2018, p. 102). Era preciso modificar a fenomenologia para que ela desse conta desse empreendimento. Ricoeur, então, lhe acrescenta a imaginação kantiana e, posteriormente, a enxertia hermenêutica que resultará em sua fenomenologia hermenêutica.

dá origem. Por isso, é preciso “repetir”, isto é, realizar em si, no próprio sentimento e consciência, o que se diz pela linguagem da religião.

- C. Ela é uma partilha na adesão crente do homem religioso, mas não de fato, e sim no “como se” da imaginação. O fenomenólogo ou o filósofo pensam “como se cressem”, para poderem reanimar o sentido da linguagem que investigam e recuperar o seu referente original.
- D. Ela se realiza, por ser uma variação imaginativa, não como um sentimento unificado (como no caso do ato de fé), mas como um “sentimento duplicado” em que subsistem um distanciamento crítico e um ressentimento simpático⁵⁵. É já crítico porque não adere real e subjetivamente à fé que nutre e cria os símbolos religiosos, porque já não é a fé em ato. É simpático na medida em que busca experimentar nos próprios afetos e na própria consciência, com o auxílio da imaginação produtora, o que o *homo religiosus* vive na sua própria situação. Essa simpatia é real enquanto envolve realmente o sentimento do investigador, mas por já não ser crença religiosa pura, ela se situa “no plano axiologicamente neutro da pura descrição”.
- E. Ela busca uma descrição fenomenológica que respeite a prenhez ontológica e a plurivocidade semântica do símbolo religioso. Em termos epistemológicos, pode-se afirmar: uma descrição que considere a razoabilidade específica à linguagem simbólica, o seu “dar o que pensar”, não desprezando o religioso e seu discurso como desprovidos de razão.
- F. Ela, por fim, ainda não é nem a hermenêutica dos símbolos, nem uma filosofia a partir dos símbolos, mas um “pensar nos símbolos” (SM, p. 372). Sua tarefa é descrever o mundo simbólico, entendendo um símbolo pelo outro, dentro de seus sistemas de significação e de suas relações de coerência, sem se preocupar com sua verdade. No entanto, ela é já o prelúdio da hermenêutica, na medida mesma em que esta exigirá uma relação apaixonada (mais do que uma simples simpatia) para com o conteúdo do símbolo para poder compreendê-lo: ela abre o caminho para o círculo hermenêutico do “crer para compreender” (GUERRA, 1996, p. 156).

⁵⁵ Assim comentam os tradutores de Ricoeur: “Ricoeur joga [...] com a composição da palavra ‘ressentir’ cujo prefixo pode indicar a repetição ou a retoma do sentimento num plano diferente, nesse caso, no plano axiologicamente neutro da pura descrição. Assim sendo, esse tipo de ‘ressentimento’ não assume a conotação pejorativa que vigora na tradição filosófica na senda de Nietzsche” (SM, p. 35, n. 16).

O que se pode observar, até aqui, é que a imaginação é a condição *sine qua non* do estudo dos símbolos religiosos, da linguagem e dos conteúdos religiosos. Ela é a primeira aproximação necessária para adentrar no conteúdo ontológico subjacente à expressão simbólica. Ela é que garante, de um lado, a simpatia de que trata Ricoeur e, de outro, a possibilidade de preenchimento dos vazios de sentido ou de resolução de enigmas por meio de uma interpretação criadora. A própria repetição é criadora: regressando para a linguagem originária dos símbolos e nela imergindo, ela pode avançar no acesso à realidade dos entes e emergir, ao fim, como ação sobre o mundo. “A escatologia⁵⁶ da consciência [e dos símbolos, dos textos, da história, etc.] está sempre numa repetição criadora de sua arqueologia” (MEDEIROS, 2018, p. 115).

2.1.1.3 A hermenêutica dos símbolos

Após esse movimento de “repetição em imaginação e simpatia”, começa a etapa hermenêutica da investigação dos símbolos.

Um primeiro pressuposto é o de que o símbolo existe já sempre enquanto discurso, não só como imagem cósmica ou onírica. Antes que “dar a pensar” o símbolo “dá a dizer” (HF *apud* TAVARES, 2018, p. 443) e, por isso, onde há símbolo há hermenêutica: é o problema da interpretação dos símbolos que coloca o problema da linguagem simbólica e da sua hermenêutica⁵⁷. “[...] O símbolo requer uma interpretação, porque ele diz mais do que diz; ele nunca acabará de dizer e, por isso, fomentará sempre o pensar” (AZEVEDO E CASTRO, 2000, p. 112).

A passagem da fenomenologia – entendida por Ricoeur como uma “etapa de um discernimento em extensão, um discernimento panorâmico, curioso, mas não implicado” – para

⁵⁶ Em Ricoeur, há dois movimentos hermenêuticos: um para trás, chamado de arqueológico ou da suspeita, e outro para frente, tido como escatológico ou do sentido. “A hermenêutica precisa também incorporar os métodos e os pressupostos de todas as ciências que tentam decifrar e interpretar os signos do homem; exigindo [...] a passagem por uma interpretação redutora e destruidora, por uma verdadeira depuração da imaginação (com uma hermenêutica da suspeita), porque o que é dado primeiramente é a consciência falsa, o preconceito, a ilusão, a pretensão ao conhecimento de si. Ela é também exigência superadora, já que a significação da consciência não está nela mesma, mas na sucessão de figuras do espírito que a levam para diante, num movimento teleológico onde a significação dos símbolos será uma promessa escatológica, uma profecia da consciência” (MEDEIROS, 2018, p. 113-114).

⁵⁷ “Ora, o símbolo está já no elemento da palavra; dissemos vezes suficientes que ele arranca o sentimento e o próprio medo ao silêncio e à confusão; ele providencia uma linguagem à admissão, à confissão; para ele, o homem no seu todo continua a ser linguagem. Não é isso o mais importante: não existe, em lado nenhum, linguagem simbólica sem hermenêutica; onde quer que um homem sonhe e delire, um outro que interpreta se ergue; aquilo que já era discurso, mesmo se incoerente, reentra pela hermenêutica no discurso coerente; nesse sentido, a hermenêutica dos modernos prolonga as interpretações espontâneas que nunca faltaram aos símbolos” (SM, p. 368).

a hermenêutica filosófica dos símbolos se dá pelo abandono de uma posição desinteressada, que cede lugar a uma “relação apaixonada, ao mesmo tempo que crítica, com o valor de verdade de cada símbolo” (SM, p. 371). Essa relação apaixonada é o “círculo hermenêutico”, o “crer para compreender e o compreender para crer” que arranca o pensamento do “pensar nos símbolos” para o “pensar a partir dos símbolos” (SM, p. 371).

Em *A simbólica do mal* (1960) surgirá a noção de hermenêutica como produtora de sentido, que será, posteriormente, confrontada com uma hermenêutica da suspeita, por meio do estudo *Da interpretação: ensaio sobre Freud* (1965)⁵⁸, e sintetizada com esta, em uma visão de hermenêutica de duas mãos (de recuperação do sentido e de produção de sentido), em *O conflito das interpretações: ensaios de hermenêutica* (1969) (AZEVEDO E CASTRO, 2000, p. 185, n. 288). Com esse percurso de inserção e de evolução da hermenêutica na fenomenologia, Ricoeur vai superando o idealismo de Husserl para dar lugar a uma “fenomenologia hermenêutica”⁵⁹, que trabalhará sempre pela mediação de signos, primeiro dos símbolos, depois dos textos (GUERRA, 1996, p. 139), e que terá sempre relação com as realidades extralinguísticas que funcionam como referentes dos signos simbólicos e dos signos verbais (TAVARES, 2018, p. 441). Toda hermenêutica é, também, uma ontologia, na medida em que não faz apenas a exegese dos signos, mas lida com a relação desses signos com seus referentes no mundo, com o ser: ela é uma “semântica de filósofos”, que não exclui as coisas para focar apenas em signos significantes, como o faz a “semântica dos linguistas” (AZEVEDO E CASTRO, 2000, p. 115).

2.1.1.4 Conclusão

Na hermenêutica, a imaginação participa metodologicamente de duas maneiras ou em dois níveis: (a) primeiramente, é ela quem permite captar, de modo mais ou menos direto, um

⁵⁸ Para Freud, a imaginação era uma ilusão surgida na tensão entre desejo e sentido, pulsão e linguagem (AZEVEDO E CASTRO, 2000, p. 183). Graças a essa concepção, Ricoeur vai dilatar seu conceito de símbolo que, de uma linguagem da confissão de duplo grau (coisa concreta-coisa simbolizada), passará a ser a estrutura da própria linguagem, que pede uma interpretação. Se, num primeiro momento, a linguagem era o correlato do símbolo, seu complemento, agora ela se apresenta como um funcionamento simbólico próprio: ela mesma é simbolização. Em outros termos, todo uso de linguagem sempre será duplicado, plurívoco, enigmático, a menos que se esteja trabalhando dentro de um modelo lógico-positivista, científico ou conceitual. Na sua relação mais ampla com o mundo, que é a proposta de Ricoeur ao revitalizar a filosofia com os símbolos, a linguagem sempre atua como uma poesia, dizendo simbólico-metaforicamente a realidade. A imaginação ilusória de Freud posicionou a linguagem simbólica e a interpretação como realidades básicas do trabalho de investigação do mundo.

⁵⁹ Assim ela é definida por Ricoeur: “Para lá da simples oposição, há entre fenomenologia e hermenêutica uma pertença mútua que importa explicitar. Esta pertença pode ser reconhecida a partir tanto de uma como outra. Por um lado, a hermenêutica edifica-se com base na fenomenologia e preserva, assim, aquilo de que, no entanto, ela se afasta: a fenomenologia permanece o inultrapassável pressuposta da hermenêutica. Por outro lado, a própria fenomenologia não se pode constituir sem um pressuposto hermenêutico” (FH, p. 50).

sentido na ambiguidade dos símbolos; (b) em segundo lugar, ela produz sentidos na e pela linguagem mesma, na expressão verbal dos símbolos (AZEVEDO E CASTRO, 2000, p. 300)⁶⁰. Por esse seu papel fundamental, sem o qual nenhuma interpretação seria possível – seja a simples associação de sentidos, seja a inovação na compreensão dos sentidos –, Azevedo e Castro chega a tipificar uma “imaginação hermenêutica” em Ricoeur. É ela que se desdobrará, em *A metáfora viva* (1975), como um potencial de inovação semântica da própria linguagem.

2.1.2 A imaginação em Ricoeur III: do símbolo à metáfora

O estudo dos símbolos revelou a Ricoeur algo que ia além dos conteúdos religiosos e existenciais. A simbólica o remeteria às questões da linguagem e, com o aporte dos linguistas, o conduziria a selar uma distinção entre símbolo e sinal ou, em outros termos, entre o signo simbólico, opaco e profundo, e o signo técnico, sempre transparente (TAVARES, 2018, p. 448). Foi, porém, com seus estudos sobre Freud que Ricoeur amplificou a sua abordagem sobre o signo simbólico, que não mais se restringirá a um campo específico (a fenomenologia da religião), mas passará a corresponder a uma estrutura de linguagem específica, com as marcas da profundidade, do excesso, do complexo (GUERRA, 1996, p. 138). Nesse momento do seu pensamento, o método fenomenológico avança para uma hermenêutica explícita, em que a palavra (signo linguístico) será a protagonista do empenho investigativo sobre o Ser. É na palavra que os símbolos encontrarão sua plena manifestação: “é a linguagem que unifica os três domínios simbólicos referidos [cósmico, onírico e poético], uma vez que todos se manifestam pela palavra” (TAVARES, 2018, p. 443). E é pela palavra que o símbolo cósmico e o onírico podem se aproximar da meditação filosófica (TAVARES, 2018, p. 444) e teológica, isto é, da dimensão especulativa do pensamento humano.

2.1.2.1 A estrutura simbólica da linguagem, realizada na metáfora

A linguagem, agora entendida como constituída por uma estrutura simbólica, inserirá a imaginação nos procedimentos hermenêuticos, pois o duplo sentido estruturante do símbolo

⁶⁰ A fenomenologia hermenêutica permite ao filósofo um acesso ao conteúdo dos símbolos não mais por uma fusão da sua consciência com esses símbolos, graças ao estado de crença religiosa, a “primeira ingenuidade” da consciência, mas ao método do “ressentimento em simpatia e imaginação”. Por sua vez, ele conduzirá a um estado de “segunda ingenuidade” da consciência. É um processo em que a crença é assumida, como pressuposto hermenêutico, mas sem negar uma compreensão razoável e aceitável: os símbolos são recuperados pela razão, o credo é transformado pela crítica (AZEVEDO E CASTRO, 2000, p. 127). Mais que uma inserção existencial, a segunda ingenuidade é uma “inteligência hermenêutica” que situa o sujeito pensante entre a prenhez do símbolo que dá o que pensar e o pensamento próprio autônomo, especulativo-reflexivo (2000, p. 132).

pede um esforço criativo de significação que só pode advir da imaginação. A interpretação solicitada pelo simbólico não suprime as suas ambiguidades, mas se esforça por compreendê-las e explicá-las, isto é, busca desenvolvê-las em suas virtualidades (VILLAYERDE, 2003, p. 97).

As diferenças fundamentais entre o sinal e o símbolo indicam o quanto este é responsável pela inserção da imaginação na hermenêutica (AZEVEDO E CASTRO, 2000, p. 116):

- A. O sinal: possui um sentido primário, literal, manifesto; a letra faz a sua imagem (acústica); dispensa interpretação e, por isso, a imaginação; solicita o entendimento de um sentido transparente.
- B. O símbolo: possui um sentido segundo, excedente, confuso; pede uma representação figurativa para acessar o sentido segundo; exige interpretação, ou seja, pede o auxílio da imaginação para preencher os vazios entre o sentido primeiro e o segundo; conduz a uma criação de sentido (inovação semântica).

Essa articulação fundamental entre estrutura simbólica (duplo ou múltiplo sentido) e signo linguístico (palavra) conduzirá Ricoeur à sua profunda investigação sobre a metáfora – que, como o símbolo, terá uma estrutura duplicada e, portanto, pedirá a intervenção da imaginação para a colmatação de suas lacunas⁶¹. A importância do sinal como signo transparente, por sua vez, retornará na meditação ricoeuriana quando ele tratar sobre o papel dos conceitos no processo de pensamento a partir dos símbolos, via linguagem metafórica (VILLAYERDE, 2003, p. 104-105) – ela será tratada mais à frente. Por agora, é fundamental entender as proximidades que Ricoeur identifica, por um método de contraste, entre o símbolo e a metáfora, de modo que a compreensão de um cause ganho à compreensão do outro. São essas vizinhanças que possibilitarão uma melhor compreensão do papel específico da metáfora na inovação semântica e na heurística do Ser.

- A. Na dimensão estrutural: além do fato já acenado de que símbolo e metáfora possuem uma estrutura de duplo sentido, um imanente, material, literal e outro figurativo, excedente, essas duas entidades trabalham dentro de uma lógica de analogia. A estrutura simbólica e metafórica corresponde à estrutura da analogia, ainda que de modos

⁶¹ Ricoeur desenvolve uma função já presente na retórica antiga, ao tratar da resolução das lacunas semânticas por meio de estratégias estéticas do discurso: “Os antigos retóricos respondiam geralmente que a finalidade de uma figura [de estilo] era ou colmatar uma lacuna semântica no código lexical, ou ornamentar o discurso e torna-lo mais agradável. Porque temos mais ideias que palavras para as expressar, é necessário alargar as significações das que temos para além do seu uso comum” (TI, p. 71).

diversos. Nesse ponto, a grande diferença entre os dois é que o símbolo “assimila” uma semelhança, enquanto a metáfora “apreende” uma semelhança (TI, p. 81). O símbolo será sempre mais denso de realidade no seu modo de se referir ao Ser, à vida, o que o torna mais confuso do ponto de vista da linguagem. A metáfora acaba por ser menos que o símbolo, no aspecto ontológico, mas é nela que o símbolo pode encontrar maior clareza, porque a condição languageira e lógica em que metáfora se situa lhe permite esse traço de transparência. A duplicidade de sentido e a analogia próprias do símbolo se abrem, de modo exemplar, para linguagem verbal por meio da metáfora e esta, por sua vez, revela os modos de funcionamento do discurso, do pensamento e dos modos de manifestação do Ser pelos signos (VILLAVERDE, 2003, p. 92-93).

- B. Na dimensão semântica: a metáfora opera no campo da semântica, explicitamente, enquanto o símbolo possui uma bidimensionalidade, sendo semântico e não semântico (TI, p. 79 e 83). A metáfora é fala, é linguagem, enquanto o símbolo suscita a fala: antes que dar a que pensar, ele dá a que falar – e é por se tornar fala que ele poderá se tornar pensamento (TI, p. 79). E antes mesmo de se tornar pensamento, o símbolo só consegue funcionar com um mínimo de acompanhamento de verbo, nunca só como imagem, como figura. Todo símbolo supõe uma “hermenêutica mínima” para poder funcionar (TI, p. 90). A metáfora é uma verbalização do símbolo ou um modo de linguagem duplicada com raízes na natureza do símbolo, e por isso ela é o seu sentido lógico. Do ponto de vista semântico, a metáfora é mais clara e pensável do que o símbolo. Essa dimensão semântica será fundamental na fenomenologia hermenêutica de Ricoeur, pois ele reconhece na palavra a possibilidade de recuperação dos sentidos latentes dos símbolos⁶². O ressentimento puro (sentir um símbolo, empaticamente) não significa o acesso ao halo original de um símbolo, mas a discursividade compreensiva, que se realiza no exercício da explicação e da interpretação, permite acessos ao Ser que se deixa entrever no símbolo (VILLAVERDE, 2003, p. 98).
- C. Na dimensão referencial: tanto o símbolo como a metáfora possuem um referente exterior, no mundo. Ambas entidades não existem por si mesmas, como modos de linguagem descolados da realidade, em um jogo interno de sentidos e de imagens, mas

⁶² “Tudo indica que os sistemas simbólicos constituem um reservatório de sentido, cujo potencial metafórico importa ainda mencionar. E, de facto, a história das palavras e da cultura parece indicar que, se a linguagem nunca constitui o estrato mais superficial da nossa experiência simbólica, este estrato profundo apenas se torna acessível a nós na medida em que se forma e articula a um nível linguístico e literário, uma vez que as metáforas insistentes se pegam ao entrelaçamento da infra-estrutura simbólica e da superestrutura metafórica” (TI, p. 93-94).

dizem algo sobre a vida, sobre o Ser. É a chamada dimensão referencial ou não semântica do símbolo e da metáfora. Nesse ponto, nota-se que ambas entidades, e não apenas o símbolo, são caminhos para uma consciência mais concreta da situação do homem no coração do Ser (TAVARES, 2018, p. 443). A diferença é que o símbolo é opaco, mais confuso, por ter a sua origem e fundamentação na profundidade da experiência humana (TI, p. 83), enquanto a metáfora goza do privilégio de articulações mais lógicas, por sua natureza de verbo (TI, p. 81). Em outros termos, o símbolo indica mais da realidade, mas de modo mais obscuro, enquanto a metáfora indica melhor certos contornos da realidade.

- D. Dimensão funcional: Ricoeur demonstra, de modo inovador na teoria da metáfora, o quanto o funcionamento dela tem a ver com o funcionamento dos símbolos, destacando três funcionamentos derivados destes para aquela. Primeiramente, ambas têm funcionamento em rede: assim como um símbolo sustém e ilumina outro, “uma metáfora exige outra e cada uma permanece viva ao conservar o seu poder de evocar toda a rede” (TI, p. 92). Em segundo lugar, há um funcionamento hierárquico: “é possível descrever o jogo metafórico a vários níveis de organização [...] [em que] certas metáforas são tão radicais que parecem assombrar todo o discurso humano. [...] é como se certas experiências humanas fundamentais constituíssem um simbolismo imediato que preside à mais primitiva ordem metafórica” (TI, p. 92-93). Em terceiro lugar, símbolo e metáfora possuem um funcionamento modelar: ambos demolem um sentido comum para abrir o caminho para um novo sentido, permitindo à imaginação ver a realidade de um modo diferente, por uma ficção heurística que demole um mundo e constrói outro mundo, permitindo um novo olhar para a realidade (TI, p. 94-96).
- E. Na dimensão operacional: o símbolo e a metáfora existem como fenômenos interpretativos, na medida em que o sentido segundo que portam sobre um sentido primeiro não é dado pronto, mas pede um esforço de interpretação. Essa interpretação começa por um “trabalho da semelhança”, que é definida por Ricoeur nos seguintes termos: “duas classes anteriormente distantes [a dimensão imanente e a transcendente do símbolo, os dois termos de um enunciado metafórico (sujeito e predicado)] são aqui de súbito conjugadas e o trabalho da semelhança consiste precisamente em congregar o que uma vez estava distante” (TI, p. 75). O símbolo e a metáfora operam por esse trabalho, dependem dele para se realizarem (TI, p. 81).

F. Na fundamentação: apesar de suas estruturas e de suas funcionalidades, de suas dimensões semântica e não semântica e mesmo sua operacionalidade serem vizinhas e complementares, o símbolo e a metáfora diferem radicalmente em sua fundamentação. “A metáfora ocorre no universo já purificado do *logos*, ao passo que o símbolo hesita na linha divisória entre o *bios* e o *logos*. Dá testemunho da radicação primordial do Discurso na Vida. Nasce onde a força e a forma coincidem” (TI, p. 85). Um é completamente dependente e a outra possui autonomia: “o caráter ligado dos símbolos é que constitui toda a diferença entre um símbolo e uma metáfora. A última é uma invenção livre do discurso; o primeiro está vinculado ao cosmos” (TI, p. 88).

2.1.2.2. Conclusão

Toda essa comparação entre símbolos e metáforas, feita pela próprio Ricoeur, tem como razão uma complementação e um enriquecimento entre as teorias do símbolo e da metáfora (TI, p. 79). Mais do que isso, aponta para as evoluções de suas ideias sobre sentido, linguagem e criatividade. Em seu percurso reflexivo, Ricoeur foi desdobrando questões, avançando campos, relacionando áreas e a simbólica inicial chegou em uma metafórica intermediária, que desaguará, nas últimas fases de sua obra, nas questões narrativas e históricas.

No que diz respeito à imaginação, a passagem progressiva do símbolo à metáfora aponta para duas questões fundamentais. Primeiramente, a questão do duplo sentido do símbolo abriu para a questão da interpretação dos sentidos e, por conseguinte, desaguou na questão da linguagem verbal como entidade cheia de sentidos, a ser interpretada, e como dinamismo interpretante (VILLAYERDE, 2003, p. 92-93). Segundamente, a imaginação é dilatada, tornando-se não só a faculdade ou o uso de imagens sensíveis, mas uma dimensão da própria linguagem a ser explorada pelo pensamento.

Gostaria de concluir de forma coerente com a teoria da interpretação que colocou ênfase em ‘abrir um mundo’. Nossa conclusão também deveria ‘abrir’ algumas perspectivas novas. Sobre o quê? Talvez sobre o velho problema da imaginação, que cuidadosamente coloquei de lado. Não estaríamos prontos para reconhecer no poder da imaginação, não mais a faculdade de extrair ‘imagens’ da experiência sensorial, mas a capacidade de deixar que novos mundos configurem a compreensão de nós mesmos? Esse poder não seria trazido por imagens, mas por significações emergentes em nossa linguagem. A imaginação, assim, seria finalmente tratada como uma dimensão da linguagem. Dessa forma, surgiria uma nova ligação entre imaginação e metáfora (MH, p. 90-91).

Está preparado o estudo sobre o lugar da metáfora como força imaginativa, criadora de sentidos e descobridora de mundos.

2.1.3 A imaginação em Ricoeur IV: metáfora e imaginação

Metáfora Viva (1975) é uma obra de fôlego de Ricoeur, na qual a questão da metáfora ganha proporção amplíssima, extrapolando a ideia de simples figura retórica. Ela é

[...] uma reflexão geral sobre o modo de ser do discurso filosófico, que implica uma filosofia do texto. O discurso filosófico encontra na metáfora um elemento central e *paradigmático*, expressão da sua configuração particular e fonte de constante actualização para o nosso conhecimento de mundo e de nós mesmos. (VILLAVERDE, 2004, p. 102, grifo do autor)

Além dessa obra, também a *Teoria da Interpretação* (1976) oferece uma síntese dos estudos ricoeurianos sobre a metáfora e suas aplicações no campo da hermenêutica. São esses dois textos, fundamentalmente, que guiam o que segue exposto nesta seção.

Para compreender o *proprium* da teoria metafórica de Ricoeur e sua relação com a imaginação, seguir-se-á o seguinte caminho: primeiramente, será apresentada a mudança de uma teoria da palavra para uma teoria do enunciado, com tudo o que isso implica; em segundo lugar, será analisada a relação entre a metáfora e a analogia; por fim, será explanada a noção de “imaginação metafórica”, derivada das reflexões feitas anteriormente.

2.1.3.1 Metáfora: da teoria da substituição à da tensão

A grande mudança operada por Ricoeur na concepção de metáfora é definida por ele mesmo como uma “teoria da tensão” em oposição a uma “teoria da substituição”.

Para a retórica clássica, como vimos, um tropo era a simples substituição de uma palavra por outra. [...] Porém, dentro de uma teoria da tensão da metáfora, como aquela que estamos a opor a uma teoria da substituição, emerge uma nova significação, que engloba toda a frase. Neste sentido, uma metáfora, é uma criação instantânea, uma inovação semântica que não tem estatuto na linguagem já estabelecida e que apenas existe em virtude da atribuição de um predicado inabitual ou inesperado. (TI, p. 75-76)

A teoria da substituição equivale à noção clássica de metáfora, que vai dos sofistas gregos até o século XIX (TI, p. 72), quando os estudos de linguagem começam a renovar as ideias até então consagradas, seja na gramática e na literatura, como também na retórica. Na concepção clássica, uma metáfora é um desvio do sentido literal das palavras para um sentido figurado, que acontece no nível das palavras tomadas isoladamente dentro de um enunciado. Uma semelhança entre um sentido literal e um sentido figurado fundamentam a possibilidade

de trocar uma palavra pela outra. No entanto, como trata-se apenas de uma substituição, o uso da metáfora não acrescentaria nada de novo ao discurso, não significaria nenhuma inovação semântica. A metáfora permaneceria traduzível, o que faria dela uma equação sem ganho: nesse caso “podemos traduzir uma metáfora, isto é, repor o sentido literal de que a palavra figurativa é um substituto. Com efeito, substituição mais restituição é igual a zero” (TI, p. 72). Se não há avanço semântico, muito menos haverá uma abertura ontológica, um ganho heurístico. Essa é, em resumo, a concepção clássica, que Ricoeur transforma.

Na teoria da tensão, a metáfora não é abordada mais como figura de retórica, mas a partir da semântica, deslocando a atenção sobre as palavras isoladas para o enunciado completo das frases. “A metáfora tem a ver com a semântica da frase, antes de dizer respeito à semântica de uma palavra. [...] ela é um fenômeno de predicação, não de denominação” (TI, p. 73). A consequência imediata desse deslocamento é a compreensão da metáfora como fenômeno hermenêutico: o que está em jogo não é a relação entre dois termos, mas é a tensão entre interpretações possíveis de um enunciado. Uma metáfora não existe por si mesma, como materialidade de discurso, mas apenas como ato vivo de elocução e/ou interpretação, em que um absurdo semântico pede um empenho de interpretação do sentido de um enunciado⁶³.

A ideia-chave por trás dessa metáfora é a de “impertinência semântica” (TI, p. 74), com o seu correlato “trabalho da semelhança” (TI, p. 75). A impertinência indica que palavras que não pertencem a um mesmo campo de significações são aproximadas, produzindo um efeito estranho às significações corriqueiras, a ponto de Ricoeur designá-lo uma “forma bizarra de predicação” (TI, p. 82). No entanto, não se trata de um contrassenso, de uma violação do código corriqueiro de pertinências (definido pela linguagem com sentido unívoco). Ao observar-se a soma de duas palavras incongruentes, o que se tem é isso, um disparate, mas ao se tomar a elocução como um todo, o que se produz é uma nova pertinência, desviante dos padrões de linguagem, mas aceitável no nível dos esforços interpretativos em que está sempre enredado o ser humano. De uma “impertinência” passa-se a uma “inovação”⁶⁴.

⁶³ “Semelhante absurdo só é revelado pela tentativa de interpretar literalmente a enunciação. O anjo não é azul, se azul é uma cor; a tristeza não é um manto, se manto é um traje feito de tecido. Assim, uma metáfora não existe em si mesma, mas numa e por uma interpretação. A interpretação metafórica pressupõe uma interpretação literal que se autodestrói numa contradição significativa. É este processo de autodestruição ou de transformação que impõe uma espécie de torção às palavras, uma extensão do sentido, graças à qual podemos descortinar um sentido onde uma interpretação literal seria literalmente absurda. Por isso, uma metáfora surge com uma espécie de réplica a uma certa inconsistência na enunciação metafórica interpretada à letra” (TI, p. 74).

⁶⁴ “O construtor de metáfora é este artífice dotado de habilidade verbal *que*, a partir de uma elocução, inconsistente para uma interpretação literal, consegue tirar uma elocução significativa para uma nova interpretação que merece ser chamada metafórica visto que produz a metáfora não apenas como desviante mas como aceitável” (MP, p. 146, grifos do autor *apud* PHILIBERT, 1995, p. 71).

Não se trata de tradução do sentido metafórico, como postulava a retórica clássica: “[...] as metáforas genuínas não se podem traduzir” (TI, p. 76). A metáfora sequer pode ser definitivamente parafraseada, por meio de uma troca ideal de termos metafóricos por outros, considerados suficientemente explicitantes ou explicativos: sua paráfrase pode ser realizada *ad infinitum* (MV, p. 289)⁶⁵, por sua natureza de enunciado enigmático. Por ser intraduzível seja em sua conotação como em sua denotação, por ser passível de desdobramentos parafrásticos sem fim, a metáfora se abre a algo de novo “e assim contribui para abrir e descobrir outro campo de realidade além da linguagem ordinária” (MV, p. 231). E é aí que entra em jogo o “trabalho de semelhança”, que é um “trabalho do sentido”, um esforço por buscar/constituir significações, caracterizado como uma “torção metafórica” (TI, p. 74), que busca salvar o sentido de um enunciado constituído por noções díspares apelando para o seu conjunto⁶⁶. “Duas classes anteriormente distantes são aqui de súbito conjugadas e o trabalho da semelhança consiste precisamente em congregar o que uma vez estava distante” (TI, p. 75).

Como se pode notar, a metáfora é um fenômeno vivo de discurso, visto ser criação de sentido pela elocução em ato ou pela leitura interpretativa de um enunciado. Por isso, Ricoeur distinguirá três tipos de metáforas, afim de esclarecer qual deles realmente contribui para uma filosofia da linguagem criativa. São eles: a “metáfora viva”, a “metáfora trivial” e a “metáfora morta” (TI, p. 91-92). As metáforas mortas são os usos desgastados do recurso estilístico da metáfora, a ponto de um enunciado já não ser mais enigmático, mas poder ser facilmente entendido e mesmo traduzido – como na expressão “o pé da cadeira” (TI, p. 76). Uma metáfora morta já se tornou denotativa. As metáforas vivas só existem em duas situações: no ato de uma inovação semântica ou na reativação de um enunciado metafórico no ato da escuta ou da leitura (GUERRA, 1996, p. 151). Uma metáfora viva é sempre conotativa e excedente de sentido. Importante destacar que o que diferencia uma metáfora viva de uma simples polissemia ou plurivocidade é que a primeira sempre apresenta uma impertinência a ser solucionada pela

65 “Falar por metáfora é dizer alguma coisa de outra ‘por meio’ (*through*) de um sentido literal qualquer; este traço diz mais que *shift*, que se poderia ainda interpretar em termos de desvio e de substituição. Por sua vez, esse caráter mediato funda a possibilidade de parafrasear uma metáfora por meio de outras palavras tomadas literalmente ou não; não que a paráfrase possa esgotar seu sentido; não é necessário que uma paráfrase termine pelo que começa; a diferença entre metáfora trivial e metáfora poética não está em que uma possa ser parafraseada e a outra não, mas em que a paráfrase da segunda é sem fim, interminável, precisamente porque sempre pode começar; se a metáfora permite pensar em um longo discurso, não será porque ela mesma não é um discurso breve?” (MV, p. 289).

66 “Aqui torcer é passar de um sentido literal para um sentido figurado. Mas, se reflectirmos bem sobre este processo, apercebemo-nos que este torcer abre um campo que permanece um espaço vazio. Isto é, como se faz a passagem de uma captação literal do sentido para uma inovação que é, no fundo, uma invenção configuradora de sentido? O único meio capaz de preencher o vazio que a transposição do sentido deixa em aberto é precisamente a dimensão da imaginação” (AZEVEDO E CASTRO, 2000, p. 256).

interpretação, enquanto a segunda se resolve facilmente pela contextualização do enunciado no conjunto de um discurso (AZEVEDO E CASTRO, 2000, p. 254). Por fim, a metáfora trivial revela a progressiva degeneração da vitalidade de uma metáfora, que de inovadora e heurística vai se acomodando nos usos corriqueiros de uma língua, até se tornar uma expressão comum, dicionarizada.

Uma metáfora viva será sempre uma “metáfora de invenção” (TI, p. 76), que só pode existir pelo concurso da imaginação como colmatadora do vazio aberto no esforço por saltar de uma interpretação literal para uma figurada (AZEVEDO E CASTRO, 2000, p. 256-257).

2.1.3.2 A dimensão analógica da metáfora

Já desde a discussão sobre o símbolo, Ricoeur tratava da analogia como mecanismo de funcionamento do duplo sentido: é um movimento de intenção analógica que constitui a estrutura do símbolo. No entanto, é preciso distinguir a simples comparação da analogia intencional: “Com efeito, ao contrário de uma comparação, que nós *consideramos* de fora, o símbolo é o movimento do sentido primário que nos faz participar no sentido latente e, assim, integra-nos no simbolizado sem que possamos dominar intelectualmente a similitude” (SM, p. 32, grifo do autor)⁶⁷. Não é, portanto, uma analogia transparente, que esclarece, mas opaca, porque gera estranhamento (TAVARES, 2018, p. 446). Entre o sentido primário, literal, e o segundo, propriamente simbólico, há um “laço analógico” que não se pode objetivar, que é, na verdade, um espaço semântico em aberto⁶⁸.

Ao tratar da metáfora, que é o núcleo semântico do símbolo (GUERRA, 1996, p. 149), Ricoeur sustenta ainda uma concepção ampliada de analogia, como trabalho de aproximação dos dessemelhantes: “Por conseguinte, a metáfora assemelha-se mais à resolução de um enigma do que a uma associação simples baseada na semelhança; é constituída pela resolução de uma dissonância semântica” (TI, p. 76). A metáfora se distancia da analogia tradicional para se colocar na direção de sentidos ainda não percebidos, não óbvios (GARCIA, 2019, p. 275). Esse ponto é central para a discussão desta pesquisa, pois apresenta um grande diferencial em relação

⁶⁷ Ricoeur recorre à compreensão de Blondel para fundamentar sua noção de funcionamento analógico: “Como dizia Maurice Blondel: <<As analogias fundam-se menos nas pertencas nocionais (*similitudines*) e mais numa estimulação interior, numa solicitação assimilativa (*intentio ad assimilationem*)>>. [...] É neste sentido que o símbolo é doador; é doador porque é uma intencionalidade primária que dá analogicamente o sentido secundário” (SM, p. 32, grifos do autor).

⁶⁸ “El lazo analógico que une el sentido literal con el sentido simbólico no se puede objetivar, no es un argumento que se pueda considerar desde fuera [...] El lazo analógico me <<arrasta>> en su movimiento del sentido literal al sentido segundo [...]” (GUERRA, 1996, p. 147).

às noções tradicionais de analogia usadas em teologia, confirmando a intuição de Humberto Eco de que uma metáfora terá sempre maior valor cognitivo do que a tradicional *analogia entis* (2013, p. 165).

Uma metáfora é uma descrição do abstrato pelos traços do concreto, é construção semântica e é figuração, diz e mostra. “‘Pôr sob os olhos’ não é, nesse caso, uma função acessória da metáfora, mas, antes, próprio da figura. A mesma metáfora pode assim comportar o momento lógico da proporcionalidade e o momento sensível da figurabilidade” (MV, p. 60). Em *Metáfora Viva*, Ricoeur sempre trabalha com essa dialética entre sentido lógico-semântico e esquematização figurativo-imaginativa. A dado momento do seu estudo, ele afirma: “não estamos longe de reconhecer que a colisão semântica é somente o avesso de um processo cuja função icônica é o direito” (MV, p. 293). Há, nisso, uma dimensão metafísica⁶⁹, de mostraçao do dinamismo do Ser, capturando dimensões não percebidas da realidade viva, no seu movimento⁷⁰ – evitando a tentação estruturalista de fixar o Ser em um esquema paralisado.

A figuração é, então, um dos aspectos do funcionamento revelador da metáfora. Ao criar figuras, ela abre o mundo, ela desvela realidades. Não o faz objetivando imagens sensíveis, mas descrevendo imagens, no nível lógico, que serão recebidas de modo único, peculiar, no espírito de cada leitor. Citando Paul Henle⁷¹, Ricoeur caracteriza esse processo como “uma fórmula para a construção de ícones”, situando-a na esteira da esquematização kantiana da imaginação criadora (MV, p. 290). Não se trata, portanto, de uma teoria humiana da imagem como sensação enfraquecida, mas de uma teoria da figuração que considera a linguagem metafórica como esquematizadora de imagens, que depende completamente da recepção do ouvinte ou do leitor, daquilo que eles fazem com a descrição que a metáfora lhes oferece.

Essa proximidade entre imagem, palavra e conhecimento é designada por Ricoeur como “esquematização metafórica” (MV, p. 317). Ela é quem garante o funcionamento peculiar da metáfora, distanciando-a da simples comparação ou da analogia tradicional, pois desloca o sentido literal para os possíveis sentidos figurativos (MV, p. 289), inaugurando uma “analogia semântica” – atuante por incompatibilidade, não por similitude.

A analogia é formalmente a mola comum à metáfora, ao símbolo e à comparação-similitude, mas a intelectualização segue uma ordem de crescimento da metáfora ao

⁶⁹ Ricoeur, neste ponto, é bem específico ao explicitar em que sentido fala de uma dimensão metafísica da metáfora. Por outro lado, ele também é bastante crítico à metafísica tradicional enquanto ela faz um uso instrumentalizado da metáfora: “Segundo ele, não é a metáfora que carrega o edifício da metafísica, mas esta última que instrumentaliza a metáfora” (DOSSE, 2017b, p. 128).

⁷⁰ “Mas, se uma metafísica é acrescida à metáfora, não é a de Platão, mas a de Aristóteles: ‘Eu digo que as palavras evidenciam quando significam as coisas em ato’ [...]. Mostrar as coisas inanimadas como animadas não é de modo algum ligá-las ao invisível, mas mostrá-las elas mesmas enquanto em ato” (MV, p. 61).

⁷¹ Filósofo norte-americano da linguagem. Frequentemente utilizado como fonte por Ricoeur.

símbolo, e deste à similitude. A relação analógica é um instrumento lógico de comparação, mas é de ordem semântica e não lógica quando apresentado em uma imagem.

Contudo, mais importante ainda que essa ordenação do vasto e complexo domínio da analogia parece-me ser a sugestão de que a analogia semântica surge como a contrapartida da incompatibilidade semântica. [...] A diferença da comparação lógica, que, por definição, continua na isotopia do contexto – só se compara quantitativamente o que é comparável –, a analogia semântica instaura uma relação ‘entre um elemento pertencente à isotopia do contexto e um elemento que é estranho a essa isotopia e, por essa razão, produz imagem’ (MV, p. 286).

Não é mais só a analogia lógica, indicadora de sentidos diretos, que induz ao trabalho da interpretação: é justamente a sua ausência possível e legítima, é a existência de relações de dissimulação de sentido entre os termos de um enunciado que empenhará ainda mais o intérprete (VILLAYERDE, 2003, p. 95). Uma via metafórica será sempre, ao mesmo tempo, uma via hermenêutica: viva e inesgotável. Ao mesmo tempo, a figuração metafórica implicará em uma imaginação hermenêutica que lhe corresponda.

2.1.3.3 A imaginação metafórica

Metáfora e imaginação, como se pode notar, caminham juntas. Enquanto estrutura, a metáfora é composta de imagem, de uma iconografia descritiva, como já foi exposto. No entanto, há também a concorrência da imaginação como método de leitura, que atua na interpretação da metáfora. A dimensão pictórica da metáfora – também designada “figurativa” ou “icônica”, na *Metáfora Viva* – produz uma redescritção da realidade que altera a sua percepção, a sua expressão e a sua consideração teórica. “Cada ícone é um grafismo que remodela a realidade num nível mais elevado de realismo. Anular a percepção é a condição para alargar a nossa imaginação” (PHILIBERT, 1995, p. 78). O poder da metáfora é o de re-criar o mundo e isso se deve ao distanciamento do real ordinariamente conhecido e do léxico comumente utilizado que ela produz. A imaginação entra em cena, nesse distanciamento, como sua condição (suspendendo o real ordinário por um “acrescentamento iconográfico”), como seu método (buscando aliviar a tensão existente na impertinência semântica) e como seu efeito (dilatando a capacidade imaginativa que, assim, torna-se capaz de “ver mais”, pelo excesso de sentido). Daí que a função pictórica da metáfora dá condições para compreender a função pictórica da própria imaginação, pela qual esta realiza o seu potencial semântico e referencial⁷².

⁷² “No plano do sentido, a imaginação é fonte de dinamismo que assegura a emergência de uma nova relevância predicativa a partir das <<ruínas>> da predicação literal. No plano da referência, a imaginação contribui, pelo seu

Se a “inovação semântica” é o primeiro resultado criativo da metáfora, no campo da linguagem, a “heurística” é o segundo, só que no campo da ontologia. O enunciado metafórico, ao re-descrever o mundo, não o aniquila, mas o suspende de um certo ponto de vista para reencontrá-lo em um outro – em um exercício de fenomenologia hermenêutica. Ao estabelecer um valor mais alto para a mensagem transmitida do que para a sua referência na realidade objetiva, a metáfora diminui a “função referencial”, mas ganha em “função poética” (MV, p. 225-226). Não que a referência seja abolida, mas que ela seja “desdobrada”, expandida, amplificada. A ontologia não é suspensão, como se poderia pensar em uma teoria puramente emocional da poética e simplesmente estilística da metáfora. A linguagem, em verdade, possui uma “veemência ontológica”, isto é, ela busca dizer o Ser em um “momento extático”, que a conduz além de si mesma (MV, p. 379)⁷³. “Assim como se tem de abandonar o sentido literal para que o sentido metafórico possa emergir, também a referência literal deve desaparecer para que a função heurística possa operar a sua redescrição da realidade” (TI, p. 96).

O que aparece, pela heurística, é uma “verdade metafórica”, uma “intenção ‘realista’ que se vincula ao poder de redescrição da linguagem poética” (MV, p. 376). Ela é possível graças à expansão da teoria da tensão do campo lógico-semântico para o campo ontológico. O verbo “ser” em um enunciado metafórico como “a alma é um castelo de muitas moradas” carrega a tensão entre realidade da alma e o enunciado ao qual ela foi associada, “castelo de muitas moradas”. A tensão metafórica é uma tensão também ontológica, o próprio verbo ser é metafórico na metáfora (MV, p. 377-378), na medida em que tensiona uma interpretação, só que não mais linguística, e sim fenomenológica, direcionada à ontologia. Se, por um lado, a heurística metafórica é uma verdade não literal, uma “ficção heurística” (MV, p. 376), por outro lado, ela é a única possibilidade de acesso ao Ser sem a ingenuidade do mito e sem a univocidade da ciência moderna – já que o Ser se diz de muitos modos, como afirmara Aristóteles.

Não se trata tanto de abolir a linguagem metafórica [por conta das exigências do pensamento crítico]; bem ao contrário, trata-se de confirma-la, mas acrescentando o índice crítico do “como se”. Não é possível, com efeito, “apresentar a verdade

dinamismo projectivo, para a redescrição do real: é através do acrescentamento iconográfico, pelo qual esta redescrição é caracterizada, que podemos falar, pela primeira vez, no sentido completo, da função *pictórica* da imaginação” (RMP, p. 81, grifo do autor).

⁷³ “[...] los estudios de Ricoeur sobre la referencia de los enunciados metafóricos y de la narración, a los que él mismo sitúa sobre el fondo <<de la nueva ontología hermenéutica>> [...] están movidos por la convicción de que el discurso no es jamás para su propia gloria sino que, en todos sus usos, quiere llevar al lenguaje <<una experiencia, una manera de habitar y de ser-en-el-mundo>> que precede al discurso y que <<pide ser dicha>>: es la <<vehemencia ontológica>> - que confiesa haber heredado de Heidegger y de Gadamer -, cuya convicción es que el lenguaje, aún cuando aparentemente se ha retirado sobre sí mismo, siempre <<dice el ser>> [...]. Así, la ontología es la <<tierra prometida>> que no deja de avistarse a través de todo el recorrido de Ricoeur por el símbolo, la metáfora y la narración [...] (GUERRA, 1996, p. 143).

literal”, “dizer o que são os fatos”, como o exigiria o empirismo lógico [...] Se pode existir um estado não mítico, não pode existir um estado não metafórico da linguagem. [...] Não diremos *non fingo hypotheses*, mas “simulo hipóteses”. Em síntese, a consciência crítica da distinção entre uso e abuso não conduz ao não emprego mas ao re-emprego (*re-use*) das metáforas, na busca sem fim de metáforas outras, e mesmo da melhor metáfora possível (MV, p. 385).

2.1.3.4 Conclusão

A conclusão a que se chega é que a metáfora é capaz de propor comparações que fogem ao óbvio, gerando uma demanda de empenho cognitivo e imaginativo, que a tornam um exemplo mais interessante de aproximação analógica do que os mecanismos tradicionais de analogia (ECO, 2013, p. 109). A metáfora é sempre imaginal e, por isso, produtora de novos sentidos. Desse modo, pode-se falar de uma “imaginação metafórico-poética” (AZEVEDO E CASTRO, 2000, p. 144): a metáfora abre outro campo, mais amplo, o da “poética”. Como em Husserl, a poética destrói o mundo para dar lugar à ficção (TI, p. 86), pela qual a criação de sentidos e a descoberta de realidades se faz possível. Essa superabundância de sentidos e de horizontes Ricoeur só descobriu graças ao seu trajeto feito do símbolo à metáfora. E foi desde a sua investigação sobre o mal que ele encontrou, graças à teologia paulina, a lógica de superabundância de sentido que o acompanhará até a sua poética: onde grande é o pecado, maior a graça (Rm 5,20); do mesmo modo, onde falta sentido, tanto mais sentido pode ser desdobrado (GUERRA, 1996, p. 157), produzido por meio da imaginação.

2.2 Da poética da linguagem à prática da teologia em Ricoeur

Tratar de teologia é lidar com uma área do saber humano que usa muitas ferramentas da razão para empreender suas pesquisas e desenvolver suas reflexões. A teologia não é a fenomenologia da religião, que estuda o fenômeno religioso filosoficamente e cientificamente, mas também não é apenas uma forma confessional sofisticada, uma confissão de fé com roupagem filosófica. Ele é autêntica meditação racional, ainda que iluminada pela fé objetiva da tradição à que pertence e pela fé subjetiva do próprio teólogo. A teologia é, para Ricoeur, uma dimensão da “especulação”, isto é, de um nível de pensamento que já não é fenomenologia nem hermenêutica, mas “conceito”. “Ponho os enunciados teológicos do mesmo lado especulativo que os enunciados filosóficos, na medida em que o discurso da teologia não se constitui sem o recurso a conceitos emprestados de uma filosofia especulativa, quer seja ela platônica,

aristotélica, cartesiana, kantiana, hegeliana etc.” (FT II, p. 189). Por isso, é preciso também considerar a relação da imaginação com a especulação.

Nesta seção, será analisada a relação da capacidade criativa da linguagem com a atividade especulativa do pensamento (2.2.1). É na poética da linguagem, que é sempre imaginal, que se articulam a metáfora e o conceito. Em um segundo momento, serão sistematizadas as relações da teoria ricoeuriana da imaginação, exposta até então, com o fazer teológico propriamente dito (2.2.2). Esse ensaio servirá quer como síntese funcional, ajudando a entender as relações entre o pensamento de Ricoeur e a proposta de uma teologia imaginal, quer como preparação para o terceiro capítulo, que será todo sobre essa teologia.

2.2.1 A imaginação em Ricoeur V: da poética da metáfora à especulação do conceito

O argumento central que conduz a monografia de Azevedo e Castro sobre a imaginação em Paul Ricoeur, abundantemente referida nesta pesquisa, é a de que a imaginação não é um tema isolado, mas um eixo constituinte de todo o edifício ricoeuriano, uma categoria funcional de uma obra de fôlego⁷⁴. Além disso, o filósofo tratou algumas vezes, frontalmente, o tema da imaginação, indicando o valor que esta possuía no conjunto de seu pensamento. Entrevistas no fim de sua vida revelavam, claramente, o que ao longo do seu percurso era apenas indiciário. Sua *Autobiografia intelectual* (1995) pontua, em um balanço pessoal de sua vida de pesquisa, o seu débito para com a categoria da imaginação. Tudo isso, no entanto, começou com a sua tese doutoral, *O Voluntário e o involuntário* (1950)⁷⁵, que vislumbrava chegar a uma “poética da vontade”: uma meditação sobre as possibilidades de o ser humano criar seu agir no mundo, apesar de seu servo-arbítrio, de sua má vontade.

2.2.1.1 Metáfora e poética em Ricoeur

A poética, entendida como capacidade criativa, permaneceu desde sempre um solo fecundo para as análises e proposições de Ricoeur. Foi ela que, sendo “originária de variações imaginativas [husserlianas]” (DOSSE, 2017, p. 220), abriu as portas para a imaginação e coroou o seu valor conceitual e pragmático, como se nota ao estudar o percurso ricoeuriano. Se, por um lado, ela apareceu, inicialmente, como uma perspectiva ética, por outro, ela encontrará um

⁷⁴ “[...] estamos convencidos de que a imaginação é o conceito subjacente e constante na obra de Paul Ricoeur dispersa pelos actuais campos da investigação filosófica: fenomenologia, hermenêutica, ontologia, filosofia da linguagem, da política, da religião, ética e estética” (AZEVEDO E CASTRO, 2000, p. 13).

⁷⁵ A publicação foi feita em 1950, mas a conclusão do doutoramento se deu em 1948 (AZEVEDO E CASTRO, 2000, p. 23).

leque de aplicações bem variado, dentre as quais a poética da linguagem, pela via da metáfora e da narrativa. A metáfora é fundamentalmente uma poética, uma produção humana com a ferramenta poderosa da linguagem; e o que ela produz são novos sentidos e, com eles, novas perspectivas de mundo. No entanto, ao contrário do que se poderia pensar, ela não está restrita ao campo dos procedimentos retóricos ou literários de linguagem, mas se relaciona também com o esforço especulativo-conceitual da filosofia e da teologia.

A dimensão poética própria à metáfora tem sempre sido reivindicada como essencial por Ricoeur e se situa no horizonte de todos os seus trabalhos. Ao mesmo tempo que insiste sobre o círculo hermenêutico, a ligação circular que une o acreditar e o compreender, ele estabelece uma complementaridade entre a vertente criativa da metáfora e a especulativa, do conceito: “A metáfora é viva naquilo que ela inscreve o impulso da imaginação em um ‘pensar mais’ em nível de conceito. É essa luta pelo ‘pensar mais’, sob a direção do ‘princípio vivificante’ que é a ‘alma’ da interpretação” [...]. A criação está ligada ao trabalho especulativo e Ricoeur atribui a essa emergência poética, a essa autopoiesia, um lugar de fato central” (DOSSE, 2017b, p. 121-122).

Afirmar que a metáfora é viva equivale a designá-la como “metáfora poética” (MV, p. 289). Ricoeur a considera um potencial de discurso sem fim, pois ela é um “discurso breve” que permite pensar, de modo interminável, em um desdobramento discursivo que vai tomando a proporção de um “longo discurso”. A metáfora é discurso e, por isso, está aberta à razoabilidade da especulação e às definições do conceito: ela os prepara e pode ir se configurando sob suas formas, na medida em que o pensador vai avançando da poética da linguagem para um rigor cada vez maior de análise e de exposição de suas considerações. A metáfora se coloca, então, como um procedimento poético estendido à prosa (MV, p. 61). “A metáfora apresenta-se, então, como uma estratégia de discurso que, ao preservar e desenvolver a potência criadora da linguagem, preserva e desenvolve o poder *heurístico* desdobrado pela *ficção*” (MV, p. 13, grifos do autor). Apesar dessa sua abertura a possibilidades criativas, a metáfora não é absoluta enquanto pensamento, ela tem os seus limites dados pela noção de “verdade metafórica”, que tensiona o conceito de verdade e exige um empenho não mais poético, mas especulativo de investigação dos sentidos e das coisas.

Nenhuma filosofia procede diretamente da poética: demonstra-se isso no caso aparentemente mais desfavorável, o da analogia aristotélica e medieval. Nenhuma filosofia procede sem mais da poética por via indireta, mesmo sob a sombra da metáfora “morta” na qual se poderia concluir o conluio denunciado por Heidegger entre meta-física e meta-fórica. O discurso que se esforça por operar a *retomada* da ontologia implícita no enunciado metafórico é outro. Nesse sentido, *fundar* o que foi denominado verdade metafórica é também *limitar* o discurso poético. É dessa maneira que este último recebe justificação no interior de sua circunscrição. (MV, p. 14-15, grifos do autor).

Se filosofia e teologia se situam no mesmo campo da especulação, então, também nenhuma teologia procede diretamente da poética, mas se configura como uma outra modalidade e nível de pensamento. Sua relação com a poética metafórica é uma relação fontal: a metáfora é fonte da especulação no duplo sentido de ser seu ponto de partida e de lhe dar conteúdos enigmáticos, prenes de significação, para um trabalho de definições, análises e especializações reflexivas. Na poética metafórica, a especulação filosófica e a teológica mantêm sua vitalidade, mas ainda assim poéticas. A especulação mantida em relação com a metafórica – e com a simbólica, sua correlata – permite o surgimento de uma poética do conceito.

“Ninguém é mais livre do que o poeta” (TI, p. 87): ele se libertou da visão ordinária do mundo e, por isso, está livre para o novo ser desse mundo. Justamente por não ter limites, por conjecturar de modo inusual, o poeta é um mestre em imaginação. Ele vive a condição antropológica de “ser misto”, ao contrário do cientista que se atém à uma única dimensão da realidade, a fenomênica⁷⁶.

O especulador, por sua vez, exercerá essa imaginação de um outro modo, não produzindo metáforas, mas ao modo de um “pensar mais”. Primeiramente, fará da metáfora a articuladora entre a riqueza semântico-ontológica do símbolo/mito e a clareza reflexiva do conceito, incluindo, assim, a imaginação no juízo reflexivo; segundamente, arriscará pensar sem as amarras do positivismo lógico, tomando a metáfora como uma ficção heurística, como na teoria dos modelos científicos.

2.2.1.2 A poética metafórica na legalidade da razão: o juízo reflexivo

No que diz respeito à mediação que a metáfora produz entre a linguagem simbólica/mítica e a linguagem conceitual, Ricoeur recorre a Kant para demonstrar a legitimidade, a conveniência e o valor da imaginação no juízo reflexivo. De fato, foi Kant a inserir a imaginação nos processos teóricos do pensamento humano (AZEVEDO E CASTRO, 2000, p. 197). Graças a ele, Ricoeur percebe que a metáfora colabora naquilo que Kant designava como “esquematismo”, atuando como um recurso intelectual de criação de conceitos.

Concedemos prontamente que um símbolo não pode ser exaustivamente tratado pela linguagem conceitual, que há mais num símbolo do que em qualquer dos seus

⁷⁶ “O homem na sua plenitude é um ser não só natural mas também sobrenatural. [...] na sua qualidade de ser misto, o homem, pela imaginação, enraíza a sua dimensão finita, natural e fenomênica, na sua outra dimensão infinita, aberta ao sobrenatural, ideal e numérica, captável do divino” (AZEVEDO E CASTRO, 2000, p. 111).

equivalentes conceptuais: um traço que é avidamente compreendido pelos opositores do pensamento conceptual. Para eles, há que escolher: ou o símbolo ou o conceito. Mas a teoria da metáfora conduz-nos a uma conclusão diferente, mostra-nos como novas possibilidades de articulação e conceptualização da realidade podem surgir mediante uma assimilação de campos semânticos até agora separados. Longe de ser uma parte do pensamento conceptual, uma tal inovação semântica assinala a emergência de tal pensamento. Eis por que a teoria dos símbolos se aproximou da teoria kantiana do esquematismo e da síntese conceptual pela teoria da metáfora. Não é necessário negar o conceito para admitir que os símbolos suscitam uma exegese infundável. Se nenhum conceito pode esgotar a exigência de ulterior pensamento produzido pelos símbolos, esta ideia significa apenas que nenhuma categorização dada pode abarcar todas as possibilidades semânticas de um símbolo. Mas só o trabalho do conceito é que pode testemunhar este excesso de sentido (TI, p. 82-83).

Ricoeur reconhece na Terceira Crítica, aquela do juízo, um avanço não encontrado na Primeira, a da razão pura: a imaginação não é apenas uma intermediária dos processos do conhecer (gnosilogia), mas uma capacidade de criar (estética), uma “esquematização sem conceito”, um livre jogo de faculdades que resulta em um conhecimento objetivo, porque comunicável (GARCIA, 2019, p. 267). A metáfora mobiliza o conceito e não o contrário (onde o conceito circunscreveria o valor da afirmação metafórica)⁷⁷. No esquematismo das metáforas vivas, “a imaginação medeia o heterogêneo a partir de uma síntese original e vivencial” (GARCIA, 2019, p. 278), donde emergem novos sentidos e se revelam novos aspectos do mundo, demandantes de conceitos que lhes esclareçam a si mesmos. A imaginação passa a ser a própria operação do “pensar mais” (RMP, 1995, p. 82), na qual mergulha aquele que se dedica a especular, seja o filósofo, seja o teólogo. Ela é o ato de fundo pelo qual se realiza e se justifica o juízo reflexivo, a produção de novos pensamentos.

Essa produção, no entanto, não é totalmente original: não se cria *ex nihil*, mas sempre a partir de algo já existente. Ricoeur compara o processo do pensamento que inventa com o processo de pintura de um quadro: há uma “tarefa de restituição”, pela qual um quadro artístico paga a sua dívida para com a realidade que representa e, ao mesmo tempo, liberta-se dela, criando algo singular (DH, 2016, p. 53). Não se parte de um “absoluto informe”, seja na produção artística, seja na produção intelectual, mas procede-se por “deformações regradas”: a cultura em que se está inserido já define algumas regras de produção cultural e não se pode romper completamente com essa gramática, mas tão somente avançar a partir dela. Em matéria de linguagem, particularmente, Ricoeur deixará isso mais claro assim: “[...] Só podemos

⁷⁷ “Ricoeur, na *Metáfora Viva* [...], vincula-se expressamente ao pensamento kantiano, ao referir sobre a impossibilidade de o conceito determinar o juízo estético, trazendo a importância do princípio vivificante do espírito (Geist) em Kant, onde a imaginação exerce um papel de apresentar uma ideia compelindo o pensamento conceitual a ‘pensar mais’, convertendo-se a imaginação, com esse nível de exigência, numa instância criadora. [...] (de determinante, o juízo passa a reflexionante)” (GARCIA, 2019, p. 268).

produzir segundo regras; [...] porque já temos um discurso antes de falar. Outros já falaram e estabeleceram as regras do jogo. O que podemos fazer é recoloca-las naquilo a que Malraux chamava as <<deformações regradas>>” (DHIS, 2016, p. 43)⁷⁸.

A existência de um regramento cultural condicionante não impede a liberdade da imaginação, muito menos obriga a uma regulamentação dela – como proposto pelo preconceito racionalista, durante séculos, na história do pensamento humano (DOBRÁNSZKY, 1992, p. 28-33). O “jogo livre” de que fala Kant e é assumido por Ricoeur não está em contradição com esse regramento: a imaginação atua de modo não regulado pelo entendimento, mas ela não se opõe a ele. Há uma desobriga das regras objetivas do conhecimento lógico, mas há um acordo tácito entre imaginação e entendimento pelo qual aquela entra em acordo não com a legislação deste, mas com a sua legalidade: acordo no nível da lei geral de entendimento, e não no nível da lei específica do conhecimento lógico (JORGE FILHO, 2008, p. 226-228).

Desse modo, metáfora insere a imaginação no pensamento, despertando sua atividade como juízo reflexionante. É justamente aí que se dá a inovação semântica – que vai se delineando pelo trabalho da interpretação (hermenêutica) e, depois, do pensamento conceitual (especulação). De um lado, a imaginação oferece a liberdade ao pensamento e, de outro, o pensamento segue a procura de uma coerência lógica do que vai descobrindo, produzindo conceitos. O que se reconhece, aqui, é uma dialética poética entre a metáfora e o conceito.

2.2.1.3 A poética metafórica e o rigor do pensamento: a teoria dos modelos

Com o que se expôs acima, fica justificado o valor estético e epistemológico da imaginação metafórica como fonte motivadora de pensamento reflexivo-conceitual. Para uma teoria geral da produção da linguagem e da criatividade especulativa, parece ser o suficiente. No entanto, tendo em vista preocupações científicas e acadêmicas, é preciso um passo a mais, justificando a validade dessa teoria da metáfora para as exigências de rigor próprias à busca de alto nível empreendida no mundo da pesquisa científica. Se a teologia possui cidadania na *Universitas*, é porque dela se pode esperar rigor e conceito, do mesmo modo que em outras áreas do saber. Propor uma teologia imaginal, a partir da teoria da metáfora, exige a indicação de que seu trabalho não é apenas jogo de palavras, mas busca séria pelo conhecimento coerente,

⁷⁸ Na verdade, André Malraux – escritor de renome na França – usa a expressão “deformação coerente”, mas Ricoeur a reformula para o uso em sua meditação autoral (DHIS, 2016, p. 43, n. 42).

pertinente e rigoroso. Ricoeur colabora nessa justificação ao relacionar a teoria da metáfora com a teoria dos modelos científicos⁷⁹.

O que é um modelo? “Na linguagem científica, um modelo é essencialmente um procedimento heurístico que serve para demolir uma interpretação inadequada e abrir o caminho a uma interpretação nova e mais adequada” (TI, p. 95). Se do ponto de vista dos jogos de linguagem (aspecto semântico), a metáfora é um instrumento de inovação semântica, pela operação do esquematismo palavra-figura, do ponto de vista da referência, isto é, da relação com o mundo (aspecto não semântico), a metáfora é um instrumento heurístico, que aponta para aspectos até então não percebidos da realidade. “O argumento central é que a metáfora é para a linguagem poética o que o modelo é para a linguagem científica quanto à relação com o real” (MV, p. 366).

Na teoria de Max Black, há três tipos de modelo (MV, p. 366-368): (a) os “de escala”, que consistem em reproduções em proporção maior ou menor de algo da realidade aparente – como uma maquete do sistema solar; (b) os “de analogia”, que são comparações de estrutura entre uma realidade e outra – como um fluxograma econômico que funciona como um sistema hidráulico; (c) e os “teóricos”, que são idiomas fictícios usados para fazer descrições imaginárias da realidade. A metáfora tem a ver com esse terceiro tipo de modelo, que se vale da imaginação, não tanto como expediente de visualização, mas como objeto de trabalho. “O importante não é que haja alguma coisa para ver mentalmente, mas que se possa operar sobre um objeto, por um lado, mais bem conhecido [...], por outro, rico em implicações – e, assim, fecundo no plano da hipótese” (MV, p. 368). Não se trata, pois, apenas de um expediente psicológico de suporte ao pensamento, mas uma operação efetivamente epistemológica, de descoberta da realidade (MV, p. 371). O papel da imaginação, nos modelos, não é apenas ilustrar e muito menos ainda distrair a razão. Também não implica em uma flexibilização das suas regras. Ela é

o poder essencialmente verbal de ensaiar novas relações sobre um ‘modelo descrito’. Esta imaginação pertence à razão em virtude das regras de correlação que governam a tradução dos enunciados que dizem respeito ao domínio secundário nos enunciados aplicáveis ao domínio original. É ainda o isomorfismo das relações que funda a tradutibilidade de um idioma em outro e fornece por isso mesmo o ‘*rationale*’ da imaginação [...]. Mas o isomorfismo não é mais entre o domínio original e uma coisa construída, e sim entre esse domínio e uma coisa ‘descrita’. (MV, p. 368)

Pelo uso de uma linguagem inicialmente imprópria a um certo domínio, produzem-se alterações significativas nos sentidos e na observação dos fenômenos. Uma nova “linguagem

⁷⁹ A principal referência de Ricoeur é *Models and Metaphors* (1962), de Max Black, filósofo de língua inglesa.

observacional” (MV, p. 370) é instituída e, com ela, novas perspectivas de abordagem da realidade.

No entanto, é preciso ressaltar uma ressalva fundamental de Ricoeur. Uma única metáfora, isoladamente, não é capaz de exercer a função de um modelo heurístico. Ela precisa atuar em sistema, assim como o modelo teórico o faz. O modelo aproxima não um fenômeno de outro, mas um domínio de outro, por meio do uso da descrição de um campo original pelo sistema de descrição (idioma) de um segundo campo – não são “figuras” isoladas que são usadas, mas “esquemas” completos, tais como o uso dos esquemas/idiomas visuais para tratar de problemas do reino sonoro (MV, p. 372). Assim, a metáfora solitária não é suficiente para atuar como um modelo de redescritção do real, mas sim a “metáfora continuada” (MV, p. 370), isto é, uma rede de metáforas referidas mutuamente, como no caso das fábulas e das alegorias.

Desse modo, a metáfora é capaz de produzir efeitos epistemológicos altamente desejáveis, a saber (MV, p. 291): (a) acréscimo de descrição à realidade; (b) ampliação dos vocabulários dos saberes humanos; (c) transferência de sentimentos – em virtude de sua dimensão lírico-poética –, pela qual insere elementos sentimentais, além dos cognitivos, infundindo outros modos de estar no mundo, e não apenas de olhar para ele.

A imaginação metafórica é altamente poética, como se pôde notar, seja por jogar com o campo estético dentro da busca epistemológica, gerando novos sentidos, seja por atuar como os modelos científicos, abrindo novas visões de mundo. Ao contrário do que afirma o positivismo lógico e científico, a imaginação não é uma ilusão ou um vazio de sentido real, mas um potencial vinculado à tarefa da razão e atuante na sua constante fidelidade a si mesma, pois a racionalidade consiste, citando Mary Hesse⁸⁰, “precisamente na adaptação contínua de nossa linguagem a um mundo em contínua expansão, e a metáfora é um dos principais meios pelos quais isso se efetua” (MV, p. 370).

Além de fazer “ver como”, atuando como uma “imaginação científica” (MV, p. 369), a metáfora poética permite um “sentir como”, graças à sua relação com a poesia lírica, que lhe permite uma “redescritção lírica”, geradora de uma “ficção afetiva” (MV, p. 374-375), com a qual o objetivismo científico é superado por uma nova síntese entre o mundo objetivo e o mundo interior humano. Por meio dela, há a “recuperação” de uma ontologia integrada, entre mundo e humano, sem com isso cair em um estado ingênuo ou primitivo de consciência⁸¹. Além disso,

⁸⁰ Inglesa, filósofa da ciência. Ricoeur tem nela uma de suas referências teóricas.

⁸¹ “É essa reciprocidade que a metáfora eleva da confusão e da indistinção à tensão bipolar. Uma coisa é fusão intropática que precede a conquista da dualidade sujeito-objeto, outra é a reconciliação que ultrapassa a oposição do subjetivo e do objetivo” (MV, p. 376).

do ponto de vista lógico, é feita a crítica e a réplica ao ideal de dedutibilidade, segundo o qual o conhecimento só pode advir pelo procedimento dedutivo (MV, p. 369-370). Nunca a dedução poderia acrescentar novos predicados ao conteúdo que observa, a menos que fosse melhorada, por um acréscimo de método que extrapola as suas regras lógicas tradicionais. É exatamente isso que faz a metáfora, ao trazer a imaginação para dentro do discurso racional. A teoria da metáfora, em Ricoeur, sempre diz respeito a uma filosofia da imaginação (PHILIPBERT, 1987, p. 72), sempre trará em seu bojo o funcionamento vivíssimo dessa faculdade.

2.2.1.4 Conclusão

No que diz respeito ao campo da especulação (filosofia e teologia), a poética da metáfora apresenta-se como um expediente para “pensar mais” a partir de renovados modos de “ver como” e “sentir como”. Mais do que um tema filosófico, a imaginação que a metáfora solicita pode ser tomada como uma operação da capacidade especulativa humana. Philipbert se perguntará como essa teoria da metáfora poética desaguaria em uma “imaginação filosófica” e conclui que “Ricoeur poderia dizer que, para ele, a função da filosofia é a transfiguração do mundo e que para tal necessita não somente de um juízo, mas também de uma imaginação arrojada” (PHILIPBERT, 1987, p. 79).

As perguntas que se abrem, para a o campo da especulação, é: haveria uma “imaginação teológica”, conseqüente quer da teoria da metáfora poética, quer do próprio empenho teológico desenvolvido por Ricoeur? Se sim, como ela contribui para a constituição de uma epistemologia teológica imaginal? Os próximos passos dessa investigação tentarão descobrir as respostas para essas questões.

2.2.2 Teologia e imaginação III: a metodologia imaginativa de Ricoeur e seu contributo para uma teologia imaginal

A esta altura desta investigação, já ficou constatado que Ricoeur é um filósofo da imaginação, seja por tê-la como eixo de sua obra, seja por trata-la de um modo renovado, em relação à tradição filosófica que vê na imaginação uma inimiga do conhecimento e da Verdade. Ao mesmo tempo, ele está interessado nas questões religiosas: pesquisa símbolos e mitos, reflete sobre a linguagem da confissão (do mal), lê Mircea Eliade e outros fenomenólogo da religião, discute a relação do humano com o Sagrado. Pergunta-se, então: qual seria a relação direta de Ricoeur com a teologia? Como sua meditação e sua prática de pensamento tocam no campo teológico? Que relação há entre sua ênfase na imaginação e a discussão sobre teologia?

2.2.2.1 Ricoeur e a teologia

Ricoeur, na época de suas investigações sobre *A simbólica do mal*, demonstra preocupações mais explícitas com os temas religiosos. Ele parte de uma caracterização da modernidade, que ele nunca chegou a definir taxativamente (GRONDIN, 2015, p. 60-62): (a) ela é marcada por um esquecimento do sagrado ou “desdivinização” da realidade (na mesma linha do “desencantamento” de Max Weber); (b) ela faz o homem perder a sua dimensão sacral, atingindo sua própria constituição antropológica; (c) ela catalisa um empobrecimento de linguagem, afirmando as formas técnicas e unívocas como superiores, desprezando outras modalidades, tais como a religião e a poesia. Nesse contexto, Ricoeur faz a proposta de uma redescoberta dos símbolos religiosos e dos seus conteúdos, a fim de se atingir a segunda ingenuidade, a crença reflexa nascida de uma religião pensada como dimensão originária do ser humano. Do contrário, além dos efeitos elencados sobre a modernidade, o que pode haver é uma reação regressiva⁸², que deseja uma ingenuidade primária, tomando mitos por história, ritos por *ethos*, crenças por verdades inquestionáveis (GRONDIN, 2015, p. 58-60).

O filósofo da imaginação é, ao mesmo tempo, o filósofo do religioso e, mais propriamente, o filósofo da Bíblia.

É como filósofo que Ricoeur aborda o continente religioso e bíblico, jamais como teólogo nem mesmo como biblicista. Abstraindo-se da filosofia religiosa de busca de um absoluto, ele situa a questão de Deus, como filósofo, no contexto de um “suspense agnóstico” (DOSSE, 2017b, p. 219).

Ele não pretendia construir uma “filosofia cristã”, mas produzia um tipo de estudo que resultava em um “cristianismo de filósofo”, tendo na primeira uma forma soberba e fechada de pensamento, enquanto o segundo era mais modesto e responsável (DOSSE, 2017b, p. 27). Para isso, as questões religiosas e as discussões teológicas (de cunho marcadamente bíblico) funcionavam como um interlocutor qualificado em vários níveis (temático, existencial, linguístico, hermenêutico, etc). Essa discussão entre saberes, entretanto, não era indireta, referencial, mas direta, aprofundada.

⁸² Não que a modernidade seja a causa absoluta da cisão do humano com o Sagrado. Esse hiato tem uma história muito mais antiga, já que o esforço do homem primitivo em atingir o Sagrado pela via dos mitos e dos ritos já revela a sua “consciência infeliz”. A própria existência é cindida e a modernidade agrava, mas não cria, esse fato. A unidade do humano com a tríplice realidade Sagrado-cosmos-si-mesmo nunca foi um dado, mas uma visada, uma intencionalidade própria de um certo modo de sentir, de habitar a realidade. “O homem primitivo já é o homem da cisão. [...] / Todos os autores que atribuíram ao mito um papel biológico de proteção contra a angústia reconheceram esse hiato entre a vivência e o intencional; se a fabulação dá resposta à aflição, isso resulta do facto de o homem do mito já ser consciência infeliz; para ele, a unidade, a conciliação e a reconciliação devem ser *ditas* e *agidas*, precisamente porque elas não são *dadas*; a fabulação é originária, contemporânea da estrutura mítica, visto a participação ser mais significada do que vivida” (SM, p. 185, grifos do autor).

Sejam quais forem as relações de “inclusão mútua” entre as disciplinas filosófica e bíblica em Ricoeur [...] o fato é que o filósofo francês não consagrou menos de uma centena de ensaios a problemáticas que tocam de perto ou de longe a fé bíblica [...]. Depois disso, dedicou-se constantemente a explicitar as “incidências teológicas das pesquisas atuais a respeito da linguagem”. [...] Interessou-se em particular pelos fenômenos de intertextualidade no interior do “Grande Código Bíblico” e pelas maneiras múltiplas como os textos da Escritura denominam a Deus [...]. A seguir, desenvolveu muito a aplicação de sua teoria da metáfora e da inovação semântica que a linguagem religiosa opera em sua especificidade, notadamente no caso das parábolas. Enfim seu volumoso estudo sobre a articulação do tempo e da narrativa já encontrou prolongamentos interessantes para a narração e a temporalidade bíblicas (AMHERDT, 2006, p. 17-18).

Muitos foram os efeitos positivos dessas relações mutuamente fecundantes, das quais podem-se destacar três. Em primeiro lugar, graças ao aporte do existencialismo filosófico nos estudos da religião, a teologia se vê recompensada pela libertação dos dogmatismos e a fé passa por uma depuração (DOSSE, 2017b, p. 34). Em segundo lugar, com os instrumentos da hermenêutica da suspeita, recebidos sobretudo da psicanálise freudiana, a fé pode ser desembaraçada dos ídolos, sobretudo do ídolo de Narciso: “Freud terá ajudado Ricoeur a empurrar a crítica do narcisismo até suas mais extremas consequências quanto ao desejo religioso de consolação [...] e contribuído para descentrar o ego, o cogito, para quebrar toda tentativa de divinização narcisista” (DOSSE, 2017b, p. 98). Por fim, sobretudo em virtude da questão do mal e da sua problemática correlata da ausência de Deus, bem como as dificuldades concretas postas pela polaridade liberdade *versus* servo-arbítrio, e todos os desvios investigativos que elas solicitam, a teologia se vê engajada não apenas em uma tarefa especulativa, mas em uma aventura existencial (DOSSE, 2017b, p. 34). Libertação dos dogmatismos, destituição dos ídolos e empenho existencial convergem em um mesmo lugar: é a imaginação que atua nesses processos como mobilizadora, mediadora e criadora de novos horizontes, de renovados sentidos e de ações concretas.

2.2.2.2 Uma teologia imaginal a partir de Ricoeur

Conforme tudo o que foi analisado até aqui, há modos específicos pelos quais a imaginação se afirma e se desdobra no campo do religioso. Discernindo suas formas mais gerais, pode-se afirmar que há: (a) as imagens; (b) a imaginação; (c) o imaginário; (d) o imaginal.

- A. As imagens são as figuras, os ícones, presentes na raiz cósmica dos símbolos e dos mitos (imagens analógicas), na construção dos textos bíblicos (imagens acompanhadas das expressões-limite) e na dimensão pictórica das metáforas (imagens descritas).

- B. A imaginação designa uma série de realidades, todas conectadas no fato de que o ser humano é dotado de uma faculdade de conhecimento designada por esse nome. A partir daí, a imaginação pode se referir à possibilidade de reinterpretação e reinvenção da realidade, seja no nível da vontade, do afeto, da teoria, da cultura ou da linguagem.
- C. O imaginário é o conjunto imenso e complexo das imagens coletivas, produzidas pela imaginação social, isto é, pelos movimentos interpessoais de produção e renovação de sentidos para a realidade. Tudo isso dentro de uma dada tradição cultural, a partir da qual é possível avançar, produzindo novas formas culturais, novos imaginários coletivos.
- D. O “imaginal” não é um vocábulo utilizado por Ricoeur, mas proposto por Nicolas Steeves (2018, p. 15-16; n. 9-10), teólogo jesuíta que pesquisa sobre a imaginação em teologia, que pode auxiliar na transposição da imaginação ricoeuriana para a teologia. O termo foi criado pelo teólogo francês Henry Corbin e designa “o que porta a imaginação em si”. Com essa nomenclatura, evitam-se os preconceitos associados às ideias de “imaginário” e “imaginativo” – a primeira designando coisas irreais criadas pela imaginação (como um amigo imaginário) e a segunda, o sujeito ou a realidade que é preta de criatividade, que inventa prodigamente com o concurso da imaginação produtora.

Dado esse elenco de termos, se houvesse preconceito em tratar de uma “teologia imaginativa” a partir de Ricoeur, poder-se-ia preferir uma “teologia imaginal” a partir de Ricoeur. A retomada da imaginação, afirma Steeves, é tarefa primeiro da filosofia e só em segundo plano, da teologia (2018, p. 71) – isto porque a fundamentação filosófica garante a densidade existencial, a justificação razoável e a perspectiva ética necessárias para que a teologia possa construir a sua meditação imaginal específica à altura dos tempos modernos (ou pós-modernos, como querem alguns).

2.2.2.3 Conclusão

Não só Deus cria porque imagina (STEEVES, 2018, p. 125-126), mas Ele oferece a sua “imaginação concreta”, o *týpos* histórico de sua *arché* eterna, na vida e na morte de Jesus de Nazaré, que revelam Deus e o seu projeto de humanidade para todos (STEEVES, 2018, p. 173). A imaginação humana, em face à essa Revelação, apresenta-se como a sua receptora privilegiada (DOSSE, 2017b, p. 175), pois permanece sempre aberta e produtiva, quer para acolhê-la, quer para elaborá-la, quer para projetá-la em ações. A teologia a partir de Paul Ricoeur, por sua vez, nutrida pela Revelação acolhida na imaginação, também trabalhará com o concurso desta pela via da linguagem metafórica da Bíblia, “resultando uma teologia poética”

(DOSSE, 2017b, p. 233). Cumpre-se, assim, a intenção de Ricoeur de que a investigação das narrativas míticas, incluindo as bíblicas, não deve ser nem uma simples tradução alegórica, nem uma gnose ingênua da história, mas uma empenhativa e longa via de interpretações criadoras, fecundas em todos os campos da vida humana.

CAPÍTULO III

A imaginação no fazer teológico à luz do pensamento de Paul Ricoeur: poética, hermenêutica e especulação

Após o percurso feito até aqui, é chegado o tempo de recolher algumas direções para o trabalho teológico na esteira das ideias de Ricoeur. Trata-se de, ao modo de um ensaio, demonstrar algumas ligas entre a sua meditação filosófica e bíblico-teológica com o trabalho da teologia cristã em pensar a fé de modo razoável, pertinente e eficaz para o sujeito contemporâneo, destinatário de sua mensagem. Não se trata, propriamente, de expor uma teologia ricoeuriana, mas de orientar o pensamento de Ricoeur para o fazer teológico empreendido, sobretudo, em nível acadêmico.

Três serão os eixos a organizar esse ensaio de síntese teórica. De partida, investigar-se-á o lugar da teoria da imaginação ricoeuriana na teologia bíblica (3.1). Em seguida, por uma sucessão lógica, um estudo sobre a imaginação na teologia sistemática (3.2) desdobrará o trabalho teológico começado por uma hermenêutica bíblica. Ao final, como um ponto de chegada da pesquisa teológica, mas como área de ingresso aos trabalhos teológicos, analisar-se-á o impacto da imaginação de Ricoeur na teologia fundamental (3.2), que é a fronteira entre a meditação da fé cristã e os seres humanos em suas culturas.

3.1 A imaginação poética e a teologia bíblica

3.1.1 Noção de texto em Ricoeur

Ricoeur estuda os textos bíblicos a partir de suas teorias filosóficas do texto e da hermenêutica. Antes de mais nada, é preciso ter claro o que para ele é um texto. Partindo de uma linguística da frase, em que se discute as diferenças entre a linguagem-código-estática e o discurso-acontecimento-vivo, ele desenvolve uma concepção de texto que pode ser resumida em quatro grandes traços (VILLAYERDE, 2003, p. 99-100).

Aspectos da frase	Aspectos do texto
1. O discurso é conjuntural; a linguagem é virtual.	a)O texto escrito rompe com o situacional da oralidade, abrindo o texto para múltiplas referências possíveis.
2. O discurso é autorreferencial; a linguagem carece de sujeito.	b)O texto escrito desvencilha-se da intenção original-conjuntural do autor, possibilitando a plurivocidade de significados para os signos-verbais.
3. O discurso se refere a um mundo; a linguagem carece de mundo.	c)O texto escrito convida o leitor a terminar a obra por meio da interpretação, buscando compreender os sentidos do texto e suas relações possíveis com o mundo.
4. O discurso comunica-se com um outro concreto; a linguagem oferece os códigos de comunicação.	d)O texto escrito, ao ser lido, oferece um caminho de autocompreensão e de constituição de novos modos de ser-no-mundo (projeto).

Ganhando toda essa autonomia em relação ao autor e às suas situações de produção originárias, os textos ganham um status de “quase-mundo”, visto que rompem com um mundo individual-contextual e desabrocham em um reino criado por eles próprios, o “mundo do texto”, que não deflaciona a realidade como tal, mas a amplia, pela criatividade e pelos sentidos possíveis (VILLAVERDE, 2003, p. 99-101). Esse mundo é recebido pela imaginação do leitor e não por sua percepção, pois o texto não oferece os seus referentes de modo ostensivo, como se o seu mundo referido estivesse presente ao leitor, e é por isso que a imaginação é a responsável por formar para si um mundo a partir do que é lido, tornando o texto um trabalho também do leitor, para além do autor. “O mundo do texto é um mundo imaginário” (AZEVEDO E CASTRO, 2000, p. 236), composto de “um horizonte global, uma totalidade de significações” costuradas por todas as frases do texto (HFHB, p. 132).

3.1.2 O caso dos textos bíblicos

No caso dos textos bíblicos, além dessa natureza geral constituinte de toda e qualquer forma de escritura, há algumas especificidades. Primeiramente, por serem construídos ao redor

da grande narrativa que é a história da salvação, eles não detêm apenas signos-verbais, mas “acontecimentos-signos” (HFHB, p. 136), que dizem respeito a um dinamismo de Deus na história – Ele é atuante, sujeito da história, e não expectador ou coadjuvante. Nesse ponto, a Bíblia é uma epopeia, uma grande literatura narrativa carregada de personagens, cenários, diálogos. Ela possui muitos gêneros literários, conforme cada texto, mas a sua matriz é a narrativa dos feitos de Deus. E é por isso que a Bíblia é tomada como literatura, antes de mais nada, mesmo no exercício de uma hermenêutica teológica⁸³. O estudo de suas formas literais é pré-requisito para o avanço interpretativo das suas mensagens (HFHB, p. 126-129). Nesse ponto, Ricoeur mantém-se ligado ao estruturalismo, mas apenas na partida do trabalho hermenêutico, pois uma leitura exclusivamente estrutural impediria qualquer interpretação criativa, com suas correspondentes inovações semânticas e descobertas heurísticas. Se o estruturalismo é uma ciência dos signos, a hermenêutica é uma filosofia dos sentidos dos símbolos (AZEVEDO E CASTRO, 2000, p. 213) – e, para Ricoeur, a hermenêutica filosófica e a hermenêutica bíblica⁸⁴ se assentam na imaginação (2000, p. 221).

Uma segunda particularidade dos textos bíblicos é a particularidade do seu conteúdo, sua “coisa do texto” ou seu “mundo do texto”. Ora, o objeto da hermenêutica é justamente a “coisa do texto”, “o mundo que ele explana diante de si. E este mundo [...] ao pensar sobretudo na <<literatura>> poética e de ficção, *distancia-se* da realidade quotidiana para a qual aponta o discurso vulgar” (HFHB, p. 131, grifo do autor). A “coisa” bíblica é o que, em linguagem religiosa, designa-se por “Revelação [de Deus]”.

O que seria, mais especificamente, essa Revelação, essa coisa textual? Ela é, antes de mais nada, uma “linguagem paradigmática” (AF, p. 71) que coloca o leitor/ouvinte em face a um mundo novo, a outras possibilidades de ser, a projetos que solicitam uma encarnação na história. Como já foi estudado no capítulo primeiro, essa linguagem é dicção-verbo e ilustração-imagem, inseparavelmente. A unidade entre ação-imagem e som-palavra é constituinte da estrutura da Revelação (STEEVES, 2018, p. 127-129), de tal modo que extrair uma mensagem da imagem, descartando essa última como simples instrumento de uma abstração teórica é

⁸³ Além dessa abordagem da Bíblia como literatura, há também uma meditação sobre o lugar da literatura geral no trabalho teológico, que abre ainda mais espaço para a consideração da imaginação em teologia. Nicolas Steeves chega a afirmar que não se pode defender a presença da imaginação na teologia fundamental sem antes passar pela literatura e pela arte (STEEVES, 2018, p. 141). São elas que oferecem as modalidades alternativas de construção de pensamento e de expressão poética com as quais uma teologia fundamental imaginal irá dialogar e a partir das quais irá se constituir como proposta diferenciada de meditação teológica. Em outros termos: a teologia imaginal supõe o modo artístico-literário de pensar-dizer e, desse modo, solicita a arte, a literatura e, inclusive, a Bíblia enquanto literatura.

⁸⁴ “O campo da exegese bíblica é lugar de confrontação entre método histórico-crítico, método estruturalista e hermenêutica, cada qual com sua eficácia e seus limites” (DOSSE, 2017b, p. 236).

destruir a força original das expressões bíblicas, sempre simbólicas, narrativas, metafóricas. Por meio dessa linguagem escrita, que chega às pessoas de tantos tempos e tantas culturas, a Revelação destaca seu segundo aspecto, que é ser um mundo, o “mundo bíblico” (HFHB, p. 132), radicado em uma cultura específica, mas que se abre à interpretação de cada sujeito cultural, graças à liberdade garantida pelo estado de escritura e pelo papel sempre hermenêutico do leitor. Para acessar, todavia, esse mundo, não basta conhecer trechos da Sagrada Escritura, mas é necessário buscar uma leitura de conjunto, como exigido por qualquer texto: é só ao final de um livro que se pode começar a catalogar e avaliar o que ele quis dizer. E aí está a tarefa da hermenêutica bíblica: estudar os textos bíblicos em suas interrelações e explicar as implicações que emergem dessa leitura de conjunto (HFHB, p. 133-134). Já o terceiro aspecto da Revelação diz respeito ao seu estatuto hermenêutico próprio: sua existência, entendida como divinamente doada, só é possível por uma leitura querigmática, que em última instância é uma leitura de fé (CC, p. 235; 239). Ela supõe a crença de que Deus pronuncia a sua Palavra nas palavras contidas no cânon bíblico⁸⁵. É importante ressaltar, quanto a esse aspecto querigmático, que desde as origens do cristianismo os testemunhos dos fiéis, sob os quais se constituiu a Escritura Sagrada, sempre foram variados – por exemplo, o caso dos quatro Evangelhos, com suas dissonâncias e até divergências. Essa diversidade não é um problema, mas, antes, a própria riqueza do testemunho cristão. O que significa que “certa liberdade hermenêutica” é constituinte da mensagem cristã desde suas fundações (HFHB, p. 130), atestando a presença da imaginação e da linguagem poética no discurso cristão fundante. A própria multiplicidade de formas de relatos bíblicos, com seus sentidos teológicos tão diversos (CC, p. 243), reforça essa constatação de que a Bíblia é, constitutivamente, diversificada e criativa, supondo e implicando a imaginação. Por fim, uma quarta dimensão da Revelação é o seu caráter de oferecer um “ser novo” (HFHB, p. 133), dentro de uma “teologia das tradições”, em que a palavra “Deus” aparece com um sentido todo próprio, sem conceitos filosóficos e de modo narrativo, dentro de um drama histórico, como história da salvação (HFHB, p. 127-128). Um mundo peculiar, o “mundo bíblico” é ofertado à imaginação do leitor/ouvinte como espaço de projeto, instância de possibilidade de ser – individual, política, cultural, religiosa, etc.

⁸⁵ Ricoeur distingue “leitura canônica” de “leitura querigmática” (CC, p. 226-228; 266). A primeira se refere ao cânone bíblico, isto é, a última versão dos textos que foi adotada pela comunidade de fé; portanto, diz respeito à composição do conjunto e à estrutura formal dos textos bíblicos. É a ela que se atenta quando se realiza uma interpretação literal da Escritura, sempre vinculada ao texto; e, por isso, é o que mais diferencia a leitura bíblica da leitura filosófica; a “inteligibilidade canônica” (CC, p. 227-228) é uma inteligência disciplinada nos limites de um *corpus* textual. Já a segunda se refere à crença de que a palavra pronunciada pelos textos considerados sagrados possui, em relação ao leitor/ouvinte, uma antecedência, uma exterioridade e uma superioridade. Nela se fundamenta uma hermenêutica propriamente teológica, visto que parte de uma atitude confessional.

Já aqui, é possível compreender o terceiro aspecto dos textos bíblicos e de sua “coisa textual”, que é a sua relação com a “clausura do cânone” (HFHB, p. 126). A hermenêutica imaginal é múltipla, mas não infinita, pois ela parte sempre do texto e respeita os limites do próprio texto, contra uma superinterpretação ou o domínio da interpretação subjetivista. O texto estabelece, além das regras gerais da hermenêutica já supostas em todos os casos, a sua regulamentação hermenêutica particular, para o seu próprio caso. Na Bíblia, justamente por isso, é preciso sempre considerar os limites colocados pelo cânon, isto é, pela última versão oficial adotada pela comunidade de fé. Uma leitura canônica é suposta para uma leitura querigmática e, posteriormente, para uma especulação teológica, porque é ela quem estabelece o que se considera a fonte primária do *auditus fidei*, de onde parte o *intellectus fidei*. É ela a estrutura discursivo-religiosa que será hermeneutizada teologicamente. Se, por um lado, a ideia de clausura parece restringir demais o potencial do texto, por outro lado, é justamente pela hermenêutica que o texto se abre e libera a sua potência (HFHB, p. 133-134). Por ser literária e poética, a Bíblia se distancia da realidade cotidiana e rompe com os esquemas comuns, despontando novos caminhos, novos possíveis: a clausura do texto, quando trabalhada pela leitura, abre o próprio horizonte do real, rompendo com a “clausura da experiência”. Assim, o que parecia hermético e restritivo, pela atuação criadora da hermenêutica, sempre imaginal em Ricoeur, torna-se uma poética da existência. O que a imaginação faz, note-se bem, não é extrapolar o texto por uma criatividade absoluta, afim de resolver seus limites estruturais e ideológicos, mas é trabalhar a partir de sua “seta de sentido”⁸⁶ (HFHB, p. 134), isto é, do seu próprio jogo interno de significações, que projeta o “mundo do texto”. A imaginação recolhe os sentidos e os desenvolve, mas não os inventa e, muito menos, violenta-os com soluções imediatas para seus paradoxos e para suas incompletudes. Nesse sentido, a imaginação hermenêutica é um instrumento da razoabilidade da fé⁸⁷, que não segue o legalismo da lógica da não-contradição, mas respeita a legalidade do paradoxo do pensamento e do “ser novo” doado pelo texto.

⁸⁶ Algumas traduções usam a expressão “flexa de sentido”. Ela designa a orientação de um texto para sua referência externa, fazendo dele um terceiro, para além da intenção inicial do autor e da interpretação subjetivista do leitor (GRONDIN, 2015, p. 90-91). Ela é a projeção do mundo do texto sobre o mundo dos leitores, mas sempre livre de qualquer interpretação absoluta, por mais bem feita que ela seja. É na flexa de sentido que um texto permanece sempre latente e (re)interpretável por qualquer um, em qualquer época e cultura.

⁸⁷ Uma razoabilidade que acolhe a imaginação, com sua racionalidade poética, dilatada, paradoxal, criativa, é um poderoso recurso para o trabalho teológico, seja para a meditação acadêmica, seja para a pregação pastoral. Isso porque, como lembra J. H. Newman, “a imaginação e não a razão é a grande inimiga da fé” (*apud* STEEVES, 2018, p. 130-131). Uma teologia pertinente sempre terá de lidar com o imaginário corrente do seu tempo e da sua cultura, produzindo imagens que correspondam à sensibilidade das pessoas e lhes mobilizem o pensar, o sentir e o agir.

3.1.3 Uma teologia bíblica imaginal

Diante dessa palavra escrita, que retém, conforme uma compreensão querigmática, a Palavra Revelada, a Igreja não é só a servidora que anuncia a Boa Nova (*Ecclesia docens*), mas a discípula que a ouve e a aprende (*Ecclesia discens*). Paul Ricoeur contribui para a qualificação da dimensão discente da Igreja, já que sua teoria da hermenêutica dos textos, da imaginação e da Bíblia implicam em consequências diretas para o trabalho bíblico-teológico.

Uma consequência logo de saída seria a necessidade da elaboração de uma teologia da Palavra que inclua a noção da palavra escrita (da Escritura, em sentido técnico) como *locus* onde a Palavra de Deus pode continuar se pronunciando (HFHB, p. 129). A teologia cristã será sempre bíblica, ou seja, terá sempre a marca da textualidade e de seu polo complementar, o empenho interpretativo, sempre imaginal em Ricoeur. O próprio Novo Testamento é já ele interpretação do Antigo Testamento, e o testemunho dos discípulos se inscreve na proclamação evangélica; o cristianismo é texto (livros neotestamentários) e trabalho sobre os textos que lhe esquematizam o sentido (veterotestamentários) (HFHB, p. 130). É a partir da letra e só pela letra (sentido literal) que é possível encontrar o espírito e as propostas da Bíblia (sentidos espirituais)⁸⁸.

A consequência seguinte seria a superação do alegorismo (hermenêutica alegórica) na interpretação dos textos. O primeiro passo para isso já é dado ao devolver o lugar do sentido literal aos textos, como há pouco foi exposto. Depois disso, é preciso operar com uma noção de hermenêutica que desmitologize os textos, mas que lhes permita um status mítico, de símbolo narrado, no qual a imaginação concorre como ferramenta imprescindível de captação e de trabalho dos sentidos. Enfim (HFHB, p. 134), se a palavra “Deus” é irreduzível à ideia filosófica de “Ser” e se sua densidade está em coordenar tradições diferentes no interno da Bíblia, então ela não pode ser simplesmente conceituada, alegorizada ou reduzida a uma impressão psicológica do sujeito crente. A isso, acrescenta-se que a figura de “Jesus Cristo” funciona,

⁸⁸ Nicolas Steeves partilha da posição de Ricoeur de que a hermenêutica teológica sempre deve se ancorar em uma exegese que respeite o texto em suas formas (gênero literário, recursos retóricos, imagens, etc.). Exemplificando o uso da imaginação no esquema clássico dos quatro sentidos da Escritura (literal, anagógico, tropológico e escatológico), ele comenta que o trabalho do Magistério da Igreja é combinar o sentido literal com os outros sentidos possíveis, mas sempre dentro de um certo cuidado caso a caso (STEEVES, 2018, 173-177). Primeiramente, é preciso sempre considerar o sentido literal como o sentido primeiro a ser compreendido; em segundo lugar, é preciso cuidar com o alegorismo que “tritura o Antigo Testamento”, forçando encontrar o mistério de Cristo em tudo; a seguir, vale lembrar que no caso das leituras anagógica (mística) e escatológica (teleológica final) é preciso ser sempre sóbrio, evitando os perigos do delírio religioso; e no caso da leitura tropológica (moral), mais do que formular juízos moralizantes, o fundamental é alimentar uma visão ética não conceitual, mas concreta, praticável, a fim de incorporar um agir antes que meditar sobre a bondade ou a maldade intrínsecas aos atos humanos.

desde o Novo Testamento, como uma encarnação de todas as significações bíblicas fundamentais sob o símbolo do “amor sacrificial” (Cruz e Ressurreição) (HFHB, p. 134), o que implica um tal grau de concretude que apenas uma leitura fenomenológico-hermenêutica poderia assimilar. Assim, a imaginação bíblico-hermenêutica não objetiva inventar alegorias devotas, mas, respeitando a realidade proclamada da pessoa de Jesus Cristo como o seu grande critério de interpretação, propor meditações e projetos que restituam a Sua vitalidade e a Sua ação na vida de todo leitor/ouvinte da Palavra (STEEVES, 2018, p. 173)⁸⁹. Se a imaginação moderna (científica) tende a privar a Bíblia de realidade (STEEVES, 2018, p. 120, n.1), reconquistar a imaginação das pessoas para o cristianismo talvez só seja possível desde a realidade histórica que foi Jesus de Nazaré, que é o Cristo de Deus e a Sua imaginação concreta revelada.

Em terceiro lugar, uma hermenêutica imaginal convida a um resgate das narrativas como fontes de meditação teológica – e, mesmo, invita à composição de teologias narrativas. Na Bíblia, “são os próprios acontecimentos que nomeiam Deus” (FT II, p. 191); nela, há uma “nominação narrativa” (FT II, p. 195-196). Esse fato não é periférico, já que é justamente nesse caráter narratológico que reside o específico do Deus de Israel, diferenciando-o dos deuses da filosofia grega (HFHB, p. 127-128). Nisso reside a sua capacidade de ser uma alternativa à cultura dominante, replicando-lhe uma “contra-imaginação”, mais humana, salvífica até mesmo para a cultura (STEEVES, 2018, p. 133). No entanto, não basta partir das narrativas bíblicas e construir um edifício teórico, como que depurando a narrativa para chegar no conceito puro. É justamente isso que não é uma hermenêutica imaginal, que nunca despreza a forma narrativa. Do contrário, ela deve se atentar aos detalhes dos textos, seus hiatos, suas personagens, suas cenas e, a partir daí, produzir não apenas conceitos teológicos (fundamentais para uma lógica refinada de especulação), mas também novas imagens, nutridas pela Bíblia e praticáveis pelos sujeitos na contemporaneidade (STEEVES, 2018, p. 132-135). O novo da Boa Nova não são só os conceitos, mas os detalhes textuais e as imagens apresentadas: é no nó do texto, em suas articulações sutis, que se capta a coisa Revelada (STEEVES, 2018, p. 14-15). É a poética do

⁸⁹ “Ma che cosa condividono Dio e l’uomo in questa intuizione immaginale? Due aspetti della ‘forma’ la cui rivelazione si compie in Gesù Cristo: il suo *oggetto* e la sua *energia*. L’immaginazione concreta di Dio rivela all’uomo il contenuto di questa forma: la vita e la morte di Gesù di Nazaret svelano Dio e l’uomo. Ora, questa forma rivelata possiede un’energia che penetra e informa la materia. Nella creazione, alle origini, la forza della forma divina determinava tutto il reale materiale possibile. Nella ri-criazione in Cristo, l’oggetto e l’energia della sua forma rideterminano questo reale. Per l’immaginazione idealista, è impossibile: l’ente singolare che è il Cristo non può formare o riformare tutto. Ma per l’immaginazione cristiana, è possibile e ha già avuto luogo: il Cristo, signore del sabato, duque signore della creazione e dell’immaginazione, riforma l’immaginazione umana come cristiana e cristiana. Come? Senza generalità astratte, ma con la <<forma rigida del suo ente singolare>>, <<strumento con il quale egli può penetrare le forme di tutte le cose senza annullarle>>” (STEEVES, 2018, p. 173-174, grifos do autor).

discurso que conduz à autorreflexão (VILLAVERDE, 2003, p. 95), é ela que produz a libertação do “possível mais próprio da minha própria liberdade” (HFHB, p. 136), refigurando o ser de cada pessoa. Uma “poética da existência” é a resposta à poética do discurso, graças ao concurso interpretativo e reflexivo da imaginação (HFHB, p. 137-138).

A aquisição de uma consciência pós-crítica é uma quarta implicação de uma hermenêutica imaginal bíblica, e situa-se entre os seus resultados epistemológicos. Ao contrário da crença primária, acrítica e sentimental, um percurso interpretativo dos símbolos e das narrativas bíblicos alcança ao interpretante uma pertença crítica e consciente ao mundo dos textos que lê/ouve. Há um novo modo de crer, reassumido após a via longa da hermenêutica: uma “segunda ingenuidade” recuperadora dos sentidos e provada pela crítica; uma inteligência hermenêutica, não só uma inserção existencial; o umbral entre a crença em algo dado a pensar e o pensamento próprio autônomo (AZEVEDO E CASTRO, 2000, p. 132). Essa “crença moderna” que, segundo Ricoeur, difere da fé na hierofania pré-crítica, é expressão do empenho de solver a aflição moderna, distanciada do Sagrado (SM, p. 370). A imaginação bíblica é acolhida, a imaginação produtora é operada pelo trabalho hermenêutico, a imaginação transcendental e os afetos são tocados pela força recuperada dos símbolos e das narrativas. Uma fé se torna possível em tempos atravessados pelo ideário e pelo imaginário da modernidade, sem que se suponha ou se obrigue a uma postura concordista e infantilizada ante os textos sagrados.

Por fim, uma quinta consequência pode ser elencada como resultado das relações entre hermenêutica e imaginação nos estudos bíblicos. Na imaginação reside um poderoso meio de captação, de recuperação e de elaboração dos sentidos latentes nos símbolos e nas narrativas, mas ela sozinha não faz todo o trabalho. Fica claro, a essa altura, que a imaginação trabalha par-a-par com a linguagem, com a discursividade, e nunca a sós, como uma faculdade de imagens. Não é porque sinto um símbolo (1ª crença) ou o ressinto (atitude fenomenológico-hermenêutica) que já recupero o seu halo original: é necessário passar o símbolo sentido por uma discursividade recuperativa (VILLAVERDE, 2003, p. 98). Eis aí uma das grandes vantagens em a hermenêutica bíblica ter na hermenêutica geral o seu órganon: ela protege da tentação interpretativa de usar “categorias existenciais” prematuramente, fundando o sentido bíblico na subjetividade do seu leitor/ouvinte, como se esta fosse a sua fonte de sentido (HFHB, p. 131).

3.1.4 Conclusão

O que se pode concluir é que a imaginação não está a serviço nem do literalismo, nem do alegorismo, muito menos ainda da liberdade absoluta de interpretações. Ela é o modo de ser do humano em sua busca pelo sentido; ela é ferramenta e é modo de ser. A Bíblia foi produzida desde este modo originário, que imagina e sente o Sagrado que irrompe na vida, inclusive como Revelação por meio de um homem, Jesus, que se oferece como símbolo e imagem de um Deus a que chama de Pai. A imaginação, na exegese que alimenta a teologia bíblica, é constituinte de uma hermenêutica criativa, do ponto de vista epistemológico, e salvífica, do ponto de vista ético e propriamente religioso-experimental (liturgia, oração, vida eclesial). Uma leitura poética de um texto tão poético como a Bíblia só poderá resultar, na esteira de Ricoeur, numa ampla poética da vida pessoal e comunitária, do pensamento e do sentimento, e também das instituições (utopias).

3.2 A imaginação poética e a teologia sistemática

3.2.1 Dilatação do conceito de analogia em teologia: metafórica em teologia sistemática

Ricoeur abriu o caminho para repensar a noção clássica de analogia, decifrando novos funcionamentos analógicos a partir dos símbolos e encontrando na metáfora um novo modelo para a reproposta da analogia como figura de pensamento. Tudo começa com uma concepção dinâmica da linguagem, que Ricoeur apreendeu pela influência do estruturalismo francês, das teses sobre os *speech acts* americanas e da hermenêutica alemã (AZEVEDO E CASTRO, 2000, p. 218). Para esses horizontes, a língua é constituída de um sistema durável de palavras que são atualizadas a cada ato de fala, que é evanescente (circunstancial, autoral, destinado); e é justamente quando as palavras atualizadas pelo evento da fala retornam ao sistema das palavras duráveis (léxico) é que elas são renovadas em suas significações, dilatando-se, alterando-se, multiplicando-se (AZEVEDO E CASTRO, 2000, p. 215).

Os símbolos, que têm nas metáforas a sua dimensão linguístico-semântica (TI, p. 79), funcionam por um movimento analógico, mas não *strictu sensu*: eles não dizem respeito diretamente ao mundo objetivo cotidiano, mas a uma referência segunda, opaca, que aparece como enigma a partir de um sentido literal, exigente de uma interpretação para ser captado (SM, p. 31-33). O sentido literal de uma frase ou texto é um analogado para o sentido metafórico, e não um objeto no mundo (DI, p. 25) – que serviu de primeiro analogado (cosmos) apenas para a construção de uma formulação literal (expressão de duplo sentido), a qual se torna um segundo

analogado, sobre o qual se constitui o símbolo (referência segunda). A metáfora, por sua vez, “apreende” semelhanças e as diz, sem possuir um referente objetivo cotidiano, forçando a um “trabalho de semelhança”, que vincule o que é dito com o que existe (TI, p. 75). Em outros termos, a metáfora busca um analogado fora de si, que justifique a sua dicção analógica. Símbolo e metáfora trabalham com movimentos analógicos de linguagem, mas não no sentido estrito da figura de linguagem e nem de modo igual entre eles – um parte de um analogado literal, a outra busca um analogado semântico (o que produz inovação semântica) e um analogado semiótico-ontológico (que lhe confere seu poder heurístico). O que significa que eles são o ponto de partida para uma outra teoria da analogia, não mais como figura de retórica, mas como figura de pensamento e *locus* hermenêutico.

Além dessa retificação da noção de analogia, Ricoeur também amplia a compreensão do fenômeno simbólico graças à percepção de que há muito mais do que só um funcionamento analógico entre um sentido primário e um secundário nos símbolos e nas metáforas, como o revela o caso exemplar dos sonhos⁹⁰. Toda metáfora é um discurso em miniatura, em toda a sua complexidade, e não só um fenômeno de analogia.

Essas teses terão implicações diretas sobre o trabalho teológico, que sempre se vale do procedimento analógico como estrutura de linguagem possível sobre Deus.

Primeiramente, há que se reconhecer que há sempre um primeiro analogado que permitiu a construção de um símbolo ou metáfora: um analogado cósmico, que é sempre o primeiro nível de um símbolo, uma linguagem vinculada à experiência humana no mundo. Essa experiência natural, no entanto, se dá sempre em um contexto cultural, que transporta, na condição de tradição, uma riqueza de experiências já elaboradas por um povo e constituídas como seu simbolismo de base (PS, p. 30-31). Por exemplo, no caso bíblico, há uma cultura semítica como pano de fundo das dicções sobre Deus. Por conta disso, é preciso recordar que a imaginação não é apenas a condição transcendental do conhecer e do “pensar mais”, mas ela só é possível culturalmente. O sujeito imaginante é cultural, não só transcendental (AZEVEDO E CASTRO, 2000, p. 280). Por isso, uma linguagem teológica cristã sempre será devedora, de

⁹⁰ “No entanto, essa retificação da noção de analogia não é suficiente para cobrir todo o campo da hermenêutica. Eu seria antes levado a crer que a analogia não passa de uma das relações estabelecidas entre o sentido manifesto e o sentido latente. A psicanálise, como veremos, desvendou uma variedade de procedimentos de elaboração que se intercalam entre o sentido aparente e o sentido latente. O trabalho do sonho é muito mais complexo do que a clássica via da analogia. Também Nietzsche e Marx denunciaram múltiplos ardis e falsificações do sentido. Todo o nosso problema hermenêutico [...] procede dessa dupla possibilidade de uma relação analógica de alguma forma inocente ou de uma distorção: se ousar dizer, entorse. É essa polaridade do símbolo que irá ocupar-nos na discussão da interpretação psicanalítica. Basta-nos tê-la percebido uma vez para procurar uma definição do símbolo mais estreita do que a função simbólica de Cassirer e mais ampla do que a analogia da tradição platônica e do simbolismo literário” (DI, p. 25).

princípio, a um simbolismo cultural que lhe antecede e que, em teologia, dá a matéria do *auditus fidei*. A experiência do homem bíblico constitui um imaginário bíblico, textualizado na Sagrada Escritura; essa experiência fundamental do cosmos foi a condição para a dicção bíblico-simbólica⁹¹; a teologia, por sua vez, terá nas formulações bíblico-literárias o seu analogado principal. A experiência não pode ser plenamente reconstituída, mas o sentido dos textos pode e deve ser reconstituído e revivificado pela hermenêutica. Em outros termos, a teologia não parte da experiência direta do homem bíblico, mas da metafórica dos textos bíblicos, que é o que lhe é possível acessar e desenvolver.

Segundamente, como consequência hermenêutica dessa metafórica bíblica, o teólogo terá de exercitar o “trabalho de semelhança” exigido pelas metáforas, buscando acessar um sentido para os textos, pela interpretação realizada com a imaginação e com a construção de um discurso (explicação). O resultado final dessa discursividade imaginal é a abertura de novos sentidos para os textos (inovação semântica) e a descoberta de aspectos do mundo até então tácitos (heurística). A passagem de uma leitura literal a uma leitura metafórica, que rompe o literalismo fundamentalista, mas respeita as condições literário-estruturais dos textos, cria as condições para uma leitura amplificada em que a seta do texto se torna mais fundamental do que a recuperação de um referente histórico original, em última instância impossível de se reconstituir totalmente. Assim, a Bíblia deixa de ser um texto histórico-arqueológico para se tornar literatura religiosa, com impacto existencial e com abertura para uma experiência da transcendência de uma Palavra que se revela nela.

Os sentidos metafóricos e seus correspondentes referentes metafóricos, buscados pelo trabalho de semelhança, permitem acessar e reconfigurar aquilo que é inacessível a uma observação empírica e a uma descrição direta (PS, p. 47). A metafórica bíblica permite, desse modo, o acesso ao “lado B” da própria realidade, agora redescrita: teologicamente, é a heurística

⁹¹ Em termos teológicos, pode-se afirmar que a imaginação humana religiosa, além de transcendental e cultural, é também criatural. A Criação também é Revelação, ainda que indireta e natural, por comparação com a Revelação explícita e sobrenatural de Deus em Jesus Cristo. Pela Criação, há uma comunicação entre a imaginação divina e a imaginação humana (STEEVES, 2018, p. 126-127). É preciso cuidar para que uma soteriologia de aspecto transcendente não ofusque a condição sempre criatural-natural do ser humano, seja na sua experiência, seja no seu conhecimento de Deus. A própria Bíblia testifica o quanto a criação é fundamental para o empenho de dicção da obra e da pessoa de Deus.

de um mundo já redimido e preñado de salvação⁹². O mundo salvo é a verdade metafórica⁹³ a ser explorada e descrita pela hermenêutica bíblica, e a ser desenvolvida pela especulação teológica sistemática.

3.2.2 Das metáforas aos conceitos: para uma teologia sistemática imaginal

Por último, o horizonte ampliado em que se inserem o símbolo e a metáfora, que não se restringem a um funcionamento analógico a ser captado e interpretado, coloca a metáfora (dimensão semântica dos símbolos) na intersecção de vários discursos: o poético, o metafísico e o especulativo (VILLAYERDE, 2003, p. 102-103). A vontade de sentido que há nela a faz ultrapassar a condição de simples jogo de retórica analógica, como na compreensão da metáfora como substituição de palavras, para ingressar na condição de linguagem aberta a transformações semânticas e a discussões semióticas. Por isso, o que há de inovador para o trabalho teológico é o fato de que uma metafórica do discurso religioso é a condição propedêutica para uma especulação conceitual. Apesar de suas diferenças de finalidade e de modo, a semântica metafórica prepara a semântica conceitual.

O especulativo prolonga a semântica do discurso poético, mas à custa de uma profunda transformação desse discurso. Inversamente, a articulação conceptual própria do discurso especulativo encontra a sua possibilidade de funcionamento mais eficaz na semântica da enunciação metafórica. (VILLAYERDE, 2003, p. 103).

Nesse ponto, a poética das metáforas dá o espaço à poética dos conceitos. A especulação é, para Ricoeur, uma retomada da linguagem dos símbolos, mas em um “terceiro grau”, por meio dos conceitos – o primeiro grau é a linguagem simbólica propriamente dita e o segundo é a linguagem mítico-narrativa (SM, p. 23). As passagens de um grau a outro se dão pelo avanço interpretativo: é na interpretação que a linguagem evolui e alcança outros estágios, sem abandonar completamente os anteriores, que lhe alimentam semântica e semioticamente. A conceitualização é causada pelo trabalho de interpretação (PS, p. 37) sempre operante desde

⁹² O acesso ao mundo bíblico é a condição semântica privilegiada para o acesso a uma semiótica do mundo já salvo em Cristo, no “já e ainda não” da escatologia que recapitula tudo no Senhor, Rei do Universo. A réplica epistemológica e existencial da hermenêutica bíblica, então, seria a descoberta de um mundo novo, já presente, pela abertura do olhar para o “já” da redenção trinitária. Ao contrário de uma soteriologia metafísica, que despreza o concreto da história para viver em um idealismo que espera a destruição da atual criação e o surgimento de uma criação melhorada, porque espiritualizada, a soteriologia de viés bíblico reconhece na criação atual o amor salvador de Deus, que cria e vê que sua obra é boa (Gn 1), que encarna seu Filho e redime todo concreto sensível limitado (Jo 1; Ef 1) e que restaurará, um dia, todo o cosmos no Cristo Senhor (Rm 8,18ss). É uma soteriologia da encarnação expandida, em que a encarnação do Verbo autoriza e viabiliza a forma de Cristo presente em todas as criaturas: os entes concretos, o sensível não metafísico e o limitado não absoluto ganham o status de obra de Deus *in fieri*, criadas no Bem (protologia) e vocacionadas ao Bem Último (escatologia) (STEEVES, 2018, p. 135-139).

⁹³ Para uma maior compreensão do funcionamento da verdade metafórica, conferir AZEVEDO E CASTRO, 2000, p. 257-268.

o mundo dos símbolos, fazendo as travessias pelas narrativas até chegar a uma explicação sistemática e rigorosa dos seus sentidos. “O conceito não é senão o *télos* intencional desse processo cumulativo de reinterpretação” (PS, p. 35). Do primeiro ao terceiro grau da linguagem, a interpretação realiza-se, atualiza-se, refaz-se, acumula-se. O conceito é o ponto de chegada, uma maturidade sistemática, que tem a sua vitalidade nas metáforas e nos símbolos que lhe antecedem e lhe possibilitaram surgir.

Em última instância, como auge da refiguração dos textos por meio da hermenêutica, que tem na poética da própria existência humana a sua máxima razão de ser, há a geração de “conceitos existenciais”, que Ricoeur nomina como a “verificação existencial [dos símbolos] comparável à dedução transcendental” de Kant (PS, p. 37)⁹⁴. Mais propriamente, Ricoeur designa esse trabalho como “dedução transcendental do símbolo”, descrevendo-o do seguinte modo (SM, p. 373-374): (a) justificar os símbolos, demonstrando que eles constituem um domínio de objetividade subjetiva (consciência de si) e cósmica (ontologia); (b) tomá-los, então, como esclarecedores e ordenadores das experiências humanas complexas, indizíveis em linguagem direta, técnica; (c) desse modo, elaborar “estruturas da reflexão” da realidade (conceitos) e “estruturas de existência” (conceitos existenciais), que permitam ao ser humano conhecer, pensar e viver o seu mundo.

A teologia sistemática (ou dogmática, se se prefere) é a área da teologia cristã que realiza a tarefa especulativa dos símbolos e das metáforas bíblicas para os usos teóricos e práticos da própria comunidade de fé. Nessa linha, Ricoeur assume para si a definição programática de teologia dogmática feita por Karl Barth: “[...] consiste numa ordenação, conceptual e discursiva, que relaciona uma palavra considerada fundadora [Bíblia] com um juízo circunstanciado sobre o presente e sobre o futuro das comunidades confessionais” (CC, p. 226). Em outros termos, a teologia sistemática é o lugar da geração de conceitos teóricos e existenciais para as Igrejas, a partir dos longos empenhos de interpretação bíblica pela via de uma hermenêutica metafórico-imaginal.

3.2.3 O estudo sobre o mal: um caso exemplar para a teologia sistemática imaginal

Um caso concreto de meditação teológica, muito tematizado por Ricoeur, poderá ajudar a esclarecer o funcionamento e a missão da teologia sistemática em chave ricoeuriana: o

⁹⁴ Por “dedução transcendental”, entende-se: (a) de modo geral, por analogia da noção jurídica de dedução, a demonstração da legitimidade de uma afirmação; (b) de modo específico em Kant, a demonstração da legitimidade dos conceitos puros, apontando para as suas relações com os objetos no mundo; (c) ainda em Kant, a legitimação dos conceitos puros como referente à realidade, em contraste com a dedução empírica, que busca formular conceitos a partir da realidade (ABBAGNANO, 2007, p. 271-272).

problema da existência do mal no mundo. O primeiro e maior tratado ricoeuriano sobre o tema foi *A simbólica do mal* (1960), com pretensões explicitamente filosóficas; mas é em um texto de 1985/1986, *O mal: um desafio à filosofia e à teologia*, que ele elabora de modo mais claro as fronteiras da filosofia com a teologia na reflexão a respeito do mal. Partindo deste último estudo, podem-se elencar ao menos seis dessas fronteiras, que conduzem o teólogo a escutar o filósofo e vice-versa, em uma troca fecunda de conteúdos, interpretações e métodos de trabalho. É um caso modelar para a teologia sistemática investigar o seu *proprium*, como conteúdo e como método.

A primeira fronteira consiste no fato de que o mal é, em todos os seus aspectos, uma questão problemática não apenas para a filosofia ou para a teologia, isoladamente. Ambas sofrem a angústia em pensar a existência do mal de modo coerente seja com a experiência humana concreta dos males, seja com a fé em um Deus Criador que é bom diante de um mundo criado repleto de malefícios. “Que a filosofia e a teologia consideram o mal como um *desafio* sem igual, os maiores pensadores, em uma e outra disciplina, concordam em confessá-lo, por vezes com grande alarde” (OM, p. 21, grifo do autor). Cada área do saber terá o seu modo específico, a sua epistemologia, para elaborar a questão, mas o fato central é que o mal é um problema simultaneamente ético e querigmático⁹⁵, como afirma Constança M. César, ao comentar o texto de Ricoeur (*in* OM, p. 8). Por enquanto, trata-se apenas de recordar que a fronteira entre filosofia e teologia se esboroam diante das abordagens do problema do mal, por conta do grau de dificuldade que ele implica e por conta do compromisso de resposta que ambas possuem diante dos problemas da vida.

A segunda fronteira diz respeito não mais ao problema posto, mas à resposta que se pretende dar. “O importante não é esta confissão [do mal como desafio sem igual], mas o modo pelo qual o desafio, e até mesmo o fracasso, é recebido: seria um convite a pensar menos ou uma provocação a pensar mais, ou até mesmo a pensar diferentemente?” (OM, p. 21). Todo o ensaio de Ricoeur é um exercício de pensamento justamente na direção da segunda e da terceira alternativas postas em sua pergunta, pensar mais e pensar diferente. O caminho que ele percorre é o de um avanço na meditação do mal desde o nível do simbólico mítico até o nível da proposta de uma especulação conceitual. Todo o texto é uma prática da proposta hermenêutico-fenomenológica já delineada por Ricoeur em obras anteriores. Nesse sentido, ele oferece um caso exemplar de meditação filosófica e teológica, ainda que breve, que pode servir de referência metodológica para meditações do mesmo teor sobre outros temas.

⁹⁵ “[...] como faz notar Alain Thomasset, o querigma cristão não se apresenta como explicação, mas simplesmente como matéria a pensar, dando-se a pensar como símbolo” (DOSSE, 2017b, p. 220).

A terceira fronteira tem relação direta com a primeira e a segunda, pois se refere ao modo de atravessar o problema e dar-lhe uma resposta. Constança M. César aponta para método ricoeuriano (*in OM*, p. 8): partindo de uma fenomenologia do “mal sofrido”, isto é, do mal enquanto experiência individual inalienável e cruciante, o pensador reconstrói sumariamente uma história do problema do mal e de suas respostas, em nível filosófico e teológico, e busca nos signos da cultura (imaginários, sabedorias, conceituações) dar um tratamento hermenêutico e especulativo à questão. Ricoeur, fiel ao seu projeto hermenêutico, evita as saídas fáceis, os argumentos tranquilizantes, a atenuação dos paradoxos. É preciso fazer uma via longa pela história da cultura (mítica, filosofia, religião, teologia), em um trabalho interpretativo exigente. Nesse sentido, a teologia não pode se furtar ao percurso de investigação racional já feito pela filosofia e nem esta poderá secularizar-se, pura e simplesmente, em prol de uma razoabilidade livre. Em temas aporéticos, como o da coexistência do mal e do bem, elas sempre precisarão uma da outra, ao menos enquanto aporte para a problematização, a tematização e a dialetização de seus empenhos investigativos particulares.

As três fronteiras expostas, até agora, referem-se às relações de mútua colaboração entre a filosofia e a teologia dentro do campo de uma aporia, que é a do mal. A lição geral que fica é a de que a teologia sempre precisará operar em vizinhança e com o auxílio da filosofia, sem que isso implique em uma ingerência de uma epistemologia sobre a outra. É uma relação reciprocamente ancilar, mas não subserviente – o que se pode constatar sem receios e até com muita felicidade, dado o proveito que uma pode tirar do auxílio da outra. São as próximas duas fronteiras que revelam o impacto direto da proposta ricoeuriana de uma fenomenologia hermenêutica metafórico-imaginal sobre a teologia sistemática a respeito do mal. A última fronteira volta a se referir à colaboração entre as duas áreas do saber.

A quarta fronteira, então, refere-se à ruína das teologias racionais, também designadas teodiceias, pela consideração fenomenológica do mal como sofrimento padecido, e não como mal metafísico ou como mal realizado (ético). É sobretudo no mal padecido pelo humano sob a ação má de outro humano que se encontra o grande escândalo do mal que pede uma justificação filosófica e teológica.

Pode-se mesmo dizer que é na medida em que o sofrimento é constantemente tomado como ponto de referência que a questão do mal se distingue da do pecado e da culpabilidade. [...]

[...] em oposição à acusação que denuncia um desvio moral, o sofrimento caracteriza-se como puro contrário do prazer, como não-prazer, isto é, como diminuição de nossa integridade física, psíquica e espiritual. À repreensão, enfim e sobretudo, o sofrimento opõe a lamentação, pois se a falta (o erro) faz o homem culpado, o sofrimento o faz vítima: o que reclama a lamentação.

[...] é neste ponto de intersecção maior que o grito da lamentação é mais agudo, quando o homem se sente vítima da maldade do homem; isto testemunham tanto os *Salmos* de David como a análise de Marx da alienação resultante da redução do homem ao estado de mercadoria (OM, p. 23-25, grifo do autor).

Há, nesse ponto, ao menos três implicações metodológicas para o trabalho de investigação teológica a respeito do mal. Antes de tudo, a experiência humana é tomada como fundante para toda meditação a ser feita, em uma atitude fenomenológica. Ricoeur ressalta que mesmo os Salmos são lugares que recolhem o testemunho dessa experiência do mal sofrido. Uma ponerologia sistemática cristã não poderá partir senão do dado do sofrimento experimentado e do sofrimento confessado, narrado nos textos bíblicos, em que o humano experimenta libertação e graça, mas também lamenta o sofrimento e a morte. Na Bíblia há uma reserva fenomenológica contida nos símbolos de primeiro e de segundo grau que ela oferece aos seus leitores, em suas imagens e em suas metáforas. O papel da imaginação, nesse caso, seria o de acolher a metafórica dos textos na vitalidade dos sentimentos que transmitem, já que toda metáfora é também “transferência de sentimentos” (MV, p. 291). Se, por um lado, não é possível recuperar a experiência originária que subjaz à confecção dos textos, por outro, é possível, pelas formas literárias e pela poética da simbólica, recuperar sentimentos latentes nos textos, que se tornam parte de sua seta de sentido, juntamente com o mundo de significados que eles representam e possibilitam. Mesmo quando da acolhida do evento Jesus Cristo no seio do problema do mal, será preciso considerar o Getsêmani (a angústia clamante), o Gáбата (o julgamento injusto) e o Gólgota (a solidão na cruz) como integrantes de sua vida histórica e de sua obra da salvação. A Ressurreição não pode atuar como um expediente conceitual atenuador do problema do mal sofrido – por exemplo, respaldando uma escatologia reducionista de libertação *post mortem*. É Jesus Cristo inteiro, em todos os seus vividos e atuados na história humana, que revela com uma concretude escandalosa e provocante o que Deus imagina para a sua criação e, por isso, é Ele a chave hermenêutica concreta para toda teologia imaginal cristã (STEEVES, 2018, p. 138).

Uma próxima implicação metodológica, que Ricoeur toma de Jean Nabert, um de seus mestres, é o não abandono da via racional, diante do problema do mal sofrido, mas sim de uma “especulação reducionista” (EM, p. 194). A razão e seus recursos continuam sendo um caminho necessário para o enfrentamento do problema do mal, mas não por vias diretas e imediatas (como argumentos que afirmam que Deus é bom quando a experiência padece a Sua ausência, por exemplo), e sim por “passagens difíceis” de uma abordagem à outra (EM, p. 193-194). É preciso endereçar uma crítica rigorosa “à ‘astúcia da razão’, que constitui, talvez, em si própria, a última astúcia da teodiceia” (OM, p. 41-42). Ricoeur se refere, diretamente, a duas tentativas

maiores da modernidade em justificar o mal, pela obra de Leibniz e pela de Hegel. No caso da primeira, há o argumento que afirma ser este mundo “o melhor dos mundos possíveis”; na segunda, a tese central que replica ao mal é a de que “o mundo não é o lugar da felicidade, mas da realização do Espírito”. Para Ricoeur, as duas ideias não passam de dois graus sucessivos de uma mesma atitude reprovável: renunciar a pensar o mal pela saída de um sistema todo coerente, mas excessivamente formal e abstrato, de pensamento. O papel da fenomenologia do mal sofrido e de suas respectivas confissões e narrativas, inclusive bíblicas, é o de arruinar o caráter redutor das teodiceias (OM, p. 36) e abrir espaço para uma meditação longa e exigente, mais coerente com o esforço de viver e o trabalho de existir de cada ser humano do que um sistema teórico impermeável às expressões primárias (simbólicas, narrativas, metafóricas), nas quais se revelam modalidades mais radicais de pertença humana ao mundo da vida. Uma ponerologia na teologia sistemática terá de ser sempre racional, com o cuidado da tentação obscurantista que ronda o trabalho teológico. No entanto, essa racionalidade não será de caráter positivista e logicista, mas metafórico-poética, caminhando na direção de especulações gradativamente mais complexivas e rigorosas no tratamento de seus problemas. As “passagens difíceis” de uma abordagem a outra, seja no seio da própria teologia, seja no diálogo desta com outros saberes (filosofia e ciências), requer um trabalho de imaginação que começa como fenomenologia hermenêutica e deságua em um novo tipo de meditação, mais rica em conteúdo, em linguagem e em método, sem nunca ser um discurso total ou final sobre a aporia do mal. Esta não se dissolve, mas torna-se “aporia produtiva” (OM, p. 48), dinamizadora do próprio pensar, por meio de um trabalho de imaginação especulativa.

Ainda uma última implicação da abordagem do mal sofrido, relativa à questão da razoabilidade e da linguagem, é a de que a justificação do mal – realidade em última instância injustificável – exige um movimento excessivo:

[...] diante do excesso do injustificável [o mal sofrido], o movimento de aproximação da justificação apresentará os sinais de um excesso contrário àquele que marca o sentimento do injustificável

[...] a reflexão é levada a um excesso por cima que replica ao excesso por baixo do sentimento do injustificável; o além das normas responde ao aquém das normas (EM, p. 197).

A resposta a uma fenomenologia do mal sofrido e o luto diante da ruína da especulação reducionista será a instauração de uma nova lógica e de uma nova linguagem como caminhos para “pensar mais” e para justificar, teórica e praticamente, o problema do mal. Assim como a religião é uma réplica prática ao problema do mal, a teologia se constitui como sua réplica teórica, ao lado da filosofia, alimentando a própria religião e mesmo a cultura com melhores

condições de responder eticamente à situação do mal impingido por um ser humano sobre outro ser humano. Para tanto, ela precisará de uma lógica hiperbólica, ao modo de uma filosofia nutrida pela riqueza dos símbolos. Aliás, é no filosofar por excesso proposto pela via longa de Ricoeur que a teologia sistemática pode encontrar a propedêutica e a matriz racional para um teologar por excesso. A lógica da hipérbole se realiza por meio de três expedientes: (a) construindo discursos com uma “retórica da hipérbole” (EM, p. 195), em que a linguagem exagerada, metafórica, simbólica, colabora para uma amplificação das condições de abordagem e de tematização do problema do mal; (b) definindo “conceitos hiperbólicos” (EM, p. 198), como o de “pecado” (entendido como “ruptura do eu pelo eu”), que permitam ir para além da dimensão moral do mal e alcançar as suas regiões mais profundas, espirituais ou existenciais; (c) desse modo, alcançar um estado de “reflexão hiperbólica” (EM, p. 197), em que a dimensão normativa seja ultrapassada por uma meditação sobre o próprio mal, em sua natureza e condições mais-que-morais⁹⁶. Nesse sentido, por mais que se pretenda conceitual, clara e coerente, a teologia sistemática não pode se furtar de percorrer a sua própria via longa, na qual deverá se confrontar com a história da filosofia, com a história da cultura e com os símbolos, as narrativas e as metáforas bíblicas – não como ilustrações de argumentos ou citações de autoridade e nem como meras alegorias a serem traduzidas, mas como “passagens difíceis” que garantem a sua vitalidade existencial e o seu vigor teórico. É pela via da imaginação que a lógica hiperbólica pode brotar e se desenvolver, sem os constrangimentos do regramento lógico clássico.

Chega-se, então, à quinta fronteira entre a filosofia e a teologia, que abre o problema do mal para a abordagem da cristologia. Ricoeur colhe na ideia de Karl Barth de uma “teologia quebrada” a intuição para uma “dialética quebrada” (OM, p. 42). Essa teologia tem duas características (OM, p. 43; 46): (a) renunciar à pretensão de totalização sistemática para poder pensar o mal; (b) reconhecer uma aporia querigmática, de que há um mal que é inconciliável

⁹⁶ “[...] primeiramente nos apoiamos em uma filosofia racionalista da moralidade, na qual a liberdade é definida pelo poder de agir segundo a representação de uma lei; depois, por meio de um método de transbordamento pelo interior, o filósofo [e o teólogo] passa da ideia moral de transgressão à ideal espiritual de impureza e, correlativamente, do problema moral da correção dos atos ao problema espiritual da regeneração do eu, que surge no foco da gênese dos possíveis. [...] Eis porque a reflexão hiperbólica sobre a gênese impura dos possíveis se mostra essencial; ela arranca a meditação do trilho da reflexão moral” (EM, p. 197). Nessa passagem, destacam-se dois aspectos metodológicos: (a) o que Ricoeur designa “método de transbordamento pelo interior” é a dilatação da racionalidade da lógica tradicional da filosofia clássica por uma lógica amplificada que considera as questões fontais, não filosóficas, vinculadas ao trabalho de pensar – no caso do mal, o pecado e sofrimento, para citar dois casos modelares; (b) o que se nota como avanço de pensamento é, na verdade, um retorno às dicções originárias, uma hermenêutica de recuperação que abre novas possibilidades para uma hermenêutica de inovação – é voltando a aspectos originariamente espirituais (no sentido lato), à linguagem e à consideração de tipo simbólico-metafórico, que se pode reconfigurar os problemas humanos e as suas tentativas de respostas.

com a bondade de Deus e a bondade da criação – o *das Nichtige*, um “nada agressivo” (OM, p. 52).

É preciso pensar num nada hostil a Deus, um nada não somente de deficiência e privação, mas de corrupção e de destruição. Assim faremos justiça, não somente à intuição de Kant do caráter insondável do mal moral, entendido como mal radical, mas também ao protesto do sofrimento humano que recusa se deixar incluir no ciclo do mal moral, a título de retribuição, e mesmo de se deixar enrolar na bandeira da providência, outro nome dado à bondade da criação. Sendo tal o ponto de partida, como *pensar mais* que as teodiceias clássicas? Pensando diferentemente. E como pensar *diferentemente*? Procurando na cristologia o *nexo* doutrinal. Reconhece-se aí a intransigência de Barth: o nada, é o que Cristo o venceu, se aniquilando a si mesmo na Cruz. Voltando do Cristo a Deus, é preciso dizer que em Jesus Cristo, Deus encontrou e combateu o nada, e que desse modo “*conhecemos*” o nada. Uma nota de esperança é aqui incluída: a controvérsia com o nada sendo assunto do próprio Deus, nossos combates contra o mal tornam-nos co-beligerantes (OM, p. 44-45, grifos do autor).

Uma tal meditação exige não só um discurso não totalizante, mas uma hermenêutica desse discurso pela lógica do paradoxo⁹⁷, em que as formas enigmáticas e as contradições não sejam facilmente conciliadas, mas sustentadas em sua tensão. É o caso do Homem-Deus que vai para a Cruz e do Pai que abandona o próprio Filho à morte, por exemplo. A tarefa da cristologia seria a de “manter, no interior do mesmo espaço de sentido, como as duas tendências antagônicas da mesma nominação [de Deus], a celebração da potência, que parece dominar o Antigo Testamento, e a confissão da fraqueza, que parece declarada no Novo Testamento” (FT II, p. 199). É um trabalho de dialética difícil, mas que precisa ser empreendido para salvaguardar a totalidade da nominação bíblica de Deus e, com ela, a Palavra Revelada colhida pela interpretação querigmática da comunidade de fé⁹⁸. À imaginação teológica cabe resguardar a riqueza e a complexidade do imaginário bíblico, particularmente, e se empenhar, hermeneuticamente, em compreender as aporias, as contradições e os paradoxos do discurso religioso, incluindo a sua própria Tradição e as contribuições de cada linha teológica. Sob essa

⁹⁷ Ricoeur recolhe essa lógica do paradoxo no pensamento de S. Kierkegaard (OM, p. 46).

⁹⁸ “Seria preciso então descobrir que, por um lado, a potência do Deus bíblico, uma vez despojada das ideias gregas de imutabilidade e de impassibilidade, já inclina para a fraqueza, significada pela confissão e pelo fracasso de Deus. Mas seria preciso compreender simetricamente que a *kenosis*, significada pela Cruz, deixa de ser a ideia simples que se gostaria de atrair para a ideia da morte de Deus, a partir do momento em que ela é relacionada com o poder expresso na pregação do Reino por Jesus e na pregação da Ressurreição pela comunidade cristã. Assim, o Novo Testamento anuncia um poder da fraqueza que deve ser articulado dialeticamente com a fraqueza do poder que as outras nominações de Deus sugerem. / Não nego a dificuldade desse trabalho dialético: ele deve evitar tanto a coerção da lógica da identidade quanto a licença da lógica da diferença ou o falso apaziguamento da dialética. A doutrina trinitária realizou esse trabalho para uma época do pensamento. Um trabalho semelhante, que se encarregue do espaço inteiro da nominação de Deus e de sua concordância discordante, deve ser empreendido hoje” (FT II, p. 199-200).

condição, também ficam garantidas as condições para a inovação semântica e para a heurística⁹⁹ no seio do próprio pensamento teológico cristão.

Por último, a fronteira sexta que relaciona filosofia e teologia são as réplicas que ambas são chamadas a dar ao problema do mal. São elas de três tipos, referentes às dimensões do humano: teórica, para o pensar; emocional, para o sentir; ética, para o agir (OM, p. 47-53). Vale ressaltar que a réplica teórica tem a ver com “um refinamento da lógica especulativa”, após o fracasso das onto-teologias (OM, p. 47). Já a réplica prática diz respeito a uma dimensão de resposta e não de solução: ainda que não se resolva o problema do mal, é preciso fazer-lhe frente pela ação, perguntando-se “o que fazer *contra* o mal”? (OM, p. 48). A réplica emocional é a transformação dos sentimentos que alimentam a lamentação e a queixa, por um trabalho de luto, em um desligamento em relação às amarras que fazem ressentir as perdas, liberando a pessoa para “novos investimentos afetivos” (OM, p. 49-50). O trabalho emocional é, com o auxílio do pensamento amadurecido, uma tarefa também espiritual. “Queria considerar a sabedoria, com seus prolongamentos filosóficos e teológicos, como uma ajuda espiritual ao trabalho de luto, visando a uma mudança *qualitativa* da lamentação e da queixa” (OM, p. 50, grifo do autor).

3.2.4 Conclusão

Todo esse percurso pela problemática do mal, à luz da filosofia e da teologia, com ênfase na tarefa propriamente teológica, esquematiza uma rota para a investigação de outros temas de interesse da teologia sistemática. Enquanto busca sistematizar, ela segue as prescrições da coerência e da lógica do rigor, mas, ainda assim, nutre-se de dados pré-sistemáticos, pré-teóricos, forjados na experiência e na sua elaboração simbólico-metafórica pela inteligibilidade imagética que caracteriza o modo de conhecer e de pensar do humano. Uma teologia sistemática não pode ser apenas uma versão crente da filosofia, uma onto-teologia, como criticou Ricoeur, mas um pensamento original, distinto da mitologia e da metafísica gregas. Conjuntamente à filosofia, ela é uma disciplina do pensamento humano, com matérias, métodos e tarefas análogos; mas no *tête-à-tête*, a teologia é uma réplica à própria filosofia (OM, p. 43), um reino epistemológico próprio, que replica os filósofos naquilo que são os limites de sua própria

⁹⁹ No aspecto heurístico, uma cristologia paradoxal é o acesso teórico (descontando aqui a vida espiritual em Cristo, que segue outras lógicas, sobretudo a dos afetos) para uma visão de todas as coisas em Cristo. É uma forma de salvar a imaginação humana pela imaginação rica e complexa da Revelação bíblica, com seu auge em Cristo Jesus. Quem tem sua imaginação transfigurada pela lógica de Jesus passar a considerar Jesus em tudo. “Chiunque possa immaginare il Cristo presente in ogni cosa ha veramente ricevuto la rivelazione della salvezza” (STEEVES, 2018, p. 139).

disciplina, como no caso do nexu doutrinal inserido por Ricoeur, à luz de Barth, na especulação sobre o mal. O Deus das tradições bíblicas nunca será o mesmo que os deuses dos filósofos e nisso está o seu *proprium*, a sua contribuição na república dos saberes.

3.3 A imaginação poética e a teologia fundamental

3.3.1 O trabalho da teologia fundamental

A dimensão metafórico-poética da linguagem, que reside na linguagem religiosa por meio dos seus símbolos, conduz a dois avanços no pensamento sobre a realidade e no conhecimento dela, segundo Ricoeur: a inovação semântica e a heurística. Ora, a teologia fundamental é a área que procura dar as condições intelectuais para que a Revelação de Deus possa falar à vida humana concreta (XAVIER, 2021, p. 27) e, para isso, ela trabalha na fronteira da teologia com as outras áreas do conhecimento – como a filosofia, a linguística, a fenomenologia religiosa, a psicanálise, etc. Uma de suas principais tarefas é fazer compreender a fé cristã em um contexto cultural específico, com seus valores, imaginários e ideias. Com esse empenho, ela sempre trabalha com os símbolos e as metáforas da fé para produzir um discurso com sentido, na dupla acepção de uma fé razoável e de uma fé significativa para a existência humana (XAVIER, 2021, p. 129-133), e seu produto final será, quer para a cultura que escuta a Palavra, quer para a própria teologia cristã, a inovação semântica da linguagem e a heurística de um certo mundo. Para a cultura, a teologia fundamental oferece a dilatação da linguagem corriqueira e da linguagem tecno-científica pelo discurso e pela hermenêutica religiosos, bem como a projeção de um mundo novo, outramente possível, que é o Reino de Deus Revelado na Sagrada Escritura. Para o próprio mundo da teologia cristã, sendo sua área limítrofe com os saberes não teológicos e com o próprio mundo da vida, a teologia fundamental permite o avanço nas compreensões do querigma e da doutrina, pelo alargamento e enriquecimento semântico que pode operar desde as metáforas, assim como o expurgo dos ídolos que querem se enraizar na teologia, disfarçados de Deus e de seu Reino.

3.3.2 Pressupostos ricoeurianos para uma teologia fundamental imaginal

A seguir, considerar-se-á o duplo efeito da inovação semântica e da heurística que a teologia fundamental, à luz de Ricoeur, pode operar com o auxílio da imaginação, agregando valor cognitivo, linguístico e ontológico ao interno do próprio discurso teológico, tornando-o relevante para a vida humana.

Há três pressupostos para a configuração de uma tal teologia, em Ricoeur. O primeiro deles se refere ao abandono já referido da onto-teologia, chamada por Ricoeur de “teologia racional”, produtora da “teodiceia”: “a teodiceia, no sentido restrito, é o florão da onto-teologia” (OM, p. 35). Além de seus problemas éticos, ela apresenta complicações epistemológicas e metodológicas. Ricoeur a define como uma “conjunção entre a ontologia e teologia num discurso novo” (OM, p. 32), em que o teológico semítico-cristão é misturado com o metafísico greco-clássico, em um hibridismo causador dos problemas supracitados. Como traços principais de seu funcionamento, são elencados (OM, p. 34-35): (a) a construção de enunciados unívocos; (b) o recurso aos meios lógicos da não-contradição e da totalização sistemática; (c) a finalidade apologética (em prol de um sistema filosófico ou teológico). Tanto a hibridização de áreas quanto o exagero lógico-univocista implicam em um tipo de pensamento que não atinge o grau de uma especulação rigorosa que respeite a complexidade da vida humana. A onto-teologia mantém a forma do discurso gnóstico, isto é, a de um “mito racionalizado” (OM, p. 33-34). Em outros termos, nem o mito é completamente elaborado pelo pensamento especulativo, nem a razão é completamente liberada para um pensar livre e conceitual dos conteúdos que lhe são propostos. A teologia fundamental, que dialoga com a filosofia, precisará libertar-se de sua tentação de ser um híbrido de filosofia e Revelação ou de mitologia e racionalismo para poder constituir-se como um discurso racional autônomo, interdisciplinar, sim, mas não falsamente orgânico¹⁰⁰.

O segundo pressuposto, vinculado ao primeiro, estabelece o tipo de relação que a teologia, sobretudo a fundamental, precisa sustentar com a filosofia. Há entre ambas uma relação não só de paralelismo e de parceria no enfrentamento de problemas e na construção de respostas para eles, mas de mútua fecundação epistemológica. Uma liberta a outra de seus riscos de abordagem endógenos: a teologia é tirada do dogmatismo e a filosofia do racionalismo¹⁰¹.

¹⁰⁰ “A sua preocupação [de Ricoeur] de não ultrapassar a fronteira de um domínio sobre o outro e de pensar os dois registros em conjunto, sem jamais objetivar qualquer síntese artificial ou jogar com argumentos de autoridade, necessita restringir tanto a filosofia quanto a teologia a limites que lhe permitam o diálogo, a partir de um núcleo de pertinência próprio a cada um, de seu respectivo ponto de vista” (DOSSE, 2017b, p. 204).

¹⁰¹ “As Igrejas condenaram sucessivamente Galileu, Spinoza, Servet. Esse autoritarismo, essa pretensão de anunciar a verdade encontram em seu caminho o desafio do filósofo movido por sua paixão pela liberdade. O aporte do existencialismo é o de colocar frontalmente o problema, nos pontos mais vivos que unem essas duas fontes de inspiração; ele promove um efeito de retorno sobre a teologia para libertá-la dos riscos do dogmatismo. Por outro lado, a teologia, ao denunciar o *hubris* da razão, permite ao filósofo não se fechar na autossuficiência de seu sistema. É esse duplo movimento crítico e dialógico que permite purificar a fé do cristão e contribuir para a exposição do racional filosófico como tarefa. A questão não é para Ricoeur a de defender os princípios de uma filosofia cristã, mas de velar pela dupla polaridade da fé cristã e da filosofia existencial” (DOSSE, 2017b, p. 34). É essa dupla polaridade que se torna mais útil e rica à teologia do que a própria fundação de uma filosofia essencialmente cristã.

Por isso, a teologia fundamental pode se sentir livre em operar fora do campo estrito do dogma, para relacionar Bíblia, Tradição e Magistério com o amplo espectro do imaginário e do ideário das culturas. A imaginação poderá contribuir para a construção das conexões entre a fé cristã e a cultura de cada povo, apresentando-se como uma grande ferramenta para a teologia fundamental.

Por fim, há o pressuposto de que a teologia que especula racionalmente deve se situar, do ponto de vista de sua relação com o conhecimento e com as outras áreas do saber, na linha da crítica da ilusão transcendental elaborada por Kant. Por um lado, com sua *Crítica da Razão Pura*, ele deu o golpe mais rude na onto-teologia situando a teodiceia fora da ontologia, justamente por ser desprovida de suporte ontológico verificável, por outro lado ele não a desprezou enquanto atividade especulativa. Se uma teologia racional não se sustenta na “dialética transcendental”, ela se pode realizar em uma “ilusão transcendental” (OM, p. 37). “[...] O pensamento especulativo não se desarma perante o problema do mal. Kant não terminou com a teologia racional: restringiu-a a utilizar outros recursos diferentes deste *pensamento* – deste *Denken* – que o limite do conhecimento por objeto colocava reserva” (OM, p. 38). O teólogo protestante Pierre Gisel anota o texto de Ricoeur, indicando o que isso significa em termos de teologia: “Cf., em Kant, a crítica da ilusão transcendental, primeiro golpe mortal da teologia especulativa, que sozinha pode abrir os horizontes da razão prática e da interpretação dos textos e das obras do homem” (in OM, p. 17, n. 12). Ou seja, a teologia que especula para além das possibilidades de verificação objetiva continua tendo o seu valor cognitivo e a sua necessidade enquanto *denken*¹⁰², isto é, como pensar – no sentido de construir um saber a partir dos recursos disponibilizados pela razão¹⁰³. E a imaginação é um *órganon* para o pensar, desde Kant até Ricoeur, graças à sua função de “jogo” (STEEVES, 2018, p. 389), que trabalha com a

¹⁰² Em Kant, *Denken* (pensar) não se esgota em *Erkennen* (conhecer). A teologia nasce do *denken* bíblico, no duplo sentido de partir uma inteligibilidade propriamente bíblica (não filosófica, não científica) e de pensar a partir dela, “pensá-la mais”, no sentido também kantiano de que o que “dá o que pensar” sempre conduz a um “pensar mais”. Por isso, uma teologia integralmente bíblica, como a deseja Ricoeur, nunca será uma onto-teologia (CC, p. 235-238).

¹⁰³ “[...] a razão apresenta-se como também tendo *um uso real*; ela gera conceitos (ideias) e princípios que derivam ‘apenas dela’ em uma tentativa de produzir conhecimento transcendente (*a priori*) de objetos que não poderiam ser, de maneira alguma, encontrados na experiência (a alma, o mundo e Deus). E nisso reside o elemento potencialmente embaraçoso: somos confrontados com uma capacidade que é inevitável e necessária, mas que nos seduz ao uso de princípios puramente racionais que são ilusórios. O projeto de Kant é, portanto, duplo: primeiro, ele deve escrutinar e criticar esse alegado ‘uso real’ da razão, e expor a ilusão que gera o erro metafísico. Em segundo lugar, ele, não obstante, deve de alguma maneira ‘justificar’ a razão se quiser evitar cair em um ceticismo pernicioso no que diz respeito à faculdade da razão em todos os seus aspectos [...]. / Em termos kantianos, nós deslizamos da *prescrição* puramente formal ou lógica a *buscar* o incondicionado [aquilo que não pode ser captado pela intuição transcendental, nem verificado pelos limites do conhecimento humano] para uma suposição de que o incondicionado é *dado* (potencialmente a nós) e é, portanto, um alvo razoável, um possível objeto de conhecimento especulativo” (GRIER, 2020, p. 91-92; 96, grifos do autor).

liberdade criativa dentro da legalidade da razão. Esse jogo imaginativo não é idêntico ao delírio ou ao devaneio, mas é um estágio reconquistado da imaginação pela travessia crítica da razão. Ele faz parte, para usar o vocabulário de Ricoeur, da “segunda ingenuidade”: o jogo da imaginação na razão é a própria segunda ingenuidade da imaginação¹⁰⁴.

Uma ressalva deve ser feita, porém: o trabalho por ilusão transcendental é funcional no nível da especulação conceitual, mas não no nível da “escuta da Palavra”, que lhe antecede e que lhe oferece a sua matéria de pensamento. A escuta supõe duas renúncias: a do saber metafísico da onto-teologia e a do saber transcendental de um sujeito cartesiano, que funda em si, pelo “eu penso”, a validade de todo o conhecimento e de toda meditação (FT II, p. 189-190). O saber transcendental é uma modalidade imaginativa que auxilia na expansão do conhecimento pelo pensamento; ele é o lugar da especulação imaginal, que exigirá o empenho de uma dedução transcendental; mas ele nunca será o início da teologia, que sempre radicará na Bíblia e no seu dizer não-especulativo e pré-filosófico, onde Deus foi nomeado¹⁰⁵.

3.3.3 Inovação semântica em teologia fundamental imaginal

Isso posto – liberada da onto-teologia, livre do dogmatismo e situada na esfera da razão –, pode-se tratar agora de dois modos de ser de uma teologia fundamental semanticamente inovadora.

O primeiro modo é o refinamento lógico-especulativo, pelo qual a razão, partindo dos dados da vida (fenomenologia) e da cultura (hermenêutica), avança para graus maiores de racionalidade (especulação). São “níveis de discurso de onde se liberta uma racionalidade crescente” (OM, p. 26). Em verdade, a especulação enquanto conceituação e racionalização está presente em todos os níveis de discurso, mas em graus diferentes. A sabedoria primária se enriquece pela meditação filosófica e teológica (OM, p. 49). No seu ensaio *O mal: um desafio à filosofia e à teologia*, Ricoeur elenca cinco níveis de discurso sobre o mal e que servem de

¹⁰⁴ “Probabilmente vi sono tre ‘età’ del gioco: i bambini giocano con serietà e distacco al tempo stesso; gli adolescenti giocano il tutto per tutto, ma a poco a poco perdono l’interesse per il gioco; gli adulti, se si rimettono a giocare, giocano con serietà e con una certa ironia, senza l’asprezza adolescenziali. Per parlare come Ricoeur, c’è una <<seconda ingenuità>> dell’immaginazione come gioco” (STEEVES, 2018, p. 392).

¹⁰⁵ “Ora, é na ordem das pressuposições que se mantém também a escuta da pregação cristã. Mas segundo um sentido em que a pressuposição não é mais autofundação, começo de si e por si, mas assunção de um sentido antecedente que me precedeu desde sempre. *Escutar* exclui *fundar*. O movimento rumo à escuta requer portanto uma segunda renúncia, o abandono de uma pretensão mais sutil e mais tenaz que a do saber ontoteológico. Ele requer a renúncia do si humano, em sua vontade de domínio, de suficiência e de autonomia. A essa renúncia se aplica à frase do Evangelho: ‘Quem quiser salva a própria vida a perderá’. / Essa dupla renúncia ao ‘objeto’ absoluto e ao ‘sujeito’ absoluto é o preço a ser pago para entrar na modalidade de linguagem radicalmente não-especulativa e pré-filosófica” (FT II, p. 190, grifos do autor).

ilustração à sua fenomenologia hermenêutica imaginal, pois ele aplica o percurso metodológico que propõe em um caso concreto, que é o estudo da aporia do mal. Uma tabela comparativa auxilia na compreensão desse argumento da racionalidade crescente.

Nível de discurso e de racionalidade	Tipo de discurso	Exemplo	Tipo de racionalidade
1º	Mito (narração)	Passagem de Adão e Eva.	Inteligibilidade global da realidade: integrar <i>cosmos</i> e <i>éthos</i> . Dá sentido à existência humana.
2º	Sabedoria (nascer da argumentação)	Aforismos populares sobre o mal e o bem.	Discurso misto, quase conceitual ¹⁰⁶ : mistura mito e conceito para explicar a realidade. Sem sistematização de conjunto.
3º	Gnose e gnose antignostica	Teoria do “pecado original” em Santo Agostinho.	Ainda um discurso misto, mas sistemático e utilizador de aparelhos conceituais da filosofia. Um mito racionalizado.
4º	Teodiceia	Teoria do “melhor mundo possível” de Leibniz.	Totalização sistemática, lógica de não-contradição e conceituação unívoca. Bloqueado a paradoxos.
5º	Dialética “quebrada”	Teoria do <i>das Nichtige</i> (“nada agressivo”) de K. Barth (?) ¹⁰⁷ .	Renúncia à totalização sistemática. Adesão à lógica do paradoxo e às formulações enigmáticas (não obscurantistas). Realiza-se por um trabalho de pensamento (via imaginação e conceituação).

Na esfera da teologia, especificamente, esse quadro remete à ideia de J. L. Marion sobre a Revelação como “fenômeno saturado” (STEEVES, 2018, p. 149-152). O objeto revelado, nesse caso, não é direta e totalmente conhecido, mas ele doa tantas intuições aos humanos que seus significados são recebidos como múltiplos e inesgotáveis, passíveis de muitas dicções e elaborações do pensamento. A teologia caminhará de uma abordagem

¹⁰⁶ Todo o discurso religioso, entendido como meditação ou argumentação sobre a linguagem primária religiosa (simbólica, metafórica, narrativa), sempre será “linguagem mista”, uma “dialética entre o nível pré-conceitual e o nível conceitual” (PS, p. 30; 37). Pré-conceitual por conta da natureza da linguagem simbólica; conceitual em razão do trabalho de interpretação operado pela razão sobre a linguagem religiosa primária, a fim de entendê-la, explicá-la ou especular o seu teor.

¹⁰⁷ Ricoeur questiona-se se K. Barth foi fiel em sua proposta de uma teologia “quebrada”. Afirma haver duas interpretações possíveis de sua meditação: (a) na primeira, Barth teria continuado na teodiceia; (b) na segunda, ele teria superado a teodiceia, permanecendo no seu dilema, mas renunciando à lógica de não-contradição e à totalização sistemática, devendo ser lido segundo a lógica do paradoxo de Kierkegaard, não forçando conciliações que nem mesmo ele, Barth, tentou operar (OM, p. 46).

afirmativa, inicial, para uma teologia negativa e, desta, para uma teologia *per eminentiam*, isto é, também saturada, inesgotável, enigmática, metafórica – imaginal, enfim. Seria essa a condição para a superação, em teologia, do “mito racionalizado” e dos seus “falsos conceitos” por meio de um “trabalho do pensamento” (OM, p. 34; 48). O pensamento só pode continuar o seu trabalho na medida em que a lógica e o método adotados contribuam para tanto. O lugar dos níveis anteriores será garantido pela sua autonomia que nutre os níveis superiores de racionalidade e, em certo sentido, aqueles estarão subsumidos nestes, sem destruí-los ou superá-los, pois sempre dependerão deles para se constituírem: o pensamento é nutrido pelos símbolos, o conceito é nutrido pelas metáforas. Uma última palavra: além de liberar graus maiores de racionalidade e permitir um pensamento conceitual, esse refinamento especulativo traz outras duas vantagens (OM, p. 47-48), quais sejam a de evitar a capitulação dos problemas difíceis por um pensar menos e a de estimular a continuidade da meditação sobre eles, em um pensamento sempre aberto e em refacção, sem pontos finais. Percorrendo esse trajeto, a teologia fundamental, em seu diálogo direto com a cultura, poderá inovar, em chave imaginal, na produção de discursos sobre a Revelação e, com isso, rejuvenescer a mensagem cristã para o mundo contemporâneo e fazê-la interagir com outras formas de especulação racional (filosofia e ciência).

O segundo modo de ser de uma teologia fundamental semântico-inovadora reside no caráter excêntrico de sua discursividade, fundado sobre a excentricidade do nomear Deus presente na Bíblia: se a Bíblia é excêntrica na narração/nomeação, a teologia é excêntrica na meditação/conceituação (HFHB, p. 125). Em verdade, o dizer teológico irrompe do dizer bíblico, seja em seu conteúdo, seja em sua forma. Essa irrupção especulativa na narrativa constitui uma inteligibilidade peculiar, não filosófica, que acontece por conta de um “labor teológico” (CC, p. 225; 238), isto é, de um trabalho de pensamento especificamente atravessado pelo conteúdo e pela forma bíblicos. Para Ricoeur, essa inteligibilidade é poética.

A “lógica poética” que lhe constitui se situa em uma noção ampliada de razão. O que significa que ela é mais livre do que a razão lógico-positivista, é profundamente simbólica, porque profundamente vinculada às experiências mais fundamentais do viver, e é esquematizadora de novos sentidos e significados, pelo concurso da imaginação no seu trabalho de dizer simbólico-metafórico, de interpretar esse dizer e de pensar mais a partir dessa dicção. O esquematismo da inteligibilidade poética difere da racionalidade legislativa da lógica da não-contradição. Essa lógica não permite avanços no conhecimento, mas tão-somente a sua sistematização e discussão dentro de limites cerrados. Ricoeur, com Kant, vai aos limites da razão para descobrir o “pensar mais” da poética, fundando a hermenêutica e a especulação sobre

uma poética imaginal: “ao refundar a hermenêutica a partir da estética, [ele] amplia a capacidade humana de compreensão do mundo e, paradoxalmente, opera nos limites da linguagem, da razão e do ser” (GARCIA, 2019, p. 267). É graças a tal esquematismo poético-imaginal que a linguagem teológica (bem como a filosófica) pode gerar “inovação semântica” como uma “contrapartida dialética à sedimentação” (PS, p. 45), isto é, como uma réplica criativa à tradição, àquilo que já está dado como cultura, como imaginário, como ideário. E o que se chama “história da teologia” nada mais é do que o fluxo dialético, através das culturas e das épocas, entre sedimentação e inovação. O jogo da imaginação poética permite à teologia uma “fidelidade criadora” (STEEVES, 2018, p. 393). A teologia fundamental estará sempre nesse espaço movediço e pulsante entre o passado cristalizado e o presente fluido, articulando tradição e inovação, para que a Revelação seja compreensível e pertinente. Por isso, ela encontra na imaginação o seu melhor modo de acontecer enquanto resposta à história corrente: imaginando respostas novas, ela responde melhor ao novo sempre insurgente (social, cultural, econômico, etc.). Assim, também, a teologia evolui como um todo, escreve a sua história, desenvolve suas ideias, inova seus pensamentos.

3.3.4 Heurística em teologia fundamental imaginal

Até agora, foi desenvolvida a dimensão de inovação semântica da teologia fundamental em chave ricoeuriana. O que se segue é o seu desenrolar como instância heurística, como lugar de descoberta de dimensões tácitas do mundo. Três aspectos podem ser listados, quanto a isso, cada qual abrindo uma direção para a teologia fundamental.

O primeiro aspecto heurístico da especulação tem dívidas com o poético-metafórico, há um itinerário que vai deste àquela (VILLAYERDE, 2003, p. 104-105): (a) por sua natureza vinculada a experiências fundamentais, a metáfora roça o ser das coisas; (b) ela renuncia a uma referência habitual e enuncia uma outra referência, nova, a ser descoberta; (c) em contrapartida, ela revela o destino poético de toda palavra; (d) ela cria palavras e expressões de sentido para o que é confuso, difícil, obscuro; (e) ela é um saber não conceitual que solicita, porém, para o seu próprio esclarecimento, a ajuda de conceitos, sem se deixar reduzir a um sistema conceitual. O que se observa é que a especulação emerge da própria demanda do poético-metafórico; de um lado, como esclarecimento semântico, de outro, como demanda ontológica – as expressões de linguagem requerem o mundo real ao qual elas se referem, sem o qual elas não passariam de jogos vazios de grafemas ou fonemas. Especular é dizer diferente e dizer mais, para entender

melhor. É, portanto, análogo à circularidade entre explicar e compreender da hermenêutica¹⁰⁸. Vale frisar, porém, que se trata de uma analogia, não de uma isotopia, pois, *strictu sensu*, hermeneutizar é diferente de especular.

Além disso, poetizar é diferente de pensar¹⁰⁹. A poética metafórica, entendida como atividade produtora de discurso¹¹⁰, é uma imaginação na e da linguagem e possui características próprias (PS, p. 39-42): (a) ela enraíza-se numa “relação carnal com o mundo” (STEEVES, 2018, p. 15), tem com ele uma relação de “dívida” e de “restituição”; (b) ela se refere à chegada à linguagem de uma experiência nunca totalmente traduzível em linguagem, mas que só se articula graças à linguagem; (c) por sua vinculação com a “imaginação poética”, ela é desvinculada do mundo da percepção e da ação habituais, do cotidiano, conduzindo à “ficção” que dá o acesso a outros mundos possíveis, mais ou menos exequíveis, mas sempre pensáveis e projetáveis na história. Já o pensar especulativo, para citar algumas de suas características (MV, p. 466-469): (a) constitui-se na reflexividade da linguagem sobre ela própria, é uma atividade de linguagem sobre a linguagem e não diretamente sobre a experiência no mundo; (b) permite a crítica ao conceito tradicional de realidade (relação sujeito-mundo), reunindo sob o signo do “hipotético” o que costuma ser distinguido entre “representação objetiva”, de um lado, e “sentimento subjetivo” do outro – dito de outro modo, a especulação não representa, nem ressoa, mas aponta para o mundo pré-poético, recuperando-o transformado pela meditação rigorosa sobre o dizer poético; (c) é inventivo, no duplo sentido de descobrir e de criar, de situar

¹⁰⁸ A origem da distinção remonta a Wilhelm Dilthey (1833-1911), para quem havia duas metodologias para o conhecimento: (a) o explicar (= *justificar* as causas) para as ciências da natureza; (b) o compreender (= *interpretar* signos significativos). Ricoeur retoma sua terminologia, mas funda sobre ela uma nova proposta, a de uma “dialética fina” entre os dois métodos tidos como irredutíveis. Para ele, explicar se torna “desdobrar o âmbito das proposições e significados” e compreender, “apreender como um todo a cadeia de sentidos parciais num único acto de síntese” (AZEVEDO E CASTRO, 2000, p. 224-225). Analogamente, a especulação também busca explicar para poder compreender, mas não mais no nível da fenomenologia e da hermenêutica dos textos, mas já agora como avanço de racionalidade, como uma nova produção que transfigura as metáforas em outro tipo de discurso, conceitual, sem perder a conexão com a vitalidade do poético-metafórico.

¹⁰⁹ “O próprio conceito encontra a sua possibilidade real na semântica da metáfora. [...] O valor da metáfora não reside apenas na significação literal do enunciado, na interpretação <<objetiva>> desse enunciado construído para significar, mas na interpretação metafórica, que possibilita a existência de palavras e expressões nascidas para **criar sentido** para além daquilo que o homem pode escrever sem se sentir insatisfeito, e tão limitado como nunca o será o seu pensamento. A conquista da significação não pode ser uma conquista *conceptual*, pois nasceu do intercâmbio entre dois modos de leitura diferentes. Aquilo que resulta desse choque semântico é uma <<exigência de conceitos>>, e não um saber pelo conceito. O discurso especulativo está em dívida para com o discurso poético, mas isso não significa que ambos se confundam por essa intersecção possível. / A metáfora pode ser resgata do seu antigo contexto e relida num sentido completamente diferente num novo contexto. Ela conduz-nos a uma meditação perene sobre a polissemia do ser, e torna-nos conscientes de que pensar não é poetizar” (VILLAVARDE, 2003, p. 104-105, grifos do autor).

¹¹⁰ Ela também pode ser compreendida como uma “disciplina descritiva” (PS, p. 30-31), tal como em Aristóteles. Nesse caso, ela estuda as modalidades de discurso produtivas: a poesia e a prosa que produzem sentido e compreensão da realidade. O discurso religioso é estudado por ela por ser ter natureza poética. Diferentemente da linguística, que separa os signos da linguagem dos seus referentes no mundo, a poética os reúne novamente.

a linguagem e o sujeito da linguagem no mundo e de permitir ao humano incidir sobre esse mundo. Se o poético da linguagem tem uma visada ficcional-imaginativa, o especulativo tem uma visada ontológica-criativa. Em termos de imaginação, há uma relação ambígua entre o discurso metafórico e o especulativo: “Ricoeur pronuncia-se a favor de um universo de atracções e de repulsões criadoras, de interacções e intersecções, nos distintos modos do discurso” (VILLAYERDE, 2003, p. 103). Na poética metafórica, a imaginação busca capturar e esquematizar imagens, interpretadas pela hermenêutica, mas na especulação ela não se prende às imagens, senão que busca criar conceitos. Nesse caso, a imaginação na teologia fundamental é chamada a desenvolver conceitos criativos, partindo de imagens fundantes, mas desprendendo-se relativamente delas para garantir um formato mais proposicional, lógico-coerente e crítico para o discurso teológico de fronteira. Tal imaginação teológica permite a *reconciliatio oppositorum* (STEEVES, 2018, p. 144), uma visão integradora e paradoxal da vida em um discurso mais coerente.

O segundo aspecto da especulação heurística em teologia fundamental diz respeito a uma outra direção possível, qual seja a de um uso mais direto da imaginação no discurso especulativo sob a forma de metáforas e figuras de pensamento, sem o prejuízo do rigor e da coerência exigidos pela razoabilidade da especulação. Um caso exemplar, analisado pelo próprio Ricoeur, é o de *A estrela da Redenção* (1921), do teólogo judeu Franz Rosenzweig (1886-1929). O texto da recensão ricoeuriana se intitula *A “figura” em L’Étoile de la Rédemption, de Franz Rosenzweig* (1988), publicado em *Leituras 3*. Como o próprio título indica, trata-se de um estudo a partir de uma noção que Ricoeur considera central no referido texto, a de “figura”.

Duas observações de Ricoeur a despeito dessa ideia em Rosenzweig são bastante pertinentes, no caso de uma reflexão propriamente teológica. A primeira é que, sendo um tratado escrito por um judeu, causa certo estranhamento ele atravessar sua meditação com a figura, dada a iconoclastia judaica. No entanto, é com embasamento bíblico que isso é feito: partindo da ideia bíblica da “face de Deus”, o teólogo faz convergir duas palavras, “figura” (em francês, *figure*) e “rosto” (*visage*). Partindo da figura maior da Estrela de Davi (AF, p. 79), em que o triângulo voltado para cima representa a constituição da realidade dita universal (Deus, Mundo, Homem) e o triângulo voltado para baixo assinala a novidade bíblica, judaico-cristã, da Revelação divina (Criação, Revelação, Redenção), ele edifica toda uma teorização em que o judaísmo e o cristianismo se entrecruzam, também eles como figuras de um mundo renovado (AF, p. 79). Ao redor da Estrela e do Fogo-Vida-Judaísmo e do Raio-Via-Cristianismo (AF, p. 64-67), muitas outras figuras se tornam passarelas para um amplo espectro de meditações de

tipo filosófico-teológico. Na busca pelo rosto-figura de Deus, o trabalho teológico de *L'Étoile* é todo ele figurado e especulativo, simultaneamente, respeitando a iconoclastia plástica, ao mesmo tempo em que se lança, por imagens verbais, na direção de seu ideal já cantado pelos salmos – “é Vossa face que eu procuro, Senhor”. A segunda observação tem a ver com a natureza especulativa, que permanece fiel aos seus propósitos, mas sob a guia das figuras, que não são ornamentos de discurso nem mitos, mas metáforas que preparam a formulação do pensamento conceitual, travessias necessárias para a maturação do próprio pensamento. “[...] Teríamos, com Rosenzweig, uma especulação que é metafórica do começo ao fim, uma *metafórica especular* do começo ao fim” (AF, p. 68, grifo nosso).

Essa “metafórica especular” se vale das figuras doadas pelo pensamento bíblico, mas também replica à filosofia, como é tarefa de um teólogo, não revogando, mas superando-a. O caso de *L'Étoile* entrelaça a discussão filosófica com a teológica (AF, p. 68). Pergunta-se, então: mas não é esse hibridismo que Ricoeur afasta ao afirmar uma autonomia do pensamento bíblico e do trabalho teológico de pensamento? Se a resposta for afirmativa, então o caso de Rosenzweig não poderia ser um modelo na linha de Ricoeur para o teólogo. Todavia, conforme a própria recensão ricoeuriana da obra, o pensamento bíblico e o trabalho teológico são mantidos autônomos por princípio, não assimilados pelo conteúdo filosófico, mas postos para discutir com ele – o que corresponde à proposta de Ricoeur. A questão a se considerar é que já se supõe, no livro, que há uma teologia bíblica e que há uma filosofia pagã e que ambas são mutuamente irreduzíveis, enquanto conteúdo e método, restando-lhes o diálogo como via de encontro. Ainda que a linguagem usada seja a de uma teologia filosofante, o método ricoeuriano da autonomização e do combate amoroso entre as áreas se mantém. O que difere marcadamente seria o ponto de chegada desse confronto. Se, em Ricoeur, a filosofia e a teologia, além de irreduzíveis e dialogantes, deverão sempre se manter em isonomia diante dos problemas a enfrentar, sem capitular uma pela outra, em Rosenzweig a teologia superaria a filosofia, ainda que sem revogá-la (AF, p. 79-80). A filosofia pagã será designada por ele, ironicamente, de “Antigo Testamento” do “novo pensamento” (AF, p. 78), seu “perpétuo pré-mundo” sobre o qual o Reino de Deus se constrói como uma sobredeterminação (AF, p. 79).

Para a teologia fundamental, o caso de *L'Étoile*, no modo como é analisado por Ricoeur, oferece indicações para um diálogo com a filosofia, que integre a sua linguagem e os seus recursos, mas sempre sob a guia das figuras, particularmente das figuras bíblicas. Há linhas teológicas contemporâneas classificadas como “teologias filosóficas”, que não são teodiceias, mas um tipo de especulação conjugada em que a teologia se beneficia do aparato filosófico para conseguir replicar à própria filosofia, sem deixar de ser teologia. O uso das figuras e a

construção de uma “metafórica especular” talvez seja o modo pelo qual a teologia fundamental possa ser filosofante, sem com isso se tornar filosofia. A teologia, então, permanece teologia, mas com um enriquecimento especulativo conceitual graças à travessia replicante pela filosofia sob a guia das figuras bíblicas. Ser “metafórica especular” é uma boa nota linguístico-epistemológica para teologia fundamental, no seu lugar de charneira imaginal e conceitual entre a fé, a cultura e o humano.

Por fim, como terceiro aspecto direcional para uma teologia fundamental imaginal, está o ascetismo proposto por Ricoeur diante de “questões fascinantes”, tal como a questão sobre a vida após a morte (CC, p. 254-255). Para ele, a pergunta pela ressurreição pessoal deve ser suspensa em prol de uma adesão mais responsável e ativa por uma “vida até a morte”¹¹¹ (CC, p. 245-247). Essa suspensão ascética e engajada solicita: (a) o abandono de si mesmo, em uma lógica de desapego e de luto sobre si – potencializa o viver superando o “desejo de sobrevivência”; (b) a renúncia das “formas imaginárias” de preocupação pós-morte; (c) a inauguração de um projeto de vida até a morte, que a toma como “ato de vida”, o último ato da própria vida; (d) a confiança a Deus sobre a decisão pelo destino após a morte; (e) a vivência, de um ponto de vista de fé cristã, “sob o signo da ressurreição, que une o dom da própria vida e o serviço dos outros”. Essas ideias não afetam apenas a meditação escatológica cristã, mas radicalizam o papel da teologia fundamental, pois é justamente ela que se encontra frontalmente engajada com o humano e com a sua cultura, isto é, com a história *hic et nunc*. Renunciar ao imaginário *post mortem* é colocar a teologia fundamental como disciplina central da teologia cristã, articulando todos os tratados ao redor da vida no mundo, na cultura, na história, na esperança viva, mas teoricamente modesta, da ressurreição. Essa ascética pode ser questionada em seus limites¹¹², mas ela apresenta valor a uma teologia existencial, evitando a perene tentação da *fuga mundi*.

¹¹¹ Ricoeur bosqueja uma meditação sobre a vida vivida até a morte, sem desesperos pelo *post mortem*, em um manuscrito publicado postumamente, *Até a morte: do luto e do júbilo* (c. 1996). Ele foi publicado no Brasil em uma coletânea póstuma de textos de Ricoeur: *Vivo até a morte: seguido de Fragmentos*, 2ª ed., São Paulo: WMF Martins Fontes, 2022.

¹¹² Nicolas Steeves, nesse aspecto, orienta-se inversamente a Ricoeur. Para ele, há um “dever de imaginar” mesmo o inimaginável, que ele caracteriza como sendo o Bem e o Mal Absolutos (STEEVES, 2018, p. 8-9). Esse dever se fundamenta nas condições que a imaginação dá ao ser humano de conhecer o próprio real e de agir sobre ele. A imaginação em teologia não é usada para “dourar a pílula”, para fazer passar com maior tranquilidade o que é difícil de aceitar, mas para conhecer em outras perspectivas, para ativar as potencialidades humanas. No entanto, há um critério para ela: a imaginação deve sempre e acima de tudo partir do e retornar ao Verbo feito Homem (STEEVES, 2018, p. 10). Mesmo os novíssimos, tema da escatologia que Ricoeur prefere suspender por ascese intelectual e ética, seriam importantes de imaginar, seja porque eles informam efetivamente a vida do fiel, seja porque eles informam a própria tradução cultural que o cristianismo encontra (nas artes profanas e sacras, na literatura, na música, no imaginário popular), exigindo uma contra-imaginação que lhes replique de modo mais responsável diante do mundo e coerente diante da proposta do Evangelho. Um imaginário arcaico dos novíssimos, por exemplo, é um contrassenso arriscado (STEEVES, 2018, p. 120, n.1): que *A Divina Comédia* seja a referência

3.3.5 Conclusão

Em suma, a imaginação em teologia fundamental, desde um horizonte ricoeuriano, pode auxiliar nas relações da teologia como um todo com os aspectos culturais e antropológicos de cada tempo e de cada povo. Todo o pensamento de Ricoeur tem como pano de fundo uma filosofia vitalista de ações afirmativas. “Tudo em Ricoeur o conduzia a resistir ao ser-para-a-morte de Heidegger e a se sentir mais próximo do *Conatus* de Spinoza, da exaltação do poder vital [...] Sua sabedoria prática o leva a privilegiar as forças da afirmação da vida, sobre as forças destrutivas e mortíferas” (DOSSE, 2017b, p. 197). Essa perspectiva terá impacto sobre a sua concepção de especulação e sobre o modo de operá-la: “seja qual for a especulação, esforço-me por ligar uma certa jovialidade ao trabalho de luto. Sim, gostaria que um dia de mim se dissesse: era um tipo muito alegre, e não apenas um professor austero” (CC, p. 256). É uma descrição rica em significado e em efeitos práticos: pensar é atravessar perdas, fracassos, mortes, é uma rota em que o luto se vai confeccionando e, ao mesmo tempo, é um trabalho de vida, não de melancolia; afirma a vida, afirma saídas, afirma o ser humano. E não é justamente uma proposta afirmativa da vida que o cristianismo é vocacionado a oferecer às sociedades? Com a imaginação em jogo, é possível responder melhor a esse chamamento grave e feliz. Graças a ela, o pensamento ganha mais vida e transmite mais vida – ele fica mais criativo sem deixar de ser concreto. Na bela expressão de Nicolas Steeves, ela permite que a Páscoa não esqueça o Natal (STEEVES, 2018, p. 398), que a Vida Nova do “ainda não” escatológico seja “já” no mistério da encarnação, graças a uma imaginação que encarna e semeia a mensagem nas culturas.

imaginosa praticamente absoluta na cultura ocidental sobre céu, purgatório e inferno é deixar que ela supere em impacto a própria Bíblia e o trabalho de evangelização da Igreja. O trabalho de uma contra-imaginação escatológica, nesse caso, não é o de destruir imagens culturais, mas evangelizar a cultura dada e construir novos imaginários culturais a partir do Evangelho.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

A cultura atual, designada contemporânea e caracterizada por alguns teóricos como pós-moderna (Perry Anderson) ou líquida (Zygmunt Bauman) ou mesmo hipermoderna (Gilles Lipovestky), é altamente marcada pela presença das imagens, sobremaneira pelo impacto das redes sociais e do acesso aos serviços ofertados *by web*.

Desde o surgimento da televisão, tal presença se desenvolve em progressão geométrica. Analistas anteriores à era da internet já se preocupavam com o novo fenômeno das imagens, alguns as repreendendo por uma posição moralista em prol de um mundo sem tevês, outros esperavam pela oportunidade de uma educação transmitida a distância e com recursos audiovisuais inovadores à época. Quando os PC's (*personal computers*) passaram a ser parte da vida humana e, logo em seguida, os primeiros celulares com acesso à internet, uma segunda onda transformava o cotidiano da economia, da cultura e da religião. Os aparelhos pesados foram dando espaço a versões cada vez mais portáteis, eficientes e cheias de recursos. De repente, canais de televisão, propagandas comerciais, palestras e aulas, artes de todos os tipos, tudo isso estava na palma da mão das pessoas. Desde os *templates* dos aplicativos até a oferta de conteúdos, tudo era eivado por imagens. Um novo mundo se abria: o reino do virtual, com cores, cenas, desenhos, figuras, fotografias, anúncios... sempre imagens e mais imagens.

A cultura pós-moderna, ou como se queira chamá-la, é uma cultura da imaginação e de suas produções para os mais diversos fins. Em um mundo humano em que a internet é parte fundamental da vida, e não apenas um instrumento ou um mal necessário, mais do que no tempo da televisão, as imagens são as grandes mediadoras (quando não atoras!) do processo comunicativo mundial.

Na esfera dos fenômenos religiosos, o imaginário produzido pelo “mundo da vida” digitalizado e virtual afetará as experiências de fé, o discurso das religiões e o trabalho dos teólogos. Não se trata só de entender o que se passa, mas de replicar, para usar a linguagem de Ricoeur, aos fatos: é preciso responder teórica, emocional e praticamente a uma cultura global da imaginação com uma fé mais imaginosa, uma práxis mais imaginativa e uma teologia mais imaginal. Paul Ricoeur apresenta-se como uma escola e uma via auxiliar para essa conversão interna à própria fé, simultaneamente religiosa, intelectual, ética, estética e pastoral. Nele há a

estrutura para uma imaginação renovada na sua vitalidade, sem perder a sua transversalidade humana, sem restringir-se à estética das coisas.

Ao longo desta pesquisa, muitos passos foram dados com Ricoeur, da imaginação enquanto faculdade humana, passando pelas imagens dos símbolos e pela dimensão pictórica das metáforas, até chegar a uma poética da linguagem, da hermenêutica e do discurso, chegando ao máximo de aportar os esforços teóricos rigorosos da filosofia e da teologia. A proposta inicial era descobrir em sua teoria uma fundamentação para a criatividade e a fecundidade do trabalho teológico de pensamento. Algumas realidades foram acessadas e desenvolvidas, graças à obra ricoeuriana, e podem ser sumarizadas como se segue.

- A. A discussão teológica de Ricoeur se insere em um propósito maior de pensamento. Antes de mais nada ele é um filósofo que considera a religião, sobretudo, dos pontos de vista da questão simbólica (em que o ato de fé é, por razões de método filosófico, neutralizado) e da filosofia da religião (que busca entender o que é e o que deve uma religião). No entanto, a teologia é utilizada em seus estudos, quase sempre, na condição de interlocutora da filosofia. Em alguns casos, mais específicos, dá-se o revés: a filosofia é que se torna uma parceira de diálogo qualificado com a teologia. Filósofo de profissão e “aprendiz de teólogo”, como ele mesmo se qualificava, Ricoeur abriu caminhos para a teologia a partir de seu lugar próprio, como filósofo, interessando-se pelas problemáticas religiosas e teológicas seja por sua visada epistemológica de via longa, seja por sua própria fé cristã, com a qual se sentia comprometido, sem viver sob uma coerciva obediência a qualquer custo de seu próprio credo.
- B. Os grandes pontos de convergência entre a meditação filosófica sobre a religião e a meditação teológica sobre o querigma da fé situam-se na sua origem comum como linguagem, na sua interação metodológica e nas contribuições específicas à abordagem de cada uma sobre os temas humanos. O mesmo dinamismo que estrutura e que movimenta a linguagem da religião está presente, sob outras formas, atuante na linguagem da filosofia. O discurso religioso foi a porta de entrada para a descoberta dessa vitalidade do discurso filosófico e teológico, desde que nutridos pela riqueza dos símbolos fundamentais às vivências humanas. Desse modo, a linguagem religiosa é anterior à filosófica e lhe oferece uma recarga de sentidos e de significados; a especulação filosófica, por sua vez, permite à teologia um *órganon* que a insira na república dos saberes com o mesmo direito de fala que as outras áreas. A riqueza de cada um, no entanto, está em sua especificidade de conteúdo: a filosofia com a sua

tradição desde os gregos, a teologia com as suas tradições desde a pluralidade dos textos bíblicos.

- C. A discussão fundamental por detrás das análises de Ricoeur sobre a religião, a Bíblia e a teologia é a questão da poética da linguagem. Começando pelos símbolos, ele descobre que toda expressão pode ter um duplo sentido, tanto na sua formulação literária quanto em sua interpretação por parte de um ouvinte/leitor. Do símbolo, realidade sobredeterminada de sentido literal e sentido metafórico, o filósofo adentra em uma longa discussão sobre a metáfora, que é o coração de sua proposta de uma linguagem poética, criativa. A metaforologia ricoeuriana ultrapassa os limites do estruturalismo do discurso, bem como da figura de retórica, para atingir o patamar de uma condição de pensamento e de avanço do próprio conhecimento humano. A metafórica é um fenômeno da linguagem, que já se dá nos usos da língua (discursos) e é um recurso que, consciencializado, pode ser tomado como uma via metodológica para o aprofundamento meditativo do teólogo. A metáfora de Ricoeur é um método de pensar, sem que com isso ela seja uma atividade exclusiva da literatura, mas uma estrada para o conhecer e o pensar rigorosos, como os pretendem a filosofia e a teologia. De uma fenomenologia da linguagem simbólica passa-se à proposição de uma atividade languageira criativa, graças aos recursos disponibilizados pela metafórica dos discursos.
- D. Em teologia, a metafórica é recolhida nos textos bíblicos, que são fontais para a fé cristã. Seu *corpus canonicum* é o estado de escritura de uma experiência e de uma visão de mundo que dão a condição para escuta de seu querigma. E a teologia desenvolve a meditação sobre o querigma, mas sempre desde o que os textos lhe oferecem como matéria de pensamento (símbolos, narrativas): a Bíblia “dá o que pensar”. O trabalho da teologia é operar esse pensamento, partindo dos símbolos de primeiro e de segundo graus para chegar a um terceiro grau de linguagem, especulativo, em que seja possível maior coerência e maior rigor na consideração dos elementos considerados – seja a graça, a misericórdia, a justiça, a comunidade, a escuta da Palavra, a antropologia, etc. É próprio das narrativas e símbolos bíblicos serem iconoclastas um em relação aos outros. Somente um esforço hermenêutico poderá entender essas divergências sem anulá-las, mas aproveitando-as como espaço de fecundidade para a meditação da fé. A teologia chega após a hermenêutica dos textos, como um estágio mais avançado de pensamento, construindo conceitos teóricos e existenciais para responder às problemáticas intelectuais e vitais do mundo da vida.

- E. A imaginação é transversal a tudo o que foi exposto acima. É por ela que um lenho de cruz se torna símbolo da salvação, a história de Adão e Eva ganha a força de uma mensagem existencial (e até divina!), as expressões metafóricas dos Padres e dos teólogos que recheiam a Tradição da fé apontam para algo mais, a ser pensando, descoberto, recriado, projetado. Só há símbolo, mito/narrativa, metáfora e pensamento (!) se há o concurso criativíssimo da imaginação. No símbolo, por um esforço de dizer um segundo sentido a partir de um sentido literal. No mito, pelo pôr-em-intriga elementos tão heterogêneos de uma história ou história, articulando os dessemelhantes em uma unidade de sentido maior. Na metáfora, quer pela formulação literária de uma expressão, que torna o seu sentido enigmático, exigindo uma interpretação deste por uma interpretação metafórica, isto é, que busca ver além do enunciado a partir das brechas e das virtualidades do enunciado literal. No pensamento, ao construir conceitos, que são formulações mais gerais e universalmente acessíveis do que os símbolos de primeiro e de segundo grau, dando à metáfora, que é o lado semântico dos símbolos e dos mitos, a entrada na dimensão especulativa da razão.
- F. A imaginação, então, incide direta e seriamente sobre o trabalho do pensamento: na matéria do pensamento (símbolo/metáfora, mito/narrativa), constituindo-a; nos primeiros movimentos do pensamento (hermenêutica), captando e elaborando sentidos e significados; e no estágio mais avançado do pensamento teórico e prático (especulação), criando conceitos de compreensão e de existência. Ora, a teologia é um modo de especulação e, por isso, precisa passar pelos estágios anteriores de acessar sua matéria e iniciar a sua interpretação. Só então poderá realizar a sua tarefa de “pensar mais”. O que? A própria Bíblia, a vida de fé, o mundo da vida à luz da Boa Nova e mesmo as suas próprias doutrinas e tratados. A imaginação é o *órganon* de todo um processo epistemológico: do sentir, do conhecer, do exprimir, do inscrever, do ler, do interpretar, do captar sentidos, do re-descrever realidades, do pensar, do conceituar. Ela, portanto, não é só faculdade humana ou método de pensamento na linguagem, ela é o *a priori* e o meio instrumental de uma epistemologia do sentido, de uma razão hermenêutica, fundada sobre o pressuposto de que viver, conhecer e pensar é sempre interpretar. À teologia cabe o lugar de fazê-lo à luz da mensagem de Jesus de Nazaré, o Cristo de Deus, epicentro hermenêutico de toda a Sagrada Escritura.
- G. Ricoeur possibilitou, graças a todo esse caminho, a fundamentação e o instrumental de uma “teologia imaginal”, para usar a expressão do teólogo jesuíta Nicolas Steeves. Suas

características ricoeurianas são: (a) a fontalidade nos símbolos e nos mitos, recuperados por meio dos textos bíblicos; (b) a mediação hermenêutica; (c) o “pensar mais” no nível conceitual, com aberturas teóricas, emocionais e práticas; (d) por conseguinte, a crítica à absolutização da especulação reducionista (e sua lógica da não-contradição, sua univocidade conceitual, sua dialética sistemático-totalizante e sua pretensão de saber absoluto); (e) o início de outra modalidade de meditação intelectual (por uma lógica do contraditório, por uma conceituação rigorosa sem ser fechada, por uma dialética “quebrada” e por uma modéstia diante do mistério da vida, inesgotável em um único discurso ou teoria).

A teologia imaginal não se restringe a Ricoeur: a imaginação tem sido considerada aqui e ali por teólogos bíblicos, sistemáticos e fundamentais, dentre os quais Nicolas Steeves destaca-se, nesta pesquisa, em virtude da extensão e da proposta do seu tratado de teologia imaginal fundamental. Ele não trata apenas de uma teologia imaginativa (que usa imagens, que produz imaginários), mas de uma teologia da imaginação (ela é *locus theologicus*) que dá base para uma teologia imaginal, um trabalho de pensamento atravessado por todas as dimensões da imaginação – heurística, hermenêutica, poética, noética, ética, didática e apologética (STEEVES, 2018, p. 15). Ele é um ponto de contato e de tradução das ideias de Ricoeur com a teologia católica; em razão disso, é um excelente introdutor às ideias de uma teologia imaginal e, simultaneamente, um autor muito útil para ser lido lado a lado com Ricoeur, na tarefa de constituição de uma teologia imaginal.

O fato de ser tão bíblica, em Ricoeur, permite à sua teologia imaginal um viés ecumênico. Além disso, o próprio diálogo interreligioso sai ganhando, já que o enfoque maior dado à imaginação e a tudo o que a ela se refere permite um giro metodológico: se se busca, tradicionalmente, as *Semina Verbi*, pode-se passar, agora, a uma pesquisa das *Semina Imaginis* (STEEVES, 2018, p. 400), da *Imago* de Deus semeada na Criação, nos povos e nas culturas. Por fim, como a cultura secular e o ateísmo também demandam um diálogo com o cristianismo, a teologia imaginal permite uma discursividade imaginativo-hermenêutica com incidência ética e social. O trabalho poético com a palavra é o verso do trabalho da ação (DOSSE, 2017b, p. 158-160) e, assim, a teologia imaginal se propõe como lugar de diálogo para com os homens de boa vontade.

Um grande exemplo de teologia imaginal em ato, atualmente, é o papa Francisco. Seus discursos, projetos e decisões são abertos, imaginosos, criativos, uma teologia *in fieri* sob a chave da caridade pastoral. Sob seu exemplo, no presente exigente e esperançoso da Igreja,

talvez seja a hora mais oportuna para a confecção exaustiva de uma teologia imaginal que, por sua vez, ofertaria renovadas condições para o trabalho dos teólogos e inovadoras saídas para as questões da Igreja como um todo, na fidelidade criativa da fé. Particularmente a pertinência e a relevância da fé para as sociedades e a eficácia da evangelização poderiam se beneficiar de uma tal teologia.

É tempo de re-imaginar a Igreja sob a guia da fé, para a salvação do mundo inteiro.

REFERÊNCIAS

Paul Ricoeur

1. CASTORIADIS, Cornelius; RICOEUR, Paul. *Diálogo sobre a história e o imaginário social*. Lisboa: Edições 70, 2016.
2. RICOEUR, Paul. *Da interpretação: ensaio sobre Freud*. Rio de Janeiro: Imago, 1977 (Logoteca).
3. _____. “Fenomenologia e Hermenêutica: no rasto de Husserl”. In *Do Texto à Ação – Ensaio de Hermenêutica II*. Porto: RÉS, 1983, p. 49-81 (Coleção Diagonal).
4. _____. *O mal: um desafio à filosofia e à teologia*. Campinas, SP: Papirus, 1988.
5. _____. “Hermenêutica filosófica e hermenêutica bíblica”. In *Do texto à ação: ensaios de hermenêutica II*. Porto: RÉS Editora, 1990 (Diagonal).
6. _____. “Poética e simbólica”. In *Iniciação à prática da teologia – Tomo I: Introdução*. São Paulo: Loyola, 1992, p. 29-48.
7. _____. “A ‘figura’ em L”Ètoile de la Rédemption, de Franz Rosenzweig”. In *Leituras 3: Nas fronteiras da filosofia*. São Paulo: Loyola, 1996, p. 63-80.
8. _____. “Filosofia e teologia II – Nomear Deus”. In *Leituras 3: Nas fronteiras da filosofia*. São Paulo: Loyola, 1996, p. 181-204.
9. _____. “O Ensaio sobre o Mal”. In *Leituras 2: A região dos filósofos*. São Paulo: Loyola, 1996, p. 183-198.
10. _____. *A metáfora viva*. São Paulo: Loyola, 2000.
11. _____. *Cinque lezioni – dal linguaggio all’immagine, a cura di Rita Messori*. Palermo: Aesthetica Preprint, 2002.
12. _____. *A crítica e a convicção: conversas com François Azouvi e Marc De Launay*. Lisboa: Edições 70, 2009 (Biblioteca de Filosofia Contemporânea, 25).
13. _____. “O sentimento”. In *Na escola da fenomenologia*. Petrópolis, RJ: Vozes, 2009 (Coleção Textos Filosóficos)
14. _____. “A metáfora e o problema central da hermenêutica”. In *Escritos e Conferências 2 – Hermenêutica*. São Paulo: Loyola, 2011, p. 69-91.
15. _____. *A simbólica do mal*. Lisboa: Edições 70, 2013 (Biblioteca de Filosofia Contemporânea, 45).
16. _____. *Teoria da interpretação: o discurso e o excesso de significação*. Lisboa: Edições 70, 2019 (Biblioteca de Filosofia Contemporânea, 2).

Outras referências

1. ABBAGNANO, Nicola. “Dedução transcendental”. In *Dicionário de Filosofia*. 5 ed. revista e ampliada. São Paulo: Martins Fontes, 2007, p. 271-272.
2. ALTER, Robert. *A arte da narrativa bíblica*. São Paulo: Companhia das Letras, 2007.
3. AMHERDT, François-Xavier. “Introdução”. In RICOEUR, Paul. *A hermenêutica bíblica*. São Paulo: Loyola, 2006.
4. AZEVEDO E CASTRO, Maria Gabriela. *Imaginação em Paul Ricoeur*. Lisboa: Instituto Piaget, 2000 (Coleção Pensamento e Filosofia, 85).
5. BOAS, Alex Villas. *Teologia em diálogo com a Literatura: Origem e tarefa poética da teologia*. São Paulo: Paulus, 2016 (Coleção Teologia em Saída).
6. BOFF, Clodovis. *Teoria do método teológico*. 6 ed. Petrópolis, RJ: Vozes, 2015.
7. CAMPBELL, Joseph. *Isto és tu. Redimensionando a metáfora religiosa*. São Paulo: Landy, 2002.
8. CAYGILL, Howard. *Dicionário Kant*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2000.
9. CHAUI, Marilena de Souza. “Vida e Obra”. In KANT, Immanuel. *Crítica da Razão Pura*. São Paulo: Nova Cultural, 1999, p. 5-18 (Os Pensadores).
10. DOBRÁNSZKY, Enid Abreu. *No Tear de Palas: imaginação e gênio no século XVIII – uma introdução*. Campinas, SP: Papirus; Editora da UNICAMP, 1992.
11. DOSSE, François. *Paul Ricoeur: os sentidos de uma vida (1913-2005)*. São Paulo: LiberArs, 2017a.
12. DOSSE, François. *Paul Ricoeur: um filósofo em seu tempo*. Rio de Janeiro: FGV Editora, 2017b.
13. DOSSE, François. *O Império do sentido: a humanização das ciências humanas*. São Paulo: Editora UNESP, 2018.
14. ECO, Umberto. *Da árvore ao labirinto: estudos históricos sobre o signo e a interpretação*. Rio de Janeiro: Record, 2013.
15. ELIADE, Mircea. *O Sagrado e o Profano: a essência das religiões*. 4 ed. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2018 (Biblioteca do Pensamento Moderno).
16. GARCIA, Jaci Rene Costa. “A presença da imaginação na hermenêutica: um encontro entre Immanuel Kant e Paul Ricoeur”. In *Revista da Faculdade de Direito UFMG* 75 (2019), p. 263-280.
17. GRIER, Michelle. “Razão: silogismos, ideias e antinomias”. In DUDLEY, Will; ENGELHARD, Kristina. *Immanuel Kant: conceitos fundamentais*. Petrópolis, RJ: Vozes, 2020, p.89-113
18. GUERRA, Lucía Herrerías. *Espero estar en la verdad – la búsqueda ontológica de Paul Ricoeur*. Roma: Editrice Pontificia Università Gregoriana, 1996.

19. HANSEN, João Adolfo. *Alegoria: construção e interpretação da metáfora*. Campinas: Ed. da Unicamp, 2006.
20. JOLY, Martine. *Introdução à análise da imagem*. São Paulo: Papirus Editora, 1996.
21. JORGE FILHO, Edgar José. “Sobre o livre jogo da imaginação com o entendimento no juízo de gosto, em Kant”. In *Síntese 112* (2008), Belo Horizonte, p. 221-237.
22. LAUSTER, Jörg. *Religião como interpretação da vida*. São Paulo: Loyola, 2009 (Theologica).
23. LONERGAN, Bernard. *Método em teologia*. São Paulo: É Realizações, 2012 (Coleção Filosofia Atual).
24. MAGNIN, Thierry. *La scienza e l'ipotesi Dio: Quale Dio per un mondo scientifico?*. Milano: Ed. San Paolo, 1994.
25. MEDEIROS, Jonas Torres. “A hermenêutica dos símbolos como aporte para uma filosofia da imaginação em Paul Ricoeur”. In *Ipseitas 4*, n.1 (2018), São Carlos, p. 101-130.
26. MENDONÇA, José Tolentino. *A leitura infinita: a Bíblia e a sua interpretação*. São Paulo: Paulinas; Pernambuco: Universidade Católica de Pernambuco, 2015 (Travessias).
27. PHILIBERT, Michel. “Imaginação filosófica: Paul Ricoeur como cantor de ruínas”. In *HAHN, Lewis Edwin (ed.). A filosofia de Paul Ricoeur – 16 ensaios e críticos e respostas de Paul Ricoeur aos seus críticos*. Lisboa: Instituto Piaget, 1999 (Coleção Pensamento e Filosofia, 46).
28. SANFELICE, Vinicius Oliveira. “Imaginação em Paul Ricoeur: percurso com Husserl e Kant”. In *Thaumazein 10* (2012), Santa Maria, p. 89-99.
29. SESBOÜÉ, Bernard. *Creer: invitación a la fe católica para las mujeres y los hombres del siglo XXI*. Buenos Aires: San Pablo, s.d.
30. STEEVES, Nicolas. *Grazie All’Imaginazione. Integrare l’immaginazione in teologia fondamentale*. Brescia: Queriniana, 2018 (Biblioteca di Teologia Contemporanea, 191).
31. TAVARES, Manuel. “Paul Ricoeur e um novo conceito de interpretação: da hermenêutica dos símbolos à hermenêutica do discurso”. In *Veritas 63*, n.2 (2018), p. 436-457.
32. VILLAYERDE, Marcelino Agis. *Paul Ricoeur – a força da razão compartilhada*. Lisboa: Instituto Piaget, 2003 (Coleção Pensamento e Filosofia, 98).
33. WICKS, Jared. *Introdução ao método teológico*. São Paulo: Loyola, 1999 (Introdução às disciplinas teológicas).
34. XAVIER, Donizete José. *Teologia Fundamental. Iniciação à Teologia*. Petrópolis: Vozes, 2021.