



**UNIVERSIDADE CATÓLICA PORTUGUESA**  
**FACULDADE DE TEOLOGIA**

**MESTRADO INTEGRADO EM TEOLOGIA (1.º grau canónico)**

**JOÃO EDUARDO MARTINS BASTO**

***O Rasto mora na Floresta: a Teologia como Hermenêutica do Mundo***

**Dissertação Final**

**sob orientação de Prof. Doutor João Manuel Rodrigues Correia Duque**

**Braga**  
**2019**



«A Linguagem é uma fonte de mal-entendidos.  
Mas podes-te sentar cada dia um bocadinho mais perto»<sup>1</sup>

---

<sup>1</sup> Antoine de Saint-Exupéry, *O Principezinho*, trad. Joana Morais Varela (Lisboa: Editoral Presença, 2008), 70.



## **Agradecimentos**

Aos meus pais e irmão, a quem a intimidade impõe o silêncio.

Ao Prof. Doutor João Duque, de quem se guarda todas as palavras.

Aos meus discípulos.

Ao Pe. João Paulo e ao Pe. Bruno Nobre S.J.

À Diocese de Viana do Castelo e ao seu Seminário.

Ao Seminário Conciliar de Braga.

À Faculdade de Teologia de Braga.

À minha avó (1948-2019) com quem partilho o segundo nome.

Ao Pe. António Cachadinha (1931-2016).

A todos os autores com quem pude aprender a ler e a pensar.



## **Resumo**

Depois de elaborar uma crítica a dois modelos insuficientes para compreender a relação Deus-Mundo, propomos uma definição de natural e sobrenatural pesando, em primeiro lugar, o significado da sua habitação no Mundo e, em segundo, a trajetória dos conceitos na história da teologia. Seguidamente veremos como isso se relaciona com o conceito de tradução em Paul Ricoeur e com os tópicos do mistério e da interrogação em Vergílio Ferreira, para recompor a tarefa da Teologia como hermenêutica do Mundo.

**Palavras-Chave:** Natural, Sobrenatural, Tradução, Hermenêutica, Excesso.

## **Abstract**

After the criticism of two insufficient models as God-world relationship we came to a proposal definition of natural and supernatural, thinking firstly, the meaning of their dwelling in the world, and secondly, the trajectory of concepts in the history of theological reflection. So we will see how this connects to the idea of translation in Paul Ricoeur and to the topic of mystery and interrogation in Vergílio Ferreira, in order to recomb the task of theological as a hermeneutic of the world.

**Key-Words:** Natural, Supernatural, Translation, Hermeneutics, Excess.



## **Abreviaturas**

P.G. – Patrologia Grega

P.L. – Patrologia Latina

S.C. – Sources Chrétiennes

S.C.G. – Suma Contra os Gentios

S.T. – Suma Teológica



## Introdução

Parece ser possível constatar uma nova redução do discurso teológico pela aplicação do método teocrático, seja ele através de uma teologia monolítica, deduzida sobre uma estrutura anunciada como indestrutível e inquebrável, seja pelo recente recurso à *ideia* de Deus como forma de justificação e suporte de uma ação exclusivista. No entanto, se este é um possível diagnóstico, cremos poder situar a sua origem nas diferentes concepções aplicadas à relação, mais ou menos estreita, entre os conceitos clássicos de natural e sobrenatural, ou ainda, à ligação, mais ou menos tempestuosa, entre a questão da transcendência e a da imanência de Deus no interior do mundo secular representa de modo que, como hipótese de trabalho, enunciamos a possibilidade de, partindo de uma reponderação destes termos, em particular, dos primeiros elencados, potenciar um outro modo de teologizar assente em pontos-de-fuga e não numa geometria auto-remissiva.

Assim sendo, e de entre outras abordagens possíveis, delimitamos o nosso estudo numa tríplice estrutura. Em primeiro lugar, partindo da ação amorizante de Deus como chave de leitura, faremos um sintético trajeto histórico pelas concepções de natureza e sobrenatureza, tendo por finalidade não uma exegese dura de cada visão, mas a procura de alguns elementos fulcrais para uma proposta de definição destes mesmos vocábulos de pendor operativo. Por conseguinte, nos dois capítulos subsequentes, exploraremos, com base numa seleção de obras de Paul Ricoeur e de Vergílio Ferreira, dois pontos de vista que tenderão a alargar a interpretação que queremos atribuir aos conceitos em estudo, quer, no primeiro caso, focando a temática da tradução, quer, no segundo, salientado a análise do significado de mistério e de sagrado.

Neste sentido, e no final de cada aproximação, procuraremos indicar traços que cada autor deixa para a reelaboração do fazer teológico, assegurando, todavia, uma abordagem que não contamine previamente a investigação a partir de uma leitura já implícita. Com efeito, no que concerne à perspectiva ricoeuriana, apontaremos para a proposta de uma teologia que, sendo

hermenêutica do mundo, comporta uma dimensão genealógica, ao encontro da exploração de Friedrich Nietzsche, e, simultaneamente, para a transposição do mundo do texto ao mundo da carne e da voz. Por outro lado, e quanto ao desenvolvimento do contributo de Vergílio Ferreira, apontaremos para a tragédia e a comédia como lugares de mundividência teológica.

# I – A fronteira da questão ou a questão da fronteira

Colocamos o início da nossa reflexão na pergunta pela possibilidade de relação entre Deus e a Humanidade, e, assim, de forma última, no acontecer de toda a Teologia. De facto, importa perguntar: que significa afirmar a existência de uma revelação? Como atuará Deus no Mundo – se tal consideramos? Qual será o seu real poder? O que é o Mundo? Será que nos é possível dominá-lo ou reduzir-lhe a complexidade?

Na verdade, situamos, desde logo, a reflexão num lugar de fronteira que queremos aqui não segundo um prisma geopolítico, como separação ou união estratégica, mas na medida em que afirmamos um crer em comum a partir da alteridade que constitui a nossa própria paisagem. Deste modo, no que ao presente capítulo se refere, iremos procurar evidenciar que, apresentando o agir de Deus com base na sua referencialidade ontológica, se abre caminho à recusa de duas visões integristas do mesmo acontecimento e, assim, se torna acessível uma hipótese de articulação dialógica que sintetizaremos na relação, com denso eco histórico, entre natural e sobrenatural.

## 1. A Exposição de Deus

Parece-nos relevante afirmar, desde já, uma coordenada: *Deus age amorizando o Mundo*, e fá-lo como ser-gratuidade<sup>2</sup>, ou seja, como comunicação, para além da necessidade, da sua nudez<sup>3</sup> diante de nós, enquanto transcendente a si [ἔκστασις]. Por esse motivo, no seu dar-se, Deus revela, como ser-ação, a sua identidade pessoal que, na percetibilidade da

---

<sup>2</sup> Em ordem a circunscrever a nossa abordagem, focar-nos-emos neste tópico, que se direciona ao vetor agápico. Todavia, apontamos duas outras referências: por um lado, «o desejo de possuir o Bem para sempre» recuperado a partir do pensamento platónico, desenvolvido como «gerar no belo»: Cf. Platão, *O Banquete*, 206, a-b, trad. Maria Teresa Schiappa de Azevedo (Lisboa: Edições 70, 2017), 11-12; e, por outro, o vínculo político conexo à virtude de viver bem em comum desinteressadamente, na sequência de Aristóteles; Cf. Aristóteles, *Política*, I, 1253a2, trad. Maria Lidia Inchausti Gallarzagoitia (Madrid: Editorial Gredos, 1988), 50; Aristóteles, *Ética a Nicómaco*, 1155a3, trad. António de Castro Caeiro (Lisboa: Quetzal Editores, 2009), 197.

<sup>3</sup> Cf. João da Cruz, “Subida do Monte Carmelo,” II, 7, in João da Cruz, *Obras Completas*, trad. Agostinho dos Reis Leal (Marco de Canaveses: Edições Carmelo, 2005), 201-206.

diferença, é a incompreensão e a irreduzibilidade da dádiva, possibilitando a recusa e abrindo a uma outra indizibilidade convergente, a qual permanece no âmbito do risco<sup>4</sup>.

Todavia, tal não significa que, ao dizer-se a si mesmo na relação ao distinto de si, Deus concretize uma perda de identidade em ambos os polos; antes, colocando-se diante do diferente – exibindo essa mesma diferença –, não se lhe torna submetido, pois, pela permanência da sua realidade radical, não é uma particularidade categorial, mas antes presença renovadamente pessoal e assintótica<sup>5</sup> e, no entanto, pelo mesmo facto, declinável a uma determinada habitação dessa alteridade<sup>6</sup>.

Ora, é precisamente esta dinâmica que concretiza o que pretendemos em primeira instância assinalar, dado que o amor não é aqui uma «propriedade da substância de Deus»<sup>7</sup>, mas, de outra forma, o seu modo de existência total, e, com isto, pessoal. Na verdade, a resistência a uma definição *substancial*, enquanto compreensão de uma personalidade estática, propõe a afirmação de Pessoa com base no par *ékstasis-hypóstasis*, ou seja, quer como abertura do ser ao mais além de si, quer como totalidade, isto é, como clarividência da sua irrepetibilidade e indivisibilidade, e conseqüente não acidentalidade. Desta forma, aquilo que é, é aquilo que pode ser, porque já presente, e dado não ser em detrimento de uma auto-existência, é no ser-agir pessoal que se encontra a raiz da particularidade, que configura a relevância do concreto no universal<sup>8</sup>. Por isso, ao *amorizar* o mundo, Deus é presença-ação ativa, passionante e particular que, em detrimento do geral e indiferenciado, marca o domínio da especificidade e destaca, ainda, a exclusividade e futurabilidade da sua relação.

No entanto, é também por esta via que se descreve a qualificação do amado, a qual chega como resposta ao *valor* que se reconhece na dimensão interpelativa do diferente enquanto

---

<sup>4</sup> Cf. Hans Urs von Balthasar, *Só o amor é digno de fé*, trad. Artur Mourão (Lisboa: Assírio e Alvim, 2010), 53-54. 59.

<sup>5</sup> Cf. Karl Rahner, *Curso fundamental sobre la fe*, trad. Raúl Gabás (Barcelona: Herder Editorial, 2007), 151-153.

<sup>6</sup> Cf. Cirilo de Alexandria, “Commentarii in Matthaem,” 94 in *PG*. 72, 451.

<sup>7</sup> John D. Zizioulas, *Being as Communion* (New York: St. Vladimir’s Seminary Press, 1895), 46.

<sup>8</sup> Cf. Ioannis D. Zizioulas, *Comunió y Alteridad*, trad. Juan Manuel Cabiedas (Salamanca: Ediciones Sígueme, 2009), 267-269. Tal contributo deve-se à identificação de *prospan* a *hypóstasis* e não a *ousia*.

pessoa<sup>9</sup>, denotando-se, com efeito, que, na medida pela qual o agir de Deus é amorizante, ele mesmo identifica a presença do outro como bondade. Aliás, é nesta intensa radicalidade que se vislumbra o amante, cujo «eu se entrega a um tu amado de tal maneira que já não quer ser sem esse tu»<sup>10</sup> e, em consequência, Deus no mundo, mas sendo unicamente porque nele se entrega, mesmo que numa estranheza singular, visto ser, por referência a ele, o totalmente-outro (*totaliter aliud*) e, simultaneamente, o não-outro (*non aliud*) por onde lemos, de um lado, a consistência própria do mundo, e, de outro, as condições de possibilidade que nele se dizem pela sua unidade<sup>11</sup>.

Porém, gostaríamos de destacar ainda uma outra perspectiva que, decorrente das anteriores, as sintetiza, na proposta de um *Deus como capaz da humanidade*, através da qual Ele é a possibilidade do dom de si mesmo à história, o parentesco radical e a semântica do ser humano, do qual possui o mistério, por ser linguagem comunicante. Por isso, a sua reverberação é unicamente enquanto real, ou seja, enquanto qualificada num *logos* capaz da carne – *ensarkoteos/incarnandum* – numa humanidade que está na transcendência como imanência, de modo que o sentido desta seja verdadeiramente, pela quebra de um outro desejo, a proximidade ao ser humano, na sua alteridade, no qual «Deus nos encontra na sua humanidade, e não somente na nossa»<sup>12</sup>.

## 2. Como Mundo

Com efeito, será por esta linha que veremos surgir um primeiro passo que, pela apresentação de visões insuficientes face à pergunta inicial, se inicia na renúncia quer de uma

---

<sup>9</sup> Cf. Dietrich von Hildebrand, *La esencia del amor*, trad. Juan Cruz Cruz, José Luis del Barco (Navarra: EUNSA, 1998), 47-49. A perspectiva aqui apresentada, amor como resposta ao valor, contrapõem-se à falsa analogia relativa à dependência/atração por algo.

<sup>10</sup> Eberhard Jüngel, *Dios como mistério del mundo*, trad. Fernando Carlos Vevia (Salamanca: Ediciones Sígueme, 1984), 408.

<sup>11</sup> Cf. Medard Kehl, «*Et Dieu vit que cela était bon*», trad. Joseph Hoffmann (Paris: Les Éditions du Cerf, 2008), 336.346.

<sup>12</sup> Adolphe Gesché, *JesuCristo*, trad. José Manuel Bernal (Salamanca: Ediciones Sígueme, 2002), 254. Esta linha de pensamento é desenvolvida em forma mais profundida entre as pág. 235-261 do libro a cima citado.

tendência *extrinsecista*, quer de qualquer horizonte *intrinsecista*. De facto, assinalamos à primeira versão quando se afirma a distinção indissolúvel entre a denominada ordem de Deus e a ordem do Mundo-Humanidade, sem a necessidade de um ponto de união entre ambas, o que comporta consigo a impossibilidade de uma real epistemologia da relação anteriormente referida. Doutra forma, será em reação a esta perspetiva, enquanto manifestação de um dualismo excessivo, que o intrinsecismo proporá, com base na recuperação do desejo de Deus, uma experiência incrustada no umbigo da Humanidade, intensamente inata, perfeita e, assim, total<sup>13</sup>.

Contudo, é de forma paralela a estes dois fios condutores que verificamos o cruzamento de duas outras intenções explicativas que, mesmo com origem noutro espectro, o alargam<sup>14</sup>: no primeiro caso, o *sobrenaturalismo*, e, no segundo, o *naturalismo*. Assim sendo, quanto a este último, dá-se-nos ao reconhecimento na medida em que afirma uma determinada autonomia do acontecer natural, que, funcionando dentro da sua mensurabilidade, coloca, em último caso, Deus fora do Mundo, ou antes a própria divindade como o dar-se dos seus dinamismos. Por outro lado, e no outro extremo, tocamos no sobrenaturalismo, que coloca a relação de Deus face ao Mundo no extraordinário, entendido como suspensão de um modo normal da sucessão dos acontecimentos, anulando ou impedindo que o mundo seja de forma ordinária.

No entanto, há ainda a salientar uma *nuance* desta versão, que tem base no pensamento moderno: segundo ela, Deus, respeitando a autonomia da natureza e não necessitando deste modo, de a anular ou interromper, tem a marca da sua presença no campo da indeterminação científica, deixando antever, em última análise que, ao atuar unicamente nos vazios da realidade, Deus imprime uma concorrencialidade, mesmo que pontual e fragmentária, frente ao Mundo, na qual a ação de um polo extingue a do outro<sup>15</sup>.

---

<sup>13</sup> Cf. Salvador Pié-Ninot, *La Teología Fundamental* (Salamanca: Secretariado Trinitario, 2002), 114-116. Juan Luis Ruiz de la Peña, *El Don de Dios* (Santander: Editorial Sal Terrae, 1991), 22.

<sup>14</sup> Cada uma destas linhas expande-se ao longo da latitude da imensidão dos recantos da teologia influenciando as conceções eclesiológicas, antropológicas e revelativas. Veja-se, neste caso, por exemplo: Avery Dulles, *Models of Revelation* (New York: Orbis Books, 1992).

<sup>15</sup> Cf. Pedro Castelao, “¿Qué significa que Dios “atúa” en la creación?,” *Pensamiento*, nº 276/73 (2017): 735-736.

Neste sentido, será relevante uma leitura crítica da ideia de Deus, particularmente após a sua *morte*, «ponto de chegada e superação da metafísica ocidental»<sup>16</sup>, que constitui já um avanço em relação ao que afirmamos, pois ao recusar o Deus-axioma, que determina a relação com o Mundo, a Humanidade e o Tempo a partir do absoluto de si, enquanto ideia, está agora sucumbindo juntamente com a metafísica, reclamando o ensaio de uma nova dizibilidade, que encontramos na questão decisiva pelo local onde Ele mesmo se encontra<sup>17</sup>. Por isso, como saída da religião absoluta, Deus, até então «o Ser supremo e necessário, situado acima do Ser comum»<sup>18</sup>, foi redefinido, pela sua morte, na cruz, como ser-entre-nós, porque amor<sup>19</sup>. Assim sendo, nem Deus pode ser desenhável como elevado acima do Mundo (*super nos*), nem o próprio Mundo entendido como clausura em consequência da alteridade<sup>20</sup> ou ainda como quantificável em todos os seus dinamismos, pois é nele que Deus se dá verdadeiramente em presença, rompendo com uma determinada geografia.

Creemos, por este motivo, poder afirmar que é como ser-no-mundo que o ser de Deus se possibilita. No entanto, será imperativo dizer, de forma mais alongada, cada fragmento desta ex-posição: do *ser* até ao *ser-no* chegado ao *mundo*. Efetivamente, *ser* é, aqui, a hermenêutica plena do abismo da não existência, na qual se dá o facto da existência, que, porque expresso em presença e demora, é a sua contaminação e contágio, mostrando-o como unicamente *ser-no*, ou seja, como residência e familiaridade a um mundo, as quais não são facultativamente, mas antes expressão do ser enquanto ser. Assim, estar no mundo, não é permanecer dentro (espacialidade) de uma substancialidade – *res extensa* – como carência, mas ocupar-se<sup>21</sup>, viver dele e a partir dele. Na verdade, nesta linha, denominamos por Mundo todo o dar-se e ocorrer no seu carácter

---

<sup>16</sup> João Duque, *Dizer Deus na Pós-Modernidade* (Lisboa: Alcalá, 2003), 67.

<sup>17</sup> Cf. Eberhard Jüngel, *Dios como mistério del mundo*, 65.74. Joseph Moingt, *Dieu qui venit à l'homme*, vol. I (Paris: Les Éditions du Cerf, 2002), 269.

<sup>18</sup> Joseph Moingt, *Dieu qui venit à l'homme*, 271.

<sup>19</sup> Cf. Eberhard Jüngel, *Dios como mistério del mundo*, 288-291.

<sup>20</sup> Cf. Pedro Castelo, “¿Qué significa que Dios “atúa” en la creación?,” 733-734.

<sup>21</sup> «O existente aparece no modo daquilo de que nós cuidamos, a que atendemos, isto é, no aqui que se situa no *cuidar-se de*. Em sentido marcado “cuidar-se de” algo significa ocupar-se dele, fazê-lo: que o cuidado se concerta com ele, que ele está aqui disponível» Martin Heidegger, *Ontologia. Hermenêutica de la facticidad*, trad. Jaime Aspiunza (Madrid: Alianza Editorial, 2011), 128.

remissivo, compreendido na significatividade, não de fechamento a um domínio próprio, mas do como existente do ser, que possui, desta forma, a transitividade de comunicar-se e interpretar-se. É nesta medida que simultaneamente ocorrem, em aparição, o *mundo comum*, a matéria que se ilumina e escurece na distância e proximidade, por um lado, e o *mundo próprio*, o algo mais presente nele para lá da longitude em substrato, por outro. Porém, a sua quotidianidade abre, pelo conhecimento do surgir do mundo, ao in-habitual, urgência e intensificação do aqui, estremecer para a impressibilidade que, como temporalidade e espacialidade, se manifesta na vizinhança e na lonjura, no antes de algo e no efetivamente agora (kairologia)<sup>22</sup>.

Posto isto, parecem-nos pertinentes ainda duas últimas notas: em primeiro lugar, a relevância de uma leitura analógica – e conseqüentemente mais rica – da causalidade, que permita «considerar o ser enquanto ser»<sup>23</sup> e não unicamente enquanto substância, constituído por transformações aparentes, ou até mesmo matéria e forma; e, em segundo, no reforço do primeiramente assinalado, a referência à não univocidade do Mundo que, dado na suas texturas e contornos, supera a descritibilidade e previsão dele mesmo pela recusa de «substituir a inacessível determinação das causas (...) pela simples averiguação das leis (...) das relações constantes entre os fenómenos observados»<sup>24</sup>, e afirma a possibilidade de um mais, como autotranscendência da realidade<sup>25</sup>.

### 3. Leituras

A partir do apresentado anteriormente, a proposta que fazemos, com a finalidade de pensar a relação de Deus ao Mundo, coloca-se, ao iniciar, numa premissa clara: a teologia, pela

---

<sup>22</sup> Cf. Martin Heidegger, *Ontologia. Hermenêutica de la facticidad*, 109-132. Martin Heidegger, *Ser y Tiempo*, trad. Jorge Eduardo Rivera (Madrid: Editorial Trotta, 2018), 62-80.

<sup>23</sup> Tomás de Aquino, *S.T.*, I, q.44, a. 2.

<sup>24</sup> Auguste Comte, *Discurso sobre el espíritu positivo*, trad. Eugenio Moya (Madrid: Editorial Biblioteca Nueva, 1999), 77

<sup>25</sup> Cf. Karl Rahner, “Natural Science and Reasonable Faith,” in Karl Rahner, *Theological Investigations*, vol. XXI trad. Hugh M. Riley (New York: Crossroad, 1988), 38.

limitação do seu questionar, não reflete segundo o ponto de vista da transcendência, mas antes, a partir da epistemologia da Humanidade, pergunta pelo modo da possibilidade de Deus no Mundo<sup>26</sup>. Neste sentido, reconhecidas as devidas contingências e centrando o nosso trabalho, assim como a hipótese exploratória que nele exposta, sobre a relação entre natureza e graça, entre natural e sobrenatural, introduziremos, a princípio, os conteúdos-chaves conexos a esta temática ao longo do fazer-se teológico, para, conseqüentemente, apontar os aspetos base do nosso potencial contributo.

Desta forma, acentuamos o fundamento que nasce da constatação antropológica do problema que queremos pensar: há dimensões do aí da existência que estão para além do que podemos esperar, que se nos dão em supressa; por isso, o ponto de partida que tomamos será o ser humano que existe na quotidianidade, «colocado no contexto da experiência da graça, (...) a sua própria verdade ontológica e histórico-ontológica (existencial), desde sempre e para sempre»<sup>27</sup>, prescindindo da referência imediata a um patamar superior, a algo que se acrescenta sobre, a um acidente que se incorpora na fixidez da humanidade<sup>28</sup>, mesmo que, na evolução da história da Teologia, o termo *sobrenatural* – tradução de *υπερφυσικής*, como resultado das traduções das cartas de Isidoro de Pelúcio e dos escritos do Pseudo-Dionísio Areopagita assumida por João Escoto Eriúgena na linha de Hilduíno<sup>29</sup> – e assumindo um carácter predominante e técnico, se tenha tornado o contraposto ao de *natureza*, negando, não raras vezes, a dizibilidade, ou até mesmo possibilidade, da dádiva<sup>30</sup>.

---

<sup>26</sup> Cf. Juan Alfaro, “Transcendencia e inmanencia de la gracia,” in Juan Alfaro, *Cristologia y antropologia* (Madrid: Ediciones Cristiandad, 1973), 243-244.

<sup>27</sup> João Manuel Duque, «Desafio de Karl Rahner à antropologia cristã tradicional,» in A.a.V.v, *Santo Agostinho: O homem, Deus e a cidade* (Torres Vedras: Gráfica Almondina, 2005), 73. Cf. Luis F. Ladaria, *Antropologia Teológica* (Estella: Editorial Verbo Divino, 2000), 101.

<sup>28</sup> Cf. Tomás de Aquino, *S.T.*, I-II, q. 109, a. 2. Juan Luis Ruiz de la Peña, *El Don de Dios*, 25. Luis F. Ladaria, “Natural y Sobrenatural,” in Bernard Sesboüé, *Historia de los Dogmas*, vol. II, trad. Alfonso Ortiz Garcia (Salamanca: Secretariado Trinitário, 1996), 288.

<sup>29</sup> Hilduíno, abade Saint-Denis, foi o primeiro a traduzir as obras de Pseudo-Dionísio dadas a Luís, o Pio, em 827, pelo imperador de Constantinopla.

<sup>30</sup> Cf. Georg Muschalek, “Criação e aliança como problema de natureza e graça,” in Johannes Feiner, Magnus Loeher, *Mysterium Salutis*, vol. II/2, trad. Cláudio Bins (Petrópolis: Editora Vozes, 1971), 135. De salientar que, mesmo que não intensamente presente na reflexão patristica, a relação natural-sobrenatural foi já ai condensada em chave cristológica e antropológica, resumida na reflexão de Orígenes que afirma a impossibilidade de Deus agir contra a natureza. Cf. Orígenes, “Contra Celse,” V, 23 in *PG*. 11, 1215.

Por esse motivo, pode pensar-se a razoabilidade de um existencial sobrenatural, superação do conceito de natureza pura<sup>31</sup>, cuja importância poderíamos justificar como exclusivamente operativa. Assim, no que ao existencial sobrenatural diz respeito, falamos de um constitutivo interno da humanidade na sua profundidade, mas, porque gratuito, sobrenatural, recebido na radicalidade, e não de forma passiva ou neutra, pela presença de uma natureza capaz de ser abrigo do «amor que Deus é em si; (...) como ele é (...), oferta inesperada»<sup>32</sup>.

É este, na verdade, o fio condutor originado em Pseudo-Dionísio, desenvolvido posteriormente na primeira escolástica, que assinalará a dupla gratuidade do Mundo e, em corolário, a expressão relevante da Humanidade. De facto, indicar-se-ão dois níveis de gratuidade: um primeiro vinculado à criação, enquanto dádiva geral, e um segundo conexo à possibilidade do bem, como dom real da graça, na procura de salvaguardar a realidade positiva que o mundo, porque dado por Deus, já revela<sup>33</sup>.

Com efeito, será este o ponto de partida de Tomás de Aquino, que, no reconhecimento da dupla gratuidade, consumará a séria distinção entre as perfeições devidas à natureza, pela sua condição, e aquelas sobrenaturais, resultado da graça para além do débito. Mesmo que estas excedendo as primeiras, são ambas identificadas como dádiva<sup>34</sup>. Todavia, o doutor Angélico introduzirá, mais prementemente, a referência à paradoxalidade do desejo de ver Deus, dado que, para ele, a felicidade última, que se conhece na natureza, não é outra senão a contemplação

---

<sup>31</sup> Resultado do desequilíbrio pós-escolástico, mas em linha com ele, o conceito de natureza pura, foi manifesto no período anterior a Cayetano, na tentativa de sublinhar o extremo da gratuidade de Deus, fazendo equivaler a ordem natural ao devido e a ordem sobrenatural à graça. Não obstante, será este mesmo teólogo, colocando a distinção tomista como ponto de partida, a cunhar o paralelismo entre o fim sobrenatural e o fim natural dando estatuto e consistência própria à natureza, vista como definitividade do ser humano, a qual é aperfeiçoada pela graça *per modum naturae*. Cf. Cayetano, *Comment. in S. T.*, I-II, q. 3, a. 6.q. 89, a. 6.

<sup>32</sup> Karl Rahner, “Sobre la relación entre la naturaleza y la gracia,” in Karl Rahner, *Escritos de Teología*, vol. I, trad. J. Molina, L. Ortega, A. P. Sánchez Pascual, E. Lator (Madrid: Taurus Ediciones, 1967), 339. Importante, igualmente, o artigo: Karl Rahner, “Naturaleza y la gracia,” in Karl Rahner, *Escritos de Teología*, vol. IV, trad. J. Molina, L. Ortega, A. P. Sánchez Pascual, E. Lator (Madrid: Taurus Ediciones, 1967), 215-243.

<sup>33</sup> Cf. Hugo de São Victor, “Comment in caelestem Hierarchiam,” 2,2 in *PL*. 175, 936. Hugo de São Victor, “De sacramentis christianae fidei,” 6, 1 in *PL*. 176, 268. Pedro Lombardo, “Sententiae II,” 24,1.25,7 in *PL*. 192, 701.707.

<sup>34</sup> Cf. Tomás de Aquino, *S. T.* I-II, q. 111, a. 1 ad 2m.

do transcendente. Esta, porém, e dada a sua não absolutidade, só pela ajuda da graça, como sobrenatureza, pode ser recebida pela Humanidade<sup>35</sup>.

Ora, é recuperando esta linha que Henri de Lubac procurará aclarar o sentido deste desejo. De facto, para ele, estando este na natureza, o mesmo não configura nem uma exigência desta ou a esta, nem até eficácia em si mesmo – habitando em nós, não é nosso – realçando-se a fé como latente na superação do paradoxo, dentro da Humanidade, que, nunca existente antes do dom, se reinterpreta a partir da graça, na sua primitividade originária<sup>36</sup>.

Assim sendo, situando-se no filão do teólogo francês, na tentativa de superar a visão dualista da relação natural-sobrenatural<sup>37</sup>, Karl Rahner, mesmo que nunca se referindo a ela em chave paradoxal, expressará, igualmente, a síntese unitiva deste vínculo, apoiando-se na conexão entre transcendência e imanência, uma vez que, tendo criado o interior do Mundo, Deus aponta para que

«a realização imanente da história espiritual e livre é a sua realização transcendente, (...) e a realização transcendente da liberdade pessoal é a sua única real conclusão imanente. (...) [De facto] Deus não é apenas a *causa efficiens*, mas também a causa *quasi-formalis* do que a criatura é, concretamente e estritamente falando. A essência da criatura consiste pois em que o seu coração mais interior, *de onde ela é e para quem ela vai*, não seja um fator dessa mesma essência e natureza; mas antes a sua essência reside no facto de que é supra-essencial, que a transcende, que lhe dá consistência, o seu sentido, futuro e movimento último»<sup>38</sup>.

Nesta linha, será alicerçado na derrota do domínio do eu cognoscente moderno que, dentro da certeza da vulnerabilidade, como traço da pós-modernidade, enunciaremos a hipótese que queremos considerar, recuperando à partida o que atrás deixamos indicado, isto é: a mudança de ótica com que o tema do sobrenatural é pensado, pois, se até então este foi visto sob o prisma de Deus, movimentando, não raras vezes, a quebra do circuito teológico<sup>39</sup>,

---

<sup>35</sup> Cf. Tomás de Aquino, *S.C.G.* III, 37; Tomás de Aquino, *S.T.* I, q. 12, a. 4-5. q.73, a. 2.

<sup>36</sup> Cf. Henri de Lubac, *Surnaturel. Études historiques*. (Paris: Lethielleux Editions, 2010), 484. Henri de Lubac, *Le mystère du surnaturel*. (Paris: Les Éditions du Cerf, 2000), 175.

<sup>37</sup> Henri de Lubac, *Le mystère du surnaturel*. 61-78.

<sup>38</sup> Karl Rahner, “Achèvement imanente et transcendant du Monde,” in Karl Rahner, *Ecrits Théologiques*, Vol. X, trad. Hélène Bourboulon (Mame: Desclée De Brouwer, 1970), 129.131-132.

<sup>39</sup> Um claro exemplo do referido são as polémicas com Michel de Bay e Cornelius Jansen.

podemos, neste momento, avaliar a possibilidade do mesmo ser aprofundado a partir do interior da Humanidade.

Por esse motivo, o último traço indicado manifesta-se como substancial, pois natureza e sobrenatureza não são aqui mundos opostos ou até mesmo universos submersos entre si, mas perspectivas hermenêuticas<sup>40</sup> distintas do mesmo Mundo. Todavia, tais interpretações não se dão em mútuo confronto, mas em relação dialógica, de modo que o sobrenatural se sabe com base na natureza e esta se aclara e explica, também, a partir dele.

Contudo, importa especificar a perspectiva pela qual se lê o natural e o sobrenatural. Neste sentido, propomos como significado de natureza o conceito de necessário enquanto relativo aquilo que é e que não pode deixar de ser na sua inevitabilidade, ou melhor, aquilo que, em contraponto com a possibilidade, não pode ser de outro modo, assinalando à universalidade. Nesta linha, tinha-se já posicionado Aristóteles, ao sintetizar o conceito de necessidade (ἀνάγκη) como simplicidade – «o que não pode ser de várias maneiras»<sup>41</sup> – invocando com ele, de igual forma, a força da demonstração e da inevitabilidade, não sendo, por isso, ousado, dentro da lógica modal, a referência ao necessário como ao facto de que determinado predicado se tem de atribuir a um sujeito.

Ora, por distinção em relação a esta categoria, encontramos o sobrenatural, que colocamos no para além, não geográfico, da necessidade. Na verdade, se o necessário é sempre tematizável por via de um outro, o sobrenatural, situando-se na fronteira do nada, da possibilidade da não existência, do que é de um determinado modo e poderia não o ser, podendo ser compreendido como o *mais que necessário*, visto que, entre o ser e o não-ser, se exhibe o valor intrínseco da Humanidade, do Mundo e de Deus, que este, verdadeiramente, reinterpreta

---

<sup>40</sup> «O modo de atuação da compreensão é a interpretação»: Hans-Georg Gadamer, *Verità e método*, trad. G.Vattimo (Milão: Bompiani, 2000), 793. «A verdade é aquela que abre, funda princípios e promete outra verdade.» Hans Urs von Batlhasar, *Teologica I. Verità del Mondo*, trad. Guido Sommavilla (Milão: JacaBook, 1989), 52.

<sup>41</sup> Aristóteles, *Metafísica*, V, 1015b, trad. María Luisa Alía Alberca (Madrid: Alianza Editorial, 2014), 167.

de um novo modo<sup>42</sup>; ou seja, se ao natural se liga a necessidade, à sobrenatureza conectamos a gratuidade.

Em suma, é esta a hipótese que queremos agora desenvolver, focando-nos nas obras de Paul Ricoeur e Vergílio Ferreira: diante do mesmo Mundo, nas suas múltiplas nuances, o ser humano pode *reconhecer* nele o sentido da técnica, nos seus vínculos e conexões, mas, igualmente, compreender-se na tensão vertiginosa da possibilidade que se torna a afeição reformulada ao que ele é enquanto mistério intraduzível.

---

<sup>42</sup> Cf. Eberhard Jüngel, *Dios como mistério del mundo*, 56.





Figura 1 - Claude Monet, *Catedral de Notre-Dame de Rouen* (1890)<sup>43</sup>

---

<sup>43</sup> A sequência de pinturas de Claude Monet, a partir do tema da Catedral de Notre-Dame de Rouen, busca mostrar como face a uma mesma realidade se tem um conhecimento em preservativa e não quimicamente puro ou neutro, tal qual demonstra o pintor em retratar o mesmo edifício considerando vários ângulos e horários de luz.



## II - Corpo-ação do Mundo

Mesmo perante a inabitabilidade do que julgamos conhecer, lemos em Sophia de Mello Breyner, há o tremer inconstante das zonas nebulosas, às quais chegamos sem o mapa que fazemos, e por meio das quais vemos, visíveis, os lugares onde dizer é ver melhor o que se nomeia<sup>44</sup>. Na verdade, é também nesta obscuridade que encontramos o contributo ricoeuriano, porque, procurando a concordância discordante, ele situa-se, dado o impacto da tendência idealista, entre o abismo da suspeita – Marx, Freud, Nietzsche – e a fortaleza da leitura fenomenológica-hermenêutica do mundo – Edmund Husserl, Martin Heidegger, Hans-Georg Gadamer –, na relação pendular destas, quer ao si mesmo cartesiano, quer à abordagem transcendental da linha Kantiana. Todavia, no que a Ricoeur se refere, tal encontra-se diante da nova exigência vinda da longitude dramática que o século XX deu à Humanidade e que o próprio autor teve frente à sua carne levando-o a procurar, por um lado, a recusa da definitividade das antíteses e, por outro, a sobrevivência originária das diversas variáveis<sup>45</sup>.

Com efeito, tal será percecionado desde o núcleo primordial do seu projeto filosófico, enquanto procura pré-hermenêutica, centrada na filosofia da vontade, mesmo que esta não exista em rutura com a fase posterior, mas antes na sua contínua renovação e complexificação, pois, ao afirmar, em *Le volontaire et l'involontaire* (1950), a consciência como lugar pelo qual se desvenda o sentido do involuntário, Paul Ricoeur fá-lo-á a partir do jogo, com fundo fenomenológico e hermenêutico, entre compreender(sentido)-explicar(causa)<sup>46</sup>.

---

<sup>44</sup> Cf. Sophia de Mello Breyner Andersen, *Navegações* (Lisboa: Editorial Caminho, 2004), 11.16. «Vejo-a melhor porque a digo/Tudo se mostra melhor porque a digo/Tudo mostra melhor o seu estar e a sua carência/Porque digo» «Navegavam sem o mapa que faziam/(...) Os homens sábios tinham concluído/Que só podia haver o já sabido/Para a frente era só o inavagável/Sob o clamor de um sol inabitável/(...) No silêncio das zonas nebulosas/Trémula a bússola tateava espaços/Depois surgiram as costas luminosas».

<sup>45</sup> Cf. Manuel Sumares, *Para além da necessidade* (Braga: Editora Eros, 1987), 7-12.

<sup>46</sup> Mesmo identificando-se duas obras anteriores – *Karl Jaspers et la philosophie de l'existence* (1947), *Gabriel Marcel et Karl Jaspers. Philosophie du mystère et philosophie du paradoxe* (1948) – o início da progressão filosófica de Paul Ricoeur é inegavelmente marcado pelos dois tomos da filosofia da vontade – *Le volontaire et l'involontaire [V.I]* (1950), *Finitude et Culpabilité [F.C]* (1960) – nos quais nos podemos confrontar com três pontos fundamentais: 1º) pela afirmação do projeto enquanto correlativo à decisão, o corpo-eu, rompendo, na obediência, o dualismo entre sujeito que decide e sujeito que age, é constituído como órgão do agir que, atravessando o corpo, o atinge na primeira pessoa (*V.I.*, 195.198.201.); 2ª) O mal, porque não diretamente inteligível, é apresentado, pela multiplicidade das linguagens, pela sua dimensão empírica (descrição), e na sua experiência cifrada, como não sendo constituinte ontológico da Humanidade, mas antes na ressonância ética (*F.C.*,

No entanto, dirigimos, nesta análise, o olhar para um eixo particular do pensamento ricoeuriano que, centrado na questão textual e sua hermenêutica, encontra o seu começo em *Le Conflit des interprétations* (1969), depois declinado em *Interpretation Theory* (1976) e *Du texte à l'action* (1986), com uma conclusão-tipo em *Sur la traduction* (2004)<sup>47</sup>. Deste modo, principiaremos a leitura desta reduzida parte da obra do filósofo francês com um apontamento acerca da forma a partir da qual a questão hermenêutica é por ele colocada, seguindo, por entre uma exploração passo a passo, até ao lugar e percepção da realidade do texto e nele à possibilidade da sua contínua comunicação, sintetizada no caminho tradutivo.

## 2.1 O horizonte do mundo na hermenêutica

Assim sendo, são claros, à partida, dois indícios que, entrecruzando-se, estão no centro da passagem do problema hermenêutico, que podemos substanciar como firme desassossego: em primeiro lugar, o estar presente num mundo vivo, na tensão de fuga do texto ao próprio texto, mas, também, na sedução de expressar e compreender algo do real, que, estando dado na distância e afastamento, exige contínuos jogos e cedências<sup>48</sup> e, em segundo lugar, o facto de o próprio texto ser além do seu comprimento e nele vermos diferentes sentidos, divergentes e rivais, mas, simultaneamente, possíveis<sup>49</sup>. Na verdade, no desafio hermenêutico fala um outro, o qual, mesmo conhecendo o lugar concreto de origem, é, todavia, uma constante voz heterónima que, recusando a absolutidade de uma dimensão interpretativa, nega, igualmente, a

---

14); 3º) A antropologia filosófica vive na tensão entre o finito e a infinitude que se sintetiza na raiz da imaginação transcendental e no respeito.

<sup>47</sup> O percurso que apontamos não é pretensiosamente exaustivo face ao conjunto total da obra de Paul Ricoeur, nem pretende secar as interdependências reais entre os diversos contributos do filósofo francês, nomeadamente os não mencionados acima, e de forma muito particular aqueles redigidos entre os anos nos quais se compreendem *Le conflit des interprétations* (1969) e *Du texte à l'action* (1986) como seja *Temps et récit* (1983, 1984, 1985) ou *La métaphore vive* (1975).

<sup>48</sup> Cf. Paul Ricoeur, "Existence et herméneutique," in Paul Ricoeur, *Le conflit des interprétations* (Paris: Éditions du Seuil, 2013), 23-26

<sup>49</sup> Cf. Paul Ricoeur, "Le problème du double-sens," in Paul Ricoeur, *Le conflit des interprétations* (Paris: Éditions du Seuil, 2013), 101-105.

pretensão totalitária da linguagem<sup>50</sup>, pois o poder e erótica do símbolo, na remissão a um extra-  
mediato, está no modo como os múltiplos sentidos se dizem e remetem para o decifrar da  
existência que está, dado o excesso, na articulação entre o linguístico e o não-linguístico. Neste  
sentido, longe de expressar uma técnica, falamos, não de univocidade, mas antes de  
ambivalência e plurivocidade limitada, pois, quer em processos metafóricos quer no recurso à  
metonímia, não se anulando todo o significado potencial, este só é dito segundo o filtro de uma  
leitura<sup>51</sup>.

Ora, é nesta linha, conforme ficou anteriormente indiciado, que a precariedade do  
trabalho hermenêutico tomará a direção à *outra coisa*, que a eclosão da linguagem expande à  
existência, inaugurando a *via-longa* ricoeuriana por contraponto crítico à *via-curta*  
heideggeriana. No entanto, mesmo que por um curso distinto, Ricoeur recuperará o contributo  
de Husserl e Heidegger com vista à sua proposta: assumirá a recusa da hermenêutica romântica  
enquanto método de compreensão a par das ciências da natureza, saindo do círculo entre sujeito  
e objeto por via da relação ao ser; e assinalará a premência do *Lebenswelt*<sup>52</sup> husserliano, «o  
horizonte do mundo antes do sujeito da teoria do conhecimento», a vida operante antes da  
objetividade, que leva à afirmação de que «a questão da verdade já não é a questão do método,  
mas a da manifestação do ser, para um ser cuja existência consiste na compreensão do ser»<sup>53</sup>.

---

<sup>50</sup>«As hermenêuticas rivais não são simples “jogos de linguagem”, como seria o caso se as suas pretensões totalitárias permanecessem afrontadas só no plano da linguagem.» Paul Ricoeur, “Existence et herméneutique,” 48.

<sup>51</sup> Cf. Paul Ricoeur, “Le problème du double-sens,” 105-110.

<sup>52</sup> Em 1930 com a publicação de *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendental Phänomenologie* verifica-se uma inflexão no pensamento de Edmund Husserl a partir da constatação do fracasso da objetividade na compreensão do ser humano. Neste contexto, Husserl, na análise ao fracasso das ciências enquanto origem da *Krisis*, cunhará o conceito de *Lebenswelt*, ou seja, mundo da vida, ou ainda, mundo vivido que poderíamos definir como presença permanente do mundo a nós, experimentado na realidade histórica-cultural, o que lhe confere uma espacialidade, uma temporalidade e uma causalidade próprias em si distintas das idealizações do mundo objetivo. Neste sentido, o filósofo alemão analisa a percepção denotando que, na qualidade de externa, permite unicamente uma perspectiva inserida num determinado horizonte, ao qual demonina Husserl de Mundo, se falarmos da englobação total dos mesmos. Por isso, sendo dado em perspectiva, e não de modo definitivo, potencia-se uma abertura em remição para o universo do ser, revelando a transcendência do *Lebenswelt*. Cf. Alexandre Fradique Morujão, “Husserl,” in *Logos. Enciclopédia Luso-brasileira de Filosofia*, ed. Roque Cabral (Lisboa: Editorial Verbo, 1999), 1242-1246.

<sup>53</sup> Paul Ricoeur, “Existence et herméneutique,” 31.

Deste modo, Paul Ricoeur, renunciando à via fenomenológica-hermenêutica precedente, por esta consistir na súbita imersão para dentro da ontologia do ser finito em ordem a compreendê-lo, estabelecerá, em contraponto à ontologia direta, um esquema gradual até à condição existencial do ser-interpretado: da semântica à reflexão e desta à existência. Por isso, como ponto de chegada da crítica ao circuito fechado e dominante da linguagem, o lugar central do pensamento ricoeuriano concretiza-se na recompressão mútua entre o sujeito e o texto, por um lado, no aceno a uma determinada arqueologia do sujeito, como decifração da profundidade do desejo de ser, e, por outro, no apelo à teleologia do mesmo, para descodificar o que está no fora de si<sup>54</sup>. Em suma, referimo-nos a uma hermenêutica marcada pela convicção de que, não se opondo ao método, articula verdade e sentido e, porque tarefa, é a firmeza da restritividade que a multivocidade impõe à linguagem, obrigando ao despojamento do sujeito e do mundo<sup>55</sup>.

### 2.1.1 O acontecimento do discurso

Neste sentido, é-nos insinuado o espectro que abre, nas entranhas do texto, o discurso, e este como «acontecimento de linguagem»<sup>56</sup>, que está entre a homogeneidade da língua, própria da linguística estrutural, e a sua cadência heterogênea vinda em direção a novas combinações, pelas quais «certas significações são eleitas e outras excluídas»<sup>57</sup>. Porém, dada a extensão da análise estrutural da frase ao texto, será em ligação ao primeiro domínio da linguagem, por um percurso fenomenológico, que iniciaremos os desenvolvimentos dos contributos ao funcionamento da hermenêutica do texto.

---

<sup>54</sup> Cf. Paul Ricoeur, “Existence et herméneutique,” 46-47.

<sup>55</sup> Cf. Jean Grondin, “L’herméneutique positive de Paul Ricoeur: du temps au récit,” in Christian Bouchinhomme, Rainer Rochlitz, *Temps et récit de Paul Ricoeur en débat* (Paris: Éditions du Cerf, 1990), 124.

<sup>56</sup> Paul Ricoeur, “Le modele du texte: l’action sensée considérée comme un texte,” in Paul Ricoeur, *Du texte à l’action* (Paris: Éditions du Seuil, 1986), 206.

<sup>57</sup> Paul Ricoeur, “La structure, le mot, l’événement,” in Paul Ricoeur, *Le conflit des interprétations* (Paris: Éditions du Seuil, 2013), 130. «A recessão do problema do discurso no estudo contemporâneo da linguagem é o preço que devemos pagar pelas tremendas realizações levadas a cabo pelo famoso *Cours de linguistique générale* do linguista suíço Ferdinand de Saussure. A sua obra funda-se numa distinção fundamental entre a linguagem como *langue* e como *parole*, que configurou fortemente a linguística moderna. (...) *Langue* é o código ou o conjunto de códigos cuja base falante o particular produz a *parole* como uma mensagem particular.» Paul Ricoeur, *Interpretation Theory: Discourse and the Surplus of Meaning* (Fort Worth: Texas Christian University Press, 1976), 14.

Assim sendo, manifesta-se como premente (1) a inserção do mesmo no interior de um sistema que, (2) gerando um conjunto finito de entidades combinatórias, potencia a abordagem sincrónica<sup>58</sup> que se assume como paradigma inicial de toda a leitura estrutural. Na verdade, (3) tal exige a relação entre cada parte, em ordem ao significado que, pela diferença e oposição, se vai tornando presente, (4) mas aqui unicamente através da relação imanente entre símbolos linguísticos do mesmo sistema, (5) onde a linguagem é considerada em si, mas, associada a uma semântica, dada a sua expressão na modalidade discursiva<sup>59</sup>.

Por isso, o próprio discurso é evento em duração e sucessão que efetiva e atualiza a linguagem e que se dá à identificação e à reidentificação, à tradução e à preservação e, em último nível, à repetição que reconhece a identidade pela inteligibilidade. Porém, trata-se, igualmente, de uma predicatividade à qual *o que é dito* se relaciona indispensavelmente, estabelecendo a antítese ao sujeito que, porque «identificação singular»<sup>60</sup>, se contrapõe à universalidade e propõe o entrelaçamento recíproco na alteridade, e isto não o diria melhor que o mesmo Paul Ricoeur, ao referir que:

«O discurso realiza-se sempre temporalmente e no presente, enquanto o sistema da língua é virtual e estranho ao tempo (...). O discurso remete para o seu locutor graças a um conjunto complexo de mecanismos, tais como os pronomes pessoais. Diremos que a “instância do discurso” é autorreferencial. (...) O discurso é sempre acerca de qualquer coisa. Refere um mundo que pretende descrever, exprimir, representar. É no discurso que se atualiza a função simbólica da linguagem. (...) É no discurso que são trocadas todas as mensagens. Neste sentido, só o discurso tem, não apenas um mundo, mas o outro, um interlocutor a quem se dirige»<sup>61</sup>.

Na verdade, compreende-se, por esta via, o tornar-se da língua em ato que, originando processos locutórios intensamente ligados à dialética entre o evento e a significação, é fonte da incompreensão e do mistério, pelos quais o discurso comunica, em sentido distinto à certeza da

---

<sup>58</sup> «Assim, nasce uma linguística sincrónica, como ciência dos estados nos seus aspetos sistemáticos, distinta de uma linguística diacrónica, ou ciência das evoluções, aplicada ao sistema.» Paul Ricoeur, *Interpretation Theory: Discourse and the Surplus of Meaning*, 15-16.

<sup>59</sup> Cf. Paul Ricoeur, *Interpretation Theory: Discourse and the Surplus of Meaning*, 15-18.

<sup>60</sup> Paul Ricoeur, *Interpretation Theory: Discourse and the Surplus of Meaning*, 22.

<sup>61</sup> Paul Ricoeur, “Le modèle du texte: l’action sensée considérée comme un texte,” 206-207.

linguística, permitindo, desta forma, a resposta à solidão fundamental enquanto sentir da impossibilidade de transferência total do que é experimentado, instaurando o assombro do enigma e do milagre, que ocorre no acontecer do diálogo, evento entre os eventos do locutor e do ouvinte. Assim, porque autotranscendente ao discurso, o sentido pode ser dito somente através da polissemia dos significados, reduzindo, contudo, de forma contínua, a ambiguidade de todas interpretações possíveis, pois o discurso é, em síntese, o ato perante o problema do mal-entendido que o torna exteriorizável<sup>62</sup>.

Ou seja, desenrola-se a complementaridade da existência à estrutura do discurso, que a referencialidade faz relacionar entre a linguagem e o mundo, pela afeição e afetação à primeira, dirigindo-se ao que é, e não unicamente à ideia, preparando a introdução ao texto, como forma do discurso<sup>63</sup>.

### **2.1.2. O Texto em leitura**

Ora, será precisamente diante do discurso, como acontecimento, que colocamos a pergunta pela identidade do texto que, transformando radicalmente as proporções de ligação e correspondência do tecido onde linguagem e mundo, autor e leitor se entrecruzam, supera a transcrição e conservação da fala. O texto é, pois, em Ricoeur, o intercetar que guarda e, simultaneamente, separa de forma inacessível leitor e autor, ocultando-os duplamente, mas abrindo, também, à possibilidade livre de relação aos mundos *presentificados* e propostos no seu sem mundo<sup>64</sup>.

Na verdade, (1) nele dá-se o dito da palavra [le «dit» de la parole], a salvação da fragilidade-acontecimento do discurso, como transposição do dizer [Sagen] ao enunciado [Aussage], que marca a força mais ampla da significação do evento da palavra diante do ocorrer

---

<sup>62</sup> Cf. Paul Ricoeur, *Interpretation Theory: Discourse and the Surplus of Meaning*, 24-30.

<sup>63</sup> Cf. Paul Ricoeur, *Interpretation Theory: Discourse and the Surplus of Meaning*, 32-35.

<sup>64</sup> Cf. Paul Ricoeur, "Qu'est-ce qu'un texte?," in Paul Ricoeur, *Du texte à l'action* (Paris: Éditions du Seuil, 1986), 154-158.

enquanto tal. (2) Todavia, a dádiva do texto confere, conjuntamente, a distensão, sem abolição, do vínculo entre a intenção do texto e do autor que, agora, estando ausente, separa a vontade subjetiva do sujeito que fala e a significação do seu discurso. (3) Porém, se o discurso se refere *a um mundo*, o texto, porque distante da absolutidade, é a recusa a uma referência ostensiva que o manifesta nas suas desmedidas alusões abertas e «não situacionais que sobrevivem ao desaparecimento das precedentes e que, doravante, se oferecem como modos possíveis de ser, como dimensões simbólicas do nosso ser-no-mundo»<sup>65</sup> em projeto. (4) Deste modo, a superfície textual está exposta, daqui em diante, à universalidade da sua direção que propõe à leitura, para lá da segunda pessoa, reconhecendo, assim, no leitor desconhecido o ouvinte possível, mas assumindo que o mundo que nele se diz, sendo, de facto, mundo do texto, não está no aí entre os interlocutores, mas como *coisa do texto*, não unicamente nele.<sup>66</sup> Por isso, o texto é enigma que dilacera, porque, possivelmente lido, não é, simultaneamente, decodificado; renovadamente tecido, não é brutalmente desnudado; em si, o resumo do erótico, do qual nos *apropriamos*, mas que não possuímos.

Deste modo, ele não se reduz à sua estatística, como interceção do dentro que a linguística formula em unidades constitutivas, que se dão num enredo milimétrico em fundo de explicação. Na verdade, a leitura possível é, igualmente, a do lugar aberto, do discurso novo que se retoma e encadeia no acontecimento do texto, compreensão de, si de outro modo a partir de outro lugar, acontecimento-atual que lhe dá o seu oriente. Assim, o percurso que dirige a curva hermenêutica:

«não é o que se faz numa segunda linguagem relativamente a uma primeira linguagem, é o que já se faz numa primeira linguagem, ao mediatizar, por meio de signos, a nossa relação com as coisas. (...) A interpretação é o próprio discurso, é todo o discurso (...) a interpretação é interpretação pela a linguagem antes de ser interpretação sobre a linguagem»<sup>67</sup>.

---

<sup>65</sup> Paul Ricoeur, “Le modèle du texte: l’action sensée considérée comme un texte,” 211.

<sup>66</sup> Cf. Paul Ricoeur, “Entre philosophie et théologie II: nommer Dieu (1977),” in Paul Ricoeur, *Lectures 3. Aux frontières de la philosophie* (Paris: Éditions du Seuil, 1994), 282-289.

<sup>67</sup> Paul Ricoeur, “Qu’est-ce qu’un texte?,” 175-176.

Noutro prisma, o texto possibilita, na distância à descrição, a poética: o pertencimento múltiplo ao mundo, antes do objeto-sujeito que diz a revelação, como emergência do que permanece oculto e que, porém, é verdade-manifestação, deixando de ser o que se mostra, mas revelando o mundo dos possíveis que escapam à leitura<sup>68</sup>.

No entanto, podemos dar aqui um passo mais, ao desenvolver, seguindo o pensamento ricoeuriano, o que afirmamos do texto, agora em relação à ação, na sua exigência interpretativa, reconhecendo proximidade no interior da mesma à linguagem textual. De facto, é a própria ação que, primeiramente, se vai fixando no seu conteúdo proposicional que é, em simultâneo, a sua cadência ontológica marcada na *condition essentielle* a partir da qual uma determinada ação é reconhecida enquanto sentido de conteúdo. Nesta linha, compreende-se, igualmente, o desvincular mútuo entre agente e consequências da ação, pois esta, como fenómeno, não o é somente por ser «obra de vários agentes, de tal modo que o papel de cada um deles não se pode distinguir do papel dos outros, mas também porque os nossos atos nos escapam e têm efeitos que não tínhamos visado»<sup>69</sup>; ou seja, a ação autonomiza-se no seu desenrolar e imprime-se como rasto e indício que, sedimentado, conflui e combate. Com efeito, e concomitantemente ao texto, ela ultrapassa, de igual forma, o lugar e a situação na qual ocorre, desenvolve significações a serem atualizadas e concluídas, ultrapassando a sua produção, podendo ser re-efetuada pela pertinência duradoura. Assim, a ação é enquanto obra aberta aos leitores possíveis que a encontram em suspenso e se capacitam a introduzi-la no presente<sup>70</sup>.

### **2.1.3 A tradução infinita**

Contudo, diante de nós, está colocado, de novo, o problema fundamental que queremos explorar: se o Mundo, e conseqüentemente o texto na sua expansão à ação, não se dá, para nós, como expressão total, mas antes em perspectiva, como o podemos conhecer, que conhecimento

---

<sup>68</sup> Cf. Paul Ricoeur, “Entre philosophie et théologie II: nommer Dieu (1977),” 282-289.

<sup>69</sup> Paul Ricoeur, “Le modele du texte: l’action sensée considérée comme un texte,” 216-217.

<sup>70</sup> Cf. Paul Ricoeur, “Le modele du texte: l’action sensée considérée comme un texte,” 213-221.

dele teremos, e quando começará ele a existir para nós? Porque, na realidade, a linguagem não refere unicamente as diferentes formas nas quais o real se divide e expressa, mas também os lugares onde ele continuamente se recompõe, na relação entre o que se diz e aquilo acerca do qual se diz<sup>71</sup>. Noutras palavras, o que nos é pedido trata o desafio [épreuve] de estar perante o estrangeiro, num ambiente de contínua pulsão cercado, de um lado, pelo desejo de amizade e, do outro, pela provocação do segredo, que é indefinição e indecisão absoluta.

Ora, o reconhecimento deste mesmo estrangeiro, como tal, denuncia o olhar do leitor na sua pertença distinta ao mesmo mundo, dado que o anterior não é o que habita outro espaço, mas, na verdade, o que coabita a mesma referencialidade, linha na qual se colocou Daniel Faria, ao qualificar todos os humanos como «lugares mal situados (...) casas saqueadas (...) sítios fora dos mapas (...) fronteiras invadidas (...) danos irreparáveis»<sup>72</sup>.

Assim, à tradução é exigido quer o trabalho de memória, quer o trabalho de luto, o esforço de salvação e, simultaneamente, o consentimento na perda, levando, por diante, o ataque impiedoso à sacralização da linguagem que é, de forma conjunta, o não consentimento a uma hegemonia cultural; e, todavia, a resistência que chega e parte de zonas de intraduzibilidade espalhadas pelo texto, recordando a vontade de uma tradução perfeita, deixando o resto que é consentir o drama e, em recurso, afirmar a nossa *aposta*<sup>73</sup>.

Nesta perspetiva, são intensas as palavras de Fausto, no seu gabinete de trabalho, perante a tarefa de traduzir o prólogo de João:

«Por mais que queira, minto / Se disser que paz na alma sinto! // (...) Abrir do arquiteyto é uma tentação, / Para, com sentir puro e leal, / Verter o sagrado original / No meu tão amado idioma alemão. // *Abre o volume e prepara-se para o trabalho.* // “Ao princípio era o Verbo!”, é o que está escrito. / Quem me ajuda? Logo aqui hesito! / Tanto não vale o verbo. Não, / Outra vai ter de ser a tradução, / Se bem me inspira o Espírito. Atento / E leio:

---

<sup>71</sup> Cf. Paul Ricoeur, «Un “passage”: traduire l’intraduisible,» in Paul Ricoeur, *Sur la traduction* (Paris: Le Belles Lettres, 2016), 38.

<sup>72</sup> Cf. Daniel Faria, *Poesia* (Porto: Assírio & Alvim, 2012), 125. Ver também: Albert Camus, *O Estrangeiro*, trad. António Quadros (Porto: Porto Editora, 2015), 18-20.

<sup>73</sup> Cf. Paul Ricoeur, “Défi et bonheur de la traduction,” in Paul Ricoeur, *Sur la traduction* (Paris: Le Belles Lettres, 2016), 3-4.

“Ao princípio era o Pensamento.” / Esta linha tem de ser bem pensada, / Para que a pena não corra apressada! / É o Pensamento que tudo move e cria? / Certo é: “Ao princípio era a Energia!” / Mas agora que esta versão escrevi, / Algo me avisa já para não parar aí. / vale-me o Espírito, já velo a solução, / E escrevo, confiante: “Ao princípio era Ação”»<sup>74</sup>

Com efeito, do desassossego à dúvida, Goethe expressa a sedução da arqueologia, da pureza e do sagrado original que, dilacerando o ministro da tradução, o coloca continuamente insatisfeito, por nenhuma palavra ser bastante para dizer tudo, por depressa se avistar nela outras possíveis, por ela ser apenas uma palavra e não todas elas juntas. De facto, não são só os campos semânticos que se entrecruzam e sobrepõem, são também as sintaxes e as estruturas frásicas, conotações e denotações, signos e sequências, o texto e nós próprios, porque somos, simultaneamente, leitores e estrangeiros<sup>75</sup>.

A este nível, fazemos memória do que temos deixado presente ao longo da nossa interpretação do pensamento de Paul Ricoeur, pois, nesta realidade particular, torna-se manifesta a ausência do autor ao qual o texto escapa, dado que este está disponível e acessível à manipulação e deturpação, não contento nitidamente a sua chave de leitura ou indicações de solução e correspondência; ao leitor, também estrangeiro ao texto, pertence agora contruí-lo.

Porém, colocamos esta questão: será a tradução a transferência de uma mensagem verbal entre duas línguas (Antoine Berman)<sup>76</sup> ou a interpretação de qualquer unidade significativa do texto, compreendendo-a dentro da mesma comunidade (George Steiner)<sup>77</sup>? De facto, não se trata somente de dois serviços diferentes – transferência e interpretação – mas, de forma igual, de dois lugares distintos na opção entre mundos distintos ou um só mundo.

Assim sendo, importa elencar dois indícios: primeiramente, o facto de que todos os seres humanos falam e, em segundo lugar, o dado de que tradução existe porque a Humanidade é capaz de se expressar em línguas diferentes, que pratica e aprende, e as quais constituem uma multiplicidade prejudicial à sobrevivência. Deste modo, retornamos à problematização do

---

<sup>74</sup> Goethe, *Fausto*, trad. João Barrento (Rio de Mouro: Círculo de Leitores, 1999), 84.

<sup>75</sup> Cf. Paul Ricoeur, “Défi et bonheur de la traduction,” 5-6.

<sup>76</sup> Cf. Antoine Berman, *L'épreuve de l'étranger* (Paris: Gallimard, 1995).

<sup>77</sup> Cf. George Steiner, *Après Babel* (Paris: Albin Michel, 1998).

nosso estudo lançando uma outra disjunção, porque, ou a heterogeneidade é radical, tornando a tradução impraticável e inconsequente, ou há um fundo comum como resto do original, que a possibilita e que poderíamos reconstruir logicamente<sup>78</sup>.

Contudo, simultaneamente, a alternativa entre traduzível e intraduzível vai-se fechando em si mesma: aumentam as divisões entre pontos de vista esquecendo-se, progressivamente, que, mesmo em face da problematização que se edifica, a tradução ocorre e nela uma comunicação permanente e perceptível, porque, se teoricamente impossível, ela é efetivamente praticável segundo o binómio fidelidade-traição.

Neste sentido, partindo dele, Ricoeur colocará de lado dois modos de entender o processo tradutivo: por um lado, o que tende ao retrocesso até à língua pura e perfeita, numa nostalgia convertida em esperança escatológica e que retoma a fecundidade de um trabalho de luto face às dimensões originantes; e, por outro, a identificação de estruturas universais que procuram denunciar as aparências da língua, esquecendo que estas não têm imperfeições, e que os anátemas são o seu próprio funcionamento<sup>79</sup>.

Assim sendo, e porque é intransponível a diferença entre o *a priori* e o histórico, a tradução recairá no *apesar de tudo* [malgré tout] que não o é porque fatalidade, mas enquanto condição e consciência profunda de que somos separados, dispersos e confusos também no desejo de traduzir, para lá da coação ou utilidade; para Paul Ricoeur, traduzir é a «amplificação do horizonte da própria língua», a descoberta desta e dos seus recursos, mas também, por não existir um critério absoluto de boa tradução, a equivalência, distinta da identidade demonstrativa – equivalência sem identidade – que marca a retradução como único modo de voltar a pensar o texto e de responder ao dilema fidelidade-traição<sup>80</sup>.

---

<sup>78</sup> Cf. Paul Ricoeur, “Le paradigme de la traduction,” in Paul Ricoeur, *Sur la traduction* (Paris: Le Belles Lettres, 2016), 13-16.

<sup>79</sup> Cf. Paul Ricoeur, “Le paradigme de la traduction,” 20-21.

<sup>80</sup> Cf. Paul Ricoeur, “Le paradigme de la traduction,” 22-27.

De facto, são as próprias línguas que, no seu interior, se deixam traduzir, superando a oposição resistente ao estrangeiro, visto como *ameaça* à identidade, obrigando a assumir a dimensão vivente da língua e explicitando, a cada passo, o mal-entendido, a incompreensão, o enigma do significado, adensando o equívoco que a polissemia permite.

Na verdade, é este um dos pontos de charneira do pensamento ricoeuriano: nele a pluralidade, que a linguagem manifesta, não surge como dispersão desarmante e irremediável, condenação ou maldição, numa certa leitura da narrativa de Babel, mas enquanto reconhecimento abençoado da alteridade essencial, multivocidade que não é contaminação, mas o dom de estar, em efetivo, aberto à aparição do mundo presentificado, permitindo a hospitalidade.

Deste modo, retomando a premissa de uma *equivalência sem identidade/adequação*, enfrentamos, pela última vez, a dupla resistência entre o texto a traduzir e a língua de chegada, levando-a a «encher-se de estranheza, [na] renúncia que permite viver, como uma deficiência aceite, a impossibilidade»<sup>81</sup>. Por isso, entre as texturas que tecem o texto, pelo estrangeiro que há em todos os outros, e no qual nos reconhecemos, simultaneamente, por não possuímos em absoluto a língua em que nos expressamos, somos levados à hospitalidade linguística, confessando a alteridade, na perda do absoluto, aceitando a intransponibilidade de dialogicidade de traduzir, de quem é compensado por receber «em sua casa, na sua própria morada de acolhimento, a palavra do estrangeiro»<sup>82</sup>.

## **2.2 O excesso como interpretação**

Com efeito, defrontamo-nos com um duplo apontamento originário: o da hospitalidade e o da narrativa. Numa primeira instância, podemos recordar o poema homérico da Odisseia, onde a tensão narrativa se encontra entre a aceitação da derrota, na não chegada de Ulisses, e a

---

<sup>81</sup> Paul Ricoeur, «Un “passage”: traduire l’intraduisible,» 8.

<sup>82</sup> Paul Ricoeur, «Un “passage”: traduire l’intraduisible,» 11.

exigência da memória incapaz de traduzir e reconhecer todos os outros estrangeiros que ambicionam o poder. Neste sentido, é eloquente o desenrolar da epopeia: Ulisses, que sairá da sua morada para combater no conflito de Troia, vê-se na praia de Ítaca (XIII), mas entra na cidade como mendigo, irreconhecível na sua imagem de monarca, indo, progressivamente, chegando ao mais interior do poder – o trono – onde se senta para ser inquirido por Penélope (XXIII). Assim, ao cabo de dez longos cantos, Ulisses está, de novo, dentro de sua casa, na qual, nem Telémaco nem Penélope possuem controlo absoluto e é aí, então, que ambos compreendem que o conflito no seu reconhecimento somente se pode dar pela intimidade, nos «sinais, que só nos sabemos, escondidos dos outros»<sup>83</sup>, perante o risco de engano já pelas palavras.

Ou seja, destaca-se a impotência de Penélope que, sem poder sobre a casa do seu esposo, é também impedida de o ver na imagem original e pura que deixará partir e, no entanto, tudo o que no poema se diz é também o facto de o próprio Ulisses não pode retornar conforme o seu desejo: toda a intensidade com que é descrito, todo o perigo de não chegar a regressar, de só poder atravessar a porta da cidade como um escondido, como um não pertencente àquele lugar.

Porém, queremos ao desafio da hospitalidade juntar o poder da narrativa, recorrendo, para isso, ao mundo da literatura árabe onde os contos são mais que as suas palavras que eles contêm. Efetivamente, em *As Mil e uma Noites* são eles que permitem a sobrevivência e a destruição da morte pois, para travar a promessa do rei Xariar que, ferido pela traição da primeira esposa, anunciará permanecer com uma mulher todas noites levando-a seguidamente à morte, Xerazade pede ao seu pai, Vizir, que a entregue em casamento ao monarca a fim de, ela mesma, deslaçar o compromisso régio. Deste modo, já deitada como ele, e com ajuda da irmã, interrompe a noite e começando a contar pequenas narrativas capta a atenção do rei. No entanto, paralisando ao amanhecer a história e retomando-a à noite, Xerazade consegue continuar o seu movimento durante diversas noites, ao fim das quais assiste à desistência dos

---

<sup>83</sup> Homero, *Odisseia*, trad. Frederico Lourenço (Lisboa: Cotovia, 2014), 371.

intentos do monarca<sup>84</sup>, deixando, desta feita, o papel decisivo do clímax narrativo ao ato de contar e ouvir algo.

### **2.2.1 Teologia como hermenêutica do mundo**

Na verdade, será entre o desafio da hospitalidade e o desafio do poder da narrativa que a Teologia, enquanto marcada por eles, se situará, partindo, neste caso concreto, do pensamento de Paul Ricoeur. Efetivamente, a questão de fundo da natureza e da sobrenatureza está implicada no todo deste processo todavia, porque conceitos determinantemente operativos, colocamo-los não como resposta, mas presentes na questionação que fazem: a saber, a da possibilidade do exercício e construção de uma teologia, pois, como já deixamos implícito, à forma de compreender cada um destes termos corresponde uma concepção e um horizonte teológico e, necessariamente, antropológico.

Por isso, importa destacar que os elementos vitais do caminho ricoueriano estão decisivamente colocados na sua opção por uma via longa, indireta e sinuosa que se dá ao risco do atravessamento, da distorção e do erro. Neste sentido, vai-se tornando claro que a verdade não é, nem entregue antecipadamente, nem mesmo exististe fora da linguagem, mas ativa na contínua conquista das suas camadas e texturas<sup>85</sup>. Não há, pois, conhecimento exato e distinto, mas conhecimento existencial-interpretado, inseparável da auto-compreensão do sujeito, do mesmo modo que se desvela a impunidade de uma teologizar com pretensão ao saber absoluto, pelo facto de a verdade, mesmo não sendo em si mesma perspetivista, nos ser unicamente aceite como multiforme, retomando a crítica husserliana ao naturalismo e historicismo, e propondo a negação de uma teologia axiomática que, com pretensão a discurso imediato sobre Deus, dê lugar a um discurso acerca da linguagem que fala de Deus.

---

<sup>84</sup> Cf. Anónimo, *As mil e uma noites*, trad. Hugo Maia (Silveira: E-primatur, 2017).

<sup>85</sup> Cf. Jean Greisch, *L'âge Herméneutique de la Raison* (Paris: Les Édition du Cerf, 1985), 27-28.

No entanto, o maior alargamento que talvez possamos fazer, mesmo em relação à produção filosófica de P. Ricoeur, e em contraponto à hermenêutica teológica proposta até ao momento<sup>86</sup>, é assinalar o deslocamento desta dos textos em si, derivados da Tradição e da Escritura, para o Mundo-manifestação enquanto tal. Ou seja, do mesmo modo pelo qual Paul Ricoeur compreende a ação sensata como paralela, nas suas características, ao texto, parece-nos justo considerar que a Teologia, como posição diante do excesso atuante de Deus no mundo, o pode ver retocando as mesmas linhas que a levam à tradução.

Assim sendo, este modo de estar-no-mundo articula-se no interior da realidade como tal na sua temporalidade que, mesmo sendo transitiva, constrói conexões internas, permitindo que a significação se destaque do acontecimento e esta, no seu conteúdo, possa ser identificada e reidentificada. No entanto, é revelante salientar que o que se fixa não é propriamente a mecânica do agir, mas antes o noema que reenvia à condição essencial.

Por outro lado, no seu acontecer, não podemos excluir determinadamente que o mundo-incarnado vai desenvolvendo, no seu rasto e vestígio, uma não força e evidência, que impossibilita, na fuga da ação, a identificação distintiva de efeitos e agentes; tudo, a princípio, é enigma a ser exposto na autonomia do dar-se do Mundo sedimentado: o pendulo está, a partir de agora, a oscilar na possível dissonância entre intenção de autor e intenção do texto, no significado que este último pode oferecer, sem que se anule o elo entre ambos que é, antes, complexificado – a hermenêutica, e concomitantemente a teologia, retiram-se do paradigma romântico segundo a qual o seu exercício é o aceso ao mundo do autor.

Com efeito, concretiza-se um salto, cuja importância ultrapassa a pertinência face da origem, em referências não diretas ou ostensivas que:

«podem ser atualizadas ou preenchidas em situações diferentes daquela em que a ação se produziu. Por outras palavras, a significação de um acontecimento importante excede, ultrapassa, transcende as condições sociais da sua produção e pode ser re-efetuada em novos

---

<sup>86</sup> A título de exemplo: Werner Jeanrond, *Theological Hermeneutics. Development and Significance*. (Londres: SCM Press Ltd, 2002).

contextos sociais. A sua importância consiste na sua pertinência duradoura e, nalguns dos casos, na sua pertinência omnitemporal. [...] Uma obra não reflete apenas o seu tempo, mas abre um mundo que ela transporta em si mesma.»<sup>87</sup>

Isto é, consagra-se uma sobrevivência ao desaparecimento que, pondo de lado o texto absoluto, vai deixando múltiplas referências possíveis que compreendem, não um outro mundo, mas o traço e indício para uma nova habitação do mesmo estar-no-mundo, que nem é evidente nem desvanecida. De facto, o mundo está dirigido a um outro de si que é o seu auditório, frente a frente a uma universalidade direcional, ao desconhecido e invisível que é, agora, ouvinte singular, no seu modo aberto e suspenso, a ação lança-se à periferia indefinida da corrupção.

Neste sentido, vai tomando relevância o eco da não necessidade, transparência e certeza que potencia, na hermenêutica teológica, a porta da poética: a não manipulação e apoderamento do objeto pelo sujeito, que mutuamente se enraízam e pertencem à forma não descritiva do mundo: emergência e ocultamento, desdobramento que escapa e permanece expressão-limite inominável, aglutinando transferência metafórica e estrutura narrativa, implausível e desproporcionada. Na verdade, é a poética que rompe com a monocronia, desencadeando a compreensão do si mesmo perante o mundo-texto, desenrolando-se não como género, mas como funcionamento global de inovação e proposição que visa o mesmo mundo, porque compreende-lo é suscitar-lhe mudança na equivalência sem identidade<sup>88</sup>.

Ora, porque ligados à poética, é expressiva a manifestação de que a leitura não é nunca em exatidão e movimento primeiro, mas sempre em palimpsesto. À teologia, por isso, exige-se a fronteira entre parto e o luto que, na resistência, é apesar de tudo a adequação insatisfeita, a condição dispersa e confusa que o desejo de traduzir leva à praticidade da fidelidade na traição, denunciando um acesso nítido, da qual perda só é possível recuperar na retradução incessante, ampliando conceitos que, nas sucessivas leituras, se vão retraduzindo e entrelaçando mutuamente de forma indistinta, porque aqui, no aceso teológico, não há o reconhecimento de

---

<sup>87</sup> Paul Ricoeur, "Le modele du texte: l'action sensée considérée comme un texte," 219-220.

<sup>88</sup> Cf. Paul Ricoeur, "Entre philosophie et théologie II: nommer Dieu (1977)," 282-289.

uma heterogeneidade radical, que impediria o discurso, nem um poço comum, língua original, como modo correto de dizer.

Teologizar é, assim, a afetação ao sussurro que cifra a auscultação tangível da carne quiástica do mundo, numa comunidade pática, como confronto, osso a osso, na charneira do rumor que advém antes da verificação, entrelaçando-se e escavando na nossa posição relativa de impensado a pensar o como kenoítico – sendo o que se é – da manifestação, tanto epifania como refração, travessia como translucidação que mostra a impossibilidade de um surgir absoluto de Deus – idolatria – mas um modo antes apelativo e sensível: «transparecer é transcender-se»<sup>89</sup>. À revelação concede-se, com efeito, a manifestação polissêmica de um conhecimento limitado que se vincula fora do criar-se a si mesmo, mas procurando a estratégia do silêncio que experimenta, simultaneamente, a refiguração do leitor na leitura e a reorganização do texto como leitor de si mesmo; revelar é, de novo, (1) a não identificação à letra do mundo, (2) a interpretação-experiência do que ocorre (3) e que se deixa acolher<sup>90</sup> – dar ao mundo o que existe.

### **2.2.2 O acesso genealógico na Teologia**

Nesta linha, avançaremos com dois modos específicos de ver este caminho hermenêutico, dando neles, mesmo que implicitamente, o lado crítico ao pensamento do filósofo francês. De facto, na primeira abordagem, é de salientar que a retradução vai deixando marcas, estabelecendo continuamente critérios, em simultâneo, com o mundo, que tal como o texto, vai remetendo, tenuemente, para fora de si, impidido um acesso completo ao seu tecido.

Neste sentido, partido das interpretações de Gilles Deleuze e Michel Foucault, queremos pensar o contributo que o conceito nietzschiano de genealogia pode ter no seio da Teologia. Importa indicar, antes de mais, que este termo significa o elemento diferencial do valor expresso

---

<sup>89</sup> João Paulo Costa, *Indícios. à escuta dos traços de Deus* (Lisboa: Universidade Católica Editora, 2016), 31.

<sup>90</sup> Cf. Claude Geffré, *Como Fazer Teologia Hoje. Hermenêutica Teológica*, trad. Benôni Lemos (São Paulo: Edições Paulinas, 1989), 18.

na plurivocidade axiológica<sup>91</sup>. Trata-se, por isso, de uma história da micro-narrativa, por não se dar sem cortes ou contradições, recusando-se ao acesso do traço original que decifraria claramente o dilema. Na verdade, genealogia é mais proveniência [Herkunft] e emergência [Entstehung] que origem [Ursprung]: por um lado, porque à primeira relacionamos a paciência da decifração das redes que contêm os sinais da dispersão sob as diversas fontes e, por outro, porque a segunda se dá num combate aberto na relação entre a diferença e a absolutização<sup>92</sup>.

Descendo, com efeito, mais proximamente ao ambiente teológico, a tradição torna-se, então, uma não contraposição à produção, pois ela não é, simplesmente, a transmissão imutável de um dado, mas a criatividade que ele possui no seu interior. Uma leitura hermenêutica em contexto teológico reconhece, aliás, a incapacidade de algo nos entregar, de imediato, um sentido completo e definitivo, mas acentua que o agir próprio da hermenêutica está em criar e propor estilos novos de cristianismo, voltando ao fundamento, não nos detendo no seu mundo concreto, mas no que ele retoma no nosso. Nesta linha, afirmar a genealogia como modo teológico de proceder «é dizer que ela é totalmente histórica e que é no ato de interpretar o cristianismo no presente que ela pode também dizer o sentido das origens»<sup>93</sup>, desmontando os disfarces e os mecanismos subtis que potenciam as nossas certezas na procura de identificar origem e plenitude de sentido. Não será, por isso, de estranhar que Nietzsche tenha acentuado a indispensabilidade da bênção, em contraponto ao tédio do mundo, deixando o toque da crueldade [Grausamkeit] como categoria, na qual se denuncia a domesticação do conceito que exige o ultraje e sofrimento do desmoroamento e do pensar clandestino e anónimo<sup>94</sup>. Por

---

<sup>91</sup> Cf. Gilles Deleuze, *Nietzsche e a Filosofia*, trad. António M. Magalhães (Porto: Rés-Editora, s/d), 5-8.

<sup>92</sup> Cf. Michel Foucault, *Microfísica do Poder*, trad. Roberto Machado (Rio de Janeiro: Graal, 1982), 15-37. Referimos, no texto, as palavras originais em alemão, tal qual o faz o autor citado, para melhor compreensão da distinção proposta.

<sup>93</sup> Claude Geffré, *Como Fazer Teologia Hoje. Hermenêutica Teológica*, 77. Uma outra possível leitura é: Pierre Gisel, “Perspectivisme nietzschéen et discours théologique,” *Concilium*, nº 165 (1981): 121-131.

<sup>94</sup> Cf. Friedrich Nietzsche, *Assim Falava Zaratustra*, trad. Alfredo Margarido (Lisboa: Guimarães, 2015), 27. «“O Super-humano é o sentido da terra. Que a vossa vontade diga: possa o Super-humano tornar-se o sentido da terra! “Exorto-vos, meus irmãos, a que *permaneçais firmes à terra* e não acrediteis naqueles que vos falam nas esperanças supraterestrres. Conscientemente ou não, são envenenadores. “São menosprezados da vida, moribundos, intoxicados de quem a terra está cansada: que pereçam pois!» Friedrich Nietzsche, *Genealogia do Mal*, trad. Paulo César de Souza (São Paulo: Companhia das Letras, 1998), 9. 53-56.

outras palavras, a Teologia posiciona-se como pensamento da «religião da saída da religião»<sup>95</sup>, caminho histórico da heteronomia à autonomia, ou então, em sintonia com uma religião após a religião, como perspectiva Justino ao afirmar o cristianismo como verdadeira filosofia<sup>96</sup>.

### 2.2.3 Hermenêutica do texto, da voz e da carne

Há na teologia uma franquear o umbral pelo qual se passa – como poderoso atrevimento e desassossego que a constitui e desentala – e que no nosso acesso fizemos passar do discurso ao texto e deste ao mundo para, por último, o fazermos repousar sobre a brecha que, quer a voz quer a carne, instalam. Efetivamente, apontamos já para o facto de que o que há no texto a interpretar é uma proposta de mundo na operação pela qual não somos nós que nos transformamos, mas o próprio texto – «scripta cum legentibus crescit»<sup>97</sup> –, pelo facto de conter e abrir a diversos sentidos<sup>98</sup> e, assim, como constatação da semelhança entre o que fala e aquele de quem se fala (intersubjetividade) e luta de apropriação desapropriada do que sobrevive a mim (intercorporiedade).<sup>99</sup>

No entanto, no texto vê-se assinalada a nutrição, o corpo que se recita e assimila, a composição que vive enquanto lida aos ouvidos, tornando o que era leitura do texto em hermenêutica da carne [chair]: o que está próximo reconhece-se, agora, na escuta do som da voz, e não no decifrar do seu rosto, porque nela temos o topos da carne; o seu timbre que deglutimos, mas não consumimos, porque não visível e, ainda assim, permanente<sup>100</sup>.

---

<sup>95</sup> Marcel Gauchet, *Le désenchantement du monde: une histoire politique de la religion*. (Paris: Gallimard, 1985), 197. Podemos ainda citar o desenvolvimento levado a cabo por Charles Taylor que apresenta um processo decorrido no interior do cristianismo, identificando a base teísta original dos seus padrões. Charles Taylor, *As Fontes do Self*, trad. Adail Ubirajara Sobral, Dinah de Abreu Azevedo (São Paulo: Edições Loyola, 1997)

<sup>96</sup> Cf. Justino, “Dialogus cum tryphone judaeo,” 8, 1 in *PG* 6, 492.

<sup>97</sup> Gregório Magno, “Homélie sur Ezéchiél,” vol. I, I, VII, 10 in *SC* 327, 251.

<sup>98</sup> Cf. Tomás de Aquino, *STh* Ia, q.1, a. 10 resp.

<sup>99</sup> Cf. Emmanuel Falque, *Passer le Rubicon. Philosophie et théologie: Essai sur les frontières* (Bruxelles: Éditions Lessius, 2013), 9-21. 54-60. «À travers le logos biblique se dit par excellence le mode d’être “apophantique” du langage christique (*apophaneisthai*), le “montrant Lui se montrant”, davantage que nous cherchant à le montrer, “se disant Lui s’adressant à nous”, alors que nous cherchons à l’exprimer en l’évoquant lui».

<sup>100</sup> Cf. Emmanuel Falque, *Passer le Rubicon. Philosophie et théologie: Essai sur les frontières*, 72-75. Uma outra possível leitura é: Hugo de São Vítor, “La parole de Dieu,” I, 2 in *SC*. 155, 63.

Ora, neste lugar o que ocorre não é a voz na linguagem, mas a linguagem da voz, fenómeno que se dá à interpretação, e que não se reduz à articulação de fonemas no interior do corpo do texto; ela é, na verdade, o ponto de fronteira entre a palavra e a corporeidade, porque não lhe basta a projeção para existir, como não lhe é suficiente a posse de significado. Em concreto, voz é a incorporação na carne *osculante*, fenómeno do mundo que se revela, mas que não a cala ou suspende, último silêncio que é unicamente nas nossas fibras afecionais<sup>101</sup>.

Por isso, na teologia dá-se o prestar corpo à voz tomando a sua dimensão epiclética – «ouves a sua voz (...) mas não sabes de onde vem, e para onde vai» (Jo. 3, 8) – que faz ressentir, como anamnese, a presença no corpo que somos, mesmo que de modo não originante, e que nos comunitariza com a dimensão tenra de Jesus, o Homem-comum, no mundo da vida não manipulável e, unicamente, desvelado. Neste sentido, a teologia é rescrição, não homeostática, da imaginação e da memória que age no habitar do mundo, no corpo a corpo, na carne em luta com a própria carne, na poética do possível da manifestação da História<sup>102</sup>.

Em suma, trata-se de considerar o mundo como mundo-interpretado segundo-a-possibilidade. Na verdade, ao paradigma de explicação, próprio de modelos fundados na necessidade, liga-se o da compreensão e descrição que assume a liberdade como vetor e, no qual, se insere o pensamento teológico, sem que tal faça estabelecer dilemas entre espírito e corpo, pois o humano é dado na carne.

---

<sup>101</sup> Cf. Emmanuel Falque, *Passer le Rubicon. Philosophie et théologie: Essai sur les frontières*, 75-83.

<sup>102</sup> Cf. Emmanuel Falque, *Passer le Rubicon. Philosophie et théologie: Essai sur les frontières*, 83-85. João Paulo Costa, *Indícios. à escuta dos traços de Deus*, 24-28. 45-49.



Figura 2 - Rembrandt, *A Lição de Anatomia de Dr. Tulp* (1632)



### III – Para além da decifração

É perante a intransigência e a impiedade na qual está envolta a sua história pessoal, que o pensamento de Vergílio Ferreira se manifesta e intensifica. Na verdade, nascido em Melo, no interior profundo da Serra da Estrela em 1916, será na vivência contínua da robustez e rudeza daquela paisagem que a ausência, a marca mais precoce e simultaneamente mais perene da sua obra, tomará corpo. Marcado, pelo abandono dos pais, que emigraram para os Estados Unidos quando tinha apenas dois anos, Vergílio é igualmente uma vida que se conta na permanente errância, seja da sua terra Natal até ao Fundão, onde frequentou o Seminário seja, mais tarde, de Coimbra a Évora, passando antes por Faro e Bragança, repousando, por fim, os últimos anos, em Lisboa onde terminou a sua carreira de docência no liceu Camões.

No entanto, aprofundar a sua consciência escrita obriga-nos a não reduzir estes dados à simplicidade de uma procura biográfica, pois a sua itinerância pessoal é simétrica de um trajeto íntimo e filosófico. Efetivamente, entre *a Fenomenologia do Espírito* de Hegel e *O Ser e Nada* de Jean-Paul Sartre, o escritor português mergulhará no entendimento infeliz das contradições de um mundo que, em ruínas, parece pedir uma reconstrução. Todavia, é o particular contacto posterior com Malraux que permite, por um lado decifrar em coordenada existencialista o horizonte da obra até aí construída e por outro, codificar tudo o que mais tarde tomará forma<sup>103</sup>. O existencialismo, núcleo no pensamento de Vergílio Ferreira, surge unicamente direcionado à busca e interpelação «do homem-problema»<sup>104</sup> que se expressa no profundo domínio da interrogação ou, de outra forma, na «possibilidade de fundar em dignidade e plenitude a vida do homem»<sup>105</sup> em contacto com o humanismo.

Contudo, foi-se escondendo até aqui um outro nível de hermenêutica mais profundo, dado que esta forma de apreensão do mundo está indissolúvelmente junta ao eu que o descobre. De facto, na distância de si a si, que o labirinto de interrogação impõe, está subjacente a tentativa

---

<sup>103</sup> Cf. Vergílio Ferreira, *Espaço do Invisível*, Vol. II (Povoa de Varzim: Empresa Norte Editora, 1978), 15.

<sup>104</sup> Vergílio Ferreira, *Um Escritor Apresenta-se* (Maia: Imprensa Nacional Casa da Moeda, 1981), 172.

<sup>105</sup> Vergílio Ferreira, *Um Escritor Apresenta-se*, 120.

de retorno ao mundo original, aquele antes do abandono, mas agora de modo reconciliado e reencontrado, não obstante a absoluta impossibilidade que o espanto e o concorrente insólito diante de tudo evidenciam e expõem.

Assim sendo, marcaremos o início da exploração do pensamento Vergiliano no diferencial entre pergunta e interrogação, partindo daí para a presença microscópica do mistério, particularmente em dois dos seus escritos ensaísticos – *Invocação ao meu corpo* e *Do Mundo Original*.

### **3.1. Entre a pergunta e a interrogação**

Importa primeiramente destacar o espectro visível que o autor aponta, para introduzir a reflexão por meio da descrição clara de uma paisagem, situando-se entre a noite fechada de silêncio e a vigília definitiva, entre a marca terrível da gravidade e a mobilidade da terra, ou ainda entre o mundo em destroços e a cadência sonante de perdas e quedas, pois é sob este espectro que, segundo Vergílio Ferreira, ocorre a possibilidade de um mundo impelido através do parto da força monstruosa da interrogação<sup>106</sup>, ganhando, desta feita, relevo o tópico que se posiciona à entrada de a *Invocação ao Meu Corpo* ou seja: a distinção entre a praxis da pergunta e o indício da interrogação.

Com efeito, apresenta-se como claro que se, por um lado, a pergunta se lança como busca da resposta ou solução do problema a resolver vincando uma horizontalidade, a interrogação situa-se, por outro, como insondável verticalidade do domínio das sombras. Nesta perspectiva, a pergunta, na permanentemente busca de uma resolução, entre o ainda desconhecido e já descoberto, respondendo à orientação e horário da necessidade, define-se enquanto redução ao fabricável na capacidade de normalizar o discurso sintetizando-o por via das composições verbais exercer e cumprir. Contudo, assistimos, em simultâneo, à pertinência

---

<sup>106</sup> Vergílio Ferreira, *Invocação ao meu Corpo* (Lisboa: Quetzal Editores, 2011), 13-18.

da interrogação que, estabelecida na mesma raiz, suscita, conjuntamente, quer a conservação do miraculoso, como realidade enquanto tal sem cristalização, quer o desejo de destruição do desconhecido no seu enredo dado como labirinto sucessivo de uma «voz atrás da voz»<sup>107</sup>.

Assim sendo, à interrogação corresponde o mistério, como tarefa original de correspondência nunca completa em qualquer resposta, evidenciando a sua origem como primeiramente assente na dádiva e não na construção, mesmo que seja interrogando-nos a nós que ela se interroga a si mesma. Por esse motivo, à pergunta, simples e clara, corresponde uma sequência de resolução – problema-resposta-liquidação – que, sob esta perspectiva, aprisiona, na linguagem, a região primitiva e abissal do silêncio que só ela pode estabelecer e decifrar como consequência de um nascimento concebido enquanto produção.

Na verdade, o ponto de clivagem que a distinção não radical destes dois posicionamentos permite, instaura-se, segundo o autor, no dilema entre a preferência de segurança e a escolha da perturbação, entre o método como limite e o limite como tensão, entre a categoria e a possibilidade do sem razão que dá corpo ao ponto cego do discurso no qual a chave não é a resolução do problema como passagem a um outro lado, mas a permanência na distância que diz, de um modo não danificado ou desgastado, o já-aí da manifestação, inteira e não fatalmente incompleta, total, mesmo que sempre parcial<sup>108</sup>, ou então, nas palavras de Ludwig Wittgenstein no final do *Tractatus Logico-Philosophicus*, o indizível inexprimível que se mostra de tal modo que, impedidos por esta razão de falar, nos calamos de forma qualificada<sup>109</sup> por o sentido não ser a coisa, mas o seu invisível; o ícone vê e dá a ver, onde «não é a distância que mede o afastamento»<sup>110</sup>

Por isso, será sob este limiar que a possibilidade de Deus advém na reflexão a partir de uma nuance precisa que confirma a anterior, pois ele emerge somente enquanto corporização

---

<sup>107</sup> Vergílio Ferreira, *Invocação ao meu Corpo*, 24.

<sup>108</sup> Cf. Anónimo, *A nuvem do não-saber*, trad. Lino Correia Marques de Miranda Moreira (Lisboa: Sistema Solar, 2018), 20.27.29.

<sup>109</sup> Cf. Ludwig Wittgenstein, *Tractatus Logico-Philosophicus*, 6.522-7, trad. M. S. Lourenço (Lisboa: Edição Fundação Calouste Gulbenkian, 1987), 141-142.

<sup>110</sup> Antoine de Saint-Exupéry, *Terre des hommes* (Paris: Le Livre de Poche, 1939), 86.

de um estilo concreto de interrogação, tornando-se, assim, não concorrente, mas complementar a diversas modalidades de questionação. Deste modo, encontramos em Vergílio dois pontos de fuga, centrais no seu pensamento, e que se declinam como consequência da perturbação do excesso variavelmente dizível na sua versátil profundidade: em primeiro lugar, através da afirmação de que a diferentes paradigmas de dúvida pode corresponder uma procura de impacto similar e não antagónico e, em segundo, pelo reconhecimento de que a perplexidade do mesmo mistério é estremeamento em inúmeras faces<sup>111</sup>.

### 3.2 Do excesso ao espanto

Ora, o assalto do milagre convoca o eu a reposicionar-se: ou enquanto reincidência na demora de respostas repetidas, ou como acolhimento do mistério que se dá e que, porque imprevisto, lança o desafio da morte como absurdo e o do sem motivo da existência. Nesta linha, à queda da ação e do erotismo, enquanto *mitos* e horizontes da modernidade, sucedeu-se a falência da arte, no mesmo claustro, porque da promessa de salvação ficou-nos a morte do artista, que já não é acolhido na imortalidade, mas preso a um destino suspenso, mesmo que perante a perenidade da obra, redirecionando-nos, assim, à questão do sujeito. Ou seja, da interrogação ferida pelo absoluto esperado da arte é anunciada a exigência de um absoluto capaz de integrar o próprio artista, porque, afinal, o enigma é, primeiramente, o da humanidade, onde já não bastam os argumentos e as tranquilidades, mas vive, paralelamente, a necessidade de um recuo ao porquê universal, que o concreto da não sobrevivência determina<sup>112</sup>.

---

<sup>111</sup> Cf. Vergílio Ferreira, *Invocação ao meu Corpo*, 60: «Choramos ou rimos por uma qualidade diferente do que motivou o riso ou o choro; mas o riso ou o choro podem ter a mesma intensidade. [...] É uma manifestação igual na intensidade com que se manifesta, embora seja diferente a graduação do seu valor [...] Porque o ponto de partida na realidade é sempre mesmo – porque é o excesso que nos envolve e perturba – embora a face desse indizível seja variamente dizível pela sua vária profundidade. O mistério espanta-nos, mas não pelas mesmas razões – que são infindas. Assim, quando anulamos uma, uma outra a vem render para que o espanto perdure ou porque o espanto perdura. Às vezes – nunca o notaste? – é a mesma razão que nos abala, mas por outra sua face ou outra razão dessa razão.

<sup>112</sup> Cf. Vergílio Ferreira, *Invocação ao meu Corpo*, 211-212.

Assim, aflora-se, no assalto do medo da morte, o seu fundo originário que retoca o absurdo e o escândalo, mesmo que ocultos no disfarce do terror face ao entardecer da vida, pois:

«A morte é inconcebível, porque não podemos conceber a não existência do “eu” – porque conceber essa não existência implica logo a existência desse “eu” para conceber a sua não existência [...] Eis porque todo o absurdo da morte parte deste absurdo primeiro, ainda que o desconheça. A morte é absurda porque é absurdo imaginar-me não existindo; e é absurdo imaginar-me não existindo porque tenho de imaginar-me a existir, para imaginar isso – a não existência. O medo da morte é uma reação secundária e confusa em relação à sua incompreensibilidade. Porque quem tem medo da morte confunde-a com a perda daquilo que nela perde»<sup>113</sup>.

No entanto, dizer, por este ponto, o não sentido é, ao invés, conceber e supor a saudade do próprio sentido como possibilidade de uma existência em aberto<sup>114</sup>. Na verdade, tal não é senão a marca do excesso de nós, que a manifestação, retomando o universo da interrogação, permite não reduzir à solução, mas destacá-la no horizonte da questão. De facto, o absurdo da morte não é enunciado, em Vergílio, com fim a uma queda tácita do problema; ele está, antes, como proposta que acalenta o seu fundo e o seu eco e, por isso, desce continuamente, e com cada vez maior rapidez, até às entranhas do eu e, de modo consequente, às da existência, dado que «Deus não nos espera apenas no limite da vida»<sup>115</sup>, mas coloca-se, primeiramente, no porquê do mundo, enquanto aproximação à estranheza, por meio do programa que, de forma feliz, Samuel Beckett anuncia, confessando o objetivo de «fazer um buraco atrás de outro [na linguagem] até que aquilo que se esconde atrás dela, seja algo ou nada, comece a verter»<sup>116</sup>.

Neste sentido, o pensador português, tocado pelo sobressalto do espanto de existir em efetivo o ser, que ele aceita como questão em si mesmo, acaba por conferir a Deus não o espaço do resultado ou da resposta, como entre o senso-comum poderia ser expectável, mas a posição de abissalidade, resgatando, por um lado, a positividade do mundo e, por outro e a seu modo, a

---

<sup>113</sup> Vergílio Ferreira, *Invocação ao meu Corpo*, 235.

<sup>114</sup> Esta perspetiva foi amplamente desenvolvida ao logo da denominada corrente teológica do sentido, em particular no seu vértice por Juan Alfaro. Para exemplo, ver: Juan Alfaro, *De la cuestión del hombre a la cuestión de Dios* (Salamanca: Ediciones Sígueme, 1989), 239-254

<sup>115</sup> Vergílio Ferreira, *Invocação ao meu Corpo*, 236.

<sup>116</sup> Samuel Beckett, *The Letters of Samuel Beckett. 1929-1940* (Cambridge: Cambridge University Press, 2009), 518.

intenção de Mestre Eckhart no que confere à fronteira onde a Deus se pede que nos livre de deus – [«daz er mich ledic mache gotes»]<sup>117</sup>. Desta forma, recusa-se a pretensão ao ídolo do desejo, firmando a questão como irrupção autêntica do milagre-gratuidade antes de nós, implicando a insónia face à alteridade do porquê do porquê, dado que «colocar o ser em questão – ou seja, trazê-lo à clareira do nosso interrogar – já implica o ser-dado, como possibilidade mesma de todo o questionar»<sup>118</sup>. Assim, e a partir deste modo, Deus expressa-se enquanto entranha das nossas entranhas, abismo sem fundo da interrogação, que só procurado sem modo se compreende tal como é<sup>119</sup>.

### 3.3. Originalidade

Tal perspectiva obriga-nos a reponderar uma pretensão ao sagrado e ao mistério, mas, todavia, orientando a nossa argumentação, em primeiro lugar, para o problema e a identidade da arte. Neste sentido, enuncia-se o princípio que a distingue da conceção de refúgio, da conversão de valores à condição de objetos e da redução ao sistema, para, com isso, afirmar o seu mundo como vivência, irredutibilidade e sangue, impondo-se, nesta linha, a diferença entre a arte formal – estereotipia académica dentro de um protocolo – e a sua vivência profunda, na qual não é permitida a oposição entre obras de arte. Sob este prima, a arte recupera o estatuto de absoluto, não por ser chave de conhecimento ou critério de verdade, mas por manifestar a presença íntima e inteira de nós a nós mesmos, a adesão e a profundidade que nega a separação entre o interno e o externo, ajustando-se, desta forma, como umbral da crítica à redução do mundo<sup>120</sup>.

---

<sup>117</sup> Cf. Mestre Eckhart, “Sermão acerca dos pobres de espírito,” in Mestre Eckhart, *El fruto de la nada*, trad. Amador Veja Esquerria (Madrid: Alianza Editorial, 2018), 111.

<sup>118</sup> João Duque, “Questionando a questão de Deus,” in João Duque, *Fronteiras. Leituras filosófico-teológicas*, (Porto: Universidade Católica Editora, 2011), 132.

<sup>119</sup> Cf. Mestre Eckhart, “Sermão acerca do viver sem porquê,” in Mestre Eckhart, *El fruto de la nada*, trad. Amador Veja Esquerria (Madrid: Alianza Editorial, 2018), 72; Mestre Eckhart, “O grão de mostrada,” in Mestre Eckhart, *El fruto de la nada*, trad. Amador Veja Esquerria (Madrid: Alianza Editorial, 2018), 184.

<sup>120</sup> Cf. Vergílio Ferreira, *Do Mundo Original* (Lisboa: Quetzal Editores, 2009), 221-226.

Assim sendo, assumindo a possibilidade de um acesso mais franco e original ao mistério e ao sagrado segundo o atalho da arte, em detrimento da trajetória da religião enquanto *definição* de Deus, Vergílio Ferreira propõem uma recomposição do nosso léxico mais próximo: do mistério como aproximação ao obscuro e rejeição da associação lógica, ao mistério dos limites extremos, percebido de dentro para fora nos resquícios da sensibilidade; do sagrado como doutrina, ao sagrado revelado na interrogação profunda e na fascinação de não encontrar resposta: inesperado e irredutível, alarmante e sem margens, maciço e golpe do instantâneo, longe da explicação indiferente e, todavia, semelhante aos temas sinfónicos que, não raras vezes, se determinam e esclarecem na própria execução musical<sup>121</sup>.

Por conseguinte e como consequência desta nova semântica, Vergílio abre à originalidade que ele, de igual modo, reorienta, partindo da marca da intemporalidade que um modo artístico de exprimir o mundo densifica. Porém, originalidade quer aqui dizer não o novo, mas a intensidade da profundidade de nós próprios; não somente início, mas rasgo de recusa da divisão entre o que se ama e o que convém amar; não apenas criação, mas autenticidade que leva ao mundo das origens, aquele que não é porque fechado nas realizações artísticas, mas sim enquanto promessa de acesso ao eco das coisas<sup>122</sup>.

Nesta linha, à expressão sucede a reorganização, pois do mesmo modo que «assistir a um fuzilamento é *correr o risco* de ser fuzilado (no corpo do semelhante que vai morrer) e sentir-se *salvo*, vivo, depois»<sup>123</sup>, sair da religião – aqui entendida segundo o antigo paradigma – através da sua reconfiguração pela arte, propondo um outro lugar, é enfrentar o não reconhecimento do que tende a forçar até ao mais real,<sup>124</sup> pelo facto de centrar o horizonte de pensamento e de recordação na presença indiscutível que a ameaça de si próprio decifra, como contínua libertação da idolatria do conceito.

---

<sup>121</sup> Cf. Vergílio Ferreira, *Do Mundo Original*, 227-229.235.

<sup>122</sup> Cf. Vergílio Ferreira, *Do Mundo Original*, 238-240.

<sup>123</sup> Vergílio Ferreira, *Do Mundo Original*, 252.

<sup>124</sup> Cf. Vergílio Ferreira, *Do Mundo Original*, 252. «Quando Picasso dizia, creio a propósito de *Les Demoiselles d'Avignon*, que um nariz não era assim, não queria anular a realidade, mas forçá-la a ser mais real do que era».

### 3.4 O esboço e o lugar: tragédia e comédia

Ao logo deste itinerário, cremos ter captado três pontos de síntese fundamental no pensamento vergiliano. Primeiramente, o que se refere à acentuação da interrogação como modo de estar diante da gratuidade do mundo que, como tal, não se decifra na explicação, mas na contínua manifestação do questionar, correspondendo esta ao defendido paradigma de sobrenatural, em detrimento da pergunta conexa ao natural. Em segundo lugar, o relevo da discrição de Deus como excesso precedente ao evento, mesmo que só acessível através dele e, por fim, a proeminência da intensidade e do limite como horizonte do religioso, o que sentimos na continuidade do que até aqui expusemos. No entanto, mesmo que em diálogo com o que nos precedeu, em particular na abordagem mais recente a uma parte da obra de Vergílio Ferreira, queremos explorar um registo que está no seu seguimento, ainda que, implicitamente, denote uma posição crítica ao seu contributo, a saber: como comédia e tragédia do mundo

De facto, um dos tópicos proeminentes expressos pelo autor português direciona-se ao axioma discreto de que toda a interrogação e posição do pensar advém de uma colocação diante do mundo e do si mesmo, a que podemos denominar habitação, de tal forma que é possível concluir-se que, se o evento da interrogação ocorre, tal se deve ao facto do ser humano habitar o mundo. Nesta linha, Heidegger assinala, através da língua alemã, a intersecção etimológica entre os vocábulos *bauen* (habitar-construir) e *bin* (sou), de forma a expressar que a condição através da qual somos sobre a terra acontece à medida que a habitamos, afirmando, também, e recorrendo ao termo gótico *wunian* e à palavra oriunda do antigo saxão *wuon*, que o habitar comporta uma dimensão de demora e apaziguamento, que poderíamos sintetizar nos conceitos resguardar e preservar<sup>125</sup>. Ou seja, ao ser face ao mundo que coloca em questão, a Humanidade denuncia que existe habitando, e que isso comporta não só uma distensão e alargamento da

---

<sup>125</sup> Cf. Martin Heidegger, “Batir Habiter Penser,” in Martin Heidegger, *Essais et conférences*, trad. André Préau (Domont: Éditions Gallimard, 2016), 172-175.

interrogação, não desfeita à primeira presença, mas, de igual forma, uma compreensão do mundo tal qual é e não uma tendência de reorganização ou protesto.

Porém, o filósofo alemão aponta um outro sentido para o habitar, pois *bauen* pretende, similarmemente, dizer o ato de construir, mas aqui num sentido perspicaz, onde a produção ou a τέχνη de que os gregos nos dão testemunho é o deixar-aparecer que edifica e deixa ser a realidade. Com efeito, fazemos referência ao construir que «é edificar lugares, [...] fundar e articular espaços»<sup>126</sup>, deixar possibilidades de arrumação ao limite – ορισμός – entendido como início, limiar e fronteira, em sentido contrário a uma estruturação até ao seu fim, pois habitar é, afinal, estender-se e antecipar<sup>127</sup>.

Neste sentido, decorrem desta maneira de ser diante do mundo as já anunciadas e não concorrentes categorias de tragédia e comédia que, possibilitando o encontro entre o pensamento heideggeriano e vergiliano, se assumem como ponto de fuga para a recomposição da originalidade do discurso religioso. Nesta perspetiva, a tragédia funda-se no acorde estridente e violento do mundo que Nietzsche sintetizou na oposição e tensão entre Dionísio – o deus do inebriante e da fulguração, manifestação da plurivocidade e da quebra do subjetivo – e Apolo – imagem do princípio do indivíduo<sup>128</sup>. Ora, é precisamente nesta reconciliação inquieta que a tragédia tem lugar, ao afirmar a contradição original, vulcânica e gélida de uma realidade que está, a partir de agora, perpetuamente desmascarada.

No entanto, será o impulso dionisíaco a gerar um movimento de avanço no impasse que, deste momento em diante, progride num desvelamento contínuo: o indivíduo, personificado no herói dilacerado, é ultrapassado e derrotado – de certo modo autodestruído – mas ainda assim apresenta-se como limiar congregador, pela via apolínea, gerando entusiasmo e compaixão, conferindo a síntese de uma afirmação do que é enquanto tal, reconhecendo em tudo o que

---

<sup>126</sup> Martin Heidegger, “Batir Habiter Penser,” 189.

<sup>127</sup> «Sempre atravessamos espaços de maneira que já os temos sobre nos ao longo de toda a travessia, uma vez que sempre nos demoramos junto a lugares próximos e distantes, junto às coisas. Quando começo a atravessar a sala em direção á saída, já estou lá na saída». Martin Heidegger, “Batir Habiter Penser,” 187.

<sup>128</sup> Cf. Friedrich Nietzsche, *O Nascimento da Tragédia*, trad. Helga Hooek Quadrado, Teresa R. Cadete (Lisboa: Relógio D’Água, 1997), 26-29.

nasce a verdade da potência do declínio, o olhar por dentro dos horrores da existência que determina o recuo à alegria trágica-primordial<sup>129</sup>. Nesta linha, o problema colocado a Macbeth, na obra homónima de William Shakespeare, não é, no seu fundo, o da crescente ambição que lhe chega sem razão justificável aquando da vitória bélica que concretiza, mas sim o facto de o seu universo pessoal ficar perplexo dentro do tempo do mundo.

Porém, a tragédia é revelação e, simultaneamente, ocultação: diz o interior do mistério das coisas, mas, em verdade, não o compreende nem o dá a compreender, de forma a que a sua «mais profunda contradição (...) [seja] abolir o trágico, exprimindo-o»<sup>130</sup>, dando origem à crença na vida eterna nietzschiana<sup>131</sup>, que nos aparece como uma vitória pírrica em detrimento da contenda, pois, dizendo o que cala, é:

«o que escapa à “compreensão”, à visibilidade humana, é o *domínio dos deuses*, quer dizer, de *outra-coisa-que-o-homem*. Mas o trágico enquanto *apreendido*, expresso (e é isto *antes de tudo* a tragédia grega) é por natureza *des-tragificação*. Assim, há na essência mesma da tragédia um combate que ela se oculta contando-o, uma *tragédia* do trágico que é talvez a única insolúvel tragédia: a que reside no coração do ser para sempre separado de nós no seu Dizer»<sup>132</sup>.

Por isso é que ela se afasta de uma visão fatalista do mundo, salientando, sim, o quando nele é prisma insuperável, porque Jocasta será sempre mãe de Édipo, a morte do pai de Hamlet será rigorosamente para sempre e Raskólnikov não poderá nunca negar a morte de Aliona Ivánovna, podendo, nós, na prática, condensar toda esta delimitação no desânimo de Julieta que implora:

«Romeu, Romeu! Ah! por que és tu Romeu? Renega o Pai, despoja-te do nome; ou então, se não quiseres, jura ao menos que amor me tens, porque uma Capuleto deixarei de ser logo (...) O que há num simples nome? [What's in a name?] O que chamamos rosa, sob uma outra designação teria igual perfume»<sup>133</sup>.

---

<sup>129</sup> Cf. Friedrich Nietzsche, *O Nascimento da Tragédia*, , 118.

<sup>130</sup> Eduardo Lourenço, *O Canto do Signo – Existência e Literatura* (Lisboa: Presença, 1994), 29.

<sup>131</sup> Cf. Friedrich Nietzsche, *O Nascimento da Tragédia*, , 147.

<sup>132</sup> Eduardo Lourenço, *O Canto do Signo – Existência e Literatura*, 32.

<sup>133</sup> William Shakespeare, *Romeu e Julieta*, II, II, trad. Carlos Alberto Nunes (Rio de Janeiro: Edições de Ouro, 1966),54.

De facto, a síntese da tragédia é que ela, no seu contínuo avanço, composto de falsas hipóteses de solução cada vez mais incapazes de reorganizar o mundo segundo outro paradigma, dá a ver a rudeza da incondicionalidade. No entanto, admitir unicamente este enfoque seria retomar à univocidade do discurso, de tal forma que, noutra obra do dramaturgo inglês, encontramos o indício de um estilo complementar, transmitido através do espanto de Hamlet diante do crânio de Yorick, bobo da corte a quando da sua infância:

«Ai, pobre Yorick! Conheci-o, Horário. – Era uma criatura com uma graça infinita e com uma fantasia maravilhosa. Andou comigo às costas mil vezes, e agora horroriza a minha imaginação! (...) Onde estão agora as tua troças, as tua cabriolas, as tuas cantigas, os brilhos da tua alegria que faziam romper na mesa toda um longo riso? Nada te resta agora para troçares da tua própria careta! Não tens beijos nem língua. Vai agora ao quarto da dama da corte e diz-lhe que mesmo que ela ponha uma camada de pintura da grossura de um dedo, esta há-de ser um dia a sua imagem. Faz que ela ria disto»<sup>134</sup>.

Na verdade, se não restam dúvidas de que somos aqui apresentamos à inabitabilidade da morte, um percurso mais interior pelo texto revela o quanto nele é a capacidade de a ver a partir de um outro ângulo habilitado a uma distorção profunda. Efetivamente, o ponto de toque da comédia reside precisamente aqui e é, em rigor, duplo porque, por um lado, ela existe como mostraçãõ de que o mundo, aparentemente inexpugnável e poderoso, possui, com justiça, uma vulnerabilidade e, por outro, porque é só na medida em que ela é enquanto comédia, que a tragédia pode ser enquanto tal, pois por mais que façamos, todos nós padeceremos<sup>135</sup>.

Trata-se, com efeito, de uma aposta e de um salto que assume um modo peculiar de olhar para as coisas, partindo da interrogação acerca do que elas podem ainda ser. Todavia, a outra face não é, como já sugerimos, a recusa da primeira, pois existe uma interdependência radical entre ambas, como vemos com base no mesmo exemplo, uma vez que nos rimos em face ao nosso desaparecimento. Neste sentido, não será por acaso que Dante denomina o seu

---

<sup>134</sup> William Shakespeare, *Hamlet*, V, I, trad. Sophia de Mello Breyner Andresen (Porto: Assírio & Alvim, 2015), 375-376.

<sup>135</sup> Milan Kundera afirma em *Os Testamentos Traídos* citando Octavio Paz: «O humor, portanto, não é o riso, a troça, a sátira, mas uma espécie particular de cómico, da qual Paz diz (e tal é a chave de compreensão da essência do humor) que “torna ambíguo tudo o que toca”»: Milan Kundera, *Os Testamentos Traídos*, trad. Miguel Serras Pereira (Lisboa: Edições ASA, 1997), 11

poema edípico simplesmente como *Comédia*<sup>136</sup> já que, mesmo dentro do labirinto do inferno, purgatório e paraíso, ele analisa-o e explora-o segundo um outro método e destreza, claramente divergente daquele que reconhece nos habitantes da floresta obscura.

Nesta perspetiva, o que aqui procuramos dizer é a recuperação da possibilidade que Blimunda Sete-Luas, personagem de *Memorial do Convento*, possuía, ao ser capaz de ver as pessoas por dentro<sup>137</sup>, algo em alinhamento com o desenvolvimento que Miguel de Cervantes faz da busca pelo elmo de mambrino, levada a cabo por Dom Quixote na companhia de Sancho. De facto, este objeto mítico, dador de invencibilidade ao que o possuir, é reconhecido pelo fidalgo numa trivial bacia de barbeiro virada ao contrário, gerando uma discussão atroz entre ambas as personagens dado que, se para Quixote estamos na presença de um objeto solene e preciso, para Sancho este não passa de algo banal e vulgar. Todavia, o leitor vai-se apercebendo, a miúdo, ao longo da briga, de um prenúncio de reconciliação, dado que na mesma peça se familiarizam, de alguma forma, quer a majestade, quer o comum. Com efeito, mesmo transformado, ou mais corretamente invertido, o elmo, identificado pelo cavaleiro, mantém as suas características originais indicando, primeiramente, que o mundo estava já às avessas mesmo antes que a sua face fosse deslocada<sup>138</sup>.

Ora, o desafio à teologia situa-se neste local: ela é concretamente tragédia do mundo, porque se relaciona com ele e o assume no seu acontecer e, ao mesmo tempo, é a sua comédia, porque marca as possibilidades que este desenrolar admite. No entanto, indo mais a fundo, a questão que lhe é levantada encontra-se, preferencialmente, na aceitação de que a

---

<sup>136</sup> A tradicional designação Divina Comédia só surgiu em 1555 quando Giovanni Boccaccio adicionou o adjetivo Divina numa publicação do humanista veneziano Ludovico Dolce. Em 1472, quando o trabalho foi originalmente publicado era unicamente intitulado como Comédia.

<sup>137</sup> José Saramago, *Memorial do Convento* (Alfragide: Caminho, 2012), 102.

<sup>138</sup> «Ora aí está como isso, que a ti te parece bacia de barbeiro, é para mim elmo de Mambrino, e a outro se figurará outra coisa; e foi rara providência do sábio, que me favorece, fazer que pareça bacia o que real e verdadeiramente é elmo de Mambrino; e a causa vem a ser: porque, sendo ele traste de tanto apreço, todo o mundo, se o conhecesse, me perseguiria para mo tirar; como porém entendem que não passa de bacia de barbeiro, não fazem caso de se matar por ele, como bem o mostrou por sua parte o que diligenciou quebrá-lo, e o deixou no chão em vez de o levar»: Miguel de Cervantes, *Don Quijote de la Mancha* (Barcelona: Alfaguara, 2015), 237. Seguimos, também, a interessante análise da temática cómica presente no seguinte manual de teoria da comédia: Ricardo Araújo Pereira, *A doença, o sofrimento e a morte entram num bar* (Lisboa: Tinta da China, 2016).

compatibilidade entre a estratégia da tragédia e o método da comédia é idêntica à sintonia entre o discurso do natural e do sobrenatural. Neste sentido, o sobrenatural preserva a sua gratuidade, pois não aparece como descoberto, mas antes enquanto reconhecido na inadequação do discurso que advém, mostrando que é possível dizer algo, mesmo que sabendo da inexatidão, pois mesmo afirmando *não-sei-ainda*, identificando a diferença face ao que está perante mim, ou entendendo simplesmente o *porque sim* das coisas, não constatamos que nada se sabe, mas que tal existe na gratuidade<sup>139</sup>.

Ou seja, se com Heidegger afirmamos a dinâmica da habitação, com o mesmo pensador alemão reconhecemos que, quer a comédia quer a tragédia anunciam o modo segundo o qual habitar o mundo, incluindo aí o pensamento teológico, é fazê-lo em chave poética, isto é assumindo a «permanência do homem sobre esta terra, sobre “esta” a que todo o mortal se confie e se sabe exposto», no de um lado ao outro [durchmisst] da dimensão de que se toma medida [mass-nahme]<sup>140</sup>.

Assim sendo, procedemos, no final, à retoma da síntese do pensamento de Vergílio Ferreira, mas, neste caso concreto, desfazendo, antes de mais, um certo encobrimento a que o discurso sobre a possibilidade de Deus estava, aparentemente, destinado. De facto, potenciar uma outra compreensão dos conceitos de natureza e sobrenatureza concretiza-se no modo pelo qual se assume, por um lado, a legitimidade da afirmação e, por outro, a recusa da negatividade da linguagem. No entanto, retomar a dinâmica da pergunta-interrogação, fazendo-o nas proximidades da tragédia-comédia, e da sua conseqüente relação ao natural e sobrenatural, levamos a pensar a ligação entre a sequência pergunta-tragédia-natural e uma outra, a saber:

---

<sup>139</sup> No que se refere ao exposto, recordo o que no primeiro volume da Teodramática, aquando do apartado Teologia e Drama, Hans Urs von Balthasar afirma: «Portanto, a teologia está saturada da dramaticidade enquanto conteúdo e forma. Por isso é conivente explicar este momento e dispor de uma espécie de *sistema categorial do dramático*. Ele pode ser importante para a teologia, pressupondo definitivamente a “*dialética*” católica entre natureza e graça: uma dramática natural é pressuposto da sobrenatural e é aproveitada por esta, mas com um transformação clarificadora que a conduz a uma verdadeira meta (...) Deus desde o momento da criação está “comprometido” no mundo: Hans Urs von Balthasar. *Teodramática. 1. Prolegomenos*, trad. Eloy Bueno de la Fuente, Jesús Camarero (Madrid: Ediciones Encuentro, 1990), 122.

<sup>140</sup> Martin Heidegger, “«...L’homme habite en poète...”, in Martin Heidegger, *Essais et conférences*, trad. André Préau (Domont: Éditions Gallimard, 2016), 230.

interrogação-comédia-sobrenatural, denotando-se, à partida, três conclusões fundamentais com base neste alargamento conceptual.

Em primeiro lugar, a não concorrencialidade entre natural e sobrenatural, cuja razão reside não na cartografia dos termos, baseada numa certa cosmovisão dualista, mas na comunicação recíproca, num só mundo, onde uma perspectiva é vista sob o prisma da diferença de uma outra abordagem de posicionamento face ao acontecer da realidade. Seguidamente, o avanço que os conceitos de comédia e tragédia concretizam perante os de pergunta e interrogação, pois ambos situam-se, em particular face à dinâmica da pergunta, já um pouco longe da simples mensurabilidade, dado lhe acrescentarem determinada significação poética. Por fim, importante ainda salientar, na memória que fazemos ao contributo vergiliano, a necessária habitação e cuidado ao mundo como fronteira na qual se procede toda a questionação, inclusive teológica, mas, igualmente, e em consequência disto mesmo, a originalidade como forma de pensamento em direção à saída do encarceramento motivado pelo fechamento metodológico e referencial da teologia como discurso.



*Figura 3 – Kano Naizen e Kano Domi, Biombos de Naham (1570-1616)*



## Conclusão

Não seria despropositado dizer que nem sempre os finais são claros e que estes, o mais das vezes, ajudam preferencialmente à insatisfação de um término que ao consumir da argumentação, fazendo-nos entrar, de novo, na pergunta. Na verdade, no fechar deste exercício, que procurou, antes de mais, situar um modo de pensar teologicamente, em primeiro lugar, por meio de uma forma de escrita, destaca-se, preliminarmente, a operacionalidade dos conceitos em realce mas, todavia, a corrente que, por meios deles, invoca a simultânea estranheza e parentesco de Deus ao mundo. Com efeito, denotamos, à partida, a possibilidade de, assumindo o ponto de vista humano da reflexão teológica, conferir uma delimitação, mesmo que sempre restrita, para lá de um domínio extrinsecista ou intrinsecista capaz de pensar o natural a partir da categoria de necessidade e o sobrenatural não segundo o extraordinário ou fantástico, mas com base na pertinência do sem razão da manifestação.

Com efeito, procurámos distender os termos, conferindo-lhes profundidade através do toque que uma parte da obra de Paul Ricoeur e de Vergílio Ferreira permite. Assim sendo, com Paul Ricoeur aportámos na abordagem hermenêutica, com tudo o que nela diz o problema de exprimir o heterónimo, negando a pretensão absoluta da linguagem sob si mesma, preferindo quer a continua referencialidade, quer, também por isso, uma via longa, capaz de evidenciar a diversa referencialidade do discurso para fora de si, que o texto exprime como acontecimento onde a interpretação é o todo do discurso e não a segunda linguagem face a uma primeira. Neste sentido, o desafio da tradução conduz à tentativa de uma equivalência sem adequação, superando o literalismo – necessidade – mas narrando, concomitantemente, os seus contornos e camadas que configuram o para lá da medida das palavras – o mais que necessário.

Se em consequência do exposto apontámos para o acesso genealógico na teologia, partindo de duas abordagens a Friedrich Nietzsche, e, simultaneamente, para a pertinência da voz e da carne, foi com a intenção de potenciar uma leitura crítica de Paul Ricoeur. De facto, se o filósofo francês situa a sua abordagem na questão do texto e sua decorrente hermenêutica,

ao longo da sua obra parece nunca enunciar aquilo que, pelo menos implicitamente, deixa antever, por via da ligação entre este e a ação sensata, isto é, a possibilidade de o texto ser o ponto de balanço para se proceder à acentuação de uma hermenêutica agora direcionada à voz e à carne. Efetivamente, recorrendo a este filão de pensamento, posicionamos a Teologia como leitura possível destes dois vetores em detrimento de um reducionismo textual, a par de uma tarefa de decifração e criatividade originada no estudo da genealogia.

Doutro modo, entramos na montanha vergiliana, por meio de um retoque no drama pessoal do escritor português, para situarmos a importância e o relevo da interrogação – sem resposta última – face à pergunta – plausível dentro da sequência explicativa – e o significado do espanto, perante o excesso do decorrer do Mundo, do qual seguimos para pensar a habitação do ser humano nele, a partir das categorias operativas de comédia e tragédia. Na verdade, tal perspectiva ocorre como forma de quebrar a construção de uma nebulosa, dada quase como misticismo do discurso e da linguagem, que Vergílio Ferreira impõem à reflexão, potenciando, assim, a dizibilidade da teologia que reconhecemos não de um só lado – como se fosse meditação exclusiva da tragédia-natureza ou da comédia-sobrenatureza – mas de ambos.

Em suma, a problemática da relação Deus-mundo, como legítimo pano de fundo da ligação natural e sobrenatural, condensa-se em quatro pontos de toque. Primeiramente, a negação de uma geografia teológica que procura uma localização evidente de ambos os termos e à qual contrapomos a dinâmica da fronteira, como conexão contínua e interdependente dos conceitos. Em segundo lugar, a relevância de uma teologia que, absorvendo os importantes contributos da temática da morte de Deus, o vê de um modo mais depurado e, em realidade, como o mais que necessário. Seguidamente, a proposta da leitura hermenêutica como chave de exploração dentro do mundo, agora assumindo, não como inevitabilidade negativa, mas como lugar de possibilidade do pensamento teológico. Em último, o contínuo salientar da não manipulação da realidade, mas antes do seu excesso constitutivo, que retoca a oportunidade de uma assunção da história e do Mundo, em si, tal qual é.

Por fim, mesmo nos limites do nosso trabalho, gostaríamos de deixar acessos de pensamento que, talvez de modo muito pretensioso, lemos ao longo do texto: será possível uma teologia que, sendo mais descrição que explicação, se relacione de forma franca com a literatura e o modo de narrar da arte? Poder-se-á pensar uma nova apofática que, ao invés de Pseudo-Dionísio Areopagita e Nicolau de Cusa, não seja o calar perante Deus, mas a entrada e o esboço deste calar, numa cartografia do abismo? Será oportuno desenvolver uma teologia da linguagem que, por um lado, procure a etimologia dos fenômenos e, por outro, dê a ver a paisagem enquanto liberdade recetiva, percetiva e ativa? Conseguiremos pensar a teologia como hermenêutica da possibilidade e da imaginação?



# Índice

<b>I – A fronteira da questão ou a questão da fronteira .....</b>	<b>13</b>
1. A Exposição de Deus .....	13
2. Como Mundo .....	15
3. Leituras .....	18
<b>II - Corpo-ação do Mundo .....</b>	<b>26</b>
2.1 O horizonte do mundo na hermenêutica .....	28
2.1.1 O acontecimento do discurso .....	30
2.1.2. O Texto em leitura .....	32
2.1.3 A tradução infinita .....	34
2.2 O excesso como interpretação .....	38
2.2.1 Teologia como hermenêutica do mundo.....	40
2.2.2 O acesso genealógico na Teologia.....	43
2.2.3 Hermenêutica do texto, da voz e da carne .....	45
<b>III – Para além da decifração .....</b>	<b>49</b>
3.1. Entre a pergunta e a interrogação .....	50
3.2 Do excesso ao espanto .....	52
3.3. Originalidade .....	54
3.4 O esboço e o lugar: tragédia e comédia .....	56
<b>Conclusão.....</b>	<b>65</b>



## Bibliografia

- Alfaro, Juan. “Transcendencia e imanencia de la gracia.” In Juan Alfaro. *Cristologia y antropologia*. Madrid: Ediciones Cristiandad, 1973.
- \_\_\_\_\_. *De la cuestión del hombre a la cuestión de Dios*. Salamanca: Ediciones Sígueme, 1989.
- Andersen, Sophia de Mello Breyner. *Navegações*. Lisboa: Editorial Caminho, 2004.
- Anónimo, *A nuvem do não-saber*. Traduzido por Lino Correia Marques de Miranda Moreira. Lisboa: Sistema Solar, 2018.
- Anónimo. *As mil e uma noites*. Traduzido por Hugo Maia. Silveira: E-primatur, 2017.
- Aristoteles. *Ética a Nicómaco*. Traduzido por António de Castro Caeiro. Lisboa: Quetzal Editores, 2009.
- \_\_\_\_\_. *Metafísica*. Traduzido por María Luisa Alía Alberca. Madrid: Alianza Editorial, 2014.
- \_\_\_\_\_. *Política*. Traduzido por Maria Lidia Inchausti Gallarzagoitia. Madrid: Editorial Gredos, 1988.
- Balthasar, Hans Urs von. “Dios habla com hombre.” In *Ensayos Teologicos. Verbum Caro*, traduzido por Andres-Pedro Sanchez Pascual, 95-125. Madrid: Ediciones Guadarrama, 1964.
- \_\_\_\_\_. *Só o amor é digno de fé*. Traduzido por Artur Morão. Lisboa: Assírio e Alvim, 2010.
- \_\_\_\_\_. *Teodramática. 1. Prolegomenos*. Traduzido por Eloy Bueno de la Fuente, Jesús Camarero. Madrid: Ediciones Encuentro, 1990.
- \_\_\_\_\_. *Teologica I. Verità del Mondo*. Traduzido por Guido Sommavilla. Milão: JacaBook. 1989.
- Barreira, Marcelo Martins. “O Acesso filosófico ao religioso pelos círculos hermenêuticos de Ricoeur.” In *Síntese XLI* (2014/2): 259-268.
- Beckett, Samuel. *The Letters of Samuel Beckett. 1929-1940*. Cambridge: Cambridge University Press, 2009.

- Berman, Antoine. *L'épreuve de l'étranger*. Paris: Gallimard, 1995.
- Brezzi, Francesca. *Ricoeur. Interpretare la Fede*. Padova: Edizioni Messaggero Padova, 1999.
- Camus, Albert. *O Estrangeiro*. Traduzido por António Quadros. Porto: Porto Editora, 2015.
- Castelao, Pedro. “¿Qué significa que Dios “atúa” en la creación?.” *Pensamiento*, nº 276/73 (2017): 733-739.
- Cirilo de Alexandria. “Commentarii in Matthaicum.” In *PG*. 72, 365-474.
- Comte, Auguste. *Discurso sobre el espíritu positivo*. Tradução Eugenio Moya. Madrid: Editorial Biblioteca Nueva, 1999.
- Costa, João Paulo. *Indícios. à escuta dos traços de Deus*. Lisboa: Universidade Católica Editora, 2016.
- de Lubac, Henri. *Le mystère du surnaturel*. Paris: Les Éditions du Cerf, 2000.
- \_\_\_\_\_ *Surnaturel. Études historiques*. Paris: Lethielleux Editions, 2010.
- de Saint-Exupéry, Antoine. *O Principezinho*. Traduzido por Joana Morais Varela. Lisboa: Editoral Presença, 2008.
- \_\_\_\_\_ *Terre des hommes*. Paris: Le Livre de Poche, 1939.
- Deleuze, Gilles. *Nietzsche e a Filosofia*. Traduzido por António M. Magalhães. Porto: Rés- Editora, s/d.
- Dias Costa, Miguel Stadler. *Sobre a Teoria da Interpretação de Paul Ricoeur*. Porto: Edições Contraponto, 1995.
- Dulles, Avery. *Models of Revelation*. New York: Orbis Books, 1992.
- Duque, João Manuel. “Desafio de Karl Rahner à antropologia cristã tradicional.” In A.a.V.v. *Santo Agostinho: O homem, Deus e a cidade*, 69-79. Torres Vedras: Gráfica Almondina, 2005.
- \_\_\_\_\_ “Questionando a questão de Deus.” In João Duque. *Fronteiras. Leituras filosófico-teológicas*. Porto: Universidade Católica Editora, 2011.
- \_\_\_\_\_ *Dizer Deus na Pós-Modernidade*. Lisboa: Alcalá, 2003.

- Falque, Emmanuel. *Passer le Rubicon. Philosophie et théologie: Essai sur les frontières*. Bruxelles: Éditions Lessius, 2013.
- Faria, Daniel. *Poesia*. Porto: Assírio & Alvim, 2012.
- Farias, José Jacinto Ferreira de. *Antropologia e Graça*. Lisboa: Universidade Católica Editora, 2001.
- Ferreira, Vergílio. *Carta ao Futuro*. Lisboa: Quetzal Editores, 2010.
- \_\_\_\_\_. *Do Mundo Original*. Lisboa: Quetzal Editores, 2009.
- \_\_\_\_\_. *Espaço do Invisível*. Vol. II. Póvoa de Varzim: Empresa Norte Editora, 1978.
- \_\_\_\_\_. *Invocação ao meu Corpo*. Lisboa: Quetzal Editores, 2011.
- \_\_\_\_\_. *Um Escritor Apresenta-se*. Maia: Imprensa Nacional Casa da Moeda, 1981.
- Foucault, Michel. *Microfísica do Poder*. Traduzido por Roberto Machado. Rio de Janeiro: Graal, 1982.
- Gadamer, Hans-Georg. *Verità e método*. Traduzido por G.Vattimo. Milão: Bompiani. 2000.
- Geffré, Claude. *Como Fazer Teologia Hoje. Hermenêutica Teologica*. Traduzida por Benôni Lemos. São Paulo: Edições Paulinas, 1989.
- Gesché, Adolphe. *JesuCristo*. Traduzido por José Manuel Bernal. Salamanca: Ediciones Sígueme, 2002.
- Gisel, Pierre. “Perspectivisme nietzschéen et discours théologique”. *Concilium*, nº 165 (1981): 121-131.
- Goethe. *Fausto*. Traduzido por João Barrento. Rio de Mouro: Círculo de Leitores, 1999.
- Gomes, Víctor. “O paradox do desejo de Deus no pensamento de Henri de Lubac.” In *Didaskalia XXXII* (2002): 99-138.
- Gregório Magno. “Homélies sur Ezéchiél.” Vol. I. in SC 327.
- Greisch, Jean. *L'âge Herméneutique de la Raison*. Paris: Les Édition du Cerf, 1985.

- Grondin, Jean. “L’herméneutique positive de Paul Ricoeur: du temps au récit.” In Christian Bouchinhomme, Rainer Rochlitz, *Temps et récit de Paul Ricoeur en débat*. Paris: Éditions du Cerf, 1990.
- Heidegger, Martin. “«...L’homme habite en poète... .” In Martin Heidegger, *Essais et conférences*. Traduzido por André Préau. 224-245. Domont: Éditions Gallimard, 2016.
- \_\_\_\_\_. “Batir Habiter Penser.” In Martin Heidegger, *Essais et conférences*. Traduzido por André Préau. 170-193. Domont: Éditions Gallimard, 2016.
- \_\_\_\_\_. *Ontologia. Hermenéutica de la facticidad*. Traduzido por Jaime Aspiunza. Madrid: Alianza Editorial, 2011.
- \_\_\_\_\_. *Ser y Tiempo*. Traduzido por Jorge Eduardo Rivera. Madrid: Editorial Trotta, 2018.
- Henry, Venema. “Am I the Text? A Reflection on Paul Ricoeur’s Hermeneutic of Selfhood.” In *Dialogue* (1999/4): 765-783.
- Hildebrand, Dietrich von. *La esencia del amor*. Traduzido por Juan Cruz Cruz, José Luis del Barco. Navarra: EUNSA, 1998.
- Homero. *Odisseia*. Traduzido por Frederico Lourenço. Lisboa: Cotovia, 2014.
- Hugo de São Victor. “Comment in caelestem Hierarchiam.” In *PL*. 175, 923-1154.
- \_\_\_\_\_. “De sacramentis christianae fidei.” In *PL*. 176, 173-617.
- \_\_\_\_\_. “La parole de Dieu.” In *SC*. 155, 60-81.
- Jeanrond, Werner G. “Hermenêutica e Revelação.” In *Scintilla* (2005/2): 247-270.
- \_\_\_\_\_. *Theological Hermeneutics. Development and Significance*. Londres: SCM Press Ltd, 2002.
- Jervolino, Domenico. “Pour une philosophie de la traduction, à l’école de Ricoeur.” In *Revue de Métaphysique et de Morale* (2006/2): 229-238.
- João da Cruz. “Subida do Monte Carmelo.” In João da Cruz. *Obras Completas*. Traduzido por Agostinho dos Reis Leal, 129-402. Marco de Canaveses: Edições Carmelo, 2005.

- Jüngel, Eberhard. *Dios como mistério del mundo*. Traduzido por Fernando Carlos Vevia. Salamanca: Ediciones Sígueme, 1984.
- Justino. “Dialogus cum tryphone judaeo.” In *PG*. 6, 471-802.
- Kehl, Medard. «*Et Dieu vit que cela était bom*». Traduzido por Joseph Hoffmann. Paris: Les Éditions du Cerf, 2008.
- Kundera, Milan. *Os Testamentos Traídos*. Traduzido por Miguel Serras Pereira. Lisboa: Edições ASA, 1997.
- Ladaria, Luis F.. “Natural y Sobrenatural.” In Bernard Sesboüé. *Historia de los Dogmas*. Vol. II. Traduzido por Alfonso Ortiz Garcia, 281-308. Salamanca: Secretariado Trinitário, 1996.
- \_\_\_\_\_. *Antropologia Teologica*. Estella: Editorial Verbo Divino, 2000.
- Lourenço, Eduardo. *O Canto do Signo – Existência e Literatura*. Lisboa: Presença, 1994.
- Marion, Jean-Luc. *Siendo Dado*. Traduzido por Javier Bassas Vila. Madrid: Editorial Síntesis, 2008.
- Mestre Eckhart, “Sermão acerca dos pobres de espírito.” In Mestre Eckhart. *El fruto de la nada*. Traduzido por Amador Veja Esquerria. Madrid: Alianza Editorial, 2018.
- \_\_\_\_\_. “O grão de mostrada.” In Mestre Eckhart. *El fruto de la nada*. Traduzido por Amador Veja Esquerria. Madrid: Alianza Editorial, 2018.
- \_\_\_\_\_. “Sermão acerca do viver sem porquê.” In Mestre Eckhart. *El fruto de la nada*. Traduzido por Amador Veja Esquerria. Madrid: Alianza Editorial, 2018.
- Miguel de Cervantes, *Don Quijote de la Mancha*. Barcelona: Alfaguara, 2015.
- Moingt, Joseph. *Dieu qui venit à l’homme*, Vol. I. Paris: Les Éditions du Cerf, 2002.
- Morujão, Alexandre Fradique. “Husserl.” In *Logos. Enciclopédia Luso-brasileira de Filosofia*, editada por Roque Cabral, 1237-1248. Lisboa: Editorial Verbo, 1999.

- Muschalek, Georg. “Criação e aliança como problema de natureza e graça.” In Johannes Feiner, Magnus Loeher. *Mysterium Salutis*. Vol. II/2. Traduzido por Cláudio Bins, 131-142. Petrópolis: Editora Vozes, 1971.
- Nietzsche, Friedrich. *Assim Falava Zaratustra*. Traduzido por Alfredo Margarido. Lisboa: Guimarães, 2015.
- \_\_\_\_\_. *Genealogia do Mal*. Traduzido por Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 1998.
- \_\_\_\_\_. *O Nascimento da Tragédia*. Traduzido por Helga Hoock Quadrado, Teresa R. Cadete. Lisboa: Relógio D'Água, 1997.
- Orígenes, “Contra Celso.” In *PG*. 11, 637-1632.
- Palmer, Richard E.. *Hermenêutica*. Traduzido por Maria Luísa Ribeiro Ferreira. Lisboa: Edições 70, 2015.
- Pedro Lombardo, “Sententiae II.” In *PL*. 192, 519-964.
- Pereira, Ricardo Araújo. *A doença, o sofrimento e a morte entram num bar*. Lisboa: Tinta da China, 2016.
- Pié-Ninot, Salvador. *La Teologia Fundamental*. Salamanca: Secretariado Trinitario, 2002.
- Platão. *O Banquete*. Traduzido por Maria Teresa Schiappa de Azevedo. Lisboa: Edições 70., 2017.
- Rahner, Karl. “Achèvement imanente et transcendant du Monde.” In Karl Rahner, *Écrits Théologiques*. Vol. X. Traduzido por Hélène Bourboulon. 123-140. Mame: Desclée De Brouwer, 1970.
- \_\_\_\_\_. “Natural Science and Reasonable Faith.” In Karl Rahner. *Theological Investigations*. Vol. XXI. Traduzido por Hugh M. Riley. 16-55. New York: Crossroad, 1988.
- \_\_\_\_\_. “Naturaleza y la gracia.” In Karl Rahner, *Escritos de Teología*. Vol. VI. Traduzido por J. Molina, L. Ortega, A. P. Sánchez Pascual, E. Lator. 215-243. Madrid: Taurus Ediciones, 1967.

- \_\_\_\_\_ “Sobre la relación entre la naturaleza y la gracia.” In Karl Rahner, *Escritos de Teología*. Vol. I. Traduzido por J. Molina, L. Ortega, A. P. Sánchez Pascual, E. Lator. 325-347. Madrid: Taurus Ediciones, 1967.
- \_\_\_\_\_ *Curso fundamental sobre la fe*, Traduzido por Raúl Gabás. Barcelona: Herder Editorial, 2007.
- Renaud, Michel. “Fenomenologia e Hermenêutica.” In *Revista Portuguesa de Filosofia* XLI (1985): 405-442.
- Ribeiro, João Amaral. *Teoria da Interpretação de Paul Ricoeur*. Lisboa: Edições Rumo, 2002.
- Ricoeur, Paul. “Défi et bonheur de la traduction.” In Paul Ricoeur, *Sur la traduction*. 1-11. Paris: Le Belles Lettres, 2016.
- \_\_\_\_\_ “Entre philosophie et théologie II: nommer Dieu (1977).” In Paul Ricoeur, *Lectures 3. Aux frontières de la philosophie*. 281-305. Paris: Éditions du Seuil, 1994.
- \_\_\_\_\_ “Existence et herméneutique.” In Paul Ricoeur, *Le conflit des interprétations*. 23-50. Paris: Éditions du Seuil, 2013.
- \_\_\_\_\_ “Herméneutique de l’idée de Révélation.” In *La Révélation*. Editado por A.a.V.v. 15-54. Bruxelles: Publications des Facultes Universitaires Saint-Louis, 1977.
- \_\_\_\_\_ “La structure, le mot, l’événement.” In Paul Ricoeur, *Le conflit des interprétations*. 121-143. Paris: Éditions du Seuil, 2013.
- \_\_\_\_\_ “Le modele du texte: l’action sensée considérée comme un texte.” In Paul Ricoeur, *Du texte à l’action*. 205-236. Paris: Éditions du Seuil, 1986.
- \_\_\_\_\_ “Le paradigme de la traduction.” In Paul Ricoeur, *Sur la traduction*. 13-36. Paris: Le Belles Lettres, 2016.
- \_\_\_\_\_ “Le problème du double-sens.” In Paul Ricoeur, *Le conflit des interprétations*. 99-119. Paris: Éditions du Seuil, 2013.
- \_\_\_\_\_ “Qu’est-ce qu’un texte?.” In Paul Ricoeur, *Du texte à l’action*. 153-178. Paris: Éditions du Seuil, 1986.

- \_\_\_\_\_ «Un “passage”: traduire l’intraduisible.» In Paul Ricoeur, *Sur la traduction*. 37-49. Paris: Le Belles Lettres, 2016.
- \_\_\_\_\_ *Amour et Justice*. Paris: Éditions Points, 2008.
- \_\_\_\_\_ *Interpretation Theory: Discourse and the Surplus of Meaning*. Fort Worth: Texas Christian University Press, 1976.
- \_\_\_\_\_ *La Critique et la Conviction*. Paris: Éditions Calmann-Lévy, 1995.
- \_\_\_\_\_ *La métaphore vive*. Paris: Éditions Points, 1975.
- \_\_\_\_\_ *Le mal. Un défi à la philosophie et à la théologie*. Genève: Editions Labor et Fides, 2004.
- \_\_\_\_\_ *Philosophie de la volonté. Finitude et culpabilité*. Paris: Aubier, 1960.
- \_\_\_\_\_ *Philosophie de la volonté. Le volontaire et l’involontaire*. Paris: Aubier, 1950.
- Ruiz de la Peña, Juan Luis. *El Don de Dios*. Santander: Editorial Sal Terrae, 1991.
- Saramago, José. *Memorial do Convento*. Alfragide: Caminho, 2012.
- Shakespeare, William. *Hamlet*. Traduzido por Sophia de Mello Breyner Andresen. Porto: Assírio & Alvim, 2015.
- \_\_\_\_\_ William. *Romeu e Julieta*. Traduzido por Carlos Alberto Nunes. Rio de Janeiro: Edições de Ouro, 1966.
- Sousa, José Antunes de. *Vergílio Ferreira e a Filosofia da sua Obra Literária*. Lisboa: Aríon Publicações, 2003.
- Steiner, George *Après Babel*. Paris: Albin Michel, 1998.
- Sumares, Manuel. *Para além da necessidade*. Braga: Editora Eros, 1987.
- Taylor, Charles. *As Fontes do Self*. Traduzido por Adail Ubirajara Sobral, Dinah de Abreu Azevedo. São Paulo: Edições Loyola, 1997.
- Wittgenstein, Ludwig. *Tractatus Logico-Philosophicus*, Traduzido por M. S. Lourenço. Lisboa: Edição Fundação Calouste Gulbenkian, 1987.

Zizioulas, Ioannis D.. *Comunión y Alteridad*. Traduzido por Juan Manuel Cabiedas. Salamanca:  
Ediciones Sígueme, 2009.

\_\_\_\_\_ *Being as Communion*. New York: St. Vladimir's Seminary Press, 1895.

Zubiri, Xavier. *El hombre y Dios*. Madrid: Alianza Editorial, 1984.