

Hermenêutica e lingüística
A hermenêutica bíblica à luz da semiótica e frente
aos métodos histórico-críticos*

J. Severino Croatto

Fui convidado a participar deste Congresso com um estudo que tenha a ver com meu mundo, o mundo da América oprimida. Entendo-o como uma maneira de dar uma voz a nós que normalmente não temos voz, justamente porque pertencemos a *esse* mundo. O que vou dizer a respeito do desafio da hermenêutica bíblica pode parecer duplamente paradoxal: por um lado, a formulação da exegese científica nos vem do Atlântico Norte, mas a partir de nossa perspectiva não esgotou suas possibilidades. É como se tivesse se desviado antes de chegar ao alvo. O imenso avanço dos métodos histórico-críticos, em luta com uma exegese fundamentalista (no fundo, racionalista!), fez com que eles se fechassem em si mesmos como a única forma de "interpretar". A hermenêutica existencial transferiu, portanto, o acento da "história" para o intérprete, criando-se um novo conflito. No entanto, essa hermenêutica existencial, individualista e a-histórica muito pouco nos serviu para reformular a Palavra de Deus em nosso contexto. É como se também ela não houvesse alcançado seu objetivo. Melhores perspectivas nos foram abertas pela semiótica e pelas ciências da linguagem, que tomam a Bíblia como *é*, ou seja, um *texto*. Pensamos, no entanto, que esse momento da exegese bíblica, certamente fecundo, e que marca um passo gigantesco para frente, está se esgotando em si mesmo, em sua própria clausura textual e sincrônica. O risco está no fato de, por não se rever criticamente, a semiótica se venha a reencontrar com seu oponente, a exegese *histórico-crítica*; em outras palavras, existe o perigo de que, com aproximações diferentes e com diferentes resultados interpretativos, permaneçamos *no passado*. Parece-nos, mais uma vez, que a semiótica não alcançou seus objetivos, se não por culpa própria, certamente pela dos exegetas e dos teólogos. Este é o primeiro paradoxo, tríplice por certo: os que formalizaram uma exegese científica não chegaram a seus objetivos. Por outro lado, a formulação de uma hermenêutica bíblica, como exporemos nesse ensaio, tem a novidade da formulação mas não do fenômeno em si, que é o pressuposto que explica a formação da Bíblia como nosso livro sagrado. O paradoxo reside no fato de que se resiste ao que é um fenômeno cientificamente reconhecível, e, além disso, parte do querigma. Para nós, é vital chegar ao objetivo de todos os métodos exegéticos, para que o querigma bíblico seja precisamente isso: *querigma*, e não *história*. Não há outra maneira de fazer teologia. Por isso, nos parece estranha a resistência às implicações da hermenêutica bíblica, à relei-

tura dos textos e à sua recontextualização. Resistência que, muitas vezes, provém justamente daqueles que nos deram os instrumentos de análise e o vocabulário da hermenêutica. Os pais podem ter medo de que seus filhos os ultrapassem. . .

Qual o ponto concreto dessa exposição?

Formulamo-lo assim: os métodos histórico-críticos da exegese bíblica abriram novas sendas de aproximação à Bíblia, na medida em que, ao redescobriremos o horizonte histórico e cultural no qual se formou, possibilitam uma melhor contextualização do sentido original de cada passagem. A exegese crítica rompeu, em primeiro lugar, com as leituras ingênuas, "historicistas" e concordistas da Bíblia, que despistam o sentido real do texto. Mas, sobretudo, ampliam significativamente a exploração dos textos. Contudo, o reducionismo de tais métodos tem seus perigos. Por um lado, mostram o "detrás", a arqueologia do texto atual, deslocando a atenção do exegeta ou do leitor da Bíblia a um nível *pré*-canônico. O Pentateuco, por exemplo, é interpretado de acordo com as teologias J, E, P ou D, e outras. Enfatiza-se, assim, o *pré*-texto. A partir da crítica literária, que permite identificar as pegadas da formação do texto, os outros métodos conduzem até remotas origens (amiúde através de uma cadeia de *hipóteses*, as quais sustentam outras *hipóteses*) e reconduzem, por meio da história da redação, até o estado presente de uma obra ou texto. Este extenso arco, que sai do texto e retorna a ele, é mais uma *história* do texto que uma exploração de seu sentido; ou quando assim não é, ele se identifica com o sentido dos estratos anteriores, no caso de serem acessíveis para nós. Não posso, entretanto, interpretar o Pentateuco, por exemplo, contentando-me em identificar a teologia (necessariamente incompleta) de J ou de outras tradições subjacentes. O Pentateuco, com efeito, não é a *soma* de determinadas tradições, mas uma *obra* nova, que tem sentido por si mesma, não pelo sentido de seus fragmentos. O que se pode dizer deles pertence à *história* da composição do Pentateuco, *não ao próprio Pentateuco*, cujo nível de leitura está posto em sua forma, estrutura e conteúdo, transmitidos pela tradição.⁽¹⁾

A crítica da redação reduz em parte esta deficiência; contudo, ao falar de "redator" ao invés de "autor", e ao designar-se como "*história* da redação", enfatiza a formação do texto a partir de longínquas origens ou de *Sitze im Leben* *pré*-textuais, na maioria das vezes hipotéticos. A clássica crítica da redação, ou deixa ao "redator" uma margem estreita de originalidade, no tocante às tradições que recolhe (o fato pode ser exemplificado com qualquer dos livros proféticos em sua forma atual), ou, na melhor das hipóteses, põe relevo na *intenção* do redator como última etapa de formação do texto e totalização de seu

* Comunicação ao XI Congresso Internacional de Antigo Testamento (Salamanca 1983). Trata-se de uma condensação de um livro que será publicado em breve: *Hermenêutica bíblica: para una teoría de la lectura como producción de sentido*. Buenos Aires, La Aurora, Lima, CEP, 1984.

1 Um caso típico é a excelente *Introducción crítica al AT* de H. Cazelles, cujas 200 pp. sobre

sentido. Corre-se assim o risco de aprisionar no passado a mensagem da Bíblia, tida como "depósito" de um sentido concluído, coincidente com o pensamento de seu redator, se não de seus pré-redatores. Apesar da importância destes métodos, e do retorno ao texto através da crítica da redação, cremos que *aqui não termina a possibilidade significativa de um texto*. Veremos que o sentido do texto jamais se esgota na intenção, nem mesmo explícita, de seu autor. Do contrário, não haveria interpretação, mas repetição ou explicação. Isto é sumamente importante para a teologia, e é o primeiro passo para se sair de uma teologia dos livros para uma teologia da vida. Por isso, dizemo-lo uma vez mais, temos que *passar* pelos métodos histórico-críticos, mas superando seu reducionismo "historicista", sua fascinação pela história do texto. "Passar" implica em "passar por alto". A meta está mais além.

A nova contribuição aos estudos bíblicos, proveniente das ciências da linguagem, em particular da lingüística e da semiótica narrativa, é um bom complemento aos métodos *histórico*-críticos. A gênese e a diacronia do texto são complementadas com a análise de sua estrutura sincrônica. O estudo da chamada estrutura profunda, tanto narrativa (atores, funções) quanto discursiva (papéis temáticos, eixos de sentido) ajuda a "centrar" o sentido de um texto, independentemente da diversidade ou heterogeneidade de suas partes. Também ajuda a ver que um texto sempre é coerente, apesar das incoerências descobertas pela crítica literária ou das tradições. Também essa análise está sujeita ao risco do "reducionismo", como se na estrutura profunda de um texto estivesse o *sentido*, quando na realidade a função dessa análise é a de orientar a leitura como produção de um *novo sentido* e a de mostrar *como* funciona um texto. A interpretação é um passo subsequente. Mais fecundo é o estudo da estrutura de superfície e seu complemento, o da *retórica* do texto.(2) Descobrir a codificação de um texto é entender as chaves de sua leitura e leva a aproveitar *todo* o texto até em seus mínimos detalhes.

Fecundo como é esse método, sobretudo se está apoiado, antes ou depois, pelos métodos histórico-críticos, pode, como estes, permanecer no passado. Por isso é imprescindível o novo complemento da hermenêutica. Quero, porém, inicialmente clarificar o caminho. Negativamente, dizendo que não é a hermenêutica existencial a que nos interessa, por ser genérica e ambígua; nem mesmo em sua expressão bultmanniana, de tom individualista e efetivista (a "decisão existencial", tão genérica quanto imprecisa). O que resgata na hermenêutica existencial é a clarificação do conceito de "pré-compreensão", que pode ser reformulada com termos menos tintos de subjetividade e mais lingüísticos (exemplos, "releitura", "eiségese", etc.). Positivamente, entendo que, após a contribuição das ciências da linguagem e especialmente da semiótica, *a hermenêutica deve inscrever-se de alguma maneira nesta última*, ou ao menos deve fazer *o rodeio pela semiótica*.

a teologia de J, E, D e P terminam com 2 pp sobre os "agregados" de P, sem dar-nos uma teologia do Pentateuco.

2 Cf. KESSLER, M. A, Methodological Setting for Rhetorical Criticism. In: CLINES, D. J. A. (ed.). *Art and Meaning. Rhetoric in Biblical Literature*. Sheffield, 1982, p. 1-19.

Esta aparente oposição (entre a sincronia da lingüística e a diacronia da hermenêutica) se resolve em mútuo enriquecimento e fecundação. A semiótica me dá as chaves de leitura interna do texto; a hermenêutica é o exercício da leitura orientada por aquelas chaves, diminuindo assim o risco de subjetividade, a acusação típica dirigida à hermenêutica. No entanto, a hermenêutica *acrescenta algumas chaves* — por isso a insuficiência da exclusividade da lingüística — controladas, por sua vez, pelas da semiótica. Minha leitura, que *sempre* é hermenêutica, é mais fecunda, se respeita o *texto* como texto, e como *tal* texto, cuja estrutura e competência de produção de sentido foram exploradas previamente pela ciência dos signos.

ELEMENTOS LINGÜÍSTICOS DA HERMENÊUTICA

A hermenêutica é a interpretação de acontecimentos, ou de textos, que recolhem a leitura daqueles. Como a hermenêutica bíblica tem a ver com um *texto*, estamos de cheio no campo da lingüística. Pois bem, um texto tem uma qualidade intrínseca, que é a *polissemia*. A alternância entre polissemia/monossemia ou clausura de sentido, está enclavada no próprio seio do fenômeno da linguagem. Se a língua como sistema de signos é polissêmica, a “fala” (o ato de usar a língua no discurso) é enclausuradora: o locutor que seleciona os signos, o interlocutor que os decifra, um e outro que dialogam em um contexto ou horizonte concreto, estes três elementos enclausuram monossemicamente o sentido do discurso. Do contrário seria impossível falar. Pois bem, quando o discurso se cristaliza em um “texto” *transmitido* (oral ou escrito, isso não importa no momento), desaparecem o locutor e o interlocutor, e se modifica o horizonte ou marco de referência do discurso falado. O mesmo acontece quando um texto, dirigido a alguém muito determinado, é logo lido por outros, em circunstâncias diferentes. A clausura do sentido dado ao texto pelo autor (cujas *únicas* pistas estão no próprio texto) se abre à polissemia do texto. Talvez admitamos com facilidade o fato de que o novo leitor traz novas perguntas ao texto, lendo-o de outra perspectiva ou horizonte de compreensão. Isso já seria impossível, se o sentido estivesse imobilizado em sua primeira clausura. No entanto, o que os exegetas não admitem com boa vontade é o fato mais claro ainda de que o autor de um texto, como o locutor no ato da “fala”, *morrem* no próprio ato de codificação de sua mensagem. A inscrição do sentido em um relato ou texto qualquer é um ato criativo, no qual se deixa a vida, por assim dizer, simbolicamente. Medir as conseqüências deste fenômeno é essencial para a hermenêutica que faz o rodeio pela lingüística, e invalida antigas formulações hermenêuticas (p. ex. Schleiermacher), que buscavam identificar a leitura interpretativa com a mente do autor de um texto; invalida por sua vez a pretensão dos métodos histórico-críticos de recuperar e reviver o *autor* ou redator de um texto (p. ex. a *Redaktionsgeschichte*). Não se interpreta um autor, mas um texto. Alguém narra ou escreve, mas *somente no texto* é dado reconhecê-lo. Mas jamais é *ele* a cha-

ve da leitura. O narrador é o próprio texto, não alguém de fora a quem se poderia perguntar o que quis dizer. O texto fala *enquanto texto*. Quando lemos uma obra literária, vemos um filme (que é um texto!) ou escutamos uma música, não nos ocorre ir ao "autor" respectivo para perguntar-lhe o que quis dizer em tal ou qual cena ou qual é o sentido exato de seu pensamento. Somente uma preocupação historicista ou psicologista pode identificar o sentido de um texto com o pensamento de seu autor ou produtor. Não nego com isto que o contexto histórico, o *Sitz im Leben*, as tradições, a intenção radacional ajudem a clarificar o sentido. Mas este está codificado no *texto*. A crítica histórica, cultural, sociológica, filológica me coloca a mim mais perto do momento da *produção* do texto, para entender a "língua" (as palavras, as frases) e o referente extralingüístico do texto e, portanto, o sentido global do texto *naquele momento*. Sentido histórico, em última instância. Mas à parte do fato de que isso nos leva irremediavelmente a leituras *hipotéticas*,⁽³⁾ e à parte de que significa buscar *fora do texto* as chaves da leitura do texto, termina em uma "história" do sentido desse texto. Não é mau, mas não é tudo, e talvez não seja o principal. O texto *está aí*, com suas próprias chaves de leitura, identificáveis pela crítica literária e retórica, pela semiótica e pela lingüística. Para uma leitura teológica hermenêutica da Bíblia, essa constatação é capital. *Quando nos atemos ao "autor" de um texto, não há ato hermenêutico, mas repetição*. E como os textos da Bíblia foram escritos em outra época e para outros homens, uma exegese historicista os torna irrelevantes, tanto quanto uma exegese concordista ou outra fundamentalista. Resta a "aplicação" a nossa situação; e creio que este é um aspecto secundário da interpretação.

A distância que se produz, quando do nascimento de todo o texto, entre ele e seu autor, implica numa polissemia do texto e no assumir sua leitura como *releitura*. Esta palavra é suspeitosa em alguns ambientes teológicos, mas aponta para um fenômeno inquestionável: não há leitura que não seja releitura. Quando se nega esse fato, ao mesmo tempo ela está sendo feita, pois é impossível não fazê-la. Inclusive a leitura *histórico-crítica* é uma releitura atenuada, mesmo que pretenda identificar-se com a mente do redator de um texto, quando não com a mente de seus *pré-redatores*. No entanto, não quero demorar-me nesse aspecto, pois será tratado mais adiante.

Mais importante é compreender uma conseqüência daquela distância entre o autor e seu produto, o texto,⁽⁴⁾ e do fenômeno da leitura

3 Isso é visível na interpretação dos cânticos do servo de Javé. Acaso nossa leitura hermenêutica pode depender da identificação prévida do 'ebed com Jeconias ou outra personagem?

4 Cabe assinalar aqui que os textos religiosos (mitos, escrituras sagradas) costumam ser anônimos; a atribuição a um "autor" é um fato posterior, resultado por sua vez de um fenômeno hermenêutico. Não só por serem, às vezes, criação progressiva de uma comunidade, mas sobretudo porque têm significação *pele que* dizem, mais do que por *quem* o diz. Parece que sua carga de sentido é maior quanto menos se sabe sobre seus autores.

como *releitura*: o texto sempre tem uma *reserva-de-sentido*, explorada e implicada em cada leitura. O sentido, com efeito, não se identifica mais com a intenção de seu autor (contextual, fugaz, irreversível e recuperável em sua pureza, além do que não é fundamental), nem está no texto *como em um depósito*, fixo e estável através das gerações. A semiótica ensinou-nos, definitivamente que, se o sentido está no texto e não em seu ator, mesmo assim não está nele como *substância*, como um conteúdo bem fechado. Antes a semiótica nos diz que o sentido está *codificado* na estrutura do relato, em um "tecido" (=texto!) de relações, diferenças e oposições (de atores, funções, papéis temáticos, imagens, figuras retóricas, estruturas literárias, etc.): a leitura, então, é uma "descodificação", um desciframento em que, graças ao entrecruzamento de chaves, o leitor pode selecionar umas ou outras em um jogo inesgotável. A leitura, então, é na realidade a *produção de um discurso* e, portanto, de um sentido, a partir de um texto. *Não se lê um sentido, mas um texto*, do qual sai um sentido cada vez que se o lê. Isto não é relativizar o sentido da Bíblia, como alguém poderia temer. O que se relativiza é uma posição historicista, da qual penso que seja semiótica e hermenêuticamente errônea. Do ponto de vista da semiótica, então, o que acabamos de afirmar se expressa, dizendo que a leitura é uma *produção de sentido*; do ponto de vista hermenêutico, isso significa que todo o texto que se refere à realidade humana, não a leis físicas e matemáticas, tem uma reserva-de-sentido. Em outras palavras, o sentido *atual* de um texto, que é o da leitura, *amplia, aprofunda, redimensiona, faz crescer o sentido original dado por seu autor* ou inclusive por uma prévia leitura normativa. Uma vez mais, como na música, como no teatro, como em toda a práxis, interpretar não é repetir. Se quero destacar alguma coisa nesta exposição, é justamente esse fenômeno essencial da interpretação, que é ao mesmo tempo a melhor definição de uma hermenêutica ligada à semiótica (ainda que diferente dela): *toda a leitura é hermenêutica e é releitura, e esta releitura implica cada vez no crescimento do sentido de um texto*. Quão distantes estamos da idéia de um "depósito" do sentido (a nível lingüístico) e de um "depósito" da revelação (a nível teológico)!

Em nossa imagem da exegese bíblica, estamos fazendo convergir aqui os métodos histórico-críticos (etapa introdutória), a semiótica narrativa (com sua ênfase no texto como está, não como *era*) e a hermenêutica como releitura a partir do horizonte do intérprete e como *acumulação do sentido* de um texto. O que salta aos olhos a cada instante é a íntima conexão entre semiótica e hermenêutica, geralmente tratadas em separado ou contrapostas. Ainda veremos outros aspectos dessa conexão.

Vamos introduzir outro elemento lingüístico — a distinção entre *sentido e referência* de um texto — enquanto tem implicações hermenêuticas. Os métodos histórico-críticos da exegese bíblica nos ajudam a identificar o referente de um texto, por exemplo, de Isaías 53: Trata-se de Joaquim? De Zorobabel? Do próprio Israel? De um profeta?

De um sábio? De um rei?(5) Se o texto de Isaías não identifica a este personagem, querer fazê-lo agora, por meio da crítica histórica, é muito louvável, enriquecedor, às vezes fascinante. E, é necessário tentá-lo. Mas acontece que o *texto* de Isaías 53 não se preocupa em indicar-nos o referente histórico original. Por ter sido evidente para seus destinatários? Quem poderá afirmá-lo? Não será assim que, quando este texto foi escrito, importava mais a *figura* do Servidor de Javé (pintada com traços simbólicos, fortemente marcados por atributos reais)? Mas, *quem* teria sido? Assim, o texto é duplamente polissêmico: por suas qualidades literárias e simbólicas, e *por não explicitar o referente*. O texto tem sentido em si mesmo, por ser *esse* texto e não por tudo o que a crítica possa descobrir *atrás* dele. Mas, inclusive quando o referente histórico é explícito em um texto, reafirmando um fechamento do sentido contextual, a transmissão do texto vai debilitando precisamente o referente (isso *pode* haver sucedido com Isaías 53, caso não for um texto puramente literário!) *em favor do sentido*, dado pela posição e pela estruturação de seus *significantes* lingüísticos, que remetem a significados que permanecem *no interior do relato*. Pois bem, *as releituras de um texto surgem de seu sentido, não de seu referente*. O caso de Isaías 53 é patente. De sua polissemia como texto profético, transmitido na tradição de Israel, surgiram interpretações tão díspares como a da Septuaginta, a do Novo Testamento e a do Targum, e nós, na América Latina, damos-lhe um novo referente, na linha cristológica, que, no entanto, não tem porquê coincidir "historicamente" com o do Novo Testamento. Pois cada interpretação é uma *clausura* do sentido *aberto* de um texto anterior.

Vejamos agora a relação entre *intertextualidade* e *intratextualidade*. O sentido de um texto é produzido pela leitura, graças aos códigos e chaves que o *próprio texto* possui como estrutura significativa. Por outro lado, também é verdade que um texto também é compreendido por outro texto que está ao lado, assim como um mito é entendido por outros mitos dentro de uma mesma cosmovisão. Esta cosmovisão cria uma "pertinência" textual, que permite supor em um texto muitas coisas que estão subentendidas. Isso faz com que o sentido *do* texto (intratextualidade) seja ampliado sempre pelo *con*-texto literário ou cosmovisional (intertextualidade). No entanto, essa tensão leva a outro fenômeno de muita relevância hermenêutica, a saber, que *a intertextualidade se transforma em uma nova intratextualidade*. Em outras palavras, vários textos, que se relacionam dentro de uma "pertinência" comum, se convertem em *um texto*. Este princípio explica em parte a formação do Pentateuco, ou do atual livro de Isaías, e nos ajuda, especialmente, a atender o Novo Testamento como uma grande "releitura" do Antigo Testamento tomado como *um único texto*. Já disse que este fenômeno tem conseqüências hermenêuticas. Antes de tudo, é o *resultado* de um trabalho hermenêutico. No proces-

5 Cf. GRELOT, P. *Les poèmes du Serviteur. De la lecture critique à l'herméneutique*. Paris, 1981, p. 67-73.

so da interpretação das tradições e dos textos que as tematizam, a *acumulação* do sentido é cada vez maior em virtude da polissemia daqueles e da necessidade de novas clausuras. A distância, os textos anteriores são visualizados como uma totalidade, na qual sobressaem os grandes eixos semânticos e decresce mais o interesse pelos referentes do passado. Por isso, o Pentateuco é *uma* obra, na qual as diferenças das tradições, sobretudo nos planos dos códigos, passam a um segundo plano na nova intratextualidade que, convêm dizê-lo, se acaba nessa estrutura de *Pentateuco*. Constituir uma nova intretextualidade, incluindo a Josué (Hexateuco), é um aspecto desse mesmo fenômeno hermenêutico, só que desta vez sem base na tradição hebraica e contra a estrutura semiótica do próprio Pentateuco.⁽⁶⁾ Pela transposição de escala da intertextualidade para a intratextualidade se explica que a Igreja primitiva tenha conservado todo o Antigo Testamento, sem que fosse imperativa a prática da *Tora* como está legislada nos códigos do Pentateuco.

O que estabelecemos até aqui nos permite considerar toda a Bíblia como um único texto, no qual não só temos que interpretar cada passagem em seu próprio contexto, mas também procurar pelos grandes *eixos semânticos* e querigmáticos. Esta é uma tarefa que ainda não foi atacada pela ciência exegética. Preocupamo-nos com ela de forma angustiante. A Bíblia é um conjunto de textos por demais extenso, que se presta para as mais variadas leituras. Há um texto para cada gosto, poderíamos dizer. Há teologias e tradições muito díspares. São suficientes as “teologias” bíblicas, geralmente reduzidas ao Antigo ou Novo Testamento, e seguidamente concentradas nos conceitos (Deus, o homem, o rei, o pecado, etc.) em sua evolução histórica (novamente aquela preocupação histórica de que falamos)? Cada palavra e cada tradição somente tem sentido em um relato que se encerra. Assim também, tomar a Bíblia como *um* texto enriquecerá as leituras fragmentárias de perícopes ou livros, as quais, por outro lado, são indispensáveis. Na leitura da Bíblia como *totalidade narrativa* há uma nova produção de sentido, na qual determinados sentidos de alguns vocábulos ou idéias, que não podem ser tiradas de seus próprios contextos literários, se estruturam de tal maneira que produzem um efeito de sentido novo. Isto permite, por exemplo, identificar o êxodo como um “eixo semântico”, e, portanto, “querigmático”, que estrutura de tal maneira os grandes temas teológicos de toda a Bíblia (definindo um grande projeto histórico-salvífico), que impede isolar e colocar em primeiro plano textos que justificam a opressão dos povos, a pobreza e desmascara as teologias desumanizantes que foram construídas sobre a Bíblia. Inclusive a tendência espiritualizadora do Novo Testamento é subsumida na

6 Cf. para uma crítica à hipótese de um Hexateuco, “Una promesa aun no cumplida. Algunos enfoques sobre la estructura literaria del Pentateuco”. In: *Revista Bíblica*, 44(8): 193-206.

totalidade semiótica da Bíblia como macro-relato, e, então, já não tem o sentido "evolucionista" que se lhe outorga (o Novo Testamento seria a culminação do Antigo Testamento, o que é um erro não só semiótico, mas também hermenêutico, e portanto teológico!). O Novo Testamento é um grande esforço hermenêutico de releitura do Antigo Testamento como um grande texto, no qual se reconhecem grandes centros de gravidade. É releitura que "interpreta" o acontecimento de Jesus como o enviado de Deus. Essa releitura se havia situado espontaneamente em uma intratextualidade, produzindo novos textos (o Novo Testamento), que formaram uma nova intertextualidade. É necessário que reacentuemos Antigo e Novo Testamento como uma nova intratextualidade: para os países oprimidos isso tem uma importância vital, já que a Bíblia traz em si marcas — expressas em sua estruturação literária — de profundas experiências de sofrimento e opressão, de libertação e de graça, a partir das quais a fé israelita soube reconhecer o Deus salvador em uma dimensão libertadora.

Até agora, por assim dizer, movemo-nos sobre um registro lingüístico. Os métodos histórico-críticos, a semiótica, a hermenêutica, todos trabalham sobre *textos*. Contudo, a hermenêutica está explícita e essencialmente ligada a alguma forma de práxis. Isto, por sua vez, tem dois momentos: o da constituição do próprio texto que se interpreta e o da leitura/interpretação. Em primeiro lugar, a Bíblia (como texto, acima de tudo religioso) é o resultado de um longo processo hermenêutico, que tem seu ponto de origem em determinados acontecimentos. *Todo o acontecimento é polissêmico por si mesmo*: o relato que o recolhe é sempre interpretação, e, uma interpretação. Outras leituras possíveis ficam submersas ou à sombra. A leitura do acontecimento é, em seu momento, uma *clausura* do seu sentido. No entanto, mais tarde, com o deslocamento daqueles fatores lingüísticos (locutor/interlocutor, ou autor/destinatário) e contextuais que analisamos mais acima, essa leitura (convertida em relato, tradição ou texto mais ou menos fixo) se torna outra vez polissêmica, provocando uma nova clausura do sentido pelo jogo de novas interpretações, e assim sucessivamente. O processo tem muitas etapas, e passa também pela constituição de um "cânone" normativo, que por sua vez deve ser reinterpretado por novos discursos ou relatos (Misná/Talmude com respeito à Tora; Pais da igreja com respeito ao Antigo e Novo Testamento, etc).⁽⁷⁾ No entanto, o que *determina* e orienta a reinterpretação é o texto, a partir da ótica semiótica, e é especialmente a vida, as novas situações de Israel, a necessidade de recolher o sentido dos acontecimentos novos e interpelantes. Em poucas palavras, a *chave da leitura dos textos é uma forma de práxis humana*. Pois isso, a Bíblia foi se formando em um longo processo hermenêutico. É a leitura constante de situações. Quando já há tradições e textos, a leitura de situações e de textos, que eram lei-

7 Este ponto foi desenvolvido no capítulo II de *Hermeneutica Bíblica: para una teoría de la lectura como producción de sentido*. Buenos Aires, La Aurora, Lima, CEP, 1984.

tura de situações anteriores, se faz de foram circular (=circularidade hermenêutica). Os acontecimentos do passado e suas leituras interpretativas iluminam os novos acontecimentos, adquirindo, *gradualmente*, o caráter de *fundantes*; são, no entanto, fundantes porque seu sentido nunca foi esgotado em sua primeira leitura enclausuradora, mas é a acumulação do sentido de outros acontecimentos que foram lidos nermeneuticamente em seu horizonte ou em seu *continuum* semântico. Por isso, uma exegese "historicista" dos textos bíblicos é empobrecedora, ainda mais quando retrocede até fora do próprio horizonte bíblico, quando com isso pretende identificar o sentido de um texto ou vocábulo. O fato histórico importa enquanto *interpretado* em um texto ou em novas práticas sócio-históricas, não *enquanto fato* desnudado e exterior, que o historiador procura recuperar. Uma vez que o acontecimento foi lido em um texto, seu sentido está *nesse* texto, não em sua reconstrução fáctica. No entanto, aquele acontecimento também produz efeitos a nível da práxis, da vida, e aqui estamos novamente no nível do *sentido*, não da repetição do fato. Então: *o sentido de um acontecimento recolhido e atuado em novos acontecimentos é o que, em última instância, faz com que a leitura dos textos (que por sua vez são o sentido de acontecimentos ou situações) seja sempre alguma forma de releitura*. Sempre há um contexto vital que promove a leitura como exploração de uma reserva-de-sentido de um texto.

Isto implica em que *exegese e eisegese* sejam correlativas, como são correlativas a subida e a descida de um mesmo caminho. Não faz sentido inventar o termo "eisexegese" se não pela pretensão da "exegese" de ser apenas um sair "do" mero texto. A formação da Bíblia como processo hermenêutico — que é parte de sua própria mensagem! — implica em que a interpretação dos acontecimentos, das tradições e dos textos foi sempre um processo "eisegético". Em toda a leitura, algo novo "entra" no texto ou acontecimento que se lê. No caso de um povo ou de uma comunidade que tem sua própria identidade cosmovisional, tanto a nível político, sociológico, cultural ou religioso, este é um princípio hermenêutico fundamental, que por outro lado tem, como vimos, seu equivalente ou base na estrutura da linguagem, com seu jogo de clausura/polissemia, que faz de toda a leitura uma produção (e não uma repetição) de sentido.

Também na leitura/interpretação da Bíblia pelo especialista há alguma forma de práxis, de condicionamento histórico-cultural ou religioso, que *orienta* a leitura. Não existe trabalho exegetico neutro, por mais acadêmico e técnico que seja. Nem o midrash, nem o peser, nem o comentário misnaico da Tora na Antiguidade foram produto da especialização rabínica ou dos doutores da lei, mas geraram-se em uma comunidade, ou no interior de correntes teológicas de grupos religiosos sócio-historicamente situados. A aspiração do exegeta — às vezes explicitada — de buscar o sentido objetivo, *histórico*, do texto bíblico, é uma ilusão. Por razões que todos experimentamos no ofício exegetico. São resíduos, se não hipóteses, o que recolhemos. Com frequência, se encontra o "dito", o sentido, de *outros* textos, que logo se

transpõe ao texto bíblico, ou se compara com ele, com resultados às vezes positivos, até espetaculares. Mas, em definitivo, o sentido do texto bíblico que se analisa está dado por *seus próprios códigos*, em uma estruturação narrativa e discursiva, e em uma disposição literária, que geram a produção da interpretação, a que arrasta consigo uma parte da vida do exegeta, ou da comunidade à qual pertence, isto é, de seu próprio mundo. Toda a exegese, por mais acadêmica que seja, é *eisegese*. A gente entra no texto de muitas maneiras, antes de sair dele triunfalmente com o sentido. Se o investigador pode reconstituir o contexto primigênio de um texto, se pode estabelecer o sentido exato de um termo com o recurso da filologia semítica, sua tarefa iluminadora apenas começou. Este conhecimento ainda é "histórico", se não pré-histórico" com respeito ao próprio texto. Mesmo assim, permanece a tarefa inolvidável de abordar o texto como estrutura lingüística, à luz da semiótica narrativa por exemplo, e dar ainda outro passo, desta vez hermenêutico: ajudar a "abrir" o texto para frente, *para a vida*, mostrando sua polissemia fecunda que orienta para a releitura ou nova clausura do sentido, que fará o que lê ou aproveita o trabalho científico.

Costuma-se dizer que a hermenêutica é subjetiva, e por isso não merece a atenção do exegeta de ofício, do investigador histórico-crítico. No que afirmamos, ficou dito que *toda* a leitura de textos é hermenêutica e, portanto, eisegética, só que não se o reconhece. Por outro lado, no entanto, a crítica de subjetividade vale para uma hermenêutica que apenas passa perto do texto sem entrar na órbita de sua gravidade semântica. Enfatizamos a inserção da hermenêutica na semiótica. A hermenêutica dos textos bíblicos, portanto, está condicionada pelo contexto do intérprete e, simultaneamente, *pelos próprios textos*. Com efeito, o texto indica o limite (por mais amplo que seja) do sentido. Polissemia do texto não significa qualquer coisa. *Um texto diz o que permite dizer*. Sua polissemia surge de uma clausura prévia. Por isso é indispensável situá-lo em seu próprio contexto por meio dos métodos histórico-críticos, e explorar sua capacidade de produzir sentido (leis da semiótica), para assim fazer aflorar seu "adiante", a partir da vida. A crítica histórica, a semiótica, e a hermenêutica sócio-histórica (melhor que "existencial"!) devem convergir em um apoio mútuo para um estudo fecundo da Bíblia que seja reflexão da fé e, portanto, teologia, um discurso sobre Deus: nunca o Deus do passado, mas o Deus que se manifesta em *nossa* história.