

O método histórico-crítico e seu horizonte hermenêutico

José Adriano Filho*

Resumo

A ênfase na gramática do texto, no aspecto histórico e no contexto de surgimento, próprios do Renascimento, humanismo e Reforma Protestante, antecipa um tipo de exegese que dominará a interpretação bíblica até o século XX. Essa pesquisa, chamada histórico-crítica, aplica à Bíblia a estratégia de suspeita e dúvida própria da prática científica do Iluminismo. Os pesquisadores reconheceram a distância temporal que separa a Escritura do intérprete. De acordo com F. D. Schleiermacher, o conceito de “compreensão” tem outra função: uma obra de arte perde sua significação se for removida de seu primeiro contexto. Esse contexto deve ser mantido para que se compreenda seu verdadeiro significado. Dilthey critica a pretensão dessa hermenêutica, opondo à explicação a compreensão. Esse processo passará por E. Husserl e M. Heidegger e culminará no pensamento de H. G. Gadamer, que considera a interpretação “diálogo entre o passado e o presente”. A distância temporal entre intérprete e texto não precisa ser preenchida, nem para explicar nem para compreender. Este processo, com o nome de fusão de horizontes, torna-se aspecto importante da interpretação.

Palavras-chave: Exegese histórico-crítica – Schleiermacher – Hermenêutica – Gadamer – Fusão de horizontes.

The historical-critical method and its hermeneutic horizon

Abstract

Textual grammar, in the historical aspect and in the context of its rise, which was emphasized by Renaissance, Humanism e Protestant Reformation, anticipates a model

* Doutor em Ciências da Religião (Universidade Metodista de São Paulo). Professor de Novo Testamento no Seminário Teológico Rev. Antonio de Godoy Sobrinho (IPIB) e no Curso de Teologia do Centro Universitário Filadélfia (UNIFIL), ambos em Londrina. Principais publicações: *Peregrinos neste mundo*. “The Apocalypse of John as an Account of a Visionary Experience: Notes on the Book’s Structure”. In: *Journal of Studies of the New Testament*. E.mail: j.adriano1@uol.com.br.

of exegesis that will dominate biblical interpretation until the Twentieth Century. Such a model of research, called historical-critical, applies the strategy of suspicion and doubt to the Bible. This very principle characterized the scientific practice of the Enlightenment. Scholars also recognized the temporal distance between the Scripture and the interpreter. According to F. D. Schleiermacher, the concept of “comprehension” has another function: an artistic work loses its meaning once removed from its first context. This context must be maintained by history so that its real meaning is understood. W. Dilthey criticizes the intention of this interpretation by opposing explanation to comprehension. Through E. Husserl e M. Heidegger this process will reach its climax with the thought of H. G. Gadamer, who considers interpretation as a “dialogue between past and present”. The temporal distance between the interpreter and the text does not need to be filled either to explain or understand. Such process called “fusion of horizons” becomes then an important aspect of interpretation.

Keywords: Historical-critical exegesis – Schleiermacher – Hermeneutics – Gadamer – Fusion of horizons.

El método histórico-crítico y su horizonte hermenéutico

Resumen

El énfasis en la gramática del texto, en el aspecto histórico y en el contexto de surgimiento, propio del Renacimiento, de Humanismo y de la Reforma Protestante, anticipa un tipo de exégesis que dominará la interpretación bíblica hasta el siglo XX. Esa investigación, llamada histórico-crítica, aplica a la Biblia la estrategia de la sospecha y las dudas propias de la práctica científica del Iluminismo. Los investigadores reconocieron la distancia temporal que separa la Escritura del intérprete. De acuerdo con F. D. Schleiermacher, el concepto de “comprensión” tiene otra función: una obra de arte pierde su significado si es removida de su primer contexto. El contexto debe ser mantenido para que se comprenda su verdadero significado. Dilthey critica la pretensión de esa hermenéutica, oponiendo a la explicación la comprensión. Ese proceso pasará por E. Husserl y M. Heidegger, y culminará en el pensamiento de H. G. Gadamer, quien considera la interpretación como “diálogo entre el pasado y el presente”. La distancia temporal entre intérprete y texto no precisa ser cubierta, ni para explicar ni para comprender. Este proceso, llamado fusión de horizontes, se torna aspecto importante de la interpretación.

Palabras clave: Exégesis histórico-crítica – Schleiermacher – Hermenéutica – Gadamer – Fusión de horizontes.

O Renascimento, o humanismo e a Reforma Protestante ocupam um lugar importante no desenvolvimento cultural da Europa, além de estabelecerem as bases de uma nova interpretação da Bíblia. O surgimento de uma

nova cosmovisão, resultado da descoberta de Copérnico, e a passagem do teocentrismo ao antropomorfismo conduziram à necessidade de buscar uma posição ante o debate entre a ciência moderna e a verdade bíblica. Nesse contexto, fala-se, com razão, de uma revolução copernicana no campo das ciências bíblicas. A ênfase na gramática do texto, em seu aspecto histórico e em seu contexto de surgimento, antecipa um tipo de exegese que dominará a interpretação bíblica até meados do século XX, chamado pesquisa histórico-crítica. A Bíblia será examinada criticamente e perguntar-se-á se a cosmovisão bíblica é verdadeira ou científica. Essa pesquisa alcança um ponto culminante durante o Iluminismo, constituindo o final de um longo processo durante o qual se produziu um grande desenvolvimento e revolução científica, além de novas formas de interpretação bíblica¹.

I

Uma “tradição normativa” procura transmitir seus conteúdos e garantir-se contra desfigurações e falsificações, além de buscar as atualizações necessárias, quando preciso. Esse modelo de interpretação reconhece a validade de uma tradição normativa dada anteriormente e está, quase sempre, a serviço de sua aplicação como autoridade. Contudo, quando um contexto de compreensão dado de antemão e, até então evidente, por uma ou outra razão é questionado, surgem novas colocações hermenêuticas que exigem novas conexões com a tradição quebrada². Um exemplo dessa problemática interpretação ocorreu nas relações entre o cristianismo dos primeiros séculos e a história da revelação do Antigo Testamento, quando alguns cristãos promoveram um modelo de interpretação que preservava o sentido literal da Escritura Sagrada. Essa leitura procura encontrar no Antigo Testamento prenúncios e analogias historicamente reais da pessoa de Jesus. O passado é relacionado com o presente em termos de uma correspondência e escala históricas na qual a prefiguração divinamente ordenada complementa-se num evento maior subsequente. A presença viva do Senhor segue sendo o princípio hermenêutico decisivo, mesmo depois da redação do Novo Testamento³.

A Reforma Protestante do século XVI representa uma distinção entre os mundos político e religioso, uma crítica das estruturas da Igreja a partir da comunidade e uma ênfase na consciência como critério para a leitura da Bíblia. Ela também apresenta um corte definitivo quando, contra a autoridade da Igreja, que se considerava guardiã e intérprete da Escritura, abre o caminho

¹ WITT, 2002, pp. 91-92.

² LEHMMAN, 1974, pp. 63-64.

³ AUERBACH, 1997, pp. 13-64; DAWSON, 2002, pp. 83-137.

aos impulsos mais originais e críticos do Novo Testamento. A Reforma afirmou o princípio da *Sola Scriptura* e a liberdade de avaliação da Escritura. A doutrina do sacerdócio universal dos batizados crentes, desenvolvida por Lutero, implica uma ruptura com o monopólio papal de interpretação da Bíblia. Lutero não quis substituir

o que considerou como arbítrio da autoridade eclesiástica pelo juízo igualmente arbitrário do crente individual, mas empenhou-se, juntamente com o estabelecimento do ensino do sacerdócio universal, em inserir esta tarefa de discernimento no contexto de vivência comunitária, que também respeitasse diversidade de funções no corpo eclesial. O sacerdócio universal é exercido num empenho comunitário em torno da palavra bíblica, no qual seu sentido se vai descortinando⁴.

Ao traduzir a Bíblia para o alemão, Lutero também afirmava um cânon dentro do cânon: “aquilo que promove a Cristo” – “Aquilo que ensina não Cristo não é apostólico, mesmo que Pedro ou Paulo o ensinem; inversamente, aquilo que prega Cristo é apostólico, mesmo que Judas, Anás, Pilatos ou Herodes o façam”⁵.

João Calvino, por sua vez, utilizou todos os meios históricos e filológicos à disposição para alcançar uma exegese bíblica contextual, cujo objetivo último era provocar a fé, a qual só surge quando o Espírito Santo prepara o caminho para tal. Importa, pois, para Calvino, o testemunho interno do Espírito Santo. Opondo-se à interpretação medieval alegórica, importa estabelecer o sentido histórico do texto, o *sensus verus* (“sentido verdadeiro”). A interpretação do texto bíblico deve esclarecer seu contexto histórico, dar a devida atenção às circunstâncias históricas em que ele se originou e investigar meticulosamente sua gramática. Calvino afirma também que a Escritura deve ser lida com o objetivo de nela encontrarmos Cristo, mas sua interpretação do Antigo Testamento não é tão cristológica quanto a de outros teólogos. Na verdade, ele se opõe a uma interpretação do Antigo Testamento que enfatize somente o aspecto cristológico, pois a exegese bíblica é somente um aspecto do processo de interpretação, pois embora haja passagens do Antigo Testamento que podem ser lidas como referência a Cristo, nem por isso elas perdem seu valor histórico. Nesse sentido, ele dá continuidade a uma tradição anterior, pois os teólogos católicos e os reformadores antes dele viam o Antigo Testamento como imagem e sombra de Cristo, neste ponto seguin-

⁴ ALTMAN, 1994, pp. 104-105.

⁵ Ibidem, p.108.

do os autores do Novo Testamento que interpretavam Jesus a partir do Antigo Testamento e o Antigo Testamento a partir de Jesus.

O princípio da *Sola Scriptura* e a liberdade de avaliação da Escritura deu origem à teoria hermenêutica de Flacius Illiricus, cuja obra *Clavis scripturae sacrae*, de 1567, procura fornecer uma chave para a interpretação das passagens obscuras da Bíblia. Ele afirma que o domínio da “letra” deve fornecer a chave universal das Escrituras e, com a ajuda desse universal, esclarece que as razões para as dificuldades que a Escritura oferece são meramente linguísticas ou gramaticais. Esses obstáculos estão ligados à obscuridade da própria linguagem, para a qual seria responsável a deficiente formação gramatical do intérprete, ou seja, do leitor atual. O meio gramatical deve ser dominado, se se quiser avançar para o espírito ou objeto da Escritura. Flacius também se inspirou na tradição retórica ao sustentar a doutrina do *scopus*, pela qual a intenção com que um livro foi concebido deve ser respeitada. Assim, o aspecto gramatical é ultrapassado pela intenção que lhe está na base. Flacius testemunha, portanto, do horizonte relativo do meramente gramatical, que deve ser descerrado por seu *scopus*, fornecendo à Reforma uma chave universal para o esclarecimento das passagens obscuras que realçava o aspecto gramatical e também assumia alguns aspectos da alegoria⁶.

No século XVII há uma reação contra a ortodoxia luterana, a leitura pietista da Bíblia que acentua o que pode ser chamado de “universalidade do afetivo”. A. G. Francke, um dos expoentes do pietismo, afirma que “em todo discurso que os homens proferem está presente o afeto, pela própria destinação do espírito do qual ele procede”. Se quisermos expor a palavra de Deus, é preciso que disponhamos de uma suficiente teoria dos afetos da Sagrada Escritura. Nisso, a visão pietista ajuda na prevenção de um rígido objetivismo da palavra, que ela constatou na ortodoxia protestante. Atrás de cada palavra existe algo íntimo, ou seja, um estado afetivo da alma, que busca expressão. Para entender a Escritura é preciso, pois, entregar-se ao estado da alma que nela se expressa. Interpretar é conquistar à letra seu pleno sentido espiritual, isto é, recuperar o que a palavra traz consigo, sendo assim compreensível que o pietismo tenha situado em primeiro plano o movimento afetivo da palavra. O afeto “não é apenas uma manifestação complementar. Ele é a alma do discurso; é aquilo que se quer passar ao leitor durante a leitura e nele deve-se traduzir o sentido da Escritura para a alma dos membros da comunidade”⁷.

⁶ GRONDIN, 1999, pp. 85-89.

⁷ GRONDIN, 1999, pp. 114-115.

II

Os desenvolvimentos da ciência moderna, de forma especial no período do Iluminismo, fizeram com que a tradição eclesiástica não mais proporcionasse como antes o contexto da interpretação bíblica⁸. Immanuel Kant procurou demonstrar as condições de construção do conhecimento, ou seja, quais os limites e métodos que uma ciência legítima e universal pode e tem que trabalhar (*Crítica da Razão Pura*, 1781). Esse conceito de ciência foi transportado para a ciência histórica e provocou outra forma de investigar o passado por meio de uma análise crítica e criteriosa das fontes. Ele também indica que o ser humano assumiu uma nova posição diante de sua tradição literária, perguntando pela autenticidade, veracidade e fidelidade das fontes, o que significa que a interpretação da Escritura seguia subordinada a uma aplicação consciente do objeto da fé cristã⁹.

A volta à Escritura, entendida por esse método histórico, produziu um distanciamento da realidade eclesial, que não existia em sua origem histórica. Os porta-vozes da nova interpretação das Escrituras estavam convencidos de que a verdade bíblica era imutável e divina e a interpretação histórica significava libertar a palavra de Deus de seus condicionamentos históricos. Até mesmo nos inícios do Iluminismo considerava-se que o verdadeiro conteúdo da Escritura era a verdade absoluta e eterna de Deus, destacando-se sua função crítica diante da doutrina contemporânea da Igreja e de suas tradições. No período seguinte, o método histórico-crítico reagiu contra esses elementos dogmáticos que atuavam dentro dele mesmo. Assim, à medida que a análise histórica avançava, afirmou-se que o Novo Testamento, inclusive seu núcleo e o centro do que constitui sua essência propriamente dita, era totalmente histórico¹⁰.

Johann S. Semler considerou a Bíblia um documento historicamente dado e

esta descoberta do condicionamento histórico das doutrinas bíblicas levou-o a uma revisão dos dogmas cristãos a respeito do cânone, da clareza e da inspiração verbal. Semler insiste no direito teológico da pesquisa científica dos textos bíblicos: as objetificações teológicas da fé podem e até precisam ser historicamente questionadas. Ele viu também no querigma “por trás das palavras” o elemento racional, ético e moral da fé cristã¹¹.

⁸ LEHMMAN, 1974, p.66.

⁹ DOBBERAHN, 1992, pp. 37-38.

¹⁰ LEHMMAN, 1974, pp. 66-67.

¹¹ DOBBERAHN, 1992, pp. 48-50.

O olhar científico toma o lugar da aproximação aos textos bíblicos do período do Renascimento e da Reforma e de seu olhar confiante em relação aos textos. Surgem perguntas pelas lacunas, incongruências e duplicações dos textos. Os intérpretes começam a analisar o que, do ponto de vista racional, é concebido como contradição. A confiabilidade histórica e a autenticidade transformam-se nas palavras-chave da investigação, além de definirem a interrelação entre leitor e texto. O texto bíblico passa a ser visto como complexo e problemático e questiona-se sua confiabilidade¹².

Nesse momento ganha-se consciência da distância temporal que separa a Escritura do intérprete e a interpretação dos textos bíblicos e históricos. Começa uma nova fase com F. D. Schleiermacher, que deu ao conceito de “entender” outra função. Para ele, a hermenêutica deve procurar restabelecer a significação primeira de uma obra: a obra de arte “deve uma parte de sua inteligibilidade à sua primeira destinação”, donde se segue que a obra de arte, “arrancada de seu contexto primeiro, perde sua significação, se esse contexto não for conservado pela história”. A verdadeira significação de uma obra de arte, portanto, é a que ela possuía em sua origem. Para a reconstrução da intenção original, Schleiermacher descrevia o método da divinação, segundo o qual, diante de um texto, o intérprete levanta uma hipótese sobre seu sentido, depois volta a uma compreensão modificada do todo, em seguida analisa o detalhe das partes, depois volta a uma compreensão modificada do todo. O método supõe uma relação de interdependência entre as partes e o todo: não é possível conhecer o todo sem conhecer as partes; não é possível conhecer as partes sem conhecer o todo que determina suas funções. O método postula que a divinação pode preencher a distância histórica entre o presente e o passado, corrigir pela confrontação entre as partes um ato inicial de empatia divinatória com o todo, e assim chegar à reconstrução histórica do passado¹³.

Baseado nesta definição do entender acontece também o entender dos textos bíblicos como congenialidade da fé. Assim, ocupando-se em primeiro lugar dos escritos do Novo Testamento, Schleiermacher pressupõe que os autores bíblicos teriam falado a partir de sua consciência cristológica. Cristo aparece nestes produtos literários como célula germinativa, como processo produtivo que levou à formação do Novo Testamento. A mesma

força criativa de Cristo que estava atuando nos autores neotestamentários permite agora, no ato da divinação, um entendimento das verdades da fé, mas nisso

¹² WITT, 2002, p.94.

¹³ GADAMER, 1999, pp. 59-62.

tudo a análise histórico-crítica é indispensável. Ela se faz necessária na medida em que as expressões históricas do pensar e do falar em épocas distantes não são idênticas¹⁴.

Princípios do entender exegetico são, em vista disso, duas coisas:

O exegeta precisa averiguar ‘como’ um determinado texto se relaciona com o todo da linguagem de sua época e sociedade e, além disso, tem que se dar conta de “como” em sua própria individualidade espelha-se o todo do seu tempo. Somente em diálogo com o seu próprio modo de crer e existir, ele é capaz de encontrar, nos textos bíblicos, a ponte para a divinação. O texto bíblico e o intérprete são sujeitos no processo do entender¹⁵.

III

A leitura bíblica reformada conduziu a princípios hermenêuticos importantes tanto na história da compreensão quanto na formação do método histórico-crítico, especialmente a interpretação dos textos bíblicos que acentua o sentido histórico, a intenção dos autores bíblicos e o testemunho do Espírito Santo, bem como produz no ouvinte da palavra a analogia hermenêutica, na qual se alcança o sentido das passagens da Escritura a partir do conjunto da Bíblia e se enraíza a correspondência interior necessária entre o significado objetivo da Escritura e a experiência afetivo-pessoal da fé¹⁶. Com o desenvolvimento do método histórico-crítico, a Escritura passou a ser considerada fonte histórica, entendida segundo a forma de pensar de seus autores, no momento de sua composição, além da consideração pelo contexto vital do mundo em que o texto foi produzido. A dúvida sistemática sobre os relatos da Escritura predomina como pressuposto fundamental da crítica bíblica. Não se pode dar por supostas a verdade e a originalidade históricas do material bíblico, mas há necessidade de demonstrá-lo, mudando-se profundamente a relação entre o intérprete e o texto. O texto transforma-se em objeto, é estudado de forma científica e histórica. A Bíblia é objeto da estratégia de suspeita e dúvida, tão importante para a prática científica do Iluminismo¹⁷.

No século XX, os trabalhos exegeticos e hermenêuticos de Karl Barth (1886-1968) e Rudolf Bultmann (1884-1976) procuraram unir o interesse da

¹⁴ DOBBERAHN, 1992, pp. 52-53

¹⁵ Ibidem

¹⁶ LEHMMAN, 1974, pp. 64-65.

¹⁷ Ibidem, pp. 68-70.

Reforma pelo sentido histórico da Bíblia com a autoridade querigmática da Palavra de Deus. Segundo Karl Barth,

é necessário respeitar os limites do método histórico-crítico, pois estes estariam sendo extrapolados se a autoridade querigmática da Palavra de Deus fosse amalgamada com a “aprovação científica” da autoridade divina pelo método histórico-crítico, ou seja, o mecanismo da crítica histórica não pode fazer esquecer a preferência e auto-eficácia da revelação divina “na Palavra”¹⁸.

A dinâmica escatológica da Palavra por trás das palavras não mais pode ser assimilada onde toda a tradição da fé é medida pela norma do existente, ou seja, como o método histórico-crítico considera histórico apenas o analógico, e qualifica tudo o que foge do esquema da analogia como simbólico, lendário e mitológico, os conteúdos decisivos da fé cristã não mais podem valer como projetos transformadores. Barth dizia que

o interesse histórico pela tradição cristã não pode nivelar a dinâmica escatológica da mensagem cristã para dentro de um processo histórico-analógico; ou seja, o *totaliter aliter*, a dimensão escatológica do agir divino, não pode ser expresso dentro das categorias da “história da morte”¹⁹.

Rudolf Bultmann, por sua vez, conjuga o interesse reformador pelo histórico, ou seja, o sentido literal da Bíblia com a autoridade querigmática da Palavra de Deus. Seu programa exegético-teológico da desmitologização tem suas raízes na tradição exegética do Iluminismo, a qual considerava os elementos míticos da tradição neotestamentária produtos literários de “projeções ilusionárias”. Ele não quis eliminar os mitos, mas, sim, interpretá-los, já que “nas manifestações mitológicas do Novo Testamento estamos diante de expressões e formas de falar historicamente condicionadas”. Ele também analisou as formas literárias como “formas sociais”, observando as situações históricas da proclamação, nas quais essas formas de falar surgiram, constituindo a proclamação de uma realidade nova. Para ele,

o Novo Testamento não está comprometido em afirmar a facticidade histórica das imagens mitológicas por ele usadas, mas veicula, por meio das imagens mitológicas, os conteúdos, os querigmas da nova realidade em Cristo, cuja acei-

¹⁸ DOBBERAHN, 1992, pp. 63-65.

¹⁹ Ibidem.

tação liberta a existência humana para sua transformação salvífica e leva-a, assim, à auto-entrega a Deus, ao amor incondicional ao próximo e a uma abertura total para o futuro escatológico do Reino de Deus²⁰.

Os conteúdos querigmáticos podem assim ser resgatados das imagens míticas e comunicados de forma compreensível num mundo diferente do mundo antigo, sem se perder os aspectos da autoridade da Sagrada Escritura. Para Bultmann, “cada intérprete lê e entende os textos e monumentos históricos somente a partir de seu próprio modo de ser e existir”. A exigência de que o intérprete faça calar sua subjetividade e apague sua individualidade para alcançar conhecimento objetivo é, segundo ele, “a coisa mais absurda que se pode imaginar”. Assim como a compreensão de qualquer texto político ou sociológico somente é dada ao que está movido pelos problemas da vida política e social, faz-se também necessária uma “vitalidade extrema do sujeito que compreende”, um

“desenvolvimento mais pleno possível de sua individualidade” na análise exegética de textos bíblicos, pois na existência humana está vivo um saber existencial a respeito de Deus, como pergunta pela “felicidade”, pela “salvação”, pelo sentido do mundo e da história, como perguntas pela essência própria de cada existência individual²¹.

Entre os séculos XIX-XX, as ciências sociais haviam assumido uma compreensão do objeto que rejeitava a concepção iluminista de conhecimento, definindo a essência da ciência social como o exame da relação entre o pensamento e a vida social humana. Naquele momento, W. Dilthey criticara a pretensão da hermenêutica de Schleiermacher, opondo a compreensão à explicação, que só pode ser atingida pelo método científico aplicado aos fenômenos da natureza. Um texto pode ser compreendido, mas não explicado por uma intenção. A fenomenologia transcendental (E. Husserl) e a fenomenologia hermenêutica (M. Heidegger) questionaram ainda mais a ambição da hermenêutica de Schleiermacher. H. G. Gadamer, por sua vez, afirma que a significação de um texto nunca esgota as intenções do autor. Ao passar de um contexto cultural a outro, o texto ganha novas significações, as quais nem o autor nem os primeiros leitores haviam previsto. Gadamer entende a interpretação como diálogo entre o passado e o presente e a distância temporal

²⁰ Ibidem, pp. 66-68.

²¹ Ibidem, pp. 68-69.

entre o intérprete e o texto não precisa ser preenchida, nem para explicar nem para compreender, mas com o nome de fusão de horizontes torna-se aspecto importante da interpretação. A resposta oferecida pelo texto depende da questão que lhe dirigimos do nosso ponto de vista histórico e da nossa faculdade de reconstruir a questão à qual o texto responde. O texto dialoga com sua própria história²².

Nos últimos anos do século XX, as teorias desconstrucionistas, utilizando métodos exegéticos tradicionais, problematizaram as noções de texto, significado e a tradição hermenêutica do consenso, diálogo e fusão de horizontes da modernidade. A desconstrução afirma que, na confecção e interpretação dos textos, têm papel importante o poder, a ideologia e a exclusão. Como ideologias, os textos ou relatos podem estar fechados, esconder diferenças ou excluir o que não é, o que difere. A desconstrução, portanto, está interessada na reabilitação ou recuperação do que o texto esconde, exclui. Para recuperar o que o texto não quis dizer, para revelar o censurado, o deslocado ou excluído, é necessário revelar como o texto esconde, ver os mecanismos do texto que censuram, que excluem. A desconstrução não quer acabar com o fenômeno do significado em si, mas quer descobrir os significados “protegidos”. Quer saber quem são os “árbitros de sentido”, como são nomeados e legitimados, como se produz o conhecimento, por que somente algumas explicações são aceitas como válidas²³.

A desconstrução afirma também que os textos literários, relatos e narrações têm algo de sistemas. Para poder “fechar-se” muitas vezes é necessário esconder o que não cabe, o que não corresponde. Para determinar o que um texto diz, o intérprete, geralmente, se deixa guiar pela grande estrutura do relato, a grande temática da narrativa e não tanto pelos detalhes, pelos fios soltos. É o frequente, o repetido, o dito com ênfase que orienta o processo de leitura. O que acontece na interpretação de textos bíblicos pode ser comparado com o que acontece na ciência moderna, pois esta, para chegar a formular certas conclusões, teve que reduzir a realidade a categorias manipuláveis. Para analisá-la, a ciência teve que (re)construir a realidade de tal modo que entre objeto de investigação e método houvesse correspondência. Para obter certa correspondência alternativa, discrepâncias e dissidências deviam ser excluídas. O mesmo acontece com textos literários. Permanece, contudo, uma grande questão: o que acontece quando o parasita, o excluído, o ilegal, o estranho já está dentro. Que acontece quando o-que-não-é, o excluído, resulta ser o fundamental para se determinar o-que-é?

²² COMPAGNON, 2006, pp. 62-64.

²³ WITT, 2002, pp. 450-455.

Referências bibliográficas

- ALTMAN, Walter. *Lutero e libertação*. São Leopoldo/São Paulo: Sinodal/Ática, 1994.
- AUERBACH, Erich. *Figura*. São Paulo: Ática, 1997.
- COMPAGNON, A. *O demônio da teoria: literatura e senso comum*. Belo Horizonte: UFMG, 2006.
- DAWSON, John David. *Christian figural reading and the fashioning of identity*. Berkeley: University of California Press, 2002.
- DOBBERAHN, Friedrich Erich. Sobre a história do método histórico-crítico. In: VOLKMANN, M.; DOBBERAHN, F.; CÉSAR, E. E. B. *Método histórico-crítico*. São Paulo: Cedi, 1992. pp. 37-75.
- GADAMER, H. G. *Verdade e método: traços fundamentais de uma hermenêutica filosófica*. Petrópolis: Vozes, 1999.
- GRONDIN, Jean. *Introdução à hermenêutica filosófica*. São Leopoldo: Unisinos, 1999.
- LEHMMAN, Karl. El horizonte hermenéutico de la exégesis histórico-crítica. In: SCHREINER, Josef (ed.). *Introducción a los métodos de la exégesis bíblica*. Barcelona: Herder, 1974. pp. 61-108.
- WITT, Hans de. *En la dispersión el texto es patria: introducción a la hermenéutica clásica, moderna e posmoderna*. San José (Costa Rica): Universidad Bíblica Latino-Americana, 2002.