

EM BUSCA DO HOMEM BÍBLICO

Aspectos Filosóficos de Hermenêutica em Antropologia Bíblica

Walter Rehfeld

a) *Texto e vida.*

O Antigo Testamento representa, reconhecidamente, um conjunto de textos, em que a experiência religiosa encontrou muitas das suas mais autênticas expressões. Nada mais natural, portanto, do que recorrer a este riquíssimo tesouro de literatura pensativa, ao quisermos — livres de toda avaliação teológica — estudar as estruturas da consciência religiosa.

A condição primeira e absolutamente indispensável para uma tal compreensão de texto é partir do pressuposto de que qualquer literatura representa a preservação, por escrito, de uma fala viva que ostenta traços característicos da vida e da cultura de determinado povo. Esta proposição básica de filosofia lingüística tem sido formulada nas primeiras décadas do século passado por Wilhelm von Humboldt (1)

(1) — A filosofia da linguagem de Wilhelm von Humboldt representa o coroamento de um longo desenvolvimento da reflexão sobre as línguas humanas. Entre as obras principais dos seus antecessores encontram-se: Francis Bacon, *On the Proficiency and Advancement of Learning, Divine and Human*, 1605 e *De dignitate et augmentis scientiarum*, 1625; John Locke, *An Essay Concerning Human Understanding*, 1680; Austray Ashley Cooper Lord Shaftesbury, *Solilaçuy*, 1770; Giambattista Vico, *Principi d'una scienza nuova d'intorno alla commune natura delle nazioni*, 1725 e 1730; J. Harris, *HERMES or a Philosophical Enquiry Concerning Language and Universal Grammar*, 1751 (com atenção especial ao problema do tempo); Denis Diderot, *Lettre sur les sourds et muets*; Johann Gottfried Herder, *Über den Ursprung der Sprache*, 1772; Friedrich Schlegel, *Über die Sprache und Weisheit der Inder*, 1808; Rasmus Rask, *Untersuchungen über den Ursprung der alten nordischen und isländischen Sprachen*, 1814; e Franz Bopp, *Über das Konjugationssystem der Sanskritsprache in Vergleichung mit jenem der griechischen, lateinischen und persischen Sprache*, 1816.

Fora dos textos que reunimos sob a designação “Antigo Testamento” são bem fragmentárias as informações sobre a vida e o mundo de Israel que nos são oferecidas pelos remanescentes físicos da sua cultura, em outras palavras, pela arqueologia. E mais fragmentárias ainda são as fontes sobre Israel que pertencem ao acervo histórico de nações vizinhas. A vida deste pequeno povo, no seu país minúsculo, deve ter aparecido sem maior importância aos contemporâneos que ainda não dispunham da perspectiva histórica de milênios posteriores, capazes de avaliar o extremo alcance desta pequena cultura regional.

Portanto embora freqüentemente a contribuição da arqueologia e dos estudos das antigas culturas orientais e das suas línguas, possa ser relevante, e, mesmo decisiva, o sustentáculo principal de uma investigação do povo do Israel bíblico e do seu mundo, permanece o estudo da sua literatura, do “Antigo Testamento”

Logo no entanto coloca-se, a dúvida: Em que medida o homem israelita e seu mundo, no primeiro milênio antes da Era Civil, podem ser conhecidos a partir da sua literatura, isto é da Bíblia.

Neste intuito o termo “Antigo Testamento” não deve ser compreendido como conjunto de textos murchos e ultrapassados, remanescentes de uma glória há muito desvanescida, mas como expressão de vida numa determinada cultura, conforme pensamento de Wilhelm von Humboldt, hoje aceito por importantes lingüistas contemporâneos (2).

(2) — Wilhelm von Humboldt, *Schriften zur Sprache*, ed. Michael Böhler em Philipp Reclam Jun., Stuttgart, 1973.

A afirmação fundamental de Humboldt que a língua não é simplesmente um conjunto de sinais para objetos e processos reais, exteriores ou interiores, mas um conjunto de sinais para a representação que formamos do nosso mundo, e, portanto, resultado de “sistemas gerativas”, é partilhada e desenvolvida pela escola de Noam Chomsky, (*A Língua e a Mente em Novas Perspectivas Linguísticas*, Petrópolis 1973, Ed. Vozes, 3ª ed.) Uma posição correspondente é tomada por lingüistas como Edward Sapir (*Language em Culture, Language and Personality. Selected Writings*, Berkeley and Los Angeles, Un. of California Press, 1960) and B. L. Whorf (*Four Articles in Metalinguistics*, Washington, 1949, e *Language, Thought and Reality, Selected Writings*, New York-London, 1956, ed. J. B. Carrell. O trabalho criador destes “sistemas gerativos” leva características da visão do mundo das nações que criaram as suas línguas. Esta conclusão de Humboldt é invocada por Th. Boman no seu estudo antropológico *Das hebräische Denken im Vergleich mit dem griechischen* (O Pensamento Hebreu em Comparação com o Grego) Göttingen, 1868, Vandenhoeck & Ruprecht, que, por sua vez, se apoia na autoridade dos seguintes lingüistas: Stephen Ullman, *The Principles of Semantics*, Oxford, 1958, 2ª ed., e *Semantics — An Introduction to the Science of Meaning*, Oxford, 1962; Heinz Kronasser, *Handbuch der Semasiologie*, e Harris Birkeland, *Semitic and Structural Linguistics*, Festschrift Roman Jakobson, Den Haag, 1956.

A investigação antropológica do homem bíblico apresenta-se então, como estudo empírico das particularidades evidenciadas pela linguagem da Bíblia, no seu esforço criativo de expressar-se. Pois “língua não é obra feita (“ERGON”), mas atividade (“ENERGUEIA”) (3) é trabalho criativo do homem ao moldar o som para torná-lo expressão do seu pensamento.

Existem, evidentemente, estruturas constantes e gerais neste trabalho, um conjunto de regularidades, encontradas em todas as línguas, que são estudadas pela gramática comparativa e pela lingüística estrutural. (4) Mas encontramos também, no esforço expressivo de cada literatura, traços que refletem características nacionais e individuais dos seus autores. Duma subjetividade uniforme, atuando sobre a língua de cada nação, resulta que toda língua apresente uma “visão do mundo”, obviamente também condicionada pela personalidade do falante ou do escritor “Assim como as línguas são. criações dos povos, permanecem, ao mesmo tempo, criações próprias de indivíduos (5), afirma Humboldt. Estas particularidades que perfazem a “visão do mundo” refletida pela linguagem dos textos, oferecem possibilidades de compreensão das experiências feitas pelo homem falante. (6)

Seria, contudo, “uma concepção unilateral pensar que a particularidade nacional do espírito e o caráter individual se manifestasse, unicamente, na formação dos conceitos. Exerce influência igualmente

(3) — Os textos de Huboldt são citados da sua *Einleitung zum Kawi-Werk*, (Introdução à obra sobre a língua Kawi), intitulada *Über die Verschiedenheit des menschlichen Sprachbaues und ihren Einfluss auf die geistige Entwicklung des Menschengeschlechts* (Sobre a Diferença na Construção das Línguas Humanas e sua Importância para o Desenvolvimento Intelectual do Gênero Humano —, texto escrito entre 1830 e 1835. Utilizei a edição de Michael Böhler, *Schriften zur Sprache* (Escritos sobre a Língua), Philipp Reclam Jun., Stuttgart, 1973. A presente citação é do parágrafo 12, pag. 36.

(4) — Lucien Goldmann, *O Conceito de Estrutura Significativa em História da Cultura*, em Roger Bastide, *Usos e Sentidos do Termo Estrutura nas Ciências Humanas e Sociais*, Ed. Herder e Ed. Univers. São Paulo, 1971. (Original: *Sens et usage du terme structure dans les sciences humaines et sociales*).

(5) — — § 7, p/37, nota 1.

(6) — “O uso (lingüístico) fundamenta-se nas exigências que o pensamento faz à língua, donde surgem as leis gerais desta última: esta parte, devido à sua função específica, é, portanto, comum a toda a humanidade, diferentemente do que ocorre com as particularidades da disposição inata (nacional ou individual) ou do seu ulterior desenvolvimento” (§ 13, p/44-45).

“Sendo a aptidão para a fala um traço comum a todos os homens, e todos sendo portadores da chave para a compreensão de qualquer língua, segue-se, necessariamente, que a “forma” de todas as línguas é a mesma, essencialmente, sempre subordinada ao objetivo universal.” (de dar expressão fônica ao pensamento) (§ 35 p/200).

importante na composição da frase e nela é reconhecível da mesma forma.” (7) Pois “muito na constituição do período e na composição do discurso não é redutível a regras, mas depende de cada falante ou escritor” (8) Por conseguinte, além de examinar as particularidades semânticas das expressões do Antigo Testamento, teremos que ver também o que a sintaxe da língua bíblica e o estilo literário de cada texto poderão ensinar-nos sobre a experiência do homem bíblico.

b) *A Universalidade da Compreensão*

Se para uma investigação antropológica do homem bíblico é fundamental a possibilidade de encontrar, nos textos do Antigo Testamento, sinais que refletem características nacionais e individuais, levanta-se questão, em que condições e por que meios podemos compreender homens e mundos totalmente diferentes. Será lícito pressupor, como condição da possibilidade de compreensão de línguas e ambientes profundamente diversos, uma compreensibilidade lingüística universal que Humboldt deduz do objetivo comum de todo falar: a transposição do pensamento humano para a sonoridade que o representaria e o tornaria acessível a outros seres humanos? (9)

Esta é uma pergunta fundamental de cuja resposta depende toda “hermenêutica, como doutrina da arte de compreender conteúdos de consciência de outros homens, a partir das suas manifestações sensíveis” Há possibilidades de compreensão, mesmo quando o que queremos interpretar, data de outras épocas e nos chega de terras diferentes? Esta dúvida não atinge somente a inteligibilidade de algum texto, de uma determinada língua difícil ou de uma estranha peça de arte. Trata-se das condições, mesmo, e dos limites do próprio processo de compreensão.

A universalidade dos processos de compreensão humana foi uma das convicções básicas de Friedrich Schleiermacher, patriarca da hermenêutica moderna. (10) É segundo leis da hermenêutica que todas

(7) — — § 21, p/89.

(8) — — § 21, p/90.

(9) — — Comp. nota 6, acima e § 12, pp/38-39

(10) — A hermenêutica de Schleiermacher foi editada por Friedrich Lücke, amigo e discípulo do autor, no vol. XII das *Obras Completas*, no ano de 1938 em Berlim, o título *Hermeneutik und Kritik; unter mesonderer Beziehung auf die Bibel* (Hermenêutica e Crítica — com referência especial à Bíblia). Uma nova edição bem mais completa que inclui muitos manuscritos e notas avulsas, antes não publicadas, principalmente do primeiro período do autor, foi preparada e introduzida por Heinz Kimmerle no Carl Winter Universitätsverlag, Heidelberg, 1959. Uma segunda edição, ampliada e melhorada, com um posfácio, apareceu em 1974 e será citada neste trabalho.

criança chega a compreender o significado das palavras que aprende a balbuciar. (11) Schleiermacher viu com bastante clareza que esta aprendizagem constitui um processo hermenêutico universal. (12) Conseqüentemente, o próprio fato da inteligência universal da comunicação lingüística constitui uma prova importante da existência de condições para uma compreensão efetiva. A possibilidade da aprendizagem de línguas estrangeiras e de traduzir uma língua outra, mostram que estas condições de compreensão excedem amplamente as limitações do contexto ambiental e da língua materna em que o indivíduo se criou.

Para Wilhelm Dilthey (13), biógrafo de Schleiermacher e profundo conhecedor do seu pensamento, o problema da compreensão se torna a preocupação central de toda uma vida, dedicada à fundamentação científica das “ciências do espírito” em geral e da investigação histórica em particular. Sua ambição, jamais formalmente cumprida, era escrever, ao exemplo da *Crítica da Razão Pura de Kant*, uma *Crítica da Razão Histórica* que deveria estabelecer as condições, o alcance e as limitações das nossas possibilidades de obter verdades históricas. Julgava que a própria natureza da compreensão humana constitui o fundamento duma interpretação de validade objetiva e impessoal. Pois nela defrontam-se, embora não como dados incomensuráveis, a individualidade do interprete com aquela do autor. Ambas são articulações a partir de uma natureza humana comum, na qual se baseia a comunhão entre os homens na fala e no entendimento (14).

Intérprete, autor e a natureza humana, comum a ambos, correspondem, neste contexto, à estruturação da própria realidade que se apresenta como realidade subjetiva e realidade objetiva, ambas baseadas num substrato comum; estrutura que marca a consciência religiosa em geral que procura uma “Terceira Realidade” atrás da polarização consciência-mundo. Esta é a razão pela qual toda compreensão autêntica leva algo duma redenção religiosa, algo de libertação da pes-

(11) — *Aforismos* de 1805 e 1809-10. p/40.

(12) — Cp. nota nº 11.

((13) — Dilthey, além de ser o primeiro biógrafo de Schleiermacher (*Leben Schleiermachers*, 1870, reeditado em Berlim, 1966) contribuiu decisivamente, não apenas para a correta compreensão da hermenêutica do autor, mas também para o impacto que a obra de Schleiermacher iria exercer, principalmente pelo seu resumido ensaio *Die Entstehung der Hermeneutik* (A Origem da Hermenêutica) com um pequeno adendo de manuscritos sobre o mesmo assunto. Citamos neste trabalho os *Gesammelte Schriften*, V vol., editado e introduzido por Georg Misch, 1964, Stuttgart, B. G. Teubner Verlagsgesellschaft e Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, pp/317-338.

É, no entanto, evidente que o problema da compreensão preocupa Dilthey em muitas outras partes da sua volumosa obra. Consulte, antes de mais nada o vol. VII dos *Gesammelte Schriften*, *Einleitung in die Geisteswissenschaften*, e *Der Aufbau der geschichtlichen Welt*.

soa humana da sua “perdição” na solidão da sua subjetividade e da sua limitação existencial como mortal. (14)

“As diferenças individuais”, diz Dilthey, (15) não se explicam por diversidades incomensuráveis e qualitativas, mas por um grau variável de intensidade nas múltiplas fases dos seus processos psíquicos” (16) São comparáveis com inúmeras criações musicais que realizam determinadas possibilidades de harmonia que fazem parte de um único e abarcante sistema sonoro. A compreensibilidade universal dos significados lingüísticos é comparável às afinidades sonoras que permitem passagens formais, como de um “dó maior” para um “sol maior”, jamais, no entanto, sem a intervenção imperceptível de alguma força criadora. Correspondentemente, os produtos da cultura humana não são incomensuráveis na sua subjetividade; uma religião, por exemplo o Cristianismo, não constitui algo de único e incomparável, mas antes a concretização de determinadas possibilidades universais da experiência humana. Desta forma, cada realização cultural contribui a preencher progressivamente as potencialidades de uma totalidade humana, dentro de cujas delimitações se dá toda criação cultural. (17)

Esta totalidade de potencialidades, sempre preexistente, constitui, também, a razão última do famoso “círculo hermenêutico” tão discutido entre os modernos hermeneutas. Em todos os processos de compreensão encontramos contornos de uma pré-compreensão, mesmo se pouco elaborados e distintos. Com cada interpretação correta estes traçados se tornam mais claros e precisos, lançando, por sua vez, novas luzes sobre as interpretações parciais que englobam.

c) *Compreensão do homem e compreensão do que ele quer dizer*

Schleiermacher distinguira, nos seus escritos sobre a *Hermenêutica*, (18) uma “interpretação gramatical” duma “interpretação tec-

(14) — Walter Rehfeld, *Structural Correspondence of Religious Conscience and Philosophy*, Proceedings of the Fifth World Congress of Jewish Studies, III vol., Jerusalem, 1977. (Correspondência Estrutural entre Consciência Religiosa e Filosofia)

(15) — *Die Entstehung der Hermeneutik* (A Origem da Hermenêutica) (1900), pp/329-330.

(16) — Em termos de Schleiermacher: “Todo homem, além de constituir uma individualidade singular, possui, também, uma receptividade para todas as demais; isto parece devido ao fato de que cada um possui um mínimo de cada outro” (*Die kompendienartige Darstellung von 1819*, A Apresentação em Forma de Compêndio de 1819, p/105.)

(17) — Georg Misch, *Introdução ao V volume das Gesammelte Schriften* conf. edição citada na nota nº 13, pp/XCI — XCII.

(18) — *Von der technischen Interpretation* (Da Interpretação técnica) pp/1826/27, pp/113-116.

nica” ou “psicológica” A primeira visa o esclarecimento do que o texto quer comunicar, a segunda propõe-se a compreensão do seu autor e, por seu intermédio, da sua cultura, da nação e da época a que pertencia. Para ambos os fins, Schleiermacher julgava indispensável que o intérprete se colocasse no mesmo contexto do autor estudado, o que lhe permitiria, por identificação, reviver todo o processo criador e, mais do que isso, por meio de uma análise cuidadosa, reconstruir todos os passos dados e conscientizar, inclusive, fatos que, forçosamente, permaneceram despercebidos para o autor. Pois todo criador é, parcialmente, movido por impulsos inconscientes. Dessa forma, revivendo o processo criador e ainda examinado criticamente o conjunto complexo das influências, às quais o autor está sujeito, o intérprete chega a compreender a obra “melhor que o seu próprio autor” (19)

A abordagem de Schleiermacher é caracterizada pela grande valorização, pelo romantismo, da personalidade individual, assim como Dilthey, sob o impacto do vitalismo, via na hermenêutica essencialmente a compreensão das múltiplas manifestações da vida. Foi Rudolf Bultmann quem mostrou que esta concepção limitava, indevidamente, o âmbito da hermenêutica à compreensão do autor e do que ele expressava, negligenciando o aprofundamento no assunto tratado. (20) Ora, a expressão lingüística, como qualquer ato consciente é caracterizada pela estrutura da “intencionalidade” Jamais é possível expressar, sem expressar algo, este “algo” devendo ser elucidado da mesma forma como o sujeito que compreende.

No ato de compreensão, a importância atribuída ao assunto tratado, pode ser maior que a preocupação com a personalidade do autor conforme objetivos do autor ou do intérprete, “Qual será a importância atribuída às aventuras espirituais de um autor, quando se trata de textos sobre a matemática ou a medicina?”, pergunta, com muita razão, Rudolf Bultmann. (21)

(19) — *Aforismos* de 1910, p/50; *Der erste Entwurf* (O Primeiro Esboço) de 1809/10, p/56; *Die kompendienartige Darstellung* (A Apresentação em Forma de Compêndio) de 1819, p/83. Wilhelm Dilthey concorda plenamente: “O objetivo do procedimento hermenêutico é compreender o autor melhor que ele se compreendia a si mesmo. Uma afirmação que é consequência necessária da noção de “criação inconsciente”. (*Die Entstehung der Hermeneutik* — A Origem da Hermenêutica — p/331)

(20) — Rudolf Bultmann, *Glauben und Verstehen* (Crer e Compreender), *Gesammelte Aufsätze* (Ensaio Coligidos), vol. II: *Das Problem der Hermeneutik* (O Problema da Hermenêutica), Tübingen, 1972 J. C. B. Mohr. Cotamos da tradução francesa de *L'interprétation du Nouveau Testament*, coletânea de textos, Aubier, 1955, Éditions Mouton.

(21) — p./47.

Conclui-se, portanto, que é unilateral a abordagem do problema hermenêutico de Schleiermacher e de Dilthey. Para entender um texto não basta limitar-se à visão do autor, é igualmente importante tentar conhecer o assunto tratado. Compreender significa, pois, inteirar-se de todo um relacionamento vivo entre um sujeito e o assunto abordado, de forma direta ou indireta, um relacionamento do qual, de certo modo, partilha também o intérprete.

Em toda interpretação focalizamos um determinado aspecto deste relacionamento vivo, fenômeno que Bultmann chama o “Woraufhin” (“Em direção de que”) da interpretação que decorre da direcionalidade do interesse do intérprete, (22) nem sempre necessariamente igual às preferências do autor. A atenção do hermenauta pode concentrar-se na época em que uma obra foi criada, nas influências que ambiente social e acontecimentos históricos exerciam. Mas poderá, igualmente, focalizar sua atenção nos fatos apresentados, como pode estudar, prioritariamente, aspectos estéticos ou preocupações religiosas, inerentes ao texto.

Para os fins de uma antropologia bíblica, a hermenêutica deve focalizar as experiências do homem bíblico no contexto da sua cultura. Não obstante a especificidade deste contexto, segue-se do que já foi exposto, que podemos esperar significados que, de alguma forma, dizem a respeito de todo ser humano, universalidade que fundamenta a validade cognitiva da hermenêutica.

O “milagre” da compreensão não consiste numa milagrosa comunicação de almas, mas na relevância comum de determinados fatos para toda vida humana.

d) *O Crescimento dos Significados*

Já nos seus Aforismos de 1805 dizia Schleiermacher: “O principal na interpretação é a capacidade de abandonar a própria propensão natural e de colocar-se naquela do autor” (23) Dilthey confirmava que interpretação se baseia na congenialidade, potenciada por uma intensa convivência com o autor, através de um estudo prolongado. (24)

Sem desmerecer esta exigência fundamental de um aprofundamento, por meio de intensa preocupação com a obra do autor, Gadamer mostrou (25) que o significado de um texto não pode ficar na

(22) — P/47

(23) — *Aforismos* de 1805 e 1809/10, p/32.

(24) — *Die Entstehung der Hermeneutik* (A Origem da Hermenêutica), p/332.

(25) — Hans Georg Gadamer, *Wahrheit und Methode — Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik* (Verdade e Método, Esboço duma Hermenêutica Filosófica), Tübingen, 1972, J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), 4ª ed., p/280.

dependência dos fatores ocasionais que determinam enfoque e compreensão da obra. O mínimo que devemos constatar, é que nenhum autor jamais consegue captar todo o sentido daquilo que aborda. Particularmente na hermenêutica jurídica aparece com muita clareza o fato que nenhum autor de um texto legal pode prever todas as suas implicações presentes, e muito menos, as futuras. É o que se verifica, nitidamente, na interpretação do Antigo Testamento. O que, por exemplo, a palavra “trabalho” significa, no contexto da exigência do descanso sabático, depende, obviamente, das formas de produção econômica de cada época.

Por conseguinte, todos os significados “crescem” no decorrer do desenvolvimento histórico e o “verdadeiro” sentido de um pronunciamento não depende apenas da compreensão limitada pelo “horizonte” restrito do autor (26) mas igualmente das experiências do intérprete e do horizonte que estas lhe abrem. Há entre os dois toda uma evolução histórica que os respectivos significados percorreram.

Isto, evidentemente, não diminui em nada as exigências de rigor que deve ser aplicado na elucidação das intenções do autor. A “intensa convivência com o autor, através de um estudo prolongado” continua tão necessária como jamais. Mas para uma interpretação correta, “a própria propensão natural” do intérprete “não deve ser abandonada, ao contrário do que queria Schleiermacher, pois apenas o confronto das intenções do autor com a compreensão peculiar ao intérprete, é capaz de abrir uma perspectiva de objetividade histórica. Assim como, com os nossos dois olhos, vemos tudo em três dimensões, através de uma, a percepção binocular que nos apresenta o objeto, simultaneamente, de dois aspectos diferentes, assim, também, a perspectiva histórica dos significados se abre somente numa percepção dupla e simultânea: naquela do autor e naquela do intérprete.

Desta forma chegamos a uma nova interpretação da exigência que o intérprete deveria compreender uma obra melhor do que o seu autor: melhor, não apenas, como pensava Schleiermacher, incluindo tudo que o autor não conseguiu conscientizar dentro do seu próprio horizonte, mas, além das limitações do seu próprio horizonte histórico, abrangendo sentidos que não podiam deixar de surgir a partir da modificação histórica da praxis humana. E a interpretação apresentase como tarefa infinita, não somente como julgava Schleiermacher, por ser impossível elucidar tudo que, consciente ou inconscientemente contribuiu e se tornou significativo para uma determinada manifestação de criatividade humana, mas igualmente pelo fato de que nenhuma

(26) — Pp/287-290.

significação jamais se completa, que todos os significados, incessantemente, continuam a crescer com as transformações históricas da praxis humana.

Nestas condições, toda interpretação exige reinterpretação fornecendo, ao mesmo tempo, instrumentos para novas interpretações, contribuindo desse modo ao progresso, lento mas seguro, das ciências humanas. Como, também nas ciências da natureza, toda descoberta reverte, de alguma forma, em instrumento para descobertas posteriores.

Aonde encontraríamos exemplo melhor para este “crescimento de significados”, do que na própria tradição judaica em que, durante três milênios, interpretações completam interpretações? A profecia interpreta antigas verdades, vivenciadas no deserto, os “Sofrim” (“Escritas”) interpretam os textos proféticos e pentatêuquicos; os mestres da “Mishná” interpretam todas as interpretações anteriores, grande parte das quais em vias de canonização na forma do Antigo Testamento; os eruditos da “Guemará” interpretam a Mishná. Através da obra dos codificadores e da literatura das “Responsae”, o processo vivo de interpretação continua até os nossos dias, pois com a mudança dos tempos mudam os significados de todos os textos.

E se, em épocas recentes, a arqueologia, a filosofia comparada e a antropologia nos ensinaram novos métodos de compreender as experiências que se articulam nos textos do Antigo Testamento, o nosso estudo não passa, por sua vez, de uma nova interpretação de manifestações muito antigas de vida judaica, cujo significado não cessa de crescer.

e) *Hermenêutica e Estruturalismo*

Mas a hermenêutica como retomada de significado e por meio de atos interpretativos que, por sua vez se inscrevem numa tradição histórica, não estaria ultrapassada frente a uma metodologia que, antes de mais nada, se propõe distinguir entre fenômenos, classificá-los em conjuntos mutuamente exclusivos e descontínuos que se completariam, por sua vez em sistemas fechados? Aqui o controle por verificação empírica não seria muito mais simples?

É claro que nos referimos ao método estruturalista, elaborado na lingüística de Ferdinand de Saussure, (27) e aplicado por Claude

(27) — Ferdinand de Saussure, *Cours de linguistique générale*, publicado em 1916 por seus alunos Ch. Bally e A. Sechehaye com a colaboração de A. Riedlinger, Payot, Paris. Versão brasileira, trad. por Antônio Chelini, José Paulo Paes e Izidoro Blikstein, com uma introdução de Isaac Nicolau Salum, 1969, Cultrix.

Levi-Strauss na sua pesquisa antropológica, cujo sucesso animou especialistas nas mais variadas disciplinas das ciências humanas a seguirem os seus passos, principalmente nos estudos de psicologia, de teoria literária e do pensamento marxista (28)

Contudo não foi por acaso que Levi-Strauss escolheu, para objeto das suas investigações estruturalistas, exclusivamente áreas dominadas pelo totemismo, espaços geográficos, onde as transformações históricas não foram violentas. Nos territórios, onde surgiram as grandes culturas européias e asiáticas, Levi-Strauss constata um “vazio totêmico” (29) que, para ele, prova a incompatibilidade entre totemismo e autocompreensão histórica dos povos. As nações que escolheram “explicar-se a si próprias pela história”, mostraram “ser esta empresa incompatível com aquela outra que classifica os seres (naturais e sociais) em grupos finitos” Em vez de explicar o contraste passado-presente por uma homologia entre duas séries — a série dos totens, dos genitores míticos, e a série dos seres gerados cada uma acabada e descontínua, dada uma vez por todas, — postula-se a evolução contínua dentro de uma única série que acolhe termos em número ilimitado.

Não pode ter sido a intenção de Lévi-Strauss afirmar com isso que as civilizações que se compreendem historicamente, são incapazes de

(28) — O método estruturalista que Claude Lévi-Strauss desenvolve nas suas obras antropológicas, apoiando-se, evidentemente, nas concepções lingüísticas de Ferdinand de Saussure, exerceu, desde a publicação de *Les structures élémentaires de la parenté*, em 1949, um forte impacto sobre os pensadores franceses. A década dos sessenta é marcada de grande número de publicações, em ciências humanas, baseadas na abordagem de Lévi-Strauss. Em 1964, Roland Barthes publica *Le degré zéro de l'écriture*, desenvolvendo uma teoria de “significantes” (semiologia). Inclusive um campo tão pouco estudado como a moda é submetida por Barthes à análise estrutural (*Le système de la mode*) Em 1965, Louis Althusser lança *Lire le Capital*, afirmando a descontinuidade entre o pensamento do jovem Marx, hegeliano e humanista, e o Marx maduro, autor de *O Capital*, onde desenvolve um “sistema de economia” em termos mutualmente exclusivos e descontínuos próximos ao modelo estruturalista, 1966 vê a publicação de Michel Foucault *Les mots et les choses — une archéologie des sciences humaines*, onde o desenvolvimento das ciências humanas é dissecado em estratos sucessivos, cada um apresentando uma estrutura própria. No mesmo ano Georges Dumézil aplica o método estruturalista a um importante estudo histórico sobre “*La religion romaine archaïque*” Enfim, em 1967, Tzvetan Todorov publica *Littérature et signification*, um tratado de poética estruturalista (Cp. Hubert Lepargneur, *Introdução aos Estruturalismos*, São Paulo, 1972, Ed. Herder — EDUSP.)

(29) — *La pensée sauvage*, Paris, Librairie Plon, 1962 — trad. port. *O Pensamento Selvagem*, de Maria Celeste da Costa e Souza e Almir de Oliveira Aguiar, EDUSP, São Paulo, 1970, p/267.

analisar estruturalmente as suas próprias culturas, como não pode ter sido sua conclusão que pesquisas estruturalistas excluem, por princípio, toda preocupação histórica ou hermenêutica. Pois, de certa forma, desde Heraclito, o pensamento filosófico sempre recorria a uma explicitação por meio de estruturas. Mas a procura das estruturas sempre estava associada a preocupação com a interpretação correta dos fenômenos, legado de uma antiqüíssima tradição humanista clássica e bíblica.

Coloca-se, portanto, com toda a urgência, a necessidade de precisar as funções respectivas do conhecimento estrutural e da compreensão hermenêutica.

Na base de toda classificação estrutural de manifestações culturais há explícita ou implicitamente, compreensão prévia de sentido. Pois o que está sendo classificado são unidades de significação que devem ser comparadas nas suas semelhanças e nos seus contrastes, comparação de significados cuja compreensão fundamenta todas as homologias e estruturas. Conseqüentemente, o método estruturalista não pode prescindir de uma prévia compreensão hermenêutica, mesmo quando não tematizada (30)

Mas o inverso também é certo: Todo “sentido” e toda “significação” são compreensíveis somente no contexto de estruturas significativas, cujos elementos se relacionam, mutuamente e com o todo, de tal forma que o conjunto determina as partes e vice-versa. O próprio “círculo hermenêutico”, universalmente constatado, comprova esta estruturação dos significados, a sua única e evidente causa. Não pode haver, portanto, preocupação hermenêutica sem um mínimo de atenção a estruturas.

Chegamos à conclusão, enfim, que compreensão hermenêutica e conhecimento estrutural se implicam mutuamente. Uma evolução histórica só pode ser entendida, se nela se reconhecem as estruturas que se sucedem, assim como uma estrutura se torna clara somente na medida em que forem compreendidas as unidades que a constituem, da mesma forma que uma criança compreende a linguagem dos pais somente na medida em que se inteira das significações das suas palavras.

(30) — Compare a este respeito Paul Ricoeur, *Le conflit des interpretations*, Paris, 1969, Seuil, onde o autor apresenta um confronto pormenorizado da hermenêutica com o estruturalismo, fazendo referência especial a *La pensée sauvage* de Levi-Strauss.

f) *A Hermenêutica do Ser*

Não é por acaso que determinadas estruturas da experiência humana são universais à experiência humana em todas as épocas e todos lugares: Martin Heidegger mostrou que “compreensão”, “fala”, “disposição” (“*Befindlichkeit*”) e “ser no mundo” são característicos do “*Dasein*”, daquela parte do “ser” que é constituída pelo homem consciente, único ser “aberto” à presença do que é. (31) Este “*Dasein*”, este “estar-aí” da consciência humana pode ser conhecido somente por uma interpretação, uma hermenêutica existencial.

Que estreita correlação entre hermenêutica e estrutura é evidenciada pela hermenêutica existencial de Heidegger! As estruturas fundamentais do “*Dasein*” abrem-se somente a uma hermenêutica existencial; esta, por sua vez, é possível unicamente devido às estruturas do “*Dasein*”, particularmente à sua estrutura de “compreensão”

Ao tomar a “compreensão” como estrutura do “*Dasein*”, Heidegger elimina, sem dúvida, toda incompatibilidade entre compreensão e entendimento estrutural; não, no entanto, sem pagar certo preço por esta solução: “compreensão” é, doravante, mais do que uma simples modalidade da conscientização; transforma-se num aspecto do próprio ser. Com isso as propriedades normativas da “compreensão”, suas pretensões a um “valor de verdade”, foram trocados por característicos ontológicos. Pode-se constatar apenas o que é “compreensão”, jamais procurar o que “compreensão” deveria ser para ser verdadeira.

Por isso Ricoeur tem razão ao afirmar que o problema epistemológico da compreensão não somente não é resolvido na abordagem ontológica de Heidegger, mas antes é dissolvido. (32)

Tão justificada que for, filosoficamente, a descrição ontológica da “compreensão”, ela jamais se prestará à avaliação da legitimidade de métodos e meios a serem utilizados no estudo das manifestações da criatividade humana. Para este fim continua insubstituível a hermenêutica filosófica que examina criticamente as condições de validade dos nossos vários recursos cognitivos a partir de uma análise do relacionamento entre autor, intérprete e assunto abordado, análise em que es refletem, não apenas o ser do homem, mas, também, as normas da verdade.

(31) — Martin Heidegger, *Sein und Zeit*, Max Niemeyer Verlag, Tübingen, 1953, 7ª ed. Os conceitos básicos da “*Fundamentalontologie*” (ontologia fundamental do “*Dasein*”, “fundamental”, porque sua análise fundamenta toda ontologia) ali desenvolvidos, permanecem básicos também, para o pensamento posterior do filósofo.

(32) — Raul Ricoeur, *Le conflit des interpretations*, ed. cit., p/14.

g) *Há Hermenêutica Especial para Textos Sagrados?*

Normalmente textos são chamados “sagrados” por dois motivos: Por falarem de algo “sagrado”, de uma revelação divina, por exemplo, de um rito santificado ou de, um milagre etc.; mas ha uma outra razão. Um texto pode ser julgado sagrado por estar jujeito a que os teólogos chamam “inspiração”. Seria o caso dos discursos proféticos no Antigo Testamento ou daquelas passagens em que Deus manifesta a Sua vontade diretamente ao Seu povo.

Um texto que conta de algo “sagrado”, não deixa de ser um texto comum, um meio de comunicação entre homens. Seu autor transmite as suas impressões num código destinado a ser decifrável para outros seres humanos, não podendo haver interferência extra-humana nem do lado do emissor, nem daquele do receptor da mensagem, sem que o texto deixe de ser uma comunicação humana a respeito de algo que pode ser divino.

Bem mais complexo é o segundo caso em que se pressupõe uma inspiração sobrehumana, que atuaria diretamente sobre o processo de comunicação. Aonde, no entanto, encontramos os critérios que permitem apreciar o alcance dessa “inspiração”? Não podem ser critérios lingüísticos, pois estes não podem transcender o âmbito da língua, e a “inspiração” é essencialmente transcendente. “Saber que um texto, é sagrado é possível somente depois dele ser compreendido” diz Schleiermacher, (33) e, portanto, os critérios que o qualificam como “inspirado” não podem pertencer ao processo de compreensão propriamente dito. Não há, pois, para Schleiermacher, hermenêutica específica para textos sagrados e esta tem sido a posição dominante na teologia protestante. (34) Os católicos chegam a uma conclusão semelhante. Não há critérios imanentes a um texto que possa estabelecer, em nível lingüístico, se um texto é sagrado ou não. “O verdadeiro critério para reconhecer os livros inspirados”, diz uma autoridade católica bem credenciada, “e para distingui-los dos demais, é a sagrada tradição católica” (35)

(33) — Schleiermacher, *Erster Entwurf (Primeiro Esboço)* de 1809/10, p/55.

(34) — Rudo'f Bultmann, *Das Problem der Hermeneutik*, cap. VII, na trad. francesa citada, p/63: “A interpretação dos textos bíblicos não está sujeita a condições de compreensão diferentes das que prevalecem para outros tipos de literatura.”

(35) — *Introduzione alla Biblia*, com antologia exegética, Direção geral P. Teodorico Ballarini O. F. M., 1º vol. *Introduzione generale*, em que colaboraram Caetano M. Perrella C. M. e Luigi Vagagini C. M., tradução de Frei Simão Voigt O. F. M., Ed. Vozes Ltda. Petropolis, 1968, p/32.

Enquanto instrumento de comunicação, nenhuma língua é sagrada, nem o latim, nem o sânscrito, nem o grego, nem o hebraico, embora usada, durante muito tempo, quase que exclusivamente para fins “sagrados” Enquanto meios de comunicação, todas estas línguas serviam para expressar mensagens profanas, antes das mensagens sagradas. Tampouco estas línguas foram julgadas sagradas, devido a uma forma diferente, “sagrada”, de transmitir mensagens; tornaram-se “sagradas” por sua constante associação aos conteúdos sagrados que expressavam, quase que exclusivamente, quando não serviam mais de meio de comunicação diária. Mas, como já foi observado acima, nenhum meio de comunicação se torna essencialmente diferente pelo fato de expressar algo de sagrado. Somente poderá haver diferenças de ordem secundária: maior quantidade de textos sobre assuntos religiosos, um estilo mais elevado e outros característicos semelhantes que não afetam a estrutura lingüística de um idioma.

Esta posição moderna com relação à hermenêutica de textos sagrados já foi tomada, no segundo século, por R. Ismael ben Elisa com o seu princípio fundamental: “A Torá expressa-se na língua do homens”, (36) o que quer dizer, em outras palavras: Só há uma hermenêutica para textos sagrados e profanos.

Não foi a linguagem dos textos, mas a tradição rabínica que determinava que textos deveriam ser considerados sagrados e R. Ismael aceitava a sua autoridade incondicionalmente. O caráter sagrado de todos os escritos canonizados implicava, para R. Ismael como par todos os rabínos da sua época, a unidade essencial de toda a Bíblia e a coerência de todas as suas partes, cada uma podendo ser interpretada a partir de qualquer outra, na base de determinadas “Midot”, normas exegéticas que possibilitam interpretações válidas dos Escritos. (37)

Mas existe também a posição contrária e ela tem muito peso na hermenêutica rabínica: R. Akiba ben Josse afirma que a Torá divinamente inspirada, não contém redundâncias e, diferentemente

(36) — Hermann L. Strack, *Einleitung in Talmud und Midras*, München 1921, C. H. Beck'sche Verlagsbuchhandlung Oskar Beck, 5ª ed., p/124. O princípio hermenêutico de R. Ismael, em oposição às práticas exegéticas de R. Akiba, encontramos no “*Middvas Sifré*”, no comentário a Números XV, 31. O princípio é citado várias vezes no Talmud, entre outras *Talm. Babl. Sanhedrin*, 64b, *Talmud Babl. Berakhot*, 31 b, e *Talm Babl. Kedushin*, 17b.

(37) — H. L. Strack, ob. cit., p/99. As normas exegéticas de R. Ismael constam da assim chamada “Baraita de R. Ismael” no início do *Midras Sifra*. Devido à importância destes princípios, estes foram incluídos na reza diária matutina. (Cp. *Sidur “Rinat Israel”* rito ashkenazi, compilado e explicado por Shelomo Tal, ed. do Ministério para Assuntos Religiosos, Jerusalém 1972, p/38)

do que vale para qualquer outro texto, cada letra pode ser interpretada. A própria ortografia, na medida em que apresenta alternativas, partículas como aquela que, normalmente, introduz o acusativo, tudo tem o seu sentido. (38) E, neste caso, não pode ser redundante, tampouco, eem ocasional, o próprio valor numérico das palavras e de frases inteiras que permite as especulações da “Guemáttria” Nem os sinais massoréticos dos textos bíblicos escapam à interpretação e a escolha das palavras e sua aparência gráfica assinalam significações encobertas. O sentido aparente dos textos enuncia segundos sentidos. (“Remez” = Interpretação alegórica) No conjunto dos seus significados esotéricos os textos revelam o seu poder simbólico. (“Sod”) (39).

Abrem-se, desta forma, as portas para uma imensa literatura interpretativa mística que cria sua própria tradição ininterrupta que se estende desde os dias de Akiba até a modernidade e que produziu obras do alcance do “Sefer Hayetzira” (“Livro da Criação”) e do “Sefer Hazohar” (“Livro do Esplendor”). (40) “Nem sempre é fácil”, admite Gershom Sholem, “decidir se foi o texto que deu o impulso para o surgimento de determinada interpretação, ou se esta última serviu de artifício para introduzir ao texto, ou dele deduzir, pensamentos que lhe são estranhos” (41)

Na medida em que uma modificação do processo de expressão é admitida por causa de uma inspiração divina do texto, é inevitável a substituição, na interpretação, da razão hermenêutica — que não

(38) — Hermann L. Strack, ob. cit., p/125. Muito significativa é a seguinte passagem do *Talmud bab. Menakhot*, 29b, claramente crítica na sua fina ironia: (Depois da morte de Moisés) “na hora em que subia às alturas celestes, encontrou o Santo Louvado Seja (Deus) juntando enfeites às letras (da Lei). Pergunto-O (Moisés): “Senhor do Universo, que pode constranger-Te? (O comentarista clássico, R. Shelomo ben Itzhak (Rashi): “Como pode ser que escreveste e agora necessitas acrescentar ainda algo?”) Respondeu: “Virá certo homem, com nome Akia ben Iossef, daqui a algumas gerações, que saberá deduzir de cada ganchinho montes de prescrições” Pediu (Moisés): “Senhor do Universo, mostra-me aquele homem!” Respondeu: “Vire-te para trás”, e eis que foi sentar (na academia de R. Akia, em plena atividade) atrás ne oito fileiras (repletas). Nada entendia e sentia-se perturbado. Até que se chegou a um assunto (Raschi: exigia comprovação) e os alunos perguntavam: “Rabino, como se conclui isto?” E respondeu (Akia: “É ensinamento de Moisés no Sinai” Aí (Moisés) acalmou-se e retornou à presença do Eterno.”

(39) — Gershom G. Sholem, *Major Trends in Jewish Mysticism*, New York, 1961, Schocken Books, pp/100 e 210. (Há tradução portuguesa: *A Mistica Judaica*, São Paulo, 1972, Ed. Perspectiva).

(40) — Sobre o *Sefer Haytzirá*, Gerschom G. Scholem, op. cit., pp/75-78 sobre o *Sefer Hazohar*, idem, pp/156-243.

(41) — Gershom G. Scholem, *Zur Kabala und ihrer Symbolik*, Zürich,

pode transcender o âmbito lingüístico — pela tradição, cuja autoridade determina com exclusividade, o que é sagrado e inspirado. Desta forma o método da livre investigação cede o seu lugar à autoridade da “Kabala”, termo hebraico para “tradição” “Pois de fato”, continua Sholem, “o místico reage inconscientemente e, talvez, nem tome conhecimento do choque entre o velho e o novo que o historiador acentua com tanta ênfase. Como adepto da sua própria tradição o místico deixa-se permear por ela sem restrições e muita coisa que parece ao leitor moderno como deturpação fantástica do texto, relaciona-se aos olhos do místico, da forma mais natural, com a sua concepção da essência dos textos sagrados” (42)

Este fechamento contra outros modos de compreensão, contra interpretações formuladas em outras épocas e outras circunstâncias, evidencia que a interpretação mística não apresenta um “crescimento do sentido” como o caracterizamos acima (pp/324 ff), mas sua alteração por ter a tradição se assenhorado não apenas do significado como resultado, mas do próprio processo interpretativo. Nada muda, para os místicos, pelo fato que a sua tradição não alcança, em antiguidade, a época em que os textos foram formulados, não podendo, pois, ter influenciado nem a expressão dos que os criavam, nem a compreensão daqueles aos quais eram destinados. As intenções do próprio texto não são investigadas; não há diálogo com ele, não há questionamento das suas colocações, nem “respostas” que o texto oferece. O diálogo com o texto que caracteriza todo processo autêntico de interpretação, cedeu o seu lugar a um monólogo: Somente o intérprete está com a palavra e os argumentos do texto simplesmente não são ouvidos. Assim como um mestre contemporâneo teria falado a um moço que, “vestido com o manto modesto da moderna filologia e pesquisa histórica” procurava o ensinamento da sabedoria mística: “Há uma condição”, falou o mestre, “e duvido que V esteja em condições de aceitá-la: de não formular perguntas” (43) O místico, bem diferentemente do talmudista, não pergunta e não objeta, apenas ouve até ser levado pela força do que se pronuncia.

Tão valiosa e importante que a tradição mística se mostrou na descoberta de novos horizontes em experiências religiosas imediatas e inéditas, tão pobre é ela na validade hermenêutica das suas interpretações. Sem poder conscientizar-se do contraste entre o pensamento próprio e do autor, a interpretação mística se vê presa pelas suas pró-

1960, Rhein Vlg., p/50 (A Cabalá e seu Simbolismo, São Paulo, 1978, Ed. Perspectiva, pag. 45 da trad. port.)

(42) — Gershom G. Scholem, op. cit., p/51. (pag. 45 da trad. port.)

(43) — Gershom G. Scholem, op. cit., p/117. (pag. 105 na trad. port.)

prias vivências, faltando-lhe a bifocalidade da perspectiva histórica e com isso a racionalidade hermenêutica. (V acima, p.325)

Akiba deu pois um passo de conseqüências imprevisíveis, ao reconhecer à santidade do texto bíblico uma especificidade hermenêutica.

Com isto preparou o caminho da “Kabalá”, da tradição, para substituir os cânones hermenêuticos pela interpretação autoritária. Assim Akiba leva uma boa parte da responsabilidade pelo desaparecimento do homem bíblico na espiritualidade mística.