

«A filosofia e a especificidade da linguagem religiosa», *Revue d'histoire et de philosophie religieuses*, 1975, nº1

O título desta nota refere em poucas palavras algumas *pressuposições* que vou explicitar.

De acordo com o primeiro pressuposto, é possível identificar, no contexto de uma investigação filosófica, uma fé religiosa com base na sua linguagem ou, mais exatamente, enquanto uma *modalidade particular de discurso*. Com isto não se pretende afirmar que a linguagem ou o discurso constituem a única dimensão do fenómeno religioso. Com efeito, a primeira pressuposição nada diz relativamente ao conceito, muito discutido, de experiência religiosa, quer se entenda esta num sentido cognitivo, prático ou emocional. Afirmamos apenas o seguinte: quaisquer que sejam as características de uma eventual «experiência religiosa», é numa linguagem que ela se articula. A maneira mais apropriada de interpretar essa linguagem, segundo a sua natureza interna, consiste numa análise dos seus modos de expressão.

A segunda pressuposição é que o discurso religioso não é destituído de sentido. Por outras palavras, vale a pena examiná-lo, porque nele qualquer coisa é dita que não se diz nas outras modalidades de discurso: no discurso comum, no científico e no poético. Em termos positivos: *a linguagem religiosa é razoável*, tem um *sentido*, pelo menos para a comunidade dos crentes, quando estes a usam para se compreenderem a si mesmos ou para se fazerem entender por um auditório exterior.

De acordo com a terceira pressuposição, a filosofia está implicada nesta investigação porque é confrontada com um discurso que não pretende apenas ser apenas razoável, mas verdadeiro. Essa pretensão deve ser corretamente compreendida. Implica que não entendemos o *valor de verdade* dessa forma de discurso, enquanto não colocarmos igualmente em questão os critérios de verdade implicados nas outras formas de discurso, principalmente no discurso científico, quer este invoque um critério de verificação ou um critério de falsificação. Por isso, de acordo com essa terceira pressuposição, a filosofia é confrontada com um discurso que tem a pretensão, não só de ser significativa, mas de poder ser preenchido de tal forma que, por meio dele, sejam desveladas novas dimensões da realidade e da verdade. É dessa forma que uma nova determinação da verdade é solicitada.

São estas as pressuposições contidas no título da minha exposição: *a filosofia e a especificidade da linguagem religiosa*. A minha intenção é elucidar uma após outra estas pressuposições. Fá-lo-ei do ponto de vista particular da teoria da interpretação ou, para empregar uma expressão mais técnica, da *hermenêutica* filosófica.

Introduzirei esse método através de uma comparação com a *análise linguística* da língua inglesa, seguindo a ordem das três pressuposições enunciadas em cima.

Hermenêutica e análise linguística podem acordar-se sem esforço na primeira pressuposição, segundo a qual a fé religiosa, ou a experiência religiosa, podem ser reconhecidas com base na

linguagem que as exprime. Todavia, veremos mais adiante que a hermenêutica desenvolve esta pressuposição de uma forma que a distingue da análise linguística. Não obstante, um diálogo fecundo pode ser empreendido na base de um largo acordo inicial.

A segunda pressuposição, parece-me, é também em larga medida comum à hermenêutica e à análise linguística, porquanto esta, na esteira do segundo Wittgenstein e de Austin, renuncia a avaliar todas as formas de linguagem segundo o padrão único de uma linguagem artificial e das regras do simbolismo lógico e dedica-se a analisar os diversos «jogos de linguagem» segundo as suas regras respetivas. Veremos como, aqui também, a hermenêutica compreende este princípio de método, a saber, a exigência de que o conteúdo de significação de um discurso seja de cada vez medido segundo os critérios de significância que lhe são próprios.

A principal diferença entre análise linguística e hermenêutica diz respeito, sem dúvida, à terceira pressuposição. A análise linguística é dominada a um tal ponto pela história do princípio de verificação e de falsificação que lhe é quase impossível formar um conceito de verdade diferente daquele que foi tradicionalmente formulado em termos de adequação. A ideia de que cada modo de preenchimento desenvolve os seus critérios próprios de verdade e que «verdade» não significa somente adequação, mas ainda igualmente manifestação, parece estranha à tese fundamental da análise linguística e caracteriza uma hermenêutica mais ou menos influenciada pelo pensamento de Heidegger. No entanto, podemos encontrar nos escritos de Ian Ramsey e de Frederick Ferré alguns indícios de uma necessária reorientação do conceito fundamental de verdade. Quaisquer que sejam as diferenças entre as duas atitudes filosóficas, creio todavia que até a terceira pressuposição pode tornar-se um problema comum, mesmo se ela permanecer formulada nos dois lados em termos radicalmente distintos.

O meu objetivo não é refutar a metodologia de análise linguística mas reconhecer, através de um método de distinção, a especificidade da hermenêutica filosófica.

## I - O discurso religioso originário

Como já foi dito, a primeira pressuposição é comum à análise linguística e à hermenêutica. Uma e outra abordam a fé religiosa do ponto de vista da sua expressão na linguagem. Contudo, a diferença entre as duas atitudes manifesta-se já a este nível. A análise linguística dirige-se imediatamente a *enunciados* como «Deus existe» ou «Deus é imutável, todo-poderoso, etc.», isto é, a proposições que relevam de uma modalidade específica de discurso, o discurso de segundo grau da teologia. Este discurso de segundo grau não se concebe sem a incorporação de conceitos tomados de uma filosofia especulativa. Uma hermenêutica filosófica, ao contrário, esforça-se por se dirigir, tão fielmente quanto possível, para as modalidades mais originárias de linguagem de uma comunidade de fé, conseqüentemente para as expressões pelas quais os membros da comunidade interpretam, originariamente, a sua experiência para si mesmos e para os outros.

Estes testemunhos de fé não comportam primeiramente enunciados teológicos, no sentido de uma teologia metafísica-especulativa, mas expressões que relevam de formas de discurso tão variadas como narrações, profecias, textos legislativos, provérbios, hinos, preces, fórmulas litúrgicas, ditos sapienciais etc. Estas formas de discurso, tomadas em conjunto, constituem as expressões originárias da fé religiosa. A primeira tarefa de uma hermenêutica deve ser, portanto, identificar e descrever estas formas de discurso por meio das quais a fé de uma comunidade é, para já, trazida à linguagem.

Com este propósito, a hermenêutica filosófica concretizará uma metodologia particular ao visar clarificar o conceito de «*forma de discurso*». Ela deverá, em primeiro lugar, descrever o *discurso* enquanto tal, segundo os seus caracteres gerais, de forma a poder tratar ulteriormente da narração, profecia, provérbio, hino, etc., como *formas* de discurso, logo como modificações específicas do discurso em geral. Entre estes traços gerais do discurso, reter-se-á mais particularmente a relação entre o ato de discurso e o seu conteúdo, na medida em que esta relação contém a dialética mais simples de exteriorização e de objetivação do discurso. Desta dialética procede a autonomia das diferentes formas de discurso conhecidas sob o nome de «*géneros literários*». Em suma: o que quer que seja dito, mantemo-lo a uma certa distância relativamente ao ato de discurso ou ao acontecimento da fala. Uma distância comparável cruza-se entre o discurso e o locutor, entre a estrutura interna e a referência exterior à linguística, entre o discurso e a sua situação original, finalmente entre o locutor e a audiência. É aqui que começa o problema da interpretação. Esta não se limita aos textos escritos, mas começa com a subtil dialética já presente na linguagem oral, em virtude da qual ela se exterioriza, se articula e se fixa em formas diferentes de discurso.

Mais importante ainda que essa primeira constatação é a consideração das próprias *formas*, isto é, das formas que, na crítica literária, se chamam «*géneros*». Prefiro contudo falar de formas de discurso para sublinhar o papel que têm essas modalidades linguísticas na produção de discursos. Sob o título de «*géneros*», a crítica literária compreende, com efeito, categorias que ajudam o crítico a orientar-se na indefinida variedade dos textos; ora, as formas de discurso são bem mais que os instrumentos de classificação; são instrumentos de produção. Por instrumentos de produção, entendo que as formas de discurso são matrizes por meio das quais o discurso é produzido como uma *obra*. Contudo, esse aspeto do discurso foi pouco notado pelos filósofos, porque coloca em jogo categorias que não relevam imediatamente do domínio da linguagem, mas do da praxis, da produção e da criação. Ora, é precisamente o caso: o discurso é uma obra, organizada segundo totalidades de segunda ordem, em comparação com a frase enquanto unidade minimal do discurso e logo enquanto unidade de primeira ordem. Na *retórica*, Aristóteles chama a esta categoria fundamental «*disposição*» - *taxis*; coloca-a entre a «*descoberta*» (os argumentos) - *heuresis* - e a «*dicção*» - *lexis*. Em virtude dessa *taxis*, o texto falado ou escrito oferece uma textura cuja estrutura interna deve ser interpretada. Interpretar um texto significa sempre mais do que adicionar as significações de frases isoladas. O texto enquanto totalidade deve ser apreendido do ponto de vista da hierarquia dos *topoi* que o compõem.

É a este conceito do texto como totalidade que deve ser atribuída a função de géneros literários - ou, como diremos doravante, a função das diversas formas de discurso: narração, parábola, etc. Como os códigos gramaticais exercem uma função generativa e produzem o

discurso como frase, também os códigos literários têm, ao seu nível, uma função generativa. Eles geram o discurso como narração ou como tal ou tal discurso. Neste sentido, é necessário uma *poética generativa* que corresponderia, ao nível da *taxis* aristotélica, à «gramática generativa» de Chomsky.

A preocupação fundamental desta hermenêutica deveria ser a análise das modalidades novas e específicas de distanciamento que acompanham a produção do discurso como obra. Uma obra de discurso, como uma obra de arte, constitui um objeto independente que se mantém à distância da intenção do criador, do seu *Sitz im Leben*, bem como da sua audiência inicial. É exatamente por essa razão que a obra de arte e a obra de discurso estão abertas a um número indeterminado de interpretações. Um espaço de jogo é aberto às interpretações, porque a restituição do evento original do discurso toma a forma de uma reconstrução que procede precisamente da estrutura interna de tal ou tal forma de discurso específico. Dito de outro modo, se a hermenêutica permanece a tentativa de ultrapassar a distância, é preciso considerar essa distância ao mesmo tempo como objeto de pesquisa, como obstáculo e como instrumento, de modo a reatualizar o evento originário de discurso num novo evento. Por isso, o novo evento de discurso não poderia ser fiel, se não se fosse ao mesmo tempo criador.

É dessa forma que pode ser caracterizada a nossa primeira pressuposição, segundo a qual a fé religiosa de uma comunidade se deixa apreender nas suas expressões linguísticas. Em termos hermenêuticos: a primeira tarefa da interpretação, no domínio bíblico, é identificar as diferentes formas de discursos que, tomadas em conjunto, delimitam o espaço de interpretação no interior do qual a linguagem religiosa pode ser compreendida. Essa tarefa precede a investigação dos enunciados teológicos que perderam o seu enraizamento primeiro nas formas de expressão da fé, na medida em que reformulam o conteúdo destas primeiras expressões numa linguagem concetual derivada da filosofia especulativa.

## II - Estrutura e querigma

Apoiando-nos no desenvolvimento hermenêutico da nossa primeira pressuposição – segundo a qual a experiência religiosa se exprime no plano da linguagem em formas específicas de discurso –, estamos em condições de explicitar a segunda tese na sequência da primeira.

Não basta afirmar, em termos gerais, que a linguagem religiosa é portadora de sentido. É preciso estabelecer ainda que as suas significações são de cada vez reguladas pelo modo de articulação próprio às formas particulares de discurso. A minha exposição atinge aqui o seu ponto decisivo que eu aliás gostaria de circunscrever da seguinte maneira.

A «confissão de fé» que se exprime nos documentos bíblicos não pode nem deve ser dissociada das formas *particulares* de discurso que distinguem o Pentateuco, os Salmos, as Profecias, etc. Não só cada forma de discurso reenvia a um estilo particular de confissão de fé, mas a justaposição das formas de discurso produz uma tensão, um contraste no próprio interior da confissão de fé. Assim, a oposição entre narrativa e profecia, tão característica do Antigo Testamento, é, enquanto tal, teologicamente significante. Mas ela só pode ser talvez

um dos *pares* estruturais cuja contrariedade interna contribui para a composição do sentido global. A esse respeito, a exposição ulterior fará surgir outros pares contrastantes no plano dos gêneros literários. Mas talvez seja preciso ir mais longe ainda e considerar a forma *total*, que resulta da composição dos gêneros literários entre eles, como um traço estrutural fundamental pelo qual é delimitado o espaço de jogo no interior do qual se desenvolve a competição entre as diversas formas de discurso.

Seriam então de considerar três problemas sob o título único de discurso bíblico: em primeiro lugar, a afinidade *palavra a palavra* entre *uma* forma de discurso e *uma* modalidade particular da confissão de fé; num segundo momento, a relação entre um *par* estrutural (por exemplo, a narração e a profecia) e a *tensão* correspondente na mensagem teológica; por fim, a relação entre a *configuração* da obra de discurso, considerada como um todo e o que se poderia chamar, correlativamente, o *espaço* de interpretação delimitado pelo conjunto de formas de discurso.

Tenho a dizer que estou especialmente em dívida para com Gerhard von Rad pela inteligência dessa relação entre formas de discurso e conteúdos teológicos. O seu método de correlação encontra uma confirmação especial na aplicação que foi dele feito no Novo Testamento por Amos Wilder e por William A. Beardslee.

O exemplo da *narração* é particularmente apropriado, na medida em que ele deriva do domínio em que a análise estrutural obteve os seus resultados mais convincentes. Esse exemplo – sistematicamente desenvolvido – interdita-nos de construir teologias do Antigo e do Novo Testamento para as quais a categoria da narrativa ou da narração se reduziria a um artifício retórico, estranho ao conteúdo transmitido. Ele aparece antes que qualquer coisa de específico e de único seja dito precisamente na forma de uma narrativa – de uma narrativa que tem por objeto uma libertação passada. O conceito de «teologia das tradições» - adotado por Gerhard von Rad para o primeiro volume da sua *Teologia do Antigo Testamento*, testemunha, da maneira mais apropriada, esse parentesco indissociável entre a confissão de fé e a forma da narrativa. Nada é enunciado sobre Deus, sobre o homem ou sobre as suas relações, que não seja veiculado por *sagas*, antes de mais isoladas, depois reunidas em sequências significantes, ao ponto de constituir uma narrativa contínua centrada sobre um ou mais eventos-nucleares. Estes eventos chave comportam não só uma referência histórica ao passado como uma dimensão querigmática. Assim, Gerhard von Rad organiza uma das grandes narrativas em torno do núcleo narrativo e querigmático do *Deuterónimo* 26, 5: «E então tu farás diante do Senhor a seguinte declaração: “Os meus antepassados eram um pequeno grupo de *arameus*, que foram para o Egito e lá ficaram a morar sendo ainda muito poucos. Mas, ainda no Egito, tornaram-se um grande povo, forte e numeroso, etc.»<sup>1</sup> A maneira pela qual esse «antigo Credo» incorpora uma na outra, a dimensão da narrativa e a dimensão querigmática, é para o hermenêuta de uma significação imensa.

Por um lado, a consideração da *estrutura* da narrativa permite estender o método estrutural ao domínio da exegese. A esse respeito, uma comparação entre von Rad e os estruturalistas da Escola do formalismo russo e os da Escola francesa pós-saussuriana seria particularmente instrutiva.

---

<sup>1</sup> Foi utilizada a edição de 1993 da *Bíblia* pelos Franciscanos Capuchinhos, Difusora Bíblica (N.d.T.)

Por outro lado, a relação entre estrutura e querigma inverte-se desde que se começa a tomar em consideração a outra face da narrativa, a saber, a própria confissão de fé. Mas essa outra dimensão não se pode separar da estrutura da narrativa. Não é qualquer teologia que pode estar ligada à forma da narrativa, mas apenas *uma* teologia que celebra Yahweh como o grande libertador. Este ponto é suficiente para sublinhar a diferença decisiva entre o Deus de Israel e o deus da filosofia grega. Conceitos como os de causa, de fundamento, de essência, etc., são perfeitamente estranhos à teologia das tradições. Esta fala sobretudo de Deus, em concordância com o drama histórico fundado na narrativa de libertação. Essa maneira de falar de Deus não é menos plena de sentido do que a dos Gregos. Trata-se de uma teologia homogénea à estrutura da narrativa, isto é, de uma teologia sob a forma de *Heilsgeschichte*.

Desenvolvi aqui, preferencialmente, o exemplo da estrutura da narrativa e da significação teológica que lhe corresponde. Seria preciso empreender a mesma investigação a propósito das outras formas literárias, a fim de aclarar as tensões imanentes ao discurso teológico que correspondem às oposições de estrutura. A tensão entre narrativa e profecia é a este respeito muito esclarecedora; a oposição entre duas formas poéticas – aqui, a crónica, ali, o oráculo – estende-se à percepção do tempo que, num caso, está consolidado, no outro completamente perturbado; a própria significação do divino é afetada pelo facto de que, aqui, a história do povo é fundada e firmada e ali estar ameaçada de morte. Com a profecia, a dimensão criativa já só pode ser tocada para além de um intervalo de sombra e de nada: o Deus do Êxodo deve tornar-se o Deus do Exílio, se pretender ser eficaz no futuro e não apenas na memória.

Seria necessário poder examinar outros pares contrastantes, no duplo nível da forma e do conteúdo: por exemplo, a relação entre a legislação e a sagesa, entre o elogio e o provérbio, etc. Em todos estes discursos, Deus aparece de cada vez sob uma outra forma: ou como herói da libertação, como o misericordioso, como Aquele que se deixa tocar na situação de diálogo, ou como Aquele que se retira para o anonimato da ordem cósmica...

Uma análise ulterior poderia eventualmente mostrar que todas as formas de discurso desenham um *sistema* circular; que, conseqüentemente, o conteúdo teológico toma emprestado o seu sentido à constelação do conjunto destes discursos. A linguagem religiosa apareceria então como uma polifonia gerada por essa circularidade. É talvez difícil de provar de forma definitiva uma tal hipótese: o encerramento do cânone é talvez demasiado acidental para provir unicamente do encadeamento das formas. Contudo, o encerramento do cânone não é tão aleatório, tão arbitrário, tão violento que exclua o reconhecimento, por uma certa comunidade, da saturação de um certo espaço de significação. Esta obra fechada sobre si mesma, que se chama Bíblia, projeta para a interpretação um espaço de jogo bem circunscrito, no interior do qual formas de discurso e significações teológicas estão numa relação mútua de correlação. A partir de então, já não é possível atingir a significação do discurso religioso evitando o desvio penoso por meio uma explicação estrutural aplicada às formas de discurso.

### III - O mundo do texto e o novo ser

É agora possível abordar a terceira pressuposição de uma filosofia hermenêutica da linguagem religiosa. Segundo essa pressuposição, a *pretensão de verdade*, erguida pelo discurso filosófico, é medida pelas categorias próprias deste discurso. Aqui também a filosofia hermenêutica abre caminho a um tratamento específico das expressões, documentos e textos propriamente religiosos.

A categoria que é preciso aqui introduzir é a de «*mundo do texto*». Este conceito estende às obras complexas de discurso aquilo que noutro lado chamamos referência. Conhecemos a distinção introduzida por Gottlob Frege, no plano dos enunciados isolados, entre *sentido* e *referência*. O sentido de uma expressão é o objeto ideal visado; este sentido é integralmente imanente ao discurso. A referência envia-nos para o exterior ao linguístico e constitui o valor de verdade da proposição, isto é, a sua pretensão de atingir a realidade. Essa propriedade distingue o discurso da língua que não comporta nenhum reenvio à realidade: no sistema lexical, uma palavra reenvia apenas a uma outra, segundo relações de diferença e de oposição. Apenas o discurso se refere às coisas, se dirige à realidade e exprime o mundo.

A questão que se coloca é pois esta: em que é que se transforma a referência quando o discurso se torna texto? Não será a referência alterada pela escrita e, antes de mais nada, pela estrutura da obra ao ponto de se tornar inteiramente problemática? No discurso oral comum, o problema é facilmente resolvido graças à função «demonstrativa» ou «ostensiva» da linguagem. Dito de outro modo, o problema da referência é resolvido pela aptidão do locutor para *mostrar* a realidade. Quando o locutor não pode mostrar a coisa, sobre a qual fala, ele pode ainda, por meio de descrições precisas, localizá-la no interior de um único sistema espaço temporal ao qual os próprios locutores pertencem. Este sistema constitui, em último caso, o espaço de referência de todo o discurso possível.

Com a escrita as coisas tornam-se mais difíceis. Em primeiro lugar, falta uma situação comum, ao escritor e ao leitor. Por outro lado, as condições concretas do mostrar não podem ser já preenchidas. Mas a escrita permite sobretudo a constituição de formas literárias que se dedicam positivamente a suprimir toda a conexão com a rede única espaço temporal e, logo, a abolir, pelo menos numa primeira abordagem, a referência ao real comum. Essa suspensão de todo o reenvio ao mundo previamente dado é levada ao extremo em certas formas modernas da literatura. O papel desta última parece ser então destruir o mundo. Afastada então da função referencial da linguagem comum, a língua parece apenas celebrar-se a ela própria.

Todavia, se um tal discurso votado à ficção não se relaciona já com a realidade quotidiana, ele não está por esse facto destituído de força referencial. Dirige-se a uma dimensão mais fundamental do real do que a linguagem quotidiana. A minha tese é que a suspensão da referência de primeira ordem, operada pela ficção e a poesia, é a condição para que seja libertada uma força referencial de segunda ordem, que não se relaciona já com o mundo dos

objetos manipuláveis, mas com o que Husserl designou como «Lebenswelt»<sup>2</sup> e Heidegger como «In-der-Welt-Sein»<sup>3</sup>.

Essa função referencial contemporânea da ficção e da poesia rege, a meu ver, o problema mais fundamental da hermenêutica. Se é verdade que não podemos mais identificar a hermenêutica com a busca de um sujeito dissimulado, por detrás do texto, e com a investigação psicológica das duas intenções, se por outro lado, não queremos mais reduzir a interpretação à descrição das estruturas do texto, a questão coloca-se de saber o que é que deve ser interpretado propriamente. A minha resposta é que a interpretação é o reconhecimento da modalidade de ser-no-mundo projetado pelo texto.

Permitam-se aqui lembrar o conceito heideggeriano de *Verstehen*. É notável que em *Ser e Tempo* a teoria do «compreender» não esteja ligada ao tema da inter-subjectividade—compreender um outro -, mas antes a uma estrutura do ser no mundo. Mais exatamente, a compreensão é uma estrutura cujo exame sucede ao da *Befindlichkeit*<sup>4</sup>, - ao «encontrar-se numa situação». O momento do «compreender» responde dialeticamente ao do «encontrar-se», enquanto projeto das nossas possibilidades mais próprias, nas situações em que somos lançados. Gostaria de retomar esta noção de «projeto», despojada em Heidegger de toda a conotação voluntarista e aplicá-la à teoria do texto. O que pede para ser propriamente interpretado num texto, é o projeto de mundo, de um mundo que eu poderia habitar e no qual poderia projetar as minhas possibilidades mais íntimas. Aqui reside o que eu chamo o mundo do texto, - o mundo que é apropriado a este texto único.

O mundo do texto de que tratamos aqui não é, por conseguinte, o mundo do discurso quotidiano. Neste sentido, encontra-se à *distância* da realidade quotidiana. Essa distância é operada pela *ficção* na nossa compreensão do mundo. Através da ficção e da poesia abrem-se novas possibilidades de estar no mundo, no coração da realidade quotidiana. Estas possibilidades são justamente as de um existente, mas ele, precisamente, apenas apreende o seu ser próprio sob a modalidade do possível; não sob a do dado. Assim, a realidade quotidiana é metaforizada e isso acontece através das variações imaginativas aplicadas ao real pelas obras de poesia.

Entre todas as modalidades e expressão de carácter poético, a ficção é o instrumento privilegiado de uma descrição nova da realidade. A linguagem poética é aquela que, mais do que todas as outras, contribui para o que Aristóteles nomeia, nas suas considerações sobre a tragédia, a *mimesis* da realidade. Porque a tragédia imita a realidade apenas na medida em que ela a recria por meio de um *mythos*.

Apliquemos agora o conceito de mundo do texto aos textos especificamente religiosos, por exemplo, aos textos bíblicos. Na minha perspectiva, os textos religiosos constituem, para uma hermenêutica filosófica, uma categoria de textos poéticos. Eles visam reescrever a existência, de maneiras diversas. A sua especificidade tem de ser procurada no interior dessa propriedade comum aos outros textos poéticos.

---

<sup>2</sup> *Mundo da vida* (N.d.T.)

<sup>3</sup> *Ser-no-mundo* (N.d.T)

<sup>4</sup> *Afetividade* (N.d.T.)



Mas antes de precisar esta diferença, tiremos todas as consequências de uma simples aplicação da hermenêutica dos textos poéticos aos textos bíblicos.

Essa aplicação não submete a interpretação a uma lei desconhecida, mas recondu-la ao seu próprio núcleo de sentido e liberta-a de um certo número de ilusões. As aplicações teológicas são consideráveis. Em primeiro lugar, a hermenêutica previne contra um recurso prematuro a categorias *existenciais* pelas quais se desejaria equilibrar a análise estrutural. A hermenêutica geral exige antes que entre a explicação estrutural e a compreensão de si esteja intercalado, a título de mediação necessária, o desenvolvimento do mundo do texto. Esse mundo forma e transforma a compreensão de si do leitor segundo o seu próprio a sua intencionalidade própria. A tarefa própria da hermenêutica não consiste em suscitar uma decisão do leitor, mas antes em revelar o mundo implicado nos textos bíblicos. Antes de toda a emoção, antes de toda a disposição de fé ou de suspeita um mundo é proposto, esse mundo que, na linguagem da Bíblia, é chamado de mundo novo, Reino de Deus, Ser novo. Tais são as *realidades* implicadas no texto e que começam a ser com o texto. Poderíamos, neste sentido, falar da «objetividade» do novo ser projetado pelo texto.

Segunda aplicação: se damos a prioridade ao projeto de um mundo, então o problema da *inspiração* não pode ser colocado mais em termos psicológicos. A inspiração não pode ser um estado mental que o autor projetaria de seguida no texto. A inspiração é um carácter da revelação e a revelação diz respeito primeiramente ao projeto do ser novo contido no texto. É preciso então dizer inclusive que um texto é revelado na medida em que ele é revelador de um mundo. A revelação, se esta expressão deve manter um sentido, é uma propriedade do *mundo* bíblico. Este mundo não é o objeto de uma intenção psicológica imediata, mas é mediatizado pela estrutura dos modos de discurso. Tudo o que foi dito mais acima sobre a relação entre a forma da narrativa e a significação querigmática ou entre a forma da profecia e o conteúdo da promessa, constitui o único acesso possível ao que nós podemos chamar agora o mundo bíblico. A revelação extrai toda a sua força do contraste e da convergência entre todas as formas de discurso religioso.

Terceira aplicação teológica: já que se fala aqui de mundo, no sentido de um horizonte *total*, não poderemos privilegiar o aspeto personalista, a relação eu-tu, no conjunto das relações projetadas entre o homem e Deus. O mundo bíblico comporta aspetos cósmicos – é uma criação –, aspetos comunitários – fala-se de um povo –, aspetos históricos e culturais – está em causa Israel e o Reino de Deus –, e finalmente, também, de aspetos pessoais – trata-se da invocação e de louvor. O homem é tocado por uma multiplicidade de dimensões que são não só cosmológicas e históricas, mas também antropológicas, éticas e personalistas.

Impõe-se uma quarta aplicação. Mostrámos mais acima que o mundo do texto «poético» é um mundo projetado, distanciando poeticamente do da realidade quotidiana. O novo ser, segundo a Bíblia, não é, por excelência, um caso da *distanciação*? Este novo ser não abrirá um caminho através da experiência quotidiana, apesar do encerramento aparente desta? Não será a força deste projeto de mundo, uma força de rotura? Não será preciso dizer, então, que a realidade aberta no coração do quotidiano é uma outra realidade, a saber, a do *possível*? Em linguagem teológica, a expressão «o Reino de Deus aproxima-se», dirige-se aos nossos possíveis mais íntimos, mas a possíveis cuja significação não está imediatamente à nossa disposição.

A via que seguimos até ao presente é a de uma aplicação simples de categorias hermenêuticas gerais à hermenêutica bíblica, compreendida como uma hermenêutica «regional». A minha tese é que a especificidade do conteúdo bíblico surge apenas no termo dessa via. A este respeito, Gerhard Ebeling tem toda a razão: é apenas quando apreendemos a Bíblia como um livro entre outros que ela própria se afirma como Palavra de Deus.

Entre todos os traços *diferenciais* do discurso bíblico, é evidentemente como «God-talk» (para retomar uma expressão de John McQuarrie) que o discurso bíblico se distingue. Mas a significação dessa referência a Deus não deve ser separada da função referencial das formas de discurso evocadas mais acima: narração, profecia, louvor, provérbio, etc... O referente-Deus é visado na convergência de todos estes discursos parciais. Ele é ao mesmo tempo o índice da sua pertença mútua e o do seu caráter inacabado. É a sua intenção comum e o que escapa a cada um.

A este respeito a palavra Deus não se compreende como um conceito filosófico, seja no sentido do ser na aceção da filosofia medieval ou no sentido de Heidegger. A palavra Deus diz mais que a palavra ser, porque pressupõe o contexto integral das narrativas, das profecias, das leis, dos salmos, etc. Compreender a palavra «Deus», é seguir a sua flecha de sentido. Por flecha de sentido, entendo a sua capacidade para reunir as significações parciais, inscritas nos diversos discursos parciais, e de abrir um horizonte que não se deixa delimitar pelo encerramento de nenhum discurso.

Essa fuga para o infinito do referente-Deus é sugerida pela estrutura particular de múltiplas formas de discursos bíblicos. A extravagância das narrativas parabólicas, o paradoxo dos provérbios, a separação do tempo no dito escatológico, opera no discurso uma espécie de brecha, de passagem até ao limite, graças à qual a linguagem poética se ultrapassa como linguagem religiosa. Estas *expressões-limite* prefiguram, no plano pré-teológico, o que poderão ser os conceitos-limite da teologia, quando esta introduz «modificadores» analógicos ou negativos.

Seria preciso dizer outro tanto da palavra Cristo. À dupla função da palavra Deus – função de reunião e função de incompletude – é preciso juntar-lhe uma terceira, a saber, a capacidade de incorporar todas as significações religiosas num único símbolo, o símbolo do amor sacrificial mais forte que a morte. É função da pregação conferir ao termo Deus uma dimensão e uma densidade que faltam ao termo ser. «Em Cristo», o termo «Deus» faz referência a um dom que nos é concedido e à relação que nós podemos ter com este dom, enquanto o recebemos e o reconhecemos.

É dessa forma que a hermenêutica bíblica pode dar-se a tarefa de explicitar a constituição e articulação do termo Deus no espaço de sentido delimitado pelo *corpus* dos textos bíblicos. Compreendemos, agora, em que sentido a hermenêutica bíblica é, ao mesmo tempo, um caso particular de uma hermenêutica geral e um caso único. Um caso particular, no sentido em que o novo ser, de que fala a Bíblia, só pode ser encontrado na palavra deste texto. Um caso singular, porque todos os discursos parciais se referem a um *nome* que designa o seu ponto focal e porque este nome coincide com o acontecimento-sentido pregado como ressurreição. Mas a hermenêutica bíblica não pode expressar alguma coisa de único, exceto se este único se

manifestar como mundo do texto, no instante em que este mesmo mundo nos interpela no texto, pelo texto e para além do texto.

Conclusão:

Permitam-me, em conclusão, voltar ao conceito de fé religiosa que renunciámos transformar em tema diretamente e que foi tocado apenas pela mediação das suas expressões linguísticas e poéticas. Para uma hermenêutica filosófica, a fé não aparece nunca como uma experiência imediata, mas sempre como uma experiência articulada na linguagem. Gostaria de reintroduzir o conceito de fé, no final deste percurso, religando-o ao de compreensão de si face um texto. A fé é a atitude daquele que se apresta a ser ele próprio interpretado, interpretando o mundo do texto. Tal seria a determinação hermenêutica da fé bíblica.

Essa determinação permite escapar a toda a redução psicologista da fé. Não que a fé não seja originariamente um ato que não se deixe reduzir à linguagem. A este título, ela representa o limite de toda a hermenêutica e a origem não hermenêutica de toda a interpretação. O movimento de interpretação começa e acaba com a coragem de uma decisão que não é nem facilitada, nem esgotada pelo comentário. Em relação a este traço pré-linguístico e supra-linguístico, a fé pode ser designada como «cuidado derradeiro», subjacente a todas as minhas decisões. Podemos chamar-lhe igualmente «sentimento de dependência absoluta», para sublinhar o facto de ela não ser nunca senão uma resposta a um querer que me precede. Podemos ainda chamar «confiança incondicional», se desejarmos separá-la da esperança que abre um caminho, apesar de todos os obstáculos e que converte todas as razões para desesperar em razões para esperar. Em virtude de todos estes traços, a fé escapa à hermenêutica e atesta que esta não é nem a primeira nem a última palavra.

Mas a hermenêutica vem lembrar-nos que a fé bíblica não poderia ser separada da interpretação que a eleva à linguagem. O «cuidado derradeiro» permaneceria mudo se não fosse sustentado por uma palavra incessantemente renovada pela interpretação dos signos e dos símbolos que, por assim dizer, transmitem este cuidado através dos séculos. Quanto ao sentimento de «dependência absoluta», continuaria a ser um sentimento fraco, se não correspondesse ao projeto de um ser novo que abre novas possibilidades à minha existência. A esperança, ou «confiança incondicionada», permaneceria vã e vazia, se ela não se apoiasse numa interpretação incessante dos eventos-signos atestados pelas Escrituras, em particular pelas narrativas da libertação no Antigo Testamento e da Ressurreição no Novo. Estão aí os eventos que significam as possibilidades mais extremas da minha liberdade e que assim se tornam para mim na Palavra de Deus. Tal é a determinação hermenêutica da fé bíblica.