

# A interpretação e os sentidos da Sagrada Escritura <sup>1</sup>

O contributo de Paul Ricoeur

## Introdução

Em tempo e em sede tão exíguos somos desafiados à aventura por temática tão vasta e infinda. Para não tornar tal tarefa impossível, porque inabarcável, importa restringir a reflexão ao e no tempo actual, apresentando sobretudo os grandes resultados e consensos ecuménicos no que toca aos princípios de leitura do texto tão especial que é o texto bíblico. Esta tarefa está balizada por dois grandes textos recentes: o texto conciliar da *Dei Verbum* (1965)<sup>2</sup> e o Documento da Pontifícia Comissão Bíblica (1993) precisamente sobre os motivos que aqui nos congregam, sendo que este último documento, ainda que não do Magistério como o primeiro, encontrou a confiança do mesmo pois nele se exprime uma autorizada comissão de peritos em ciências bíblicas<sup>3</sup>. Propomo-nos, porquanto, a um simples elenco e descrição forçosamente breve das grandes técnicas de leitura do texto bíblico, dos princípios de leitura específicos que presidem ao contacto com este texto antigo e actual, e dos sentidos do mesmo, sem entrar pelas diversas escolas actuais de interpretação, isto é, de hermenêutica, ou melhor dito, pela questão

---

<sup>1</sup> Dada a vastidão da produção do grande filósofo francês, neste breve espaço optamos por nos centrar apenas em alguns dos grandes textos que marcam a sua obra.

<sup>2</sup> Cf. A. BAXTER, «The Bible Knowledge of God and *Dei Verbum*», *HeyJ* (2001) 183-187.

<sup>3</sup> Cf. Pontifícia Comissão Bíblica, *A Interpretação da Bíblia na Igreja* (1993), Lisboa, 1994, 29.

hermenêutica<sup>4</sup>, tendo essa discussão como pressuposta e como objecto para outras sedes. É com efeito inegável que actualmente a razão teológica postula-se e tem de se postular nesta era da idade da razão hermenêutica (Jean Greisch), e da razão em tempos do dito pensamento débil, o que faz da própria hermenêutica um novo paradigma da teologia. Tal paradigma é explicável quando nos damos conta não só da ruptura com as metafísicas clássicas mas também da passagem das filosofias do sujeito às filosofias da linguagem e do progressivo distanciamento da razão filosófica face à ontologia clássica (aliás, no mínimo, discutível). Para além destas tendências há igualmente que reconhecer que a questão hermenêutica coloca-se à teologia desde os seus inícios, pois os textos são eles mesmos uma interpretação da fé. A hermenêutica como leitura dos textos é coetânea da própria teologia que começa ela mesma no seio do texto bíblico por ser uma leitura da fé do texto da vida do povo de Deus e sobretudo dos acontecimentos fundadores de Israel e do acontecimento pascal. Neste sentido, a Escritura é ela mesma o testemunho de várias experiências hermenêuticas e de vários hermenêutas que relêem na história o fenómeno da fé, o fenómeno da história entendida como história de salvação, bem como os textos que dentro deste processo interpretativo se vão formando e sucessivamente reinterpretando<sup>5</sup>.

Mas como estamos diante de um texto, diante de um património religioso com o maior sucesso editorial de toda a humanidade e desde sempre, é fundamental considerar não tanto a questão linguística quanto o lugar e o objecto da linguagem bíblica, ela mesma uma Babel de linguagens (cf. Gen 11,1-8), mas ao contrário de Babel suportada por um fio condutor. É o sentido ou os sentidos desse fio condutor que nos ocupará na última parte, precisamente colocando-nos a questão da possibilidade mesma da interpretação, ou seja, da hermenêutica, isto é, da actualização do texto bíblico.

Ao longo deste pequeno percurso teremos como companhia privilegiada de viagem o grande filósofo francês que sobretudo desde os anos 60 tem escrito e pensado a relação do texto com a

---

<sup>4</sup> Para um resumo histórico desta problemática tão central à filosofia actual e tão importante para o diálogo epistemológico da teologia com as ciências humanas ver J. GRONDIN, *Introduction to Philosophical Hermeneutics* (1991), New Haven-London, 1994, 63-135.

<sup>5</sup> Cf. C. GEFFRÉ, *L'herméneutique comme nouveau paradigme de la théologie*. In H. J. ADRIAANSE - R. ENSKAT (hrsg.), *Fremdheit und Vertrautheit. Hermeneutik im europäischen Kontext*, Leuven, 2000, 189.

realidade, e o lugar ou as possibilidades da hermenêutica bíblica, ele que nunca negou a sua fé e que sempre tentou articular o pensamento filosófico com o texto fundador do cristianismo<sup>6</sup>. Por conseguinte, não se pretende aqui enveredar por um comentário de maneira positiv(ist)a do Documento da referida Comissão Bíblica de 1993, como muitos aliás já fizeram (e bem), nem do seu documento de 2001 sobre as relações da Bíblia Hebraica com a Bíblia cristã<sup>7</sup>.

## 1. A questão da linguagem e da linguagem bíblica

A dificuldade do texto escriturístico reside sobretudo na distância temporal entre a sua origem e o nosso tempo que frequentemente não compreende alguns dos registos de linguagem nele utilizados<sup>8</sup>, pois efectivamente o contexto civilizacional e cultural pós-moderno é em muitos aspectos – não todos – diverso. Nesta nossa era marcada pela voragem da velocidade, em que as coisas envelhecem muito mais depressa pois passam muito rapidamente de moda, por que motivo(s) continuar a ler textos antigos (pelo menos no tempo), se não se *vendem* (dirão alguns dos cultores neo-liberais nossos contemporâneos ou os directores de informação das nossas televisões ou dos jornais mais ou menos tabloidizados vergados às leis selvagens dos números, da publicidade ou das audiências)? Será a actualidade apenas uma questão de datação, como querem fazer crer alguns?

Neste âmbito Paul Ricoeur vai um pouco mais longe..., muito para lá destes apoucamentos a que a leitura e a escrita são votadas ou relegadas. A distância tem a ver não tanto, efectivamente, com a questão do tempo cronológico, mas antes de tudo com a questão textual em si, com a essência do *textus*, do tecido da escrita. A pergunta essencial é saber porque é que se escreve um texto e se o lê ou deve ler. Qual a sua natureza? O que leva a lê-lo, sendo que um

---

<sup>6</sup> Cf. P. Ricoeur, «You are the Salt of Earth», *Ecumenical Review* 10 (1959) 264-276; IDEM, *La Symbolique du Mal*, Paris, 1960, 323-332; IDEM, *Le Conflit des interprétations*, Paris, 1969, 393-415.458-486; IDEM, *Sur l'exégèse de Genèse 1,1-2,4a*. In AA.VV., *Exégèse et herméneutique*, Paris, 1971, 67-68.85-96; IDEM, «Listening to the Parables of Jesus», *Criterion* 13 (1974) 18-22.

<sup>7</sup> Cf. Pontificia Comissão Bíblica, *Il popolo ebraico e le sue Sacre Scritture nella Bibbia cristiana*, Vaticano, 2001.

<sup>8</sup> Cf. L. ALONSO SCHÖKEL, *Hermenêutica de la Palabra. I. Hermenêutica bíblica* [= Academia Christiana 37], Madrid, 1987, 93.

texto é uma realidade que distancia o autor e a realidade do autor, distancia o texto do autor ou da comunidade que lhe deu origem?<sup>9</sup> Parece que distancia em vez de aproximar. Ora, o mundo do texto, do texto escrito cria no leitor novas possibilidades de ser.

A distância temporal e geográfica já exige então uma re-tradução, uma interpretação. Qual o sentido dos termos? Como tem este texto que ver connosco? Como pode ser reatualizado e relido? Qual o papel e a autoria do texto, sabendo nós hoje que muitos deles são fruto da fé da comunidade que lhes deu origem?<sup>10</sup> A questão não reside só em saber o que está dito, mas em alcançar o sentido do que está dito, o que é que o texto quer dizer, e sobremaneira o que o texto pode novamente dizer à comunidade crente actual ou voltar a ser legível pela comunidade humana, mesmo a que orbita fora dos limites ditos institucionais da fé, mas que se coloca honestamente as questões sempre pertinentes do mistério do homem e do seu sentido. Ora, diante de textos antigos, o difícil não é ler. Essa é uma actividade que se pode tornar mais ou menos mecânica, avulsa, logo superficial. Na intuição acertada de Alonso Schökel, o difícil é saber ler<sup>11</sup>, pois para lá dos tempos, os próprios géneros literários dos textos bíblicos e dos textos literários impõem o respeito do respectivo ambiente e finalidade. Não se pode esquecer que alguns são mesmo destinados à representação, ao canto, à encenação, à recitação ou à proclamação pública. E só nesses ambientes se tornarão legíveis, isto é, poderão ser bem interpretados. Como nota M. Heidegger (1889-1976), é fundamental uma *leitura autêntica* que compreenda que o texto apela à nossa existência e à nossa essência<sup>12</sup>. *Legere* é na verdade uma *lex*, uma lei, de acordo com a própria etimologia latina, é uma prescrição à contemplação do que

---

<sup>9</sup> Cf. P. RICOEUR, *Sur l'exégèse de Gen 1,1-2,4a*. In AA.VV., *Exégèse et Herméneutique*, Paris, 1971, 48; IDEM, *L'herméneutique biblique*, Paris, 2001, 323-325.

<sup>10</sup> Cf. P. RICOEUR, *The «Sacred» Text and the Community*. In W. D. O'FLAHERTY (ed.), *The Critical Study of Sacred Texts*, Berkeley, 1979, 271-276; IDEM, «La logique de Jésus. Romains 5», *Études Théologiques et Religieuses* 55 (1980) 420-425; IDEM, *Soi-même comme un autre*, Paris, 1990, 37.

<sup>11</sup> Cf. L. ALONSO SCHÖKEL, *Hermenéutica de la Palabra*, I, 207.

<sup>12</sup> «Was heisst lesen? Das Tragende und leitende im Lesen ist die Sammlung. Worauf sammelt sie? Auf das Geschriebene, auf das in der Schrift Gesagte. Das eigentliche Lesen ist die Sammlung auf das, was ohne unser Wissen einst schon unser Wesen in den Anspruch genommen hat, mögen wir dabei ihm entsprechen oder versagen. Ohne das eigentliche Lesen vermögen wir auch nicht das uns Anblickende zu sehen und das *Erscheinende* und *Scheinende* zu schauen»: M. HEIDEGGER, *Denkerfahrungen*, Frankfurt, Klostermann, 1983, 61.

*aparece e brilha*<sup>13</sup> para assim ligar, *coligar* leitor e autor, texto e mundo. O étimo grego *légein* não soa a lei mas a *lógos*, cuja *lógica* é a da inunção de palavras que formam a linguagem, à volta da qual se juntam, se dá a *conjunção* (Sammlung) dos leitores e do mundo na conexão própria da mesma. A linguagem recolhe assim unitária e coerentemente ao e no ler, na leitura do escrito. Assim sendo, o leitor, o *lente* tece e tece-se. Contempla, pois é desafiado.

Esta tarefa de leitura autêntica e contemplativa tem sido ultimamente uma das tónicas analíticas da exegese bíblica sobretudo com a chamadas leituras pragmatolinguística e narratológica da Sagrada Escritura<sup>14</sup> com ecos e articulações igualmente em campo teológico com a chamada *teologia narrativa* como reacção àquela teologia que Ricoeur critica por ser puramente *especulativa, moral* e meramente *existencial*<sup>15</sup>. O autor francês distancia-se logo de início da hermenêutica decisional e existencial de R. Bultmann (1884-1976) por esta se ficar por uma teologia kerigmática sem mitologia<sup>16</sup>. Paul Ricoeur critica em Bultmann a «distinção ingénua entre as expressões míticas objectivantes e as formulações não míticas da proclamação cristã. No que a estas últimas diz respeito, Bultmann não apresenta nenhuma teoria da interpretação, desemboca mesmo directamente numa simples adesão da fé, numa decisão existencial»<sup>17</sup>. Ricoeur submete à crítica a dita linguagem existencialista enquanto vector interpretativo do próprio acto de fala precisamente por não respeitar o distanciamento do texto face ao autor e ao leitor, temática aliás tão recorrente no autor francês, e provavelmente o seu maior contributo à exegese contemporânea, sobretudo nas consequências hermenêuticas que daqui exalam. Na realidade, o texto escrito destaca-se da pena do autor, e o que está escrito não coin-

<sup>13</sup> Cf. «Erscheinende und Scheinende zu schauen»: *Ibidem*.

<sup>14</sup> Cf. S. LEVINSON, *Pragmática*, Barcelona, 1989; G. REYES, *El abecé de la pragmática*, Madrid, 1995; F. CONESA - J. NUBIOLA, *Filosofía del lenguaje*, Barcelona, 1999, 190-210. Em campo mais estritamente aplicado ao universo escriturístico ver C. MORA PAZ - M. GRILLI - R. DILLMANN, *Lectura Pragmatolinguística de la Biblia. Teoría y aplicación*, Navarra, 1999, 9-72.

<sup>15</sup> Cf. P. RICOEUR, *L'hérmeneutique biblique*, 326. Também em M. I. WALLACE (ed.), *Figuring the Sacred*, Minneapolis, 1995, 236. Ricoeur não deixa de considerar a narratologia como uma «*simulation* de l'intelligence narrative au moyen d'un discours de second ordre appartenant au même degré de rationalité que les autres sciences du langage»: IDEM, *L'hérmeneutique biblique*, 330.

<sup>16</sup> Cf. P. RICOEUR, *Le Conflit des interprétations*, 373-392.

<sup>17</sup> Cf. F.-X. AMHERDT, *Au-dela de Bultmann: les tâches de l'hérmeneutique biblique*. In P. RICOEUR, *L'hérmeneutique biblique*, 52.

cide mais com a intenção do autor que escreveu esse texto. O texto escrito fará a partir de então o seu próprio percurso<sup>18</sup>. Assim sendo, neste quadro global de compreensão, Ricoeur define a hermenêutica como a tarefa que visa não provocar uma *Entscheidung*, uma decisão no leitor, mas em primeiro lugar *mostrar* o mundo da nova aliança, no caso do texto bíblico<sup>19</sup>. Por isso, a compreensão não será uma contemporaneidade do leitor com o autor mas efectivamente um distanciamento, uma compreensão na distância, no hiato pessoal e temporal<sup>20</sup>. Paul Ricoeur dá deste modo um contributo, corrigirá mesmo uma certa tendência de imediatidade na busca exegética da intenção do autor<sup>21</sup>, esforço hermenêutico este que prevalece como algo absoluto quer no texto conciliar da *Dei Verbum* (n.º 12) quer no Documento da Comissão Pontifícia de 1993 sobre a *Interpretação da Bíblia na Igreja* (p. 45).

Com efeito, a interpretação escriturística dá-se conta de que o texto bíblico, mais do que uma provocação existencial, é fruto de um desejo de comunicação, antigo, desde tempos imemoriais, mas cuja memória registada por escrito tem os inícios dos seus contornos com a gesta histórica da experiência exodal mosaica. Oferece uma nova possibilidade de ser exodal. Porquanto, coloca o leitor diante desse desejo narrando esse desejo, simplesmente. Visto que é um texto antigo exige por vezes explicações, auxílios sobre o que está dito. Esta é a tarefa da exegese bíblica, fornecer certas informações complementares sobre os géneros literários, as instituições, fornecer dados sociológicos e culturais, linguísticos e lexicais, entre outros, ou seja, dar início a uma espécie de arqueologia sobre o texto. Então o leitor *hermeneuta* estará mais apto para perguntar da relação entre o sinal e o intérprete, ou seja, perguntar porque é que está dito assim, por quem, com que objectivo, e porque agem os personagens de certa maneira, que motivos presidem à intriga, à narrativa<sup>22</sup>. A resposta a esta questão de interpretação (que não é a intenção

---

<sup>18</sup> Cf. P. RICOEUR, *La fonction herméneutique de la distanciation*. In F. BOVON - G. ROULLER, *Exegesis. Problèmes de méthode et exercices de lecture*, Paris-Neuchâtel, 1975, 209.

<sup>19</sup> Cf. P. RICOEUR, *Herméneutique philosophique et herméneutique biblique*. In F. BOVON - G. ROULLER, 222.

<sup>20</sup> Cf. P. RICOEUR, *La fonction herméneutique de la distanciation*, 214.

<sup>21</sup> Cf. Marco NOBILE, *Teologia dell'Antico Testamento* [= Logos 8/1], Torino, 1998, 40.41.

<sup>22</sup> Sobre esta dimensão operativa do discurso, eminentemente do ponto de vista linguístico, ver F. I. FONSECA, *Deixis, Tempo e Narração*, Porto, 1992, 235-243.

inicial do texto mas a nossa enquanto auscultadores num primeiro momento da discursividade do autor do texto) atingir-se-á então a partir do próprio texto, está inscrita na escrita do texto. Esta aparição do texto leva Ricoeur a corrigir também um pouco o conceito de *Zugehörigkeit* de H.-G. Gadamer (1900-2002). A empatia terá de ser dialéctica, elíptica para se abrir ao diferente que é o texto da linguagem bíblica. O texto é para Ricoeur o grande mediador entre nós e o mundo e não é o mundo com a sua pré-compreensão e a sua Tradição, mesmo o nosso mundo, que é o mediador entre nós e o texto, como prefere H.-G. Gadamer<sup>23</sup>. A discussão é assim direccionada das relações do mundo do sujeito e do autor para o campo mais vasto da linguagem e da referência à realidade, no qual a linguagem bíblica não é apenas um caso mais e até particular da linguagem filosófica. Ela mesma é um expoente focal da linguagem em si, pelo que o mundo bíblico não pode ser apenas intra-textual como defende a escola de Yale<sup>24</sup>. Neste sentido, a fé bíblica não pode ser apenas ou separável do movimento contínuo da interpretação inerente à própria linguagem, ou seja, o texto bíblico referindo-se a um conjunto de tensões e relações dialécticas não depende na respectiva interpretação de um esquema antropológico prévio que o desautonomize completamente, como advoga a desmitologização radical de Bultmann. Antes, o texto bíblico enriquece a linguagem mesma, o que o torna o grande mediador entre nós e o mundo por intermédio do autor. Acontece deste modo um enriquecimento mútuo<sup>25</sup>.

E o que recebemos nós e o mundo? A partir da respectiva leitura o leitor é conduzido a descobrir que na origem está a intenção da comunicação amorosa de um Deus amante que privilegiou evidentemente a linguagem do amor e da amizade (*DV 2*) pois essa é a forma preferida que os amantes e os amigos têm para comunicar entre si. Ora, se no início está um amor, uma misericórdia imotivada, então o texto bíblico surge ele mesmo como uma *palavra segunda* face a esse amor salvador primeiro<sup>26</sup>. A precedência das tradições orais é disso mesmo eco<sup>27</sup>. Só no quadro desta relação

---

<sup>23</sup> Cf. A. THOMASSET, *Paul Ricoeur. Une poétique de la morale* [= BETL 124], Leuven, 1996, 307.

<sup>24</sup> Cf. A. THOMASSET, *Paul Ricoeur. Une poétique de la morale*, 306.

<sup>25</sup> Cf. A. THOMASSET, *Paul Ricoeur. Une poétique de la morale*, 308.

<sup>26</sup> Cf. P. GILBERT, *Petit histoire de l'exégèse biblique* (1992), Paris, 1997, 28.

<sup>27</sup> Primeiro o amor vive e tem de se dizer, e só depois escreve-se: cf. P. GILBERT, *Petit histoire de l'exégèse biblique*, 38-39. Aliás, este é o processo da própria tradição bíblica.

amorosa é que se consegue interpretar o que o texto finalmente quer dizer, bem como perceber a própria organização do que está dito, pois por isso mesmo instaura uma relação retórica muito própria com o leitor<sup>28</sup>.

A Sagrada Escritura é assim vista como um grande conjunto de auscultações epistolares do Deus de Israel ao Seu povo espalhadas por um largo período de tempo. A beleza destas cartas abertas, desta carta aberta que é a Sagrada Escritura, está em que continuam a conseguir criar no leitor o desejo, neste sentido elas não explicam ou esgotam a realidade, aliás como nenhuma linguagem humana consegue, pois a realidade é sempre maior do que as palavras, ainda que necessite de aceder sempre à palavra, à linguagem, à escrit(ur)a, ao texto. Assim sendo, o texto bíblico não é um conjunto de respostas sobre Deus, o homem ou o mundo. É uma *palavra* deles a nós e ao mundo, o que é totalmente diferente, e como qualquer palavra digna desse nome é para ser lida porque nela se encontra o sentido, desafia o leitor e incita-o a um ser outro. Por isso, a sua antiguidade é apenas aparente. Como já foi referido, neste contexto o texto bíblico é então uma lei, porque lê Deus, o homem e o mundo, contempla-os. Nele o leitor recolhe-se na contemplação do mistério, logo não é uma leitura qualquer, pois narra, mais não pode fazer do que colocar-se *devant*, diante do leitor. Face a este mistério o leitor e o mundo são desafiados à possibilidade de um novo modo de ser, uma nova forma de olhar as coisas<sup>29</sup>, como insiste Ricoeur.

Porquanto, a grande palavra bíblica é a Palavra do Verbo de Deus, essa palavra primeira à qual temos acesso pela palavra segunda do texto bíblico que ecoa essa palavra primeira diante da qual nós e o mundo somos colocados. No caso de Jesus os evangelhos não *provam* nada, na medida em que de Jesus dão credibilidade e convocam a uma hermenêutica da credentidade<sup>30</sup>, mas testemunham o desejo pós pascal de viver como Jesus, o homem verdadeiramente livre, como diz Christian Duquoc, onde o ser

---

<sup>28</sup> Cf. K. BÜHLER, *Teoría del Lenguaje*, Madrid <sup>3</sup>1967, 69; L. ALONSO SCHÖKEL, *La Palabra Inspirada*, Barcelona, 1966, 115; S. PIÉ-NINOT, *La Palabra de Dios en los libros sapienciales*, Barcelona, 1972, 242-285.

<sup>29</sup> Cf. P. RICOEUR, *Teoria da Interpretação*, Lisboa (tradução portuguesa de 1996), 104.

<sup>30</sup> Cf. S. PIÉ-NINOT, *La Teología Fundamental* [= Agape 7], Salamanca 2002, 337.465-467.

humano se encontra, e que assim é acolhido pelo Pai<sup>31</sup>. Os contemporâneos de Jesus não percebem em Sexta-feira Santa que ali Jesus é alguém que dá a vida por um ideal e se une a todo o homem livre. Por isso, a narrativa da paixão é uma narrativa de sentido precisamente porque provoca o desejo remetendo a uma significação com relevância, instaura no leitor o desejo de viver como Jesus vive, livre. N'Ele se revê toda a humanidade, Ele representa todo o homem<sup>32</sup>. Jesus continua deste modo a ajudar o leitor a desejar a esperança. Pelo texto, o leitor tem então acesso à ressurreição porque o texto faz surgir no leitor o desejo de continuar a fazer ressurgir a vida, e uma vida que se dá. Ora, neste quadro há que fazer então uma hermenêutica do testemunho<sup>33</sup>.

Este desejo é dito de muitas formas, de diversos modos. A linguagem desiderativa vai empregar muitos modos de fala(r), muita(s) fala(s). Deus para comunicar a Sua graça tem de aceder a múltiplos jogos, a inúmeros registos de linguagem, e tem de falar à maneira humana para Se fazer entender (*DV 2*), para dizer que deseja a humanidade e que sacia o desejo do humano. Ainda que o desejo humano à esperança e à vida feliz seja constante, procura palavras adequadas conforme as situações que o expressem. Pelo que Deus fala e escreve no desejo Seu e da humanidade, o que confere um duplo autor ao texto bíblico, um autor teândrico. Ou seja, dito nos termos da teologia formal, Deus *re-vela-Se* na Sagrada Escritura. E como o próprio termo o exprime, é uma *re-velação*, o mesmo é dizer, apesar de Se dizer Deus continua a colocar um véu sobre o texto bíblico, diz do Seu amor para voltar a velar, para manter a distância da linguagem ao mistério e assim corrigir a tradução luterana do ἀποκαλύπτειν bíblico pelo excessivo e transparente conceito alemão de *Offenbarung* que não é totalmente fiel à intuição bíblica<sup>34</sup>. Ora, na terminologia de Ricoeur, esta é a grande referência (*Bedeutung*) inscrita no sentido (*Sinn*) do texto bíblico. Neste contexto, palavra e escrit(ur)a compartilham esta estrutura originária de distanciamento do sentido com base na diferença entre o dito (enunciado portador de sentido) e o dizer (a enunciação portadora

---

<sup>31</sup> Cf. Ch. DUQUOC, *Christologie*, II, *Essai dogmatique*, Paris, 1968, 331. Sobre a temática da representação cristológica ver o nosso trabalho «A filiação divina como condição transcendental de 'representação'», *Humanística e Teologia* 22: 1 (2001) 73-111.

<sup>32</sup> Cf. Ch. DUQUOC, *Christologie*, I, *L'Homme Jésus*, Paris, 1968, 227.

<sup>33</sup> Cf. S. PIÉ-NINOT, *La Teología Fundamental*, 658.

<sup>34</sup> Cf. B. FORTE, «Parola di Dio e Rivelazione», *RevCatTeol* 25 (2000) 349-359.

da sua referencialidade)<sup>35</sup>. O simples facto de colocar por escrito marca uma distância à temporalidade, à palavra, ao dizer. Fixa a «intenção significativa do locutor»<sup>36</sup>, mas não a esgota.

A diversidade da linguagem bíblica reproduz desta forma a própria pluralidade da vida humana na sua diversidade contextual e actancial<sup>37</sup>, a que A. Thomasset, na esteira de Ricoeur, denomina a *polifonia* do texto e do mundo bíblicos, ainda que não sinfónica<sup>38</sup>. Daí as diversas nomeações de Deus, duma realidade plural como é a bíblica, ou seja, a humana, com as respectivas contradições e aporias<sup>39</sup>.

A linguagem bíblica vai então buscar a potenciação de si mesma. Ora, o texto, e de forma eminente a poesia, *realiza, faz* na língua e na linguagem a função mesma da *transgressão*, como insiste Ricoeur, pois a realidade impõe-se, o que exige então uma hermenêutica com as regras exegéticas adequadas. A linguagem está sempre à procura de si mesma. Para tal, é necessário saber jogar com os correspondentes jogos de linguagem, como refere Pierre Bourdieu: «saber jogar a regra do jogo até aos limites, mesmo até à transgressão, sem cair no desregramento»<sup>40</sup>. Saber jogar este jogo de linguagens é o que Ricoeur chama a «aproximação poética, porque ela chama à atenção no que diz respeito à *produtividade* da narrativa, à sua exigência de interpretação. Esta produtividade foi chamada por Aristóteles *poiësis* na sua teoria da tragédia entendida como uma *mimësis* da acção séria no meio de um *mythos* inventado pelo poeta»<sup>41</sup>. A poética é assim compreendida sob influência dos estruturalistas formalistas russos enquanto factalidade, como *factum*. Mais do que uma descrição formal, ela é a

<sup>35</sup> Cf. R. VIGNOLO, *Questioni di Ermeneutica*. In G. GHIBERTI - F. MOSETTO, *Pontificia Commissione Biblica. L'Interpretazione della Bibbia nella Chiesa*, Torino, 1998, 273.

<sup>36</sup> *Ibidem*, 274.

<sup>37</sup> «A ideia de que existe uma única linguagem 'normal', uma espécie de moeda corrente usada igualmente por todos os membros da sociedade, é uma ilusão. Qualquer linguagem em uso consiste numa variedade muito complexa de discursos, diferenciados segundo a classe, região, género, situação, etc., os quais de forma alguma podem ser simplesmente unificados numa única comunidade linguística homogénea»: T. EAGLETON, *Literary Theory: An Introduction*, Oxford, 1983, 5 (tradução nossa).

<sup>38</sup> Cf. A. THOMASSET, *Paul Ricoeur. Une poétique de la morale*, 341.

<sup>39</sup> Cf. *Ibidem*, 344.

<sup>40</sup> P. BOURDIEU, «Habitue, code et codification», *Actes des Recherches en Sciences Sociales* 64 (1986) 41.

<sup>41</sup> P. RICOEUR, *L'hérmeneutique biblique*, Paris 2001, 150.

essência mesma da linguagem enquanto transgressora do seu fim, em cuja estrutura reside a tensão entre imagem e sentido que exige por sua vez uma interpretação, na medida em que a organização de um texto, de um enunciado que se escreve, cristaliza-se e distancia-se da enunciação: «*keryma* e *hermeneia* vão de mãos dadas»<sup>42</sup>.

Na verdade, esta conclusão de Ricoeur compreende-se justamente se fôr tido em conta que o filósofo francês herda no diálogo com as ciências da linguagem na segunda metade do século XX a tradição estruturalista saussuriana, e tenta mesmo integrar de forma dialéctica os contributos da linguística estruturalista e semiótica na sua reflexão simbólica e metafórica. A sua insistência no lugar e na importância do texto em si é disto sintomática e expressiva<sup>43</sup>.

Neste contexto, a teologia não pode ser apenas para Ricoeur uma teologia da palavra (da *parole*) ou do evento-palavra, como foi sobretudo a partir de K. Barth (1886-1968) e com Ebeling, baseada numa psicologia da hermenêutica do *kerygma*<sup>44</sup>, mas a teologia terá que ir para além da dicotomia saussuriana entre *langue* e *parole*. Não pode ficar apenas do lado da *parole* para conseguir superar a necessidade de uma empatia vital demasiado próxima e directa entre texto e leitor, tal como defende essa teologia da palavra. Daí o seu interesse pela *langue* e respectivas estruturas<sup>45</sup>. Mas, isto não impede que já em 1976 na sua *Interpretation Theory: discourse and the surplus of meaning*, Ricoeur critique a semiótica enquanto investigação hermenêutica estruturalista que levada ao extremo mata o discurso dissolvendo-o precisamente num conjunto fechado de estruturas<sup>46</sup>, e a linguagem deixa de ser a mediação entre as mentes e as coisas, perdendo-se assim a ligação à referência<sup>47</sup>. Desde cedo Ricoeur mostra consciência quanto ao enclausuramento em que muitas vezes a análise estruturalista baseada na *langue* deixa o texto e o autor, na medida que suprime ou suspende essa «referência ostensiva» do texto *in praesentia*, transformando o mundo do autor e o texto em autor sem texto e em texto sem mundo<sup>48</sup>.

---

<sup>42</sup> P. RICOEUR, *L'hérmeneutique biblique*, 153.

<sup>43</sup> Cf. P. RICOEUR, *L'hérmeneutique biblique*, 129-130.

<sup>44</sup> Cf. P. RICOEUR, *Teoria da Interpretação*, 34.

<sup>45</sup> Cf. P. RICOEUR, *Contribution d'une réflexion sur le langage à une théologie de la parole. Étude*. In AA.VV., *Exégèse et herméneutique*, Paris, 1971, 305.

<sup>46</sup> Cf. P. RICOEUR, *Teoria da Interpretação*, 14-15.

<sup>47</sup> Cf. P. RICOEUR, *Teoria da Interpretação*, 18.

<sup>48</sup> Cf. P. RICOEUR, *Teoria da Interpretação*, 92.

A linguagem tem as suas regras, mas quem exegeta o texto bíblico não pode ficar pelo conhecimento do *carácter* e da estrutura discursiva do mesmo, daquilo a que Ricoeur denomina o *sens*. Começa por aí, aplica ao texto as metodologias modernas à disposição das ciências do texto e da filosofia da linguagem. Mas existe uma diferença fundamental entre exegese e hermenêutica. A primeira estuda o que é que o texto diz e como o diz, a segunda interpreta para dizer novamente o texto. No caso bíblico, o leitor que se quede pela primeira fase de aproximação ao texto escriturístico não atinge o objectivo do texto e dos autores do mesmo, a saber, continuar o processo já inscrito na Sagrada Escritura mesma de actualizar permanentemente o grande rio da Tradição e assim mediar a relação do leitor ao mundo. Essa é a missão da interpretação, que para além de buscar o que está dito visa eminentemente o sentido do que o que está dito quer dizer ao contexto contemporâneo do leitor ou eventual autor de mais texto, o que no caso particular do texto bíblico não se dá mais ao nível da extensão no contexto da conclusão do cânone bíblico. Com efeito, os próprios escritores do N.T. não se interessaram muito com um sentido objectivo, histórico e positivo do texto canónico vetero-testamentário. O importante não é o que esses textos precedentes dizem em si, mas o que dizem à nova comunidade crente do N.T.<sup>49</sup> Isto é hermenêutica, interpretar. O texto bíblico é ele mesmo uma hermenêutica. Deste modo se estabeleceu e estabelece uma linha de continuidade com o Israel da antiga aliança, pois é o mesmo rio da Tradição que não desagua em nenhum tempo e em nenhum lugar, mas continua permanentemente a correr em todos os tempos e em todos os lugares. É precisamente a inesgotabilidade dessa fonte que permite outra vez a releitura dos textos bíblicos, a hermenêutica, a actualização para os tempos da Igreja na comunhão com essa grande Tradição. Essa fonte busca sempre novos tempos e novos lugares, tenta permanentemente aceder à linguagem, às linguagens humanas de cada tempo e de cada lugar, mas também de todos os tempos e de todos os lugares. Tal só é possível devido ao próprio carácter analógico da linguagem, representativa da realidade, onde a realidade se faz<sup>50</sup>

---

<sup>49</sup> Cf. P. GRECH, *Ermeneutica e teologia biblica*, Roma, 1986, 99. Para um estudo deste processo interpretativo já dentro do A.T. em contexto profético ver do mesmo autor «Interprophetic Re-interpretation and Old Testament», *Augustinianum* 9 (1969) 235-265.

<sup>50</sup> Cf. M. COCAGNAC, *L'énergie de la Parole biblique*, Paris, 1996, 257.

numa busca de sentido a caminho de uma referência de significação, entre uma arqueologia sobre o texto e uma teologia que o mesmo inaugura<sup>51</sup>.

Ora, isto é o que faz o próprio Deus em colaboração com os autores humanos. O texto bíblico é esta potenciação dos limites da própria analogia, sem a destruir. O autor divino joga até ao fim com todas as possibilidades da dicção humana. A linguagem bíblica não é uma palavra de mero registo humano. É fruto de uma fé, logo é uma hermenêutica da fé na própria fé. A interpretação bíblica ou o método exegético que esqueça isto não é fiel ao objecto nem ao objectivo do texto, nem consegue *referir* nada ao leitor e ao mundo. Como é que Deus joga, isso cabe à teoria da interpretação – a hermenêutica (provavelmente na sua vertente mais prática) – e à Igreja também, mãe onde nascem os textos e são acolhidos nessa «estrutura fundamental»<sup>52</sup> que é o cânone vetero-testamentário.

## 2. A interpretação na Escritura

Os dados bíblicos estatísticos sobre a terminologia relacionada com a interpretação e a hermenêutica podem-se considerar dispersos, não unívocos ou pelo menos não lineares. No entanto, as técnicas de comentário peshárico ou midráshico, bem como as inúmeras citações do A.T. no N.T. comprovam a recorrente e contínua tarefa interpretativa no seio do mundo bíblico.

Na secção dos carismas (1 Cor 12,10) um dos dons destina-se precisamente à interpretação (*interpretatio* Vg), ao discernimento das línguas (ἄλλω δὲ ἐνεργήματα δυνάμεων, ἄλλω [δὲ] προφητεία, ἄλλω [δὲ] διακρίσεις πνευμάτων, ἑτέρω γένη γλωσσῶν, ἄλλω δὲ ἐρμηνεία γλωσσῶν). Se alguém possuir esse dom é exortado a colocá-lo ao serviço (14,26) para a construção da comunhão (ἐρμηνείαν ἔχει πάντα πρὸς οἰκοδομὴν γινέσθω). André leva o seu irmão Simão a Jesus (Jo 1,42), e o quarto evangelista traduz (*interpretatur* Vg) o nome para Pedro (Ἰησοῦς εἶπεν· σὺ εἶ Σίμων ὁ υἱὸς Ἰωάννου, σὺ κληθήσῃ Κηφᾶς, ὃ ἐρμηνεύεται Πέτρος). O mesmo acontece quando Jesus cura o cego de

<sup>51</sup> «Per interpretare un testo non ci si limiterà allora a ricostruirne l'origine, ma – a partire da essa – di dovrà cogliere la virtualità di senso ivi trattenuta e destinata a dispiegarsi nelle nuove situazioni dei futuri destinatari. Ogni (necessaria) *archeologia* del testo sta tuttavia in funzione della *teleologia* di senso che esso inaugura», R. VIGNOLO, *Questioni di Ermeneutica*, 274.

<sup>52</sup> P. RICOEUR, *Herméneutique philosophique et herméneutique biblique*, 217.

nascença (9,7), e ao leitor é *traduzido* o nome hebraico da piscina (κολυμβήθραν τοῦ Σιλῳάμ ὃ ἐρμηνεύεται ἀπεσταλμένος), pelo menos na etimologia. Este processo de *tradução* (*interpretatur* Vg) continua com o participio presente passivo do mesmo verbo ἐρμηνεύω (Heb 7,2; cf. F. Jos, *Ant.* 6,156; 2 Esd 4,7) oferecendo-se a primeira parte do significado do nome de Melquisedec no encontro com Abraão (πρῶτον μὲν ἐρμηνευσόμενος βασιλεὺς δικαιοσύνης).

Na *tradução* dos LXX esta raiz aparece em Sir 47,17 para exaltar a capacidade hermenêutica do sábio rei Salomão que a todos deslumbrava com as suas *interpretationibus* (καὶ ἐν ἐρμηνείαις ἀπεθαύμασάν σε χῶραι). No prólogo deste livro (1,20), o leitor é avisado pelo tradutor para a dificuldade técnica de passar de hebraico para grego expressões que são intransponíveis de uma língua para a outra (τῶν κατὰ τὴν ἐρμηνείαν πεφιλοπονημένων τισὶν τῶν λέξεων ἄδυνα μείν). Por outro lado, no que ao sujeito da interpretação ou da tradução diz respeito, José e Daniel poderão ser apresentados como paradigmas do hermeneuta, na medida em que José durante todo o processo com os irmãos no Egito estes não sabem que ele é um verdadeiro exegeta do que dizem e do que está a acontecer, enquanto que Daniel é chamado a decifrar o enigma ao rei Baltasar (Dan 5,7-28). O substantivo ἐρμηνευτής (*interpretem* Vg) traduz curiosamente (וְהֵם לֹא יָדְעוּ כִּי שְׁמַע יוֹסֵף כִּי הַמְּלִיץ בֵּינֵהֶם:) o raro participio hiphil da raiz לִיץ (Gen 42,23). Aliás, os irmãos de José interpretaram naturalmente essa raiz na sua forma mais comum *qal*, a qual significa precisamente *fazer troça, gozar, ridicularizar*. Terão pensado que estavam exactamente a ser alvo de um tipo de situação desse género por parte do seu irmão até aí ainda anónimo. Ainda no hiphil, mas sem artigo, em Job 33,23 Elihu, filho de Baraquiel, de Buz, da família de Rame irritou-se contra o pobre Job (cf. 32,3) e indignou-se contra os seus amigos pela insuficiência das respectivas respostas (v. 3). No seu protesto Elihu exorta Job a encontrar um *intérprete*, uma espécie de anjo *intercessor*, adequado, mesmo entre mil, que lhe resolva o enigma do sofrimento e do mal imerecido de modo a ensinar-lhe o que deve fazer: לְהַגִּיד לְאַדְמָ: אִם-יֵשׁ עָלָיו מַלְאָךְ מִלִּיץ אֶחָד מִנֵּי-אַלְף

Por isso foi chamado à sala do rei (Dan 5,16):

וְאִנְהָ שְׁמַעַת (עֲלִיד) [עֲלִד] דִּי- (תּוֹכַל) [תּוֹכַל] פְּשָׁרִין לְמַפְשָׁר וּקְטָרִין  
לְמִשְׁרָא כְּעֵן הִן (תּוֹכַל) [תּוֹכַל] כְּחָבָא לְמַקְרָא וּפְשָׁרָהּ לְהוֹדְעַתְנִי

A versão dos LXX traduz o aramaico desta vez diversamente por ὡ Δανιηλ δύνῃ μοι ὑποδείξαι τὸ σύγκριμα e a Vulgata por «audivi de te quod possis obscura *interpretari* et ligata *dissolvere* si ergo vales scripturam legere et *interpretationem* indicare». Traduções equivalentes encontram-se igualmente nos vv. 12.15.25.28, o que pode levar a concluir que efectivamente no período intertestamentário o método peshárico de exegese passa quer pelo acto de leitura quer pelo comentário e pela interpretação. Assim se chegará ao targum.

Além da raiz ἐρμηνεύω o N.T. e os LXX apresentam uma outra forma de interpretação com a raiz ἐξηγέομαι, em que sobressai sobretudo não tanto o acto de tradução quanto o acto de contar, de narrar, de dizer o sentido. O respectivo particípio aoristo médio é empregue para Cornélio contar (*narrasset* Vg) tudo aos seus servos antes de os enviar a Jope (Act 10,8) ao encontro de Pedro (καὶ ἐξηγησάμενος ἅπαντα αὐτοῖς ἀπέστειλεν αὐτοὺς εἰς τὴν Ἰόππην). Jesus é o Unigénito que exegeta (*enarravit* Vg) o Pai pois está voltado (Jo 1,18) para o Seu seio (μονογενῆς θεὸς ὁ ὢν εἰς τὸν κόλπον τοῦ πατρὸς ἐκεῖνος ἐξηγήσατο). No concílio de Jerusalém (Act 15,14) Tiago explica tudo o que Simão contou (*narravit* Vg) acerca das maravilhas que Deus fez junto dos gentios (Συμεῶν ἐξηγήσατο καθὼς πρῶτον ὁ θεὸς ἐπεσκέψατο λαβεῖν ἐξ ἔθνῶν λαὸν τῷ ὀνόματι αὐτοῦ). Pouco antes (v. 12) tinha sido a vez de Paulo e Barnabé fazerem o mesmo (*narrantes* Vg) com o particípio presente médio (καὶ Παύλου ἐξηγουμένων ὅσα ἐποίησεν ὁ θεὸς σημεῖα καὶ τέρατα ἐν τοῖς ἔθνεσιν δι' αὐτῶν). O imperfeito médio do mesmo verbo serve em Lc 24,35 não para contar mas para interpretar, para buscar o sentido exegetando (*narrabant* Vg) a experiência pela qual passaram os dois discípulos de Emaús após a fracção do pão (καὶ αὐτοὶ ἐξηγοῦντο τὰ ἐν τῇ ὁδῷ καὶ ὡς ἐγνώσθη αὐτοῖς ἐν τῇ κλάσει τοῦ ἄρτου).

Nos LXX encontramos esta raiz 12 vezes e com vários significados, ora como visão, ora como interpretação, adivinhação, ensino ou relato. Nas leis da pureza ritual do código sacerdotal o infinito aoristo médio ἐξηγήσασθαι de Lev 14,57 exegeta a situação do leproso para ficar a saber (תָּהָרָה) se está limpo ou impuro. O aoristo médio é utilizado pelo autor do livro de Job. No fim dos respectivos discursos (28,27) mostra como o próprio Deus, que tem a Sabedoria por companhia, a investiga (*enarravit* Vg) e explica, ou seja, a exegeta (ἐξηγήσατο αὐτήν ἐτοιμάσας ἐξιχνίασεν). O futuro indicativo já serviu a Job em 12,8 para exortar os amigos a contemplar a sabedoria de Deus espalhada por todas as criaturas (ἐξηγήσουναί σοι οἱ ἰχθύες τῆς

θαλάσσης). Será a própria criação a exegetar (*narrabunt* Vg) a favor de Job a sabedoria de Deus. Em Gen 41,24 aparece o substantivo de função quando o faraó conta a José o seu sonho (*narravi* Vg) e queixa-se que os exegetas (אֱלֹהֵי-הַחַיִּים = mágicos do reino) não puderam dizer-lhe (וְאֵין מַגִּיד) o sentido do sonho (εἶπα οὖν τοῖς ἐξηγηταῖς καὶ οὐκ ἦν ὁ ἀπαγγέλλων μοι), ou seja, não conseguiram interpretá-lo por muito que tentassem (v. 8). Mas em Prov 29,18 o mesmo substantivo traduz a visão hebraica בְּאֵין הַזֵּן e não o visionário (οὐ μὴ ὑπάρξει ἐξηγητῆς ἕθνει παρανόμω). A ausência de quem exegete é causa de perdição para o povo. Mas a outra situação extrema pode igualmente ser fonte de infelicidade, pois a má companhia da exegese de um louco (Sir 21,16), a exegese (*narratio* Vg) desmedida ou disparatada (ἐξήγησις μωροῦ ὡς ἐν ὁδῷ φορτίου) é como um fardo de viagem, não acrescenta sabedoria, antes a perverte. No ciclo de Gedeão (Jz 7,13), o grande juiz lança-se contra os madianitas e encontra um homem que se dedica à interpretação onírica (καὶ ἦλθεν Γεδεων καὶ ἰδοὺ ἀνὴρ ἐξηγούμενος). Aqui a raiz verbal significa não tanto a tradução mas a narração enquanto tal (הַחֲלֹם אֶת-מִסְפָּר). Neste caso a *interpretationem* (Vg) é dada no v.15 como equivalente de σύγκρισιν (uma comparação: cf Sab 7,8). Esta raiz hebraica ספּר vamos também encontrá-la após o episódio com a sunamita como original da tradução afim da narrativa *diegética* de 2 Re 8,4-6 (διήγησαι δὴ μοι). O rei pede ao seu servo Guiezi para lhe expôr (*narra mihi* Vg) tudo o que o profeta Eliseu fizera que o tornara tão conhecido. Depois de o servo obedecer e narrar tudo (καὶ ἐγένετο αὐτοῦ ἐξηγουμένου τῷ βασιλεῖ), não só contando *diegética* mas dando também o sentido (*narraret* Vg), o rei Jorão ouviu atentamente a resposta (τὴν γυναικα καὶ διηγήσατο αὐτῷ) que a mulher lhe deu (וַתְּסַפֵּר-לִי).

Por fim, importa não esquecer que subsistem igualmente na Bíblia Hebraica duas outras raízes que evocam o fenómeno hermenêutico da decifração ou da interpretação: פתר e פּשַׁר. A primeira só se encontra no ciclo de José como verbo em Gen 40,22; 41,13 e como substantivo em Gen 40,8.15.16; 41,12. O seu significado será portanto restrito a *interpretatio somnium*. Todavia, פַּתְרָנוּ em Gen 40,12.18 é vertido nos LXX por σύγκρισις (combinação), cuja raiz é muitíssimo recorrente e como que a querer significar que a compreensão é fruto de um confronto, de comparações, e não apenas

fruto de uma mera técnica ou da habilidade hermenêutica do intérprete.

De acordo com as atestações, פֶּשֶׁרָ será muito provavelmente de origem tardo-aramaica. À exceção de Qo 8,1 só se encontra em onze ocasiões e no tardio livro de Daniel. Em Qo 8,1 é vertido nos LXX pelo pouco frequente λύσις. A hermenêutica peshárica de Dan 2,25; 4,3.15 é apresentada como a obtenção da *solutionem* (Vg), ao passo que em 2,30.45; 4,21; 5,16.26 equivale a uma *interpretatio*. Mais uma vez, neste último versículo os LXX enveredam pelo já comum σύγκριμα. Em suma, parece que quem conta faz uma diegese pelos factos acontecidos e quem ouve é obrigado a uma exegese, à interpretação comparativa. Ora, é precisamente entre uma narrativa dita e a mesma narrativa escutada que Deus vai escrevendo a história de salvação com o povo.

### 3. A hermenêutica e a hermenêutica bíblica

A questão da linguagem bíblica abre assim à temática mais vasta (e por isso mesmo mais fundamental) da relação entre Deus e o homem a partir do texto enquanto espaço e tempo de mediação dessa relação. E como mediação que é afigura-se como um vector mediador do tempo, pois Deus relaciona-se sempre com o humano no tempo. Este tempo adensa-se no tempo bíblico como tempo canónico, ou seja como paradigma, logo normativo, à luz do qual adquirem sentido todos os outros tempos. O tempo fica assim marcado pelo tempo bíblico, a história está marcada pela salvação (no tempo), crónica (cronológica) que faz do tempo um tempo não apenas tempo do *chrónos*.

Se se desemboca assim na relação entre Deus e o homem, nessa relação dada por tempos, com tempo, e para além dos tempos, então coloca-se uma outra questão, desabrocha um outro tema: qual a relação entre o horizonte kairológico e o horizonte cronológico, ou filosoficamente entre Heidegger e Paulo? Na linguagem de Paul Beauchamp e de Ricoeur, qual a relação entre o tempo do texto e o tempo do mundo, entre o texto e o mundo, tendo nós a impressão de que o segundo é maior do que o primeiro? Então qual o lugar e a razão de ser do primeiro?

Heidegger revisitou temas e conceitos paulinos, nomeadamente a relação entre *ser e tempo*, entre *kairos e chrónos*. De acordo com Paulo, o *kairós* é um contramovimento, um tempo contrário,

não a-crônico ou u-crônico, mas que dissolve a concepção vulgar do tempo e adensa o sentido do próprio tempo em si. Vai *jusqu'au bout*. É um tempo que não procura escapatórias, mas que interpreta a integralidade da própria existência possível à luz de um instante (*Augenblick*) iminente a partir do qual adquirem sentido todos os outros instantes da vida humana. Paulo torna-se assim essencial para a compreensão do horizonte especulativo da hermenêutica heideggeriana na qual a pergunta sobre a historicidade da existência e sobre a irrupção do tempo kairológico no tempo cronológico, do ser no tempo não se faz mais em termos de essência subsistente, como presença, como *ousia*, mas como *parousia*, ou seja como advento, como o outro diferente que chega e com o qual nos confrontamos, à luz de cujo encontro todos os outros encontros adquirem sentido. Neste sentido, o ser e o tempo passam paulinamente a ser definidos como dons. Essa doação de tempo no tempo torna-se, para utilizar a terminologia de Ricoeur, a mediação de nós ao mundo, ou na linguagem joanina, para mediar a condição daqueles que estão no mundo mas não são do mundo (Jo 17,11.16).

Esta doação do tempo de Deus no tempo dos homens coloca a questão da interpretação do tempo bíblico como horizonte de compreensão do tempo do homem e dos tempos do mundo, o que nos transporta à questão hermenêutica propriamente dita.

Por hermenêutica entende-se o conjunto de princípios teóricos que presidem à interpretação, enquanto que por exegese se compreende a «constelação de métodos»<sup>53</sup>, o conjunto de métodos práticos de aplicação desses princípios teóricos orientadores da interpretação<sup>54</sup>. A hermenêutica pode deste modo ser considerada como maior ou mais abrangente do que a exegese, sem no entanto desta poder prescindir. Ela constitui, como a define H.-G. Gadamer, «uma capacidade natural da pessoa»<sup>55</sup>, que faz do homem um ser que inexoravelmente interpreta. Normalmente o mundo protestante distingue ainda uma terceira via – a *aplicação* – como aquela propriamente dita da retradução para o homem contemporâneo, digamos

---

<sup>53</sup> P. RICOEUR, *Sur l'exégèse de Gen 1,1-2,4a*. In AA.VV., *Exégèse et Herméneutique*, Paris, 1971, 35.

<sup>54</sup> Cf. L. ALONSO SCHÖKEL - J. M. BRAVO ARAGÓN, *Appunti di Ermeneutica* [= Collana Studi Biblici 24], Bologna, 1994, 15; T. TODOROV, *Poética*, Lisboa, 1993 (original francês de 1973), 8; J. M. CABALLERO CUESTA, *Hermeneutica y Biblia*, Estella, 1994, 65.198.253.

<sup>55</sup> H.-G. GADAMER, *Hermeneutik. II. Wahrheit und Methode. Ergänzungen. Register* (1986) [= GW 2], Tübingen, 1993, 301.

que a dimensão *ad-extra* do texto bíblico<sup>56</sup>. O Documento da Comissão Bíblica de 1993 não emprega este termo, mas contudo fala em *abordagens*, em *atualizações* e na *inculturação* como esse esforço de ponte entre uma teoria da interpretação e os respectivo(s) método(s) utilizado(s)<sup>57</sup>. Na verdade, na distinção acertada de L. Alonso Schökel, a exegese tem sobretudo a ver com a ciência, enquanto que a hermenêutica tem eminentemente que ver com a sabedoria, pois para além da teoria da interpretação ou dos princípios que a constituam, ela sobrevive em grande parte no leitor intérprete para nele aumentar a sabedoria<sup>58</sup>.

Dentro dos princípios hermenêuticos gerais da filosofia hermenêutica, a interpretação bíblica é na verdade um caso especialíssimo quer pela antiguidade, quer pela origem, quer pela potenciação da linguagem mesma. Neste sentido não é um apêndice à linguagem, um anexo, mas faz parte da mesma. Entre hermenêutica bíblica e hermenêutica filosófica Ricoeur faz notar que não existe disparidade ou desconhecimento. Também não se pode considerar a primeira apenas como uma aplicação da segunda, pois subsiste uma «relação complexa de inclusão mútua»<sup>59</sup>.

A dificuldade de interpretação do texto bíblico advém também da estranheza de algumas imagens por ele empregue. No entanto, essa estranheza é recente e não se encontra no momento da redacção do texto. A «estranheza de um texto não é garantia de que ele sempre foi, em toda a parte, 'estranho': era-o apenas em contraposição a um certo pano de fundo linguístico normativo»<sup>60</sup>. Para suplantar esta distância de estranheza é de suma importância a determinação daquilo a que desde H. Gunkel (1862-1932) se chama o *gênero literário* de que se servirão os métodos histórico-críticos.

Os gêneros literários não são indiferentes à vigência de contratos de leitura entre o autor e o leitor, pois o título ou o subtítulo de uma obra (as *Odes Modernas* de Antero, os *Contos de Montanha* de Torga, ou o *Diário* de Anne Frank) desde logo remetem para o respectivo conteúdo e gênero literário, e convocam um certo leitor a um certo tipo de leitura, a um posicionamento equivalente de

---

<sup>56</sup> Cf. K. BERGER, *Hermeneutik des Neuen Testaments* [= UTB 2035], Tübingen-Basel, 1999, 110.

<sup>57</sup> Cf. Pontifícia Comissão Bíblica, *A Interpretação da Bíblia na Igreja (1993)*, 65.73.137.143.

<sup>58</sup> Cf. L. ALONSO SCHÖKEL, *Hermenêutica de la Palabra*. I, 229.

<sup>59</sup> P. RICOEUR, *Herméneutique philosophique et herméneutique biblique*, 216.

<sup>60</sup> T. EAGLETON, 6.

leitura, logo de interpretação. Conforme a forma se lerá o conteúdo. Subsiste assim uma relação de interpenetração, de inseparabilidade. Como refere Roland Barthes, o género literário já não se apresenta apenas como uma categoria estético-formal, mas é para ser considerado como um tipo de discurso enquanto tal<sup>61</sup>. Neste sentido, a forma do texto vai condicionar a pretensa interpretação infinita e vai finitizá-la<sup>62</sup>, mas sem a fossilizar. Pelo que o texto, ao tornar-se independente do autor e do leitor, não permite que se diga o que bem se entende ou quer e que se interprete como muito bem apraz ou convém. O texto depois de escrito torna-se referente independente ao autor e ao leitor, distancia-se, como insiste Paul Ricoeur em vários dos seus textos<sup>63</sup>.

Os géneros literários mostram igualmente que cada linguagem tem a sua função, ou pelo menos pretende orientar-se para uma. Mas as várias modalidades do uso linguístico não esgotam a linguagem humana<sup>64</sup>, entendendo esta última como a dicção de tudo aquilo que é humano. Ora, é precisamente por encarnar no humano que os textos bíblicos são plurais. Por isso, as linguagens que mais possibilidades deixam abertas à pluralidade são as privilegiadas no texto bíblico – as linguagens simbólicas da poesia e da metáfora. Com efeito, a poesia e a metáfora proporcionam ao autor remeter o leitor para lá do conceito abrindo-o para lá de uma lógica logolátrica sempre redutora porque identitária. O símbolo, os grandes símbolos arquetipais, têm a capacidade de reenviar, pois são portadores de uma sobredeterminação<sup>65</sup>.

Este esforço de remetimento, diga-se, nunca deixou de existir, pelo menos como reacção, dentro da própria tradição da modernidade logocêntrica aprisionada na herança de Saussure, no que à linguística diz respeito<sup>66</sup>. A metáfora é, à semelhança do símbolo e da poesia, o esforço de narrar historicamente uma transcendência,

<sup>61</sup> Cf. R. BARTHES, *Linguística e Literatura*. In *Linguística e Literatura* [= Signos 9], Lisboa, 1980 (original francês de 1968) 14.

<sup>62</sup> Cf. U. ECO, *Os limites da interpretação*, Lisboa, 1992, 41 (original italiano de 1990). Representa uma revisão de *Trattato di semiotica generale*, Milano, 1975 e de *Lector in fabula*, Milano, 1979.

<sup>63</sup> Cf. P. RICOEUR, *Herméneutique philosophique et herméneutique biblique*, 221; IDEM, *Teoria da Interpretação*, 37.87.

<sup>64</sup> Esta relação entre a linguagem e as suas funções é tematizada, por exemplo, por Coseriu na relação entre a linguagem e a poesia: cf. E. COSERIU, *El hombre y su lenguaje*, Madrid, 1977, 203.

<sup>65</sup> Cf. P. RICOEUR, *De l'interprétation. Essai sur Freud*, Paris, 1965, 477-478.

<sup>66</sup> Cf. P. RICOEUR, *La métaphore vive*, Paris, 1975, 159.

de remeter para lá do sentido para uma significação. O ser humano conta, narra, porque isso é constitutivo do seu ser pessoal e histórico no mundo<sup>67</sup>. Na metáfora busca a palavra de si mesmo, de si mesmo e para si mesmo. E provavelmente a melhor maneira de contar será essa – a da metáfora no seio de uma «rede de metáforas»<sup>68</sup> – porque ela dá corpo e nome às coisas sem esgotar a realidade. Ora, é assim que as coisas ganham sentido e os conceitos deixam de padecer de puro nominalismo. A metáfora ou a sua paráfrase não esgota a realidade. Ela também não é apenas uma simples substituição nem mais um acrescento retórico de embelezamento<sup>69</sup>. Antes, ela oferece um significado (*Bedeutung*) novo para lá do sentido semântico (*Sinn*) sem se transformar numa diáfora. Na sua essência ela escapa à cataforia da linguagem e do discurso enquanto sistema. Neste sentido, goza de um estatuto anafórico e epifrástico, pois ajuda a completar o sentido, ganhando em significabilidade.

A metáfora permite então a transferência, o reenvio, a referência. Nas palavras do Estagirita, ela «é a transferência a uma coisa de um nome que designa outra coisa»<sup>70</sup>. A metáfora metaforiza a palavra. Ela é, como diz Ricoeur, a fusão entre o *sens et les sens*<sup>71</sup> própria a um ícone, de uma obra de arte que opera um *changement de sens*<sup>72</sup>. É um ícone verbal, que precisamente pelo seu carácter icónico liga e desliga a transcendência numa imanência, diz e respeita a distância do não dizível, do não dito, do inaudito, do não ouvido<sup>73</sup>, a diferença entre sentido e significação. A tarefa da hermenêutica consistirá então em mostrar a direcção dessa transformação icónica verbal de uma transcendência que acede à palavra numa narratividade. Neste sentido, o homem bíblico conta, não explica, mas conta porque compreende, *vê como e não vê nem chega a fazer ver*<sup>74</sup>. Conta para conseguir a abolição do enunciado, a destruição não da própria referência, mas a superação da sintaxe e da semântica para as transgredir. Este é o paradoxo. Pelo que, a metáfora torna a inter-

<sup>67</sup> Cf. P. RICOEUR, *Temps et récit*, I, Paris, 1983, 85.

<sup>68</sup> P. RICOEUR, *Teoria da Interpretação*, 76.

<sup>69</sup> Cf. P. RICOEUR, *Teoria da Interpretação*, 64.

<sup>70</sup> «μεταφορὰ δὲ ἐστὶν οὐνόματος ἀλλοτρίου ἐπιφορὰ ἢ ἀπὸ τοῦ γένους ἐπὶ εἶδος ἢ ἀπὸ τοῦ εἶδους ἐπὶ τὸ γένος ἢ ἀπὸ τοῦ εἶδους ἐπὶ εἶδος ἢ κατὰ τὸ ἀνάλογον»: ARISTÓTELES, *Περὶ ποιητικῆς*, cap. 21, 1457b.6, editado por J. HARDY, Paris, 1952, 61.

<sup>71</sup> Cf. P. RICOEUR, *La métaphore vive*, 265.

<sup>72</sup> Cf. P. RICOEUR, *La métaphore vive*, 156.

<sup>73</sup> Cf. P. RICOEUR, *La métaphore vive*, 36.

<sup>74</sup> Cf. P. RICOEUR, *La métaphore vive*, 130.

pretação literalizante impossível. Porquanto a leitura fundamentalista não respeita nem a realidade da linguagem nem a realidade em si. Por isso, como método hermenêutico, é impossível em exegese bíblica.

Há assim em tudo isto uma contrapartida. A metáfora permanece viva e aviva a curiosidade do leitor porque ela consegue uma torção do sentido literal das palavras sem ser torcionária à maneira existencialista de Bultmann ou à maneira dicotómica linguística de F. Saussure<sup>75</sup>, sem retorcer o sentido, sem distanciar as palavras das coisas, sem separar explicação e compreensão, ou sem identificar as duas. O sentido não é retorcido, apenas é *suspense*. Pelo que, a metáfora está ao serviço da função po(i)ética da linguagem<sup>76</sup>, essa estratégia de discurso pela qual a linguagem «se desembaraça da sua função de descrição directa»<sup>77</sup>. Ela confere deste modo sentido enquanto ela dá corpo, dá nome às coisas, ultrapassa a cisão entre os nomes e as coisas, entre o sentido e as coisas<sup>78</sup>. Ela ajuda a ver as coisas porque lhe dá figura, mas *não vê* as coisas. Faz figura, faz sinal, dá corpo às coisas: «a figura é aquilo que faz aparecer o discurso dando-lhe, como no corpo, contorno, traços, forma exterior»<sup>79</sup>. Assim as coisas ganham nome e a realidade acede à linguagem, a linguagem é a matéria da própria realidade. Esta é a verdade das próprias coisas. Ou seja, a verdade é metafórica pois é contemplada nas respectivas figurações que lhe dão corpo. É neste corpo que a realidade é olhada em si. Nos signos que dão corpo à realidade essa mesma realidade é olhada *no* signo e não *através* do signo como se o signo – essa figura da linguagem que dá corpo à realidade, que faz figura da realidade – fosse totalmente transparente e *por* ela o hermeneuta, o intérprete conseguisse tudo explicar

---

<sup>75</sup> Cf. P. RICOEUR, *La métaphore vive*, 289.

<sup>76</sup> Consideramos aqui a poética como a capacidade de simbolização a partir da linguagem num jogo tensional entre significante e significado, e não na acepção formal de Tzvetan Todorov, que considera a poética como o meio, o instrumento que permite chegar àquilo («alguma coisa») que faz de um texto um texto literário. Neste sentido, o formalista russo faz da poética sobretudo uma técnica linguística cujo objecto não é o conjunto de factos empíricos (as obras literárias) mas uma estrutura abstracta (a literatura): T. TODOROV, *Poética*, 17.98-99; cf. G. GENETTE, *O Dia; A Noite*. In *Linguística e Literatura*, 43.

<sup>77</sup> Cf. P. RICOEUR, *La métaphore vive*, 311. «Metaphor creates in the field of sensory and aesthetic values»: cf. L. DORNISCH, «Paul Ricoeur and Biblical Exegesis», *Studia Missionalia* 52 (2003) 226.

<sup>78</sup> Cf. P. RICOEUR, *La métaphore vive*, 159.

<sup>79</sup> Cf. P. RICOEUR, *La métaphore vive*, 83.

sobre a realidade figurada, desta forma tudo compreender, e assim esgotar racionalmente<sup>80</sup>.

Um pequeno exemplo do A.T.<sup>81</sup> em que a metáfora é uma figura do discurso mas que faz figura da salvação. A simples titulação do livro de Jer 1,1 TM confrontada com Jer 1,3 TM é por si mesma uma metáfora. A palavra *dabar* oscila aqui entre o sujeito profeta e o sujeito Javé, pelo que o texto metaforiza o profeta enquanto tal ao ponto de iconizar essa personagem o próprio Deus de Israel<sup>82</sup>. A recitação de Jer 1,1 em Dan 9,2 na época macabaica imediatamente atira o leitor para o período do exílio com uma simples informação histórica «literal». Desta forma, num período pós exílico surge a expectativa de que o exílio afinal não acabou<sup>83</sup>, metaforizando o tempo, os personagens, os actores e os autores. Por este meio a metáfora exílica coloca o leitor na tensão de semelhança de um tempo e de um lugar cuja identidade é semelhante mas também diferente. Oscila permanentemente entre uma interpretação literal e a interpretação metafórica, entre uma identidade e uma diferença, entre uma semelhança e uma dissemelhança.

Para além dos condicionalismos formais da leitura de um texto, a leitura também é condicionada, orientada, por aquilo que se espera da obra, do género a que pertence (ou julga pertencer), ou por aquilo que se espera do autor (já conhecido por outra ou outras obras). Há assim *a priori*, como refere Jacinto Prado Coelho, um horizonte de expectativa<sup>84</sup> que legitimamente contextualiza a leitura e a interpretação. Este horizonte de expectativa cria precisamente possibilidades, expectativas no texto e no leitor, as quais podem ou não ser correspondidas. Este horizonte de expectativas faz parte do círculo hermenêutico<sup>85</sup> que se estabelece entre o texto, o autor e o leitor, e que os enriquece reciprocamente, e assim por todos enriquece o mundo. Isto dá origem a uma fusão de horizontes própria daquilo a que se convencionou denominar na teoria

---

<sup>80</sup> Cf. P. RICOEUR, *La métaphore vive*, 311.

<sup>81</sup> J. HILL, *Friend or Foe? The Figure of Babylon in the Book of Jeremiah MT* [= Biblical Interpretation Series 40], Leiden, 1999, 198-199.

<sup>82</sup> Cf. J. HILL, *Friend or Foe?*, 197.

<sup>83</sup> Cf. J. HILL, *Friend or Foe?*, 212.

<sup>84</sup> J. P. COELHO, *Introdução à sociologia da leitura literária. II. A leitura como criação e como construção: motivações socioculturais dos modos de ler*. In *Problemática da leitura*, Lisboa, INIC, 1980, 20-22.

<sup>85</sup> Cf. J. BLEICHER, *Hermenêutica contemporânea* [= O Saber da Filosofia 30], Lisboa, 1992 (original inglês de 1980), 153-164.

hermenêutica por *círculo hermenêutico*. Mas o círculo hermenêutico (e sobretudo num dos seus expoentes máximos como é o caso da *Horizontverschmelzung* gadameriana)<sup>86</sup> não deixa de manter a inexorável tensão<sup>87</sup> entre o texto e o seu contexto, entre o autor e o leitor, e entre nós e o mundo, o que por sua vez provoca necessariamente uma «instabilidade de fronteiras» inerente a qualquer interpretação<sup>88</sup>. Ainda que independente face ao leitor, o texto só chega à palavra quando lido, e quem o lê investe o texto no estatuto de palavra<sup>89</sup>, pois quem lê interpreta. Faz passar o texto da condição gramática à condição gráfica, de γραμμα a γραφή, da letra a Escritura pelo Espírito que inspirou a escrever. É Ele que permite ir *jusqu'au bout* como refere o saudoso mestre Paul Beauchamp<sup>90</sup>, interpreta em profundidade, vai até ao fim do sentido, busca significado no sentido: «é Ele que nos torna aptos para sermos ministros de uma nova aliança, não da letra, mas do Espírito, porque a letra mata enquanto que o Espírito vivifica» (2 Cor 3,6).

Assim se estabelece uma circularidade hermenêutica entre o autor, o texto e o leitor, e a seguir entre nós e o mundo a partir da grande mediação que é o texto em si. O autor e o texto precisam do leitor. Este último parte para o texto sempre com uma falta, sempre com algo que falta dizer, com uma necessidade de satisfação, uma insatisfação<sup>91</sup>. O sujeito *lente* sabe que fala e lê porque a verdade se

<sup>86</sup> Cf. H.-G. GADAMER, *Hermeneutik, I. Wahrheit und Methode. Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik* (1960) [=GW I], Tübingen, 1990, 270.346; IDEM, *Hermeneutik. II. Wahrheit und Methode*, 478; T. TODOROV, *Poética*, 8.

<sup>87</sup> Cf. L. ROHDEN, «O 'círculo hermenêutico' como estrutura. O 'enquanto' da hermenêutica filosófica», *Veritas* 44: 1 (1999) 128.

<sup>88</sup> J. P. COELHO, «Conceito e fronteiras do literário», *Colóquio de Letras* 80 (1984) 28.

<sup>89</sup> Neste processo há sempre uma contextualização do texto, no que ao acto de leitura diz respeito. Por outro lado, há também que considerar o contexto em que nasce o texto, pois esse é o contexto originário. Sobre a influência do contexto na obra literária e na respectiva criação ver Pierre BOURDIEU, *As Regras da Arte. Gênese e estrutura do campo literário*, Lisboa, 1996, 81.308. Sobre o lugar da literatura na transição do século XIX para o século XX até ao período da Segunda Guerra enquanto contexto de transporte de cultura, pelo menos de uma certa cultura marxista e marcada pelo contexto da linguística dos formalistas russos ver György LUKÁCS, *Sociologia de la literatura* [= história, ciencia, sociedad 2], Madrid, 1966.

<sup>90</sup> Cf. P. BEAUCHAMP, *D'une montagne à l'autre. La Loi de Dieu*, Paris, 1999, 129.

<sup>91</sup> «Die Zuwendung zum Text der Schrift zum Zwecke der Applikation (!) erfolgt nicht aus reiner Neugier und schon gar nicht aus wissenschaftlicher Neugier, sondern weil man vom Text 'Hilfe' erwartet. Das heisst: Das Ratsuchen oder Trostsuchen bei der Schrift erfolgt, weil hier Heil angeboten wird angesichts einer hilfs- und

lhe escapa sempre<sup>92</sup>, falta-lhe, pelo que «o movimento do acto de leitura entre o leitor e o texto assegura um largo espaço à significação do texto e à significação da vida do leitor face ao texto... e ao acrescentar ao texto o leitor assume o risco da interpretação»<sup>93</sup>. Assim, «o leitor faz fazer o texto»<sup>94</sup>. Na verdade, no contexto da já famosa  *fusão de horizontes*, H.-G. Gadamer chega mesmo a afirmar que sendo assim então nem sequer se pode em sentido estrito falar em leitor: «es gibt nie ein Leser»<sup>95</sup>. O leitor enquanto tal não existe nem nunca existiu, mas tão somente o *lente*, o que interpreta, pois se fundem no mesmo rio da Tradição. Desta forma, H.-G. Gadamer faz a linguagem passar de um estatuto epistemológico a um estatuto ontológico. A hermenêutica em Gadamer é uma ontologia<sup>96</sup>, tal como Heidegger já tinha proposto a hermenêutica como a forma mesma do pensar, como uma ontologia ou teoria geral do saber. Pensar e interpretar coincidem.

Esta reflexão é assumida pelo filósofo francês, e é enquadrada na crítica mais global a que Ricoeur submete a filosofia hermenêutica mais recente da modernidade no âmbito mais vasto da relação entre hermenêutica e verdade, pois a interpretação visa a verdade para existir em autenticidade, em verdade. Como o próprio Ricoeur escreve já em 1969 «assim resistiremos à tentação de separar a verdade, própria à compreensão, do método posto em acção pelas disciplinas saídas da exegese»<sup>97</sup>. Ricoeur não nega o contributo de Gadamer à filosofia hermenêutica, sobremaneira no que ao papel da *Tradition* diz respeito. Todavia, permanece insatisfeito pois na fusão de horizontes gadameriano subsiste uma circularidade tal quase opressiva. Deste modo se compreende como o conceito de *distançiation* permite a Ricoeur libertar-se dessa «estrutura de ante-

---

stützungsbedürftigen, definiztärten Wirklichkeit. Basis ist daher eine wie auch immer geartete menschliche, materielle oder geistliche Not. Daher lautet unsere Ausgangsthese: Basis für die Applikation der Schrift ist Verheissung im Angesicht von Unvollkommenheit und Not. In dieser Situation leistet die Applikation Hilfe oder Kritik, jedenfalls soll sie die 'Not wenden': K. BERGER, *Hermeneutik des Neuen Testaments* [= UTB 2035], Tübingen-Basel, 1999, 139.

<sup>92</sup> Cf. A. FORTIN, «Lire le geste théologique des Écritures», *Sémiotique et Bible* 105 (2002) 23.

<sup>93</sup> A. FORTIN, 23.

<sup>94</sup> A. FORTIN, 23.

<sup>95</sup> H.-G. GADAMER, *Hermeneutik. I. Wahrheit und Methode*, 345.

<sup>96</sup> Cf. *Ibidem*, 442.

<sup>97</sup> P. RICOEUR, *Le conflit des interprétations*, 14-15.

cipação da experiência humana»<sup>98</sup> para não iludir as conquistas dos métodos histórico-críticos<sup>99</sup>.

Com efeito, o filósofo francês denuncia algumas das respectivas reduções a partir de F. D. E. Schleiermacher (1768-1834) e de I. Kant (1724-1804), sobretudo a oposição romântica entre explicar e compreender (*erklären e verstehen*), o que levou a entender a hermenêutica como a arte geral da compreensão destinada a fornecer os pressupostos teórico-filosóficos às ciências do espírito em contraponto às ciências da natureza. A tarefa actual propriamente dita da hermenêutica será então para Ricoeur a de ultrapassar esta dicotomia<sup>100</sup> entre as ciências humanas (*Naturwissenschaften*) e as ciências ditas do espírito (*Geistwissenschaften*): «a dicotomia entre a compreensão e explicação na hermenêutica romântica é simultaneamente epistemológica e ontológica. Opõe duas metodologias e duas esferas da realidade: a natureza e o espírito. A interpretação não é um terceiro termo nem, como tentarei demonstrar, o nome da dialéctica entre explicação e compreensão. A interpretação é um caso particular da compreensão. É a compreensão aplicada às expressões escritas da vida. Numa teoria dos signos que minimiza a diferença entre a fala e a escrita e que, acima de tudo, não realça a dialéctica de evento e significação, pode esperar-se que a interpretação surja apenas como uma província do império da compreensão»<sup>101</sup>. E prossegue, «a polaridade entre explicação e compreensão na leitura não deve abordar-se em termos dualistas, mas como uma dialéctica complexa e altamente mediada. O termo interpretação deve, pois, aplicar-se não a um caso particular de compreensão, a das expressões escritas da vida, mas a todo o processo que abarca a explicação e a compreensão»<sup>102</sup>.

Esta distinção serve a Ricoeur para se distanciar de uma tendência latente em muitas exegeses e discursos que resvalam frequentemente para a pretensão de tudo *explicar* do e sobre o texto, como se a realidade do texto fosse completamente esgotável ou disponível, a partir da qual o texto fosse completamente manipulável e explicável ficando no total domínio do leitor. Como ele mesmo nota,

---

<sup>98</sup> P. RICOEUR, *La tâche de l'herméneutique*. In F. BOVON - G. ROUILLER, *Exegesis. Problèmes de méthode et exercices de lecture*, 198.

<sup>99</sup> Cf. P. RICOEUR, *La tâche de l'herméneutique*, 196.

<sup>100</sup> Cf. P. RICOEUR, *La tâche de l'herméneutique*, 179.182.

<sup>101</sup> P. RICOEUR, *Teoria da Interpretação*, 85.

<sup>102</sup> *Ibidem*, 86.

compreender não é explicar um texto ou o sentido escondido do mesmo, mas é «desenvolver a possibilidade de ser indicada pelo texto»<sup>103</sup>. Por isso, para Ricoeur, o «texto é mudo»<sup>104</sup>, isto é, «entre o texto e o leitor estabelece-se uma relação assimétrica na qual apenas um dos parceiros fala pelos dois. O texto é como uma partitura musical e o leitor como o maestro que segue as instruções das notações. Por conseguinte, compreender não é apenas repetir o evento do discurso num evento semelhante, é gerar um novo acontecimento, que começa com o texto em que o evento inicial se objectivou»<sup>105</sup>. Neste sentido, o texto é para leitor, como já foi referido, o grande mediador entre nós e o mundo. Ricoeur, por conseguinte, quer fazer a interpretação passar ao nível filosófico da epistemologia à ontologia, tendo em conta que o ser não existe senão como ser que se compreende<sup>106</sup>, para depois enveredar pelo percurso inverso, da ontologia à epistemologia, tentando ir para além de W. Dilthey (1833-1911), Heidegger e Gadamer, para lá da dicotomia antinómica ou oposição alternativa entre verdade e método, entre distanciamento alienante objectivante e pertença<sup>107</sup>. Esta tentativa de superação inicia-a Ricoeur com a realidade do texto, com a «chôse du texte». De seguida passa à questão do discurso e termina na relação entre palavra e escrita, entre o que se pode escrever e o que se diz<sup>108</sup>.

Ora, estes serão os pressupostos onde se integra a realidade da metáfora como acesso à verdade, pois nela aflora a questão da relação entre verdade e método, entre epistemologia e ontologia, entre linguagem e ser, tendo presente que a grande intuição de Ricoeur consiste na superação precisamente da antinomia entre verdade e método, entre ser e linguagem, entre explicação e compreensão. A partir da metáfora, Ricoeur reflecte a mediação entre explicação e compreensão, entre ser e entender no horizonte global da relação entre verdade e método, entre linguagem e ser, sendo que a linguagem é casa desse mesmo ser, dando razão a Heidegger, mas sem confundir metáfora e realidade como faz L. Wittgenstein (1889-1951). Neste contexto, então os profetas bíblicos também

---

<sup>103</sup> P. RICOEUR, *La tâche de l'herméneutique*, 193.

<sup>104</sup> P. RICOEUR, *Teoria da Interpretação*, 87.

<sup>105</sup> *Ibidem*, 87.

<sup>106</sup> Cf. P. RICOEUR, *La tâche de l'herméneutique*, 190.

<sup>107</sup> Cf. P. RICOEUR, *La fonction herméneutique de la distanciation*, 201.

<sup>108</sup> Cf. *Ibidem*, 202.

farão aceder o ser de Deus à linguagem. Aqui adquirirá suma importância o saltério. A linguagem é a essência mesma da experiência por que passam, seja ela mediada por acontecimentos históricos ou por sonhos, ou releituras de textos já existentes do A.T. Nesses momentos «Israel cristaliza a sua experiência religiosa colectiva e individual no escrito: desta cristalização nasce o cânone. O escrito diversifica-se do discurso oral na medida em que torna objectiva e congela a linguagem primitiva: esta *graphê* deve ser 'descongelada' para poder ser reconduzida à experiência de fé primitiva... esta é a tarefa da hermenêutica»<sup>109</sup>.

Neste contexto de cristalização da enunciação da referência, o texto adquire capacidade de universalização na medida em que passa a distanciar-se do autor para se distanciar em todos os tempos e todos os lugares, ultrapassa os limites contingentes espacio-temporais do discurso para se tornar legível por qualquer leitor competente. Ora, a *leitura* contemporânea exige assim este processo de 'descongelamento'. Aqui, a hermenêutica filosófica aporta à hermenêutica bíblica os contributos recentes da filosofia hermenêutica, obrigando no estudo e aplicação do texto bíblico a usar os métodos sincrónicos e diacrónicos da exegese no quadro de um modelo hermenêutico amplo, que não apenas técnico<sup>110</sup>. Por outro lado, Paul Ricoeur ensina a centrar a atenção curiosamente não na intenção do autor, mas no *mundo do texto*, na «coisa mesma» do texto da qual ele fala<sup>111</sup>, salvaguardando sempre o carácter específico da hermenêutica bíblica como hermenêutica teológica no seio do próprio texto bíblico como hermenêutica da fé.

#### 4. Os princípios de hermenêutica da Sagrada Escritura

Esta tarefa de re-interpretação exige assim *factores estabilizadores*. Importa então enumerar alguns dos grandes princípios que suportam a interpretação da Sagrada Escritura, texto dado em primeiro lugar à Igreja, mas também texto da Igreja, mas não só dela, que o acolhe como uma Palavra outra para ela e para toda a humanidade. Na verdade, o texto escriturístico também oscila e faz oscilar entre linguagem e realidade metaforizável e enigmática, entre sen-

---

<sup>109</sup> Cf. P. GRECH, *Ermeneutica e teologia bíblica*, 102-104.

<sup>110</sup> Cf. R. VIGNOLO, *Questioni di Ermeneutica*, 275.

<sup>111</sup> Cf. *Ibidem*, 276.

tido e referência com significado, ou como diz Philibert Secretan, entre velado e desvelado, entre *Schein* e *Erschein*, entre o enigma e a «phania» inerentes ao processo hermenêutico enquanto tal, origem do normal conflito de interpretações<sup>112</sup>. Este processo de desocultação, de desvelamento, dá início à tarefa hermenêutica que se dá entre «as reduções explicativas do enigma e a produção do símbolo»<sup>113</sup>, ou seja, antes da exegese, quando o próprio autor tenta cristalizar na escritura a passagem do enigma ao símbolo, do velado ao desvelado. Ora, na interpretação desta busca que é pessoal efectivamente, o Documento da Comissão Bíblica de 1993 mostra grande empatia pela reflexão de Ricoeur, sobretudo na forma como tenta articular a difícil relação entre hermenêutica filosófica e hermenêutica bíblica dada a especificidade da segunda. O referido Documento apresenta porquanto quatro condições fundamentais das quais decorrerão depois os grandes princípios de interpretação da Sagrada Escritura. Aponta a hermenêutica filosófica como o quadro geral *imprescindível* onde se desenvolverá toda a actividade de interpretação dos textos sagrados. Esta por sua vez assumir-se-á sem receios de *incompatibilidade*, mas mostrará igualmente a *insuficiência* da hermenêutica filosófica face à própria Sagrada Escritura. Por fim, quer uma quer outra darão primazia sempre ao texto como princípio regulador de qualquer actividade interpretativa<sup>114</sup>. Neste quadro geral de compreensão podem então assumir-se alguns princípios orientadores dessa actividade hermenêutica.

O *princípio da releitura* faz notar que a questão hermenêutica inicia-se já na própria Escritura. Dan 9,2 questiona-se sobre o significado de Jer 25,11-12; 29,10: «no primeiro ano do seu reinado, eu Daniel, pus-me a estudar os livros sagrados e a meditar nos setenta anos, durante os quais Jerusalém ficaria em ruínas, segundo aquilo que o Senhor comunicou ao profeta Jeremias». De facto, a Escritura contém ela mesma releituras da comunidade, do(s) autor(es) do texto, e ela mesma é uma releitura e interpretação da comunidade como tal.

O *princípio da partilha* adverte o leitor de acordo com 2 Ped 1,20 («nenhuma profecia da Escritura é da própria elucidação do profeta») que a mensagem do texto bíblico é para ser partilhada *em*

---

<sup>112</sup> Cf. Ph. SECRETAN, *Herméneutique et Vérité*. In F. BOVON - G. ROUILLER, 171.

<sup>113</sup> *Ibidem*, 171.

<sup>114</sup> Cf. R. VIGNOLO, *Questioni di Ermeneutica*, 279.

*comunhão* e confrontada com a grande e original tradição apostólica pois esse é o contexto, o berço primeiro onde nasce. Isto significa também que o que está escrito vai para além do sentido literal. O que está escrito é para ser partilhado, colocado em comunhão inter-textual com o restante texto bíblico, na medida em que o escrito é igualmente já uma partilha da fé da comunidade.

O *princípio da teandricidade* diz o carácter humano e divino da Escritura, pelo que a encarnação será sempre o paradigma da interpretação bíblica. O texto relê e interpreta o mistério de Deus tal como o Filho é o exegeta do Pai, o que faz desta palavra uma palavra não de mero registo humano, mas dita *sub specie humanitatis*. Isto é o que permite recusar os fundamentalismos ou os integristas que hipostaziam a salvação na letra recusando toda a crítica histórica. Não representam mais do que um suicídio do pensamento. Na verdade, o carácter teândrico do texto bíblico diz à partida que *não existe um acesso directo nem à Bíblia nem a Deus*. É sempre mediado. É esta dimensão do texto bíblico que exige que se tome a sério a sua natureza humana, pois Deus permanece oculto na palavra, vela-Se novamente nela.

O *princípio da encarnação*, por analogia com a encarnação do Verbo, enuncia a intenção de comunicação amorosa e salvadora de Deus que encarna nas linguagens humanas com todas as suas virtualidades e limites. Não tem outro meio. Neste contexto, o intérprete recusa todo e qualquer monofisismo espiritualista (adepto de um *acesso imediato porque único a Deus*) como recusa também qualquer nestorianismo racionalista (que pressupondo uma mera leitura racional com critérios literários introduza uma cisão interna na própria Sagrada Escritura).

O *princípio da ecdoticidade* averigua o texto bíblico na sua materialidade enquanto é um texto antigo que exige uma crítica textual e a recomposição do mesmo precisamente devido ao seu carácter humano.

O *princípio do crescimento* chama à atenção para o crescimento do texto, e permite não confundir ingenuamente o estado final (escrito) com o inicial (oral) ou mesmo com as sucessivas releituras que foram enriquecendo o texto. Isto significa que o texto não é o resultado de um ditado, mas de uma redacção (re)pensada.

O *princípio da contextualidade* alerta para o facto de que para conhecer o que Deus quis dizer é preciso conhecer os condicionamentos dos autores humanos, os condicionamentos das linguagens, que não dependem da intenção do autor. Isto obriga a aceitar a

distância entre o que um autor quer dizer e aquilo que escreve. Mas não quer isto dizer que Deus quisesse comunicar algo diverso daquilo do que queriam os autores humanos comunicar. O sentido do que disseram os autores é o sentido tentado por Deus por esses autores e fundamentalmente obtido. Por outro lado, implica igualmente reter como originante do texto o contexto eclesial em que vem à luz o texto bíblico<sup>115</sup>. Ao leitor isto exige no mínimo a abertura para a crítica e revisão da própria compreensão ou para a colocação pessoal e madura com o contexto histórico da tradição eclesial em que nasce o texto<sup>116</sup>. Subsiste deste modo um nexo intrínseco entre a história e o Espírito inspirador do texto bíblico no seio da respectiva comunidade que lê e é relida pelo texto<sup>117</sup>.

O *princípio da metodologia* implica a exigência de libertar métodos e géneros literários dos princípios filosóficos que possam colidir com a natureza teândrica da Escritura (D.V. 12bc) em nome do normal agnosticismo metodológico das ciências<sup>118</sup>. Isto significa que todas as leituras são válidas mas nem todas são *possíveis* e uma é mesmo impossível – a fundamentalista. Significa igualmente a exigência da verificação da compaginação das conclusões hermenêuticas a que se chegou no estudo de um texto com o método aplicado desde o início desse estudo.

O *princípio da literariedade* segundo o qual importa estudar o texto bíblico com todos os métodos à disposição actualmente para estudar qualquer outro texto literário, pois o texto bíblico é um texto literário antigo. Este problema já remonta aos tempos do P.<sup>e</sup> Lagrange, a essa época difícil para os estudos bíblicos, cujos ecos encontramos na encíclica *Divino Afflante Spiritu* de Pio XII de 1943 (EB n.º 558): «*qual seja o sentido literal não é muitas vezes tão claro nas palavras e escritos dos antigos orientais quanto nos escritos da nossa época.....É absolutamente necessário que o intérprete se traslade mentalmente àqueles remotos séculos do Oriente, para que, ajudado convenientemente com os recursos da história, da arqueologia, etnologia e outras disciplinas, veja com distinção que géneros literários, como dizem, quiseram utilizar e realmente utili-*

---

<sup>115</sup> Cf. P. STUHLMACHER, *Schriftauslegung aus dem Weg zur biblischen Theologie*, Göttingen, 1975, 221.

<sup>116</sup> Cf. *Ibidem*, 221.

<sup>117</sup> Cf. L. BOUYER, *Gnosis. La conoscenza di Dio nella Scrittura* [= *Sacra Scrittura* 2], Vaticano, 1991, 125-127.

<sup>118</sup> Cf. C. COULOT (dir.), *Exégèse et Herméneutique* [= LD 158], Paris, 1994, 9-10.

*zaram os escritores daquela idade antiga. Porque os antigos não empregavam simplesmente as mesmas formas e as mesmas maneiras de dizer que hoje usamos, mas aquelas que tinham sido recebidas do uso corrente dos homens do seu tempo e dos seus países. Quais fossem essas formas não o pode estabelecer o exegeta de antemão, mas apenas pela escrupulosa indagação da antiga literatura oriental». Na verdade, o texto tem uma autoridade literária face a qualquer leitor<sup>119</sup>.*

O princípio da analogia que respeita o nexos interno das verdades fé e a possibilidade mesma de uma correspondência entre a fé e a sua formulação<sup>120</sup>. Neste sentido, não pode haver incoerência entre o que diz a Escritura e o que diz a Igreja, e antes ainda, não poderá subsistir incoerência entre o que Deus quis dizer e o que os hagiógrafos dizem, ou entre o que diz a exegese e a hermenêutica bíblica e o que sistematiza a reflexão teológica. Não há portanto que rechar nem a verdade nem a ciência<sup>121</sup>. A analogia da fé permite também por outro lado a correspondência em qualquer tempo da fé apostólica com a fé da Igreja<sup>122</sup>, respeitando sempre a distância que vai do texto à palavra, da linguagem ao mistério. Pelo que a dicção de Deus é sempre apofática, aliás como a linguagem, o que permite novos enriquecimentos das interpretações. Esta apofaticidade tem vindo a ser explorada de forma sistemática pela teologia da negatividade<sup>123</sup> explorando o para lá do inaudito, a distância entre o dito e o dizer, entre o sentido e o significado, para usar novamente a terminologia de Paul Ricoeur.

O princípio da unidade que respeita a unidade soteriológica da história quer do A.T. quer do N.T., pois sempre foram entendidos como uma única palavra dita em épocas diferentes da história, daí que seja uma única, *una* e mesma história da salvação. De facto, o Antigo Testamento foi o meio pelo qual os apóstolos adquiriram o seu universo conceptual para exprimir a fé nos tempos após o Pen-

<sup>119</sup> Cf. W. VOGELS, «L'autorité de la Bible ou l'autorité que le lecteur donne à la Bible», *Église et Théologie* 29 (1998) 189.

<sup>120</sup> Cf. J. M. SÁNCHEZ CARO, «Hermenêutica Bíblica y Teología. Reflexiones metodológicas», *Scripta Theologica* (1997) 862.

<sup>121</sup> Cf. A. IBAÑEZ ARANA, *Inspiración, Inerrancia e Interpretación de la S. Escritura en el Concilio Vaticano II* [= *Biblica Victorensis* 5], Vitoria, 1987, 226.239; Th. SÖDING, «Hermeneutik. II. Biblische», *LThK* (31996) 3-6.

<sup>122</sup> Cf. S. PIÉ-NINOT, *La Teología Fundamental*, 566.

<sup>123</sup> Cf. E.-M. FABER, «Negative Theologie heute. Zur kritischen Aufnahme und Weiterführung einer theologischen Tradition in neuerer systematischer Theologie», *Theologie und Philosophie* 74 (1999) 481-503; J. HOCHSTAFEL, «Apophatische Theologie», *LThK* I (1993) 848.

tecostes. Neste sentido, o A.T. é parte do N.T. e de toda a Escritura. Não se percebe o N.T. sem o que o precede no tempo. Para os cristãos, o A.T. e o N.T. são duas partes de uma mesma sinfonia<sup>124</sup> o que pede uma leitura inter-textual e intra-textual<sup>125</sup>.

O *princípio da diversidade* que decorre dos anteriores, na medida em que um livro, escrito durante um período tão grande de tempo, necessariamente teria de contemplar uma diversidade de perspectivas e de releituras sucessivas. A diversidade da Escritura é o sinal e o legado de «um tão grande leque de testemunhas» (Heb 12,1). Daí que não seja fácil (se não mesmo será impossível) uma teologia sistemática a partir dos dados bíblicos, devido à diversidade da própria Escritura, como recorda Ricoeur quer no que diz respeito às chamadas *memórias perigosas* quer às várias nomeações de Deus conforme as tradições interpretativas no seio do povo de Israel ou da Igreja. Por exemplo, basta ver que em Rom 13,1-7 Paulo insta os cristãos a permanecer fiéis às autoridades romanas e a submeter-se-lhes. Ao invés, no livro do Apocalipse, o autor, ainda que não convoque a uma rebelião, postula a possibilidade da objecção de consciência, ao desrespeito pelo império romano e pelo sistema social correspondente. Estes e muitos outros exemplos provocam necessariamente a exegese bíblica. Não se pode fazer tábua rasa das diferenças, teologias e tradições plurais do texto bíblico. Neste contexto surge uma outra questão: qual o papel do cânone como factor hermenêutico e horizonte de compreensão para a interpretação *do* A.T., *no* A.T. e para a hermenêutica do A.T. *no* N.T.?<sup>126</sup> Para Klaus Berger o problema da multiformidade dos escritos bíblicos não pode ser resolvido, como pretendeu E. Käsemann, pelo cânone como fundamento da Igreja. Antes, ele mesmo com a respectiva história interpretativa mostra a diversidade de confissões. Pelo que, uma via intermédia será, segundo o exegeta de Heidelberg, uma

---

<sup>124</sup> Pontificia Comissão Bíblica, *Il popolo ebraico e le sue Sacre Scritture nella Bibbia cristiana*, Vaticano, 2001, 19-22 (n.º 3-5).

<sup>125</sup> Cf. P. TULL, «Intertextuality and the Hebrew Scriptures», *CR:BS* 8 (2000) 73.

<sup>126</sup> Sobre o lugar hermenêutico do cânone em contexto protestante ver E. SCHWEIZER, «Qué es el canon bíblico?», *Selecciones de Teología* 44 (1972) 349-358. Este autor oferece uma interpretação rígida do cânone bíblico, opondo a dimensão pós-pascal à dimensão humana do mesmo: *ibidem*, 354-355. Para uma hermenêutica canónica sobre o lugar do Antigo Testamento no contexto de toda a Escritura Hebraica e Cristã, ver as questões suscitadas pela «Hermeneutik im AT und die Hermeneutik des AT» em Ch. DOHMEN, «Hermeneutik. II. Altes Testament», *4RGG* III (2000) 1649-1651 e W. SCHENK, «Hermeneutik. IV. Neues Testament», *TRE* 15 (1986) 144-150.

forma de tentar resolver historicamente esta problemática como um desenvolvimento ele mesmo de teologias diversas com base num tronco comum<sup>127</sup>. Com efeito, este poderá tornar-se um filão ecuménico para a própria exegese bíblica, por forma a ultrapassar o princípio rígido da *Scriptura sui ipsius interpres*. No entanto, persiste a dificuldade: o que entender por esse tronco comum, pois o simples facto de se falar em tronco comum pressupõe já outros ramos que não são comuns. E comuns a quê? Com que critérios se hierarquizam, e qual a relação entre si?

## 5. A metodologia exegética

Com base nestes princípios, há que tentar traduzi-los em técnicas de interpretação às quais se chamam os métodos da exegese bíblica.

É comum entendimento que o estudo sistemático do texto bíblico se inicia no período pós-tridentino no contexto do diálogo e das vicissitudes da relação ou divórcio entre a Bíblia e a ciência, visto que a partir dessa época nasce efectivamente uma nova metodologia científica<sup>128</sup>, o que desembocará nas incompreensões da época moderna no confronto entre a fé e a ciência. Este estudo começou pela aplicação crítica ao A.T., ainda que nem sempre criteriosa, dessa metodologia. Para este avanço o impulso veio a partir de dentro da própria comunidade científica crente com os progressos da crítica textual e face à necessidade de revisão do dito *textus receptus*.

De uma maneira geral, dividem-se em dois grandes grupos os conjuntos de métodos de investigação à disposição da investigação textual bíblica na fase posterior à superação do carácter ecdótico do texto bíblico. O primeiro grupo de métodos exegéticos aplicáveis ao texto é formado pelos ditos métodos diacrónicos, enquanto que o segundo abrange os chamados métodos sincrónicos. Os primeiros são os ditos métodos histórico-críticos que se subdividem em três grandes correntes: a história das formas, a história da redacção, e a

---

<sup>127</sup> Cf. K. BERGER, *Hermeneutik des Neuen Testaments*, 11-13.

<sup>128</sup> Para o estudo deste período ver P. GRELOT, «L'exègese biblique au carrefour», *NRT* 108 (1976) 416-434; A. SUEZER - J. S. KSELMAN, *Modern Old Testament Criticism*. In *NJBC*, London, 1997, 2nd edition, 1114-1117.

história da tradição<sup>129</sup>. Tentam restabelecer a história, a gênese e a evolução do texto, quais as tradições onde nasceu e que assimilou, bem como quantos redactores deixaram nele o seu cunho pessoal e as formas literárias usadas no texto. A crítica histórica constitui uma arqueologia sobre o texto, na qual é muito importante determinar os géneros literários (D.V. 12).

Os métodos sincrónicos são o conjunto de técnicas interpretativas mais utilizados actualmente na exegese bíblica. Privilegiam o estudo do texto no estado final. Todavia, os investigadores resvalam normalmente para uma leitura irenizante ao nível metodológico<sup>130</sup>, pois têm a consciência de que não se pode abdicar da utilização do primeiro grupo de métodos se quisermos ser fiéis ao texto e ao respectivo contexto. Depois de um exagerado investimento na utilização dos métodos histórico críticos e, por reacção, numa focagem exclusivista em alguns quadrantes na leitura semiótico-estruturalista até aos anos 80, assiste-se hoje a um esforço de equilíbrio, pois nenhum método por si só é suficiente para corresponder à riqueza do dado bíblico<sup>131</sup>.

Devido à necessidade de clarificação, o Documento da Comissão Bíblica divide o conjunto de métodos sincrónicos em três tipos de leitura: a análise literária estruturalístico-semiótica<sup>132</sup>, a análise retórica<sup>133</sup>, e a leitura da narratologia<sup>134</sup>. Ficam por abordar a pragmatolinguística<sup>135</sup>, o recente método metaforológico<sup>136</sup>, bem

<sup>129</sup> Sobre a relação entre a pluralidade de leituras da Escritura e a unidade da e na narrativa ver D. TRACY, «Pluralidad de lectores y posibilidad de una vision compartida», *Concilium* 233: 1 (1991) 160.

<sup>130</sup> Cf. Ch. BICO, «Synchronie et diachronie: enjeu d'une dichotomie», *RB* 108: 2 (2001) 240.

<sup>131</sup> Pontifícia Comissão Bíblica, *A Interpretação da Bíblia na Igreja*, 45.

<sup>132</sup> Cf. T. TODOROV, *Théorie de la Littérature*, Paris, 1965; J.-N. ALETTI, «Exégèse biblique et sémiotique. Quels enjeux?», *Recherches de Sciences Religieuses* 80 (1992) 9-28.

<sup>133</sup> Cf. R. MEYNET, «Un nuovo metodo per comprendere la Bibbia: l'analisi retorica», *La Civiltà Cattolica* (1994) 121-134.

<sup>134</sup> Cf. S. BAR-EFRAT, *Narrative Art in the Bible*, Sheffield, 1989.

<sup>135</sup> Cf. F. LENTZEN-DEIS, «Metodi dell'esegesi tra mito, storicità e comunicazione: Prospettive 'pragma-linguistiche' e conseguenze per la teologia e la pastorale», *Gregorianum* 73 (1992) 731-737.

<sup>136</sup> Cf. R. SCIBONA, *Temporalità ed eternità in Os 1-3 «Come la sabbia del mare (k'hol hayyaem)»*. *La metaforizzazione nel discorso di Dio*. In A. CASALEGNO, *Tempo ed eternità. In dialogo com Ugo Vanni S.I.* [= RdT Library 7], San Paolo 2002, 90.97; G. EIDEVALL, *Grapes in the Desert*, Stockholm, 1996, 253-259; M. BLACK, «More about metaphor», *Dialectica* 31 (1997) 431-457.

como as consequências do desconstrutivismo ao nível hermenêutico. A primeira análise centra a sua atenção nos *semas*, na estrutura semiótica do texto a partir da qual o texto deixaria encontrar o seu sentido. A análise retórica clássica tem produzido os seus frutos sobretudo aplicada recentemente ao epistolário paulino<sup>137</sup>. A análise retórica debruça-se sobre a arte de compôr discursos persuasivos, e efectivamente constata-se que a Escritura é um texto bastante persuasivo em muitas ocasiões. A narratologia por seu turno estuda a forma como o texto organiza a intriga e coloca o herói face a esse *complot literário*<sup>138</sup>.

O documento distingue os métodos sincrónicos de outras *abordagens*, entendendo por estas uma leitura segundo um ponto de vista particular. Nestas abordagens como nos ditos métodos sincrónicos a focagem é sobretudo a do leitor, individual ou comunitário<sup>139</sup>, ao contrário da interpretação histórico-crítica diacrónica em que a focagem é quase exclusivamente a partir do texto e do respectivo contexto. Dentre as diversas *abordagens* destacam-se as da Tradição (a leitura canónica<sup>140</sup>, a intertestamentária<sup>141</sup>, e a *Wirkungsgeschichte*<sup>142</sup>), as *abordagens* das ciências humanas (as leituras a partir da sociologia<sup>143</sup>, da antropologia cultural, e da psicanálise), e as *abordagens* contextuais (a leitura feminista e a da teologia da libertação). A leitura fundamentalista é a única excluída.

## 6. A noemática bíblica

Quer os princípios quer os métodos exegéticos ajudam a descobrir mais do que um sentido do que o sentido literal. Ao conjunto

<sup>137</sup> Cf. J.-N. ALETTI, *La Lettera ai Romani e la Giustizia di Dio*, Roma, 1997, 24-70; A. PITTA, *Lettera ai Galati*, Bologna, 1996.

<sup>138</sup> E. SALVATORE, «Analisi narrativa: un nuovo approccio alla Bibbia?», *RdT* 39 (1998) 390.393.398.

<sup>139</sup> Cf. Pontificia Comissão Bíblica, *A Interpretação da Bíblia na Igreja*, 36.

<sup>140</sup> Cf. J. A. SANDERS, «Canon», *ABD* I, 837-852.

<sup>141</sup> Cf. G. ARANDA PÉREZ, *Apócrifos del Antiguo Testamento*. In IDEM - F. GARCÍA MARTÍNEZ - M. PÉREZ FERNÁNDEZ, *Literatura judía intertestamentária*, Estella (Navarra), 1996, 243-416.

<sup>142</sup> Cf. H. SIMIAN-YOFRE, *Ana-cronia e Sincronia: Ermeneutica e Pragmática*. In IDEM (a cura di), *Metodologia dell'Antico Testamento* [= Studi Biblici 35], Bologna, 1995, 171-195.

<sup>143</sup> Cf. G. THEISSEN, *Studien zur Soziologie des Urchristentums*, Tübingen, 21983, 331-348; M. PESCE, *Approccio secondo le scienze umane*. In G. Ghiberti - F. Masetto (a cura di), *L'interpretazione della Bibbia nella Chiesa*, Torino, 1998, 195-205.

dos vários sentidos possíveis e válidos do texto bíblico chama-se a noemática bíblica.

Santo Agostinho cultivou vários *métodos* de interpretação: comentários, homilias, *scholia*, *quaestiones*, pois as situações moldam as respectivas conclusões conforme comente ou pregue, ou elabore teologia anti-pelagiana. De um modo muito geral, sem nos aventurarmos pela vastidão da temática, poder-se-á afirmar que para o santo bispo de Hipona o objectivo da interpretação consiste na edificação da caridade por forma a estabelecer a verdade. Insiste na disposição espiritual do intérprete, mas defende que há que começar pelo *sensus litterae* para encontrar *sensus auctoris*. A interpretação para Santo Agostinho é eminentemente uma tradução, uma *interpretatio*<sup>144</sup>. Interpretação de quê? Do sentido literal e do sentido alegórico do texto (*De Gen.ad.litt.* I,1). S. Jerónimo por seu turno desdobrará esta teoria noemática dupla numa tripla. A Sagrada Escritura oferece três sentidos fundamentais ao leitor: o histórico, o tropológico e o anagógico-espiritual<sup>145</sup>.

Ao longo da história da teologia, vários foram os sentidos percebidos como imanentes ao próprio texto bíblico. A alta Idade Média aceitou vários desses sentidos, mas não todos. Subsistiu sempre uma certa resistência à interpretação alegórica ou alegorizante. Em 1282 o dominicano Agostinho de Dácia sintetizou em quatro esses sentidos no famoso adágio latino: *littera gesta docet, quid credas allegoria, moralis quid agas, quo tendas anagogia*. Assim, no séc. XIII o leitor encontraria no texto bíblico um sentido literal, um sentido alegórico ou espiritual, uma intenção moral, e um sentido anagógico.

Em Portugal tivemos entre outros o esforço de Sebastião Barradas (1543-1615) com a sua teoria noemática bíblica, no contexto

<sup>144</sup> «Ideo Ερηής Graece, quod sermo vel *interpretatio*, quae ad sermonem utique pertinet, *ερμηνεία* dicitur ideo et mercibus praeesse, quia inter vendentes et ementes sermo fit medius, alas eius in capite et pedibus significare volucrum ferri per aera sermonem; nuntium dictum, quoniam per sermonem omnia cogitata enuntiat»: *De Civ.Dei* VII, 14: CC 47,197; PL 41,205.

<sup>145</sup> «Triplex in corde nostro descriptio et regula scripturarum est: prima, ut intellegamus eas juxta historiam, secunda juxta tropologiam, tertia juxta intellegentiam spiritalem. In historiam eorum, quae scripta sunt, ordo servatur; in tropologia de littera ad maiora consurgimus et, quicquid in priori populo carnaliter factum est, juxta moralem interpretamur locum et ad animae nostrae emolumenta convertimus; in spiritali θεωρία ad sublimiora transimus, terrena dimittimus, de futurorum beatitudine et caelestibus disputamus»: *Epist.* 120,12: CSEL 55,513-514, BAC 220 (Madrid), p. 485; PL 22,1105.

do chamado século de ouro da história da exegese moderna (1563-1663)<sup>146</sup>. Ao publicar em Antuérpia em 1613 um comentário aos evangelhos elenca aqueles que para si são os vários objectivos do texto bíblico: o histórico-literário, o visível-externo, o interno, o místico, o sublime, o espiritual, o psíquico, o oculto, o alegórico, o exemplar, o típico, o antitípico, o parabólico, o tropológico e o anagógico<sup>147</sup>. Com todos estes nomes assume e resume no fim a dita teoria binária dos sentidos bíblicos com sentido moral: o sentido antropológico (mais ou menos o literal) e o sentido típico-espiritual<sup>148</sup>.

A exegese histórico-crítica, devido à multiplicidade de sentidos e para combater a derrapagem subjectivista, adopta mais ou menos a tese da unicidade de sentido segundo a qual um texto não pode apresentar simultaneamente vários significados. No entanto, esta tese choca com os dados das filosofias da linguagem e sobretudo com a linguística. Na verdade, há que considerar a variedade de géneros literários, e como já vimos, os casos particulares da metáfora, da parábola, do símbolo e da linguagem poética.

O documento da Pontifícia Comissão Bíblica reduz os sentidos a três<sup>149</sup>.

O primeiro é o sentido literal. É o sentido entendido pelo autor bíblico, e não significa o sentido literalista ou fundamentalista. Para compreender o sentido literal é fundamental o estudo dos géneros literários. Mas será que assim o sentido literal de um texto é *único*? De uma forma geral poder-se-á responder afirmativamente. Todavia, este não é um princípio absoluto.

O segundo sentido é o espiritual, compreendido como aquele sentido expresso pelos textos bíblicos quando lidos sob o influxo do Espírito Santo. Representa um aprofundamento no conhecimento do mistério de Deus revelado no mistério pascal do Filho.

O terceiro sentido é dito o *sensus plenior*. É um sentido mais profundo ainda do texto. É uma releitura de textos bíblicos anteriores que descobre um sentido querido por Deus não claramente expresso pelo autor humano. Na prática parece assemelhar-se a um sentido figurativo, mas que traz evidentemente algumas dificul-

---

<sup>146</sup> Cf. M. M. GONÇALVES, *A Noemática Bíblica de Sebastião Barradas (1543-1615)*. In J. C. NEVES - V. COLLADO BERTOMEU - V. VILAR HUESO (eds.), *III Simposio Bíblico-Español (I Luso-Español)*, Valencia-Lisboa, 1991, 543.

<sup>147</sup> Cf. M. M. GONÇALVES, 547-549.

<sup>148</sup> Cf. M. M. GONÇALVES, 572.

<sup>149</sup> Cf. Pontifícia Comissão Bíblica, *A Interpretação da Bíblia na Igreja*, 91.

dades no que toca à sua delimitação e ao perigo de resvalar para o subjectivismo. Um exemplo: como conceber a relação entre o A.T. e o N.T.? Será o segundo uma sentido mais profundo do primeiro?

## Conclusão

Há que partir sempre do sentido literal, como exige a exegese científica e qualquer literatura. Mas depois das reflexões de Ricoeur será possível querer buscar sempre a *intentio auctoris*? Na verdade, o texto distanciou-se definitivamente dela, já não mais coincide o texto com a intenção do autor, pelo menos de forma absoluta. Bastará ficar-se pelo texto e pelo seu autor? Para Paul Ricoeur, «a *coisa do texto* ou o *mundo do texto* é a categoria central, quer para a hermenêutica filosófica quer para a hermenêutica bíblica»<sup>150</sup>.

O texto bíblico é um registo linguístico poliglota nos meios e heteroglóssico nos registos, uma multidão de linguagens diatópica e diastraticamente diversas, ou seja, heteroglóssico não só nos autores poliglotas mas também nos actores ao longo de vários lugares e tempos, o que obriga a exegese a escavar vários estratos textuais dentro do próprio texto. Na verdade, como nota Ricoeur, o texto bíblico é uma plurifonia.

Na gramática bíblica inscreve-se a dramática de Deus. Para além de narrar o drama de um povo anuncia uma teodramática. Nesta palavra de Deus dita em texto, o leitor tem acesso a um drama<sup>151</sup>. Para ler e interpretar esse drama necessita de uma, de várias gramáticas tal como os autores teândricos do texto. Como qualquer texto também este é encarnado. O mistério da Encarnação do Verbo aparece assim como o paradigma da interpretação bíblica, cujo sentido último é o do agraciamento elevante do humano, pois Ele coloca-Se como o grande Mediador entre nós e o mundo onde Deus nos quer salvar. Para aceder à verdade é necessária empatia, mas uma empatia dialéctica e não congénita, como refere o filósofo francês, empatia que se consiga libertar dos riscos gadamerianos de subjectivismo fundindo os horizontes do leitor e do autor. Ricoeur ao contrário tenta distanciar um do outro. Todavia, mais parece que por vezes os afasta. Na realidade, não se pode con-

---

<sup>150</sup> P. RICOEUR, *Du texte à l'action*. II. *Essais d'herméneutique*, Paris, 1986, 117.

<sup>151</sup> Cf. M. NERI, «Dio: grammatica e drammatica di un nome», *Il Regno* 2 (2002) 18-20.

trapôr o *sensus auctoris* ao *sensus textus*. São complementares ainda que nem sempre coincidentes.

Essa empatia *face a face* é dada pelo mesmo Espírito do texto. É o mesmo ao longo da única história da Salvação. Significa que é Ele que possibilitará em certa medida uma contemporaneização entre o leitor e o mundo do texto do autor sacro sem ser totalmente congênita à maneira de Schleiermacher. Deste modo se construirá uma específica hermenêutica teológica. Deus continua a escrever a Sua e nossa história da salvação nas páginas encarnadas das vidas mais santas ou mais conturbadas dos Seus filhos. Neste sentido, a Sagrada Escritura continua a expandir-se, a ser escrita agora na biografia dos santos, dos batizados, da Igreja, não obstante a tortuosidade da condição humana. Continua a mediar-nos ao mundo. Por isso, ao contrário do que diz Gadamer com receio do historicismo hegeliano, a compreensão não se dá apenas no âmbito da pré-compreensão *lingüística* da Tradição à qual pertence o leitor, mas a compreensão é a mediação entre a minha avaliação da leitura e o que eu encontro na mesma. Logo é histórica. Aliás, a minha compreensão, a minha interpretação mesma é um acontecimento histórico, e não pode nunca considerar-se definitivo. O mundo hoje continua a ser mundo de história de salvação que o texto ilumina.

Paul Ricoeur tenta na realidade sair do risco do subjectivismo do círculo hermenêutico gadameriano. Partindo do contributo da exegese estruturalista e dos estudos histórico-críticos sobretudo de Gerhard von Rad, tenta credibilizar o texto como instância crítica do autor e do leitor. O recurso às reflexões sobre o símbolo e a metáfora permite ao filósofo francês uma âncora na realidade do texto e da linguagem que não fique dependente apenas do sujeito.

Neste sentido, Ricoeur afigura-se como bastante actual na medida em que ao tentar dialogar com o mundo das ditas ciências humanas e da linguagem é levado a respeitar também a própria fragmentação da pós-modernidade que se reflecte mesmo nas inúmeras publicações hermenêuticas e exegéticas dos últimos anos dessas ciências de acordo com as diversas metodologias. Mas todas elas, porque fragmentadas, mostram igualmente não só os limites da exegese bíblica, bem como principalmente a polifonia do discurso bíblico. Curiosamente, um filósofo, dá-se conta dessa plurifonia. Ricoeur não a considera de toda uma sinfonia, e neste sentido rejeita todas as tentativas feitas até agora, sobretudo a partir do Concílio, de ler toda a Escritura cristã com o conceito informador de *Heilsgeschichte*. Paul Ricoeur submete à crítica a perspectiva

cristã na sua dimensão de linearidade<sup>152</sup>. Com efeito, a filosofia do século XX, que ele conhece tão bem, veio mostrar que subsistem histórias e aporias dificilmente conciliáveis com essa perspectiva histórico-salvífica enquanto história de salvação linear no quadro de uma aliança eterna entre Deus e a humanidade. Ricoeur é aqui muito devedor da teologia política de Johann Baptist Metz e de Jürgen Moltmann. Algumas narrativas depois de Auschwitz dificultam, se não mesmo impedem, de integrar o luto na razão. Algumas memórias põem em causa esse princípio demasiado lógico e simplificador, essa grelha de leitura da *Heilsgeschichte*. A essas memórias chama Ricoeur *memórias perigosas* que põem em perigo a pretensa linearidade do «esquema cronológico universal da história da salvação»<sup>153</sup>. Essas memórias perigosas fazem igualmente parte do discurso bíblico, no seio de muitas outras narrativas que contam uma relação plural de Deus com o Seu povo.

Assim tenta Ricoeur recuperar o lugar e a necessidade quer do *récit* quer da teologia narrativa enquanto organizadoras de símbolos e de redes de metáforas. Isto exige esforço ao leitor, um esforço de leitura e de re-interpretação, pois provavelmente terá hoje de utilizar outras parábolas, outras imagens que sejam conhecidas dos nossos contemporâneos por forma a que se abeirem e fiquem cativados pela sedução eterna de Deus. Talvez assim, em vez de se falar de Deus se consiga pôr Deus a falar mesmo nas situações mais difíceis ou perigosas<sup>154</sup>. A reproposição da Sagrada Escritura não consiste apenas numa mera arqueologia do texto, mas eminentemente numa teleologia, em redizer as grandes metáforas comuns a toda a humanidade e a todos os tempos. Este é que é o esforço da interpretação, ou seja, da actualização. E muitos dos textos da Escritura ficaram na memória porque utilizaram o grande género literário parabólico e sempre falaram dos grandes desafios de sentido do humano. A palavra à procura de se atirar para além de si mesma (*pará-bola*) intui permanentemente o elemento noético da dicção bíblica que sapiencialmente passa para além do tempo da redacção do texto.

Curiosamente, o conhecido estruturalista do fenómeno da linguagem Algirdas J. Greimas reconhece que nos últimos tempos,

---

<sup>152</sup> Cf. P. RICOEUR, *L'herméneutique biblique*, 333.

<sup>153</sup> Cf. P. RICOEUR, *L'herméneutique biblique*, 329.

<sup>154</sup> Ver o nosso texto «O anúncio do evangelho na pós-modernidade: uma contextualização de 2 Tim 3,10-17», *Humanística e Teologia* 22: 2 (2001) 261-286. 262.274.285.

em que se tem vindo a acentuar ao nível epistemológico o meta-realismo das ciências, tem-se felizmente percorrido um caminho de encontros e de avanços comuns à filosofia da linguagem e à linguística. De uma *démarche* mais taxinómica e estruturalista tem-se passado a uma abordagem mais discursiva, comunicacional das actividades de comunicação humana formuladas sob a forma de discurso, «como sequência organizadas de acções e de paixões, de finalidades e de resultados»<sup>155</sup>.

Neste processo de interpretação importa então tomar alguns cuidados para não cair em exageros e proceder a uma autêntica interpretação actualizadora do texto bíblico, da possibilidade de ser da nova aliança<sup>156</sup>:

- a) *o escolasticismo*: forma de cativo do texto bíblico na qual o texto bíblico é reduzido a um mero objecto científico de pesquisa e de exegese como fim em si mesmo. Deste modo, a investigação analítica poderá tornar-se céptica face ao texto, e os sermões transformam-se em veículos de informação sobre o texto e não assimilação e encarnação do texto.
- b) *o culturalismo*: o uso consciente ou inconsciente da Escritura para justificar uma situação cultural, promovê-la, ou defendê-la a todo o custo, como se esse fosse o objectivo do texto bíblico e da sua leitura. Neste sentido, é fácil encontrar quem identifique, a partir de Gal 5,1, as democracias ocidentais com a liberdade da fé proposta e defendida nesse texto paulino, e identifique a salvação com popularidade social e saúde mental.
- c) *o moralismo*: esta é uma velha propensão da homilética e da pregação. É no entanto uma redução do texto bíblico. Sem dúvida que a Palavra de Deus é um desafio à conversão e a Palavra de Deus tem uma dimensão ética, mas os textos não visam em primeiro lugar oferecer um conjunto de princípios ou normas rígidas de moral.
- d) *o compartimentalismo*: silenciando alguns aspectos da existência humana, fazendo uma interpretação estanque dos textos.

---

<sup>155</sup> A. J. GREIMAS, «Novos desenvolvimentos nas ciências da linguagem», *Cruzeiro Semiótico* 11-12 (1989-1990) 189.

<sup>156</sup> Cf. V. HOWARD, *The Bible and Preaching*. In *IBC*, Collegeville, 1998, 150.

- e) *o biblicismo*: é o risco de elevar o texto bíblico acima da Boa Nova que pretende anunciar<sup>157</sup>. Nessa altura, a Escritura fala apenas a sua própria linguagem, e talvez a linguagem dos especialistas. Tal sucede quando o literalismo tira toda a veia poética, metafórica e simbólica ao texto bíblico, quando extirpa toda a ironia, toda a plurivalência dos conceitos e imagens, mesmo a sua ambivalência. Normalmente, o biblicismo faz mais fé na palavra bíblica do que na Palavra de Deus. Nessa situação, prega-se mais a Bíblia do que o Evangelho.
- f) *o a(na)cronismo*: é o risco de ler o texto fora do seu tempo de origem como se ele tivesse caído do céu na forma como o temos hoje e como hoje é reconhecido como Palavra de Deus. Uma exegese baseada somente no texto final pode conduzir à separação entre o texto e o acontecimento que dá origem ao texto, remetendo para o leitor a missão de decidir o que é importante no texto bíblico. Esta intemporalidade ou atemporalidade resvala normalmente para o subjectivismo, o qual levado ao extremo é sempre ditatorial. Pelo que a negação da encarnação bíblica e/ou escriturística acaba por levar ao fundamentalismo e à negação da hermenêutica.

Em síntese, em Ricoeur a exegese bíblica é redimensionada numa circularidade interpretativa própria de uma ontologia da linguagem, pois a hermenêutica coloca imediatamente a questão mais vasta da verdade e do método de acesso à mesma, e a questão da relação entre ser e linguagem<sup>158</sup>. O texto está aí, entre dois mundos, como mediador simbólico. Logo tenta mediar-nos ao ser e inserir-nos numa comunhão ontológica<sup>159</sup> na linguagem do signo que faz sinal. Assim, respeita-se o princípio da interdependência segundo o qual tudo depende de tudo<sup>160</sup>, e não restam compartimentos estanques na realidade. Ora, o símbolo e a metáfora ajudam precisamente a esta inserção. Neles o «infinito não se afirma nem se nega, mas faz sinal»<sup>161</sup>, ou seja, a realidade inscreve-se. Pelo que o círculo

---

<sup>157</sup> Cf. V. HOWARD, 151.

<sup>158</sup> Cf. J. De FINANCE, *Connaissance de l'être. Traité d'Ontologie*, Paris, 1966, 40.

<sup>159</sup> Cf. J. De FINANCE, 37.

<sup>160</sup> Cf. L. PEÑA, *Fundamentos de ontologia dialectica*, Madrid, 1987, 277.

<sup>161</sup> Ph. SECRETAN, *Herméneutique et Vérité*, In F. BOVON - G. ROUILLER, 172.

hermenêutico em Paul Ricoeur postula uma transcendência do sentido à significação. A transcendência do sentido não se separa nesta circularidade da transcendência da significação, precisamente por se tratar de uma circularidade, de um vai e vêm do ser à linguagem, da linguagem ao ser, da epistemologia à ontologia e vice-versa. Neste sentido Ricoeur não se desvia da difícil e inexorável tarefa da filosofia hermenêutica, a saber, fazer a ponte entre a fenomenologia e o dogmatismo distanciando-se da tradição da *Aufklärung* tributária de um endeusamento da razão, qual postulado da modernidade defensor intransigente da supremacia da verdade lógica sobre o mistério. Esta ponte é uma ponte hermenêutica, um caminho filosófico, de auscultação do mistério da verdade ou da verdade do *mistério santo* no dizer de Rahner. O texto bíblico percorre este caminho na fé, fé essa que tem um texto fundador. E como qualquer texto contém símbolos e metáforas, mas é mais do que isso, é uma narrativa, um *récit*, um *mythos*. Ricoeur recupera efectivamente este conceito clássico porque percebe que não pode haver acesso à verdade sem mito, sem empatia nem sem narrativa. À hermenêutica cabe então interpretar este conto no qual se inscreve a aventura da verdade. Ela será assim uma interpretação *dos* limites e *nos* limites do humano<sup>162</sup>, do humano na sua historicidade que nomeia os seus próprios limites nas experiências fundadoras do mal, do sentido, da esperança e da fé. Esta dinâmica interpretativa dar-se-á na distância entre uma transcendência e uma finitude<sup>163</sup>. Deste modo, de facto tem razão Ricoeur, o *símbolo dá que pensar*.

JOSÉ CARLOS CARVALHO

---

<sup>162</sup> Cf. Ph. SECRETAN, *Herméneutique et Vérité*, 173.

<sup>163</sup> Cf. M. RUGGENINI, *Hermeneutik der Endlichkeit. Der unendliche Gott der Metaphysik und der endliche Gott der Offenbarung*. In H. J. ADRIAANSE - R. ENSKAT (hrsg.), 226-232.