



Literatura e religião: a relação buscando um método

Literature and religion: the relationship looking for a method

Joe Marçal Gonçalves dos Santos *

Resumo

Um estudo sobre a relação entre literatura e religião tomando ambas como expressão de produtividade da interpretação no contexto da Modernidade. O artigo aborda os pressupostos filosóficos da relação entre história da salvação e história da interpretação, e suas consequências para a consciência histórico-cultural do Ocidente, tal como examinado por Gianni Vattimo. Segundo este, o legado do Cristianismo se atualiza na Modernidade tardia em termos de produtividade da interpretação, ampliando a noção de linguagem e discurso por suas implicações ontológicas e epistemológicas. A partir desses argumentos, a relação entre literatura e religião se estreita, permitindo compreender ambas como formas de produção simbólica, narrativa e discursiva de interpretações poéticas e normativas da vida no mundo. Para compreendê-lo nesses termos, recorre-se a conceitos-chave da hermenêutica literária desenvolvida por Paul Ricoeur, com o qual temos categorias de análise, bem como uma compreensão hermenêutica do próprio evento do texto literário. Finalmente, o artigo conclui com apontamentos para o que seria uma hermenêutica teológica da literatura, nos termos da teologia da cultura de Paul Tillich.

Palavras-chaves: Literatura. Religião. Interpretação. Hermenêutica Literária. Teologia da cultura.

Abstract

This article presents a study on the relationship between literature and religion taking both as expression of the productivity of interpretation in the context of modernity. The article discusses the philosophical assumptions of the relationship between the salvation history and the history of interpretation and its implications for historical and cultural consciousness of the West, as seen by Gianni Vattimo. According this author, the legacy of Christianity is updated in late modernity in terms of productivity interpretation, expanding the notion of language and discourse for their ontological and epistemological implications. From these arguments on, the relationship between literature and religion becomes closer, allowing us to understand both literature and religion as forms of symbolic production: poetic and normative interpretations of life in the world. To understand it in those terms, key concepts of literary hermeneutics developed by Paul Ricoeur are evoked. These terms are used as categories of analysis to facilitate a hermeneutic understanding of the actual event of the literary text. Finally, the paper concludes with some considerations for a hermeneutics of theological literature, in terms of the theology of Paul Tillich culture.

Keywords: Literature. Religion. Interpretation. Literary Hermeneutics. Theology of culture.

Artigo recebido em 14/12/2011 e aprovado em 14/03/2012.

* Doutor em teologia pelo Instituto Ecumênico de Pós-Graduação (EST). Professor da Faculdade de Teologia da PUCRS. País de origem: Brasil. E-mail: joe.santos75@gmail.com

Uma introdução

No diálogo entre literatura e teologia, recentes publicações brasileiras parecem concordar com o que se aponta como uma carência de método. Magalhães (2009, p. 23) é categórico nessa questão quando confronta a importância desse tema com sua ausência na agenda de reflexão teológica atual, reiterando que apesar de tentativas isoladas, não há “um projeto que aponte para um diálogo permanente”. (Cf. também BARCELLOS, 1999, p.9-30). Tomando essa questão como ponto de partida, esse artigo propõe-se a: primeiro, desenvolver o argumento de Gianni Vattimo, de que a relação entre literatura e religião é algo constitutivo da cultura moderna, pelo que implica de sua herança judaico-cristã, na qual, enquanto “religião do livro”, interpretação, salvação e história são construções simbólicas intrínsecas; segundo, recorrer a Paul Ricoeur para nos conduzir de uma hermenêutica ontológica a uma hermenêutica literária, para, finalmente, lançar algumas pistas para esse diálogo a partir de uma hermenêutica teológica da literatura.

A literatura é um fenômeno próprio da modernidade, e, naquilo que ela engendra e expressa historicamente da autocompreensão humana e suas formas de relação, a religião sempre tem sido um aspecto pertinente e próprio de sua constituição temática e mesmo filosófica. Quer dizer, a relação que tomamos como objeto de reflexão está dada culturalmente, e isso é reconhecido também por teóricos da literatura – nas palavras de Todorov (2011, p. 11,13):

Há dois ou três séculos uma verdadeira revolução ocorreu na Europa: a referência ao mundo divino, encarnado pela religião, começou a dar lugar a valores puramente humanos. Ainda temos de lidar com um absoluto ou com um sagrado, mas ambos deixaram o céu e desceram à Terra. Não se trata mais de dizer que, desde essa época, para os europeus, “a religião morreu”. Ela não está morta na medida em que, forma principal, senão única, da aspiração ao absoluto durante séculos, ela deixou sua marca nesse próprio traço humano (...) Entre todas as tentativas de pensar e viver o absoluto de maneira individual para fora tanto das religiões tradicionais quanto das religiões seculares políticas, gostaria de me ater a uma, a que interpreta essa experiência como a busca da beleza.

Apesar das evidências e relevância desse fenômeno para a reflexão teológica, o que se evidencia é um perseverar na busca por relações que, apesar de proposições e tentativas, não se consolidam em um projeto na agenda de reflexão teológica. Isto porque a teologia

ela mesma se move em círculos e conflitos de interpretações, e a abordagem da literatura como fato cultural e teológico move pressupostos e questões de princípio que tocam na autocompreensão da teologia, de seus lugares epistemológicos, e principalmente dos *a priori* da fé que constituem os sujeitos envolvidos nessas “leituras”.

O horizonte deste artigo é esse. Para nele nos situarmos, queremos nos valer de alguns autores que já têm contribuído a essa reflexão, mas talvez ainda de modo isolado, o que justifica colocá-los em diálogo. Como ponto de partida, assumimos aqui uma autocompreensão hermenêutica da teologia, e nosso objetivo é desenvolver alguns argumentos que contribuam ao que permanece dessa busca por método mencionada acima, cujo desejo que compartilhamos é, evidentemente, por avanços mais significativos para todas as áreas envolvidas.

1 Salvação, interpretação, história

Em “História da salvação, história da interpretação”, Vattimo (2004) situa sua reflexão numa visão histórico-cultural do Ocidente, em cuja autocompreensão se encontra uma relação profunda com a tradição literária das religiões do livro, e as práticas da escrita e da recepção de textos implicadas nessa tradição. A abordagem está orientada pela discussão que perpassa seu livro, focando o Cristianismo no contexto europeu e as mudanças sofridas nesse contexto que dão os contornos ao que se estabeleceu por modernidade. Se esta é reconhecida por uma mudança de consciência diante, especialmente, da tradição religiosa judaico-cristã, Vattimo (2004, p. 76) intenta reconstruir essa gênese desde os vestígios que permitem compreendê-la menos como ruptura e mais como realização de aspectos a-religiosos e secularizantes presentes no cristianismo, e que, portanto, não lhe seriam essencialmente estranhos:

Pretendo, antes, fazer ressoar, sim, diria assim, o eco de uma “passagem”, o sussurro do resvalar de um termo a outro, resvalar que, em muitos sentidos, me parece ser algo que todos, desde o início, já sabemos o que é, e cuja precompreensão, aliás, constitui a nossa comum pertinência histórica ao mundo (época, história, cultura) das religiões do livro. (VATTIMO, 2004, p. 76).

A importância da tradição bíblica para a formação da cultura ocidental já tem sido matéria de interesse de diferentes autores. Em que medida essa importância tem sido assumida pela reflexão teológica, tomando em conta a relação estabelecida por Vattimo, é algo a ser analisado. Detemo-nos nas considerações de Antonio Magalhães, por exemplo, que investiga esse aspecto em seu livro *Deus no espelho das palavras*, em vista do diálogo entre teologia e literatura. O autor pressupõe uma relação intrínseca entre ambas, já que o próprio Cristianismo (no horizonte do qual o autor situa sua reflexão teológica) tem de ser compreendido como evento literário, isto é, como religião cuja origem se assenta na escrita e na recepção de textos, e cujo desenvolvimento histórico se dá em meio “de enorme produtividade de interpretações e traduções”. Dessa maneira, o Cristianismo como literatura “tem um lugar no campo das interpretações e traduções porque essa atividade resultou na disseminação do texto e contribui para ser um dos pilares teóricos da construção da civilização ocidental” (MAGALHÃES, 2009, p. 13) (cf. também REALE; ANTISIERI, 1990, p.371-395).

Entre destaques dessa contribuição, MAGALHÃES (2009, p. 20-21) sublinha a concepção monoteísta de Deus, e relacionado a essa noção, o paradigma do êxodo e a consciência messiânica que definem o horizonte não apenas de uma história religiosa, mas do processo histórico civilizacional do Ocidente, cuja implicação para o contexto latino-americano é marcado pela dominação colonizadora e catequização religiosa. Ora, no decorrer desse processo, a tradição bíblica se fez e permanece presente como uma reserva simbólica e narrativa para diversas apropriações críticas e criativas, em contextos mais, menos ou absolutamente não determinados por uma interpretação diretiva e canônica.

O autor conclui que “nisso reside tema fundamental de uma teologia da cultura ausente dos grandes debates e reflexões teológicas no nosso contexto” (MAGALHÃES, 2009, p. 22) – percepção que é ampliada pela análise de Vattimo (2004), que, no nosso entender, levanta um argumento que toca o centro da questão: enquanto uma teologia da cultura não estiver relacionada com uma teologia da revelação e, por conseguinte, da salvação, o diálogo em torno da relação entre literatura e teologia, ou literatura e religião em estudos teológicos, permanecerá à margem de “grandes debates”, porque reduzido à antropologia, que, apesar de todos os esforços por uma virada antropológica no interior da teologia no decorrer do século passado, permanece sendo o ser humano, em sua realidade

histórica e cultural, algo como objeto de uma teologia aplicada, e não exatamente sua fonte e lugar epistemológico.

É nessa direção que Vattimo, do ponto de vista filosófico, contribui ao tecer uma relação de mútua dependência entre história de salvação e história de interpretação. Tal relação não se resolve, segundo ele, com facilidade – a vírgula que a representa no título indica apenas “uma solução aproximativa”. Porque, de saída, ele reconhece uma relação estreita, porém nebulosa. Na esteira de uma tradição na qual a mediação “que salva” depende de uma correta interpretação do escrito sagrado, o problema que Vattimo examina é que a interpretação vale não apenas pelo que asseguraria do acesso positivo ao significado do texto – significado que remete ao evento salvífico –, mas pelo que essa ação de interpretar implica de risco e incerteza, bem como de poder e liberdade, uma vez que ser e sentido último desse evento referente estão velados a um acesso positivo, e requerem necessariamente que a interpretação produza o acesso a sua verdade.

Esse é o cerne do problema teológico frente à relação entre cultura e revelação, tal como Paul Tillich apresenta em sua teologia sistemática (2005, p.138s), quando define a revelação como recepção em que a referência não muda, mas o ato de referir necessariamente precisa ser sempre de novo realizado. Ora, a própria noção de história da revelação implica numa dialética entre revelação original e dependente, em meio a qual tradição e cultura se consolidam e vivem sob as ambiguidades da existência, da linguagem, da história. O que Tillich, porém, destaca é que a diferença substancial entre revelação original e dependente não está numa ontologia metafísica, mas permanece diferença histórica. É isso que implica a noção de correlação, isto é, a dinâmica pela qual o que fora vivido originalmente num evento revelatório possa ser recebido por novas gerações através da mediação escrita e do evento da leitura, seja litúrgica ou crítica. Isto é, a revelação é dialética porque contínua e de uma ontologia histórica. E neste caso, “se muda um lado da correlação, toda a correlação se transforma”. Assumir reflexivamente o fator histórico implicado na revelação, por meio de um método que “correlaciona as perguntas implícitas na situação com as respostas implícitas na mensagem” (TILLICH, 2005, p.25), portanto, instala uma produtividade crítica e criativa nessa dependência recorrente à revelação original. “É verdade que ‘Jesus Cristo (...) o mesmo ontem, hoje e sempre’ é o ponto irremovível de referência a todos os períodos da história da Igreja. Mas o ato de referir-se a

ele, nunca é o mesmo, já que novas gerações e novas potencialidades de recepção entram na correlação e transformam-na” (TILLICH, 2005, p.138).

A noção de *produtividade da interpretação* é o foco de interesse de Vattimo – já mencionada na citação de Magalhães feita acima, e agora implicada no problema exposto por Tillich. Vattimo, por sua vez, destaca que de duas maneiras a interpretação se relaciona com a salvação na tradição judaico-cristã: primeiro, em um sentido mais imediato e “prático”, quase técnico, de compreensão da mensagem do texto sagrado. Tal compreensão, porém, foi orientada pela preocupação de que *tema salvífico* gerasse *experiência de salvação* como critério de verdade – por isso, não se trata de qualquer interpretação, mas daquela “fiel” ao texto, ao autor, etc. Nessa perspectiva, temos a hermenêutica mais atuante na história da teologia cristã e, por implicações, a que mais repercute, em primeira instância, na história da filosofia – pensando, por exemplo, desde a tradição da Reforma, do romantismo ao hegelianismo e suas leituras críticas. Subjacente a essa hermenêutica está o pressuposto de uma relação subjetiva com a verdade do texto, cuja mediação vem a ser preponderantemente conceitual.

Um segundo sentido, contudo, é mais complexo: é aquela perspectiva na qual a interpretação se dá como acontecimento salvífico em si mesma, “revelatória”, ao relacionar Jesus de Nazaré aos profetas, segundo o que registrou o Novo Testamento em expressões como “Ouvistes o que foi dito [...]. Eu, porém, vos digo”:

Aqui a interpretação não é apenas um meio (para o fiel) de compreensão daquilo que Deus revela e do que quer dele. O evento da salvação (a vinda de Jesus) é ele próprio, intimamente, um fato hermenêutico. Todavia, pode-se dizer que ele é hermenêutico somente até certo ponto: é verdade que Jesus é a interpretação viva do sentido da lei e dos profetas (eis aqui um outro significado do *logos* que se faz carne: se encarna o *logos*, o sentido, do Antigo Testamento...), mas, de certa forma, também é seu cumprimento e, portanto, parece se apresentar, muito mais, como a sua definitiva decifração – como se depois não houvesse mais espaço e nem necessidade de interpretação. Entretanto, muito embora a salvação seja essencialmente “completada” com a encarnação, paixão, morte e ressurreição de Jesus, ela ainda espera uma complementação ulterior (bastaria que pensássemos, aqui, em todos os acontecimentos da chamada escatologia consequente), e o Paracleto, o espírito da verdade que é enviado aos fieis em Pentecostes, tem exatamente por tarefa assisti-los nesta ulterior empresa hermenêutica. (VATTIMO, 2004, p. 78)

Ora, o problema aqui sugerido repercute na relação que Tillich analisa entre revelação original e dependente. O que Vattimo destaca, porém, é que o procedimento que efetivamente realiza o que Tillich define como correlação entre evento original e dependente, ao que sugere a ideia de “iluminação” enquanto “elemento cognitivo no processo de efetivação do Novo Ser” (TILLICH, 2005, p.139), é, numa palavra, a *interpretação*. Esta incide sobre a história e sobre a historicidade da recepção do Evangelho, não como simples técnica comunicativa de um evento total e acabado, mas como condição *sine qua non* de realização da salvação na história. É através da interpretação que a história de salvação continua se realizando, enquanto história movida pelo Espírito,¹ que não acontece apenas em função de novas gerações que recebem fato consumado, mas que efetivamente devem operar uma interpretação através da qual recebem esse fato sob suas próprias condições históricas e culturais como evento existencial. É a isto que sustenta Tillich com o que chama de *processo de efetivação do Novo Ser*, caracterizando o aspecto ontológico da condição que Vattimo, por sua vez, explicita como hermenêutica. Por isso, “a história da salvação procede da história da interpretação, no sentido forte no qual o próprio Jesus foi interpretação viva e encarnada da Escritura” (VATTIMO, 2004, p. 79).

O diálogo que estabelecemos aqui não poderia deixar de levar em conta o cenário e as interlocuções a partir das quais Vattimo propõe-se compreender o fenômeno que chama de um “cristianismo reencontrado” nas condições da modernidade marcada pela secularização. Esta falando, portanto, da possibilidade de uma experiência religiosa nesses tempos, cuja expressão crítica e de suspeita para com a religião, o autor encontra explicitado na obra de *Nietzsche* e *Heidegger*.

Na leitura de Vattimo, o lugar em que ambos se encontram está na veemente recusa à metafísica em que um e outro filósofo, cada qual a seu modo, se empenham. O primeiro se caracteriza pelo “anúncio da morte de Deus”, como expressão não de um ateísmo objetivo, mas da percepção de perda total de um referente fundamental e definitivo para a verdade e a moral. O segundo, afirma-se numa filosofia crítica à metafísica objetivística e

¹ Vattimo (2004, p.37s) refere à noção de Idade do Espírito nos primeiros capítulos de seu livro, em sua leitura de Gioachino da Fiore como “profeta” de uma filosofia pós-metafísica. Tillich, por sua vez, reitera essa pneumatologia para compreender a história da Igreja sob o aspecto de sua produtividade: “o lugar de contínuas revelações dependentes, que são um aspecto da obra do Espírito divino na igreja” (2005, p.138).

contra quaisquer traços estruturantes da realidade que não sejam aqueles termos pelos quais a historicidade da existência em liberdade seja afirmada como fundamento imanente do ser-no-mundo.

Esta recusa da metafísica expressa, na verdade, uma atitude comum a grande parte do pensamento – não apenas filosófico, mas também artístico, literário e religioso – que marcou as primeiras décadas do século XX, quando a cultura humanista começou a sentir a necessidade de se rebelar contra aquela “organização total” da sociedade que vinha se impondo com a racionalização do trabalho e o triunfo da tecnologia. (VATTIMO, 2004, p.10).

O que decorre disso é a condição efetivamente pluralista da pós-modernidade, cuja gênese, no transcurso do século XX, orientou-se, por um lado, na afirmação da liberdade e, por outro, na rejeição de interpretações e pensamentos únicos e totalizantes². Tal situação retroage sobre novos discursos que povoam a contemporaneidade e sustentam suas imagens através do que Vattimo (2004, p. 25) denomina a “liberação da metáfora”, isto é, a proliferação de narrativas e imaginários sem centro ou hierarquia, metalinguagem normativa ou metanarrativa direcionadora que as legitime, controle, desacredite. Nietzsche já antevia o caráter essencialmente metafórico de toda a linguagem, o que implica parâmetros extralinguísticos (morais, sociais, políticos) para toda determinação de validade de um discurso em relação a outro. Os efeitos dessa percepção, evidentemente, não condicionaram as formas e práticas de discursos na sociedade em sua totalidade, mas colocaram o sujeito, o conhecimento e a linguagem sobre nova base de entendimento³.

Numa perspectiva teológica, uma historicidade correlativa entre salvação e interpretação configuraria uma história e uma teologia da revelação, cuja compreensão, em muitos momentos da história da reflexão teológica, levantou a pergunta não apenas sobre como a revelação é dada a novas gerações, mas, antes, sobre como essas novas gerações a atualizam efetivamente. Essa questão, por sua vez, implicou também a pergunta pelo lugar

² Aspecto que bem poderia ser confrontado com o princípio *monoteístico* que orienta tanto a visão de verdade como de poder, próprio ao Ocidente e seu legado judaico-cristão, e que é elemento determinante para compreender a gênese da noção de absoluto na filosofia ocidental, e que está na base da metafísica que aqui se coloca em questão.

³ Tais bases são pensadas especialmente por Heidegger e Gadamer, cujas obras dão à luz, se não tanto ainda a uma filosofia da linguagem, a uma nova ontologia, assentada sobre as condições da existência humana na história, cujo conhecimento todo ganha a marca indelével da transitoriedade e da liberdade (como condição!) hermenêutica.

de revelação – que é também a questão que Vattimo (2004, p. 80) provoca: “Esta cultura ou civilização do livro não mantém relações [...] com a religião do livro, a ponto de tornar difícil a delimitação da nossa “história da interpretação” à história da interpretação da Sagrada Escritura?”. Poder-se-ia estender essa pergunta sobre o objeto de nossa reflexão, a relação entre literatura e religião, indagando-se acerca das fronteiras que se colocam entre escrita e escritura, ou entre texto sagrado e literatura, a fim de reconhecer o que há nessa correlação e interdependência de constitutivo do próprio evento revelatório, e o que esse evento representa epistemologicamente para a teologia tendo em vista a conjunção dos elementos cognitivo, estético e ético nele implicados.

Voltando-nos à provocação de Vattimo, mesmo que essa cultura do livro não restrinja suas práticas de interpretação à tradição do livro judaico-cristão apenas, a ideia mesma de *produtividade do ato interpretativo* – não apenas enquanto “um esforço para apreender o sentido originário do texto (por exemplo, a intenção do autor) e reproduzi-lo com o máximo de rigorismo”, e sim como uma ação que “acrescente algo de essencial ao próprio texto (entender o texto melhor que o autor, como diz um adágio da hermenêutica do século XVIII)” (VATTIMO, 2004, p. 81) – só poderia ser formulada nas condições históricas da correlação entre interpretação e salvação próprias da concepção judaico-cristã e de sua relação com o texto como mediação com o sagrado. Por conseguinte, para Vattimo (2004, p. 83), a produtividade da interpretação com que hoje a filosofia contemporânea se anima não deveria ou poderia ser bem compreendida senão como efeito salvífico do evento cristão, nos seguintes e surpreendentes termos:

Este evento hermenêutico me parece coincidir com aquele fenômeno que em linguagem heideggeriana chamamos de fim da metafísica no mundo da ciência técnica. (...) e que se tornou uma espécie de verdadeira *koiné*, “lugar comum”, da cultura contemporânea. (...) se não deseja ser contraditório com relação às suas próprias conclusões, uma ontologia tal como a de Heidegger, não pode, por sua vez, se apresentar como descrição de uma estrutura “objetiva”, ou seja, presente, dada, do ser. Ela, pelo contrário, deverá necessariamente afirmar a si mesma como “interpretação”, isto é, como resposta a uma mensagem, a uma “leitura” de textos, resposta a um “envio” que provém da tradição. (...) o envio ao qual a ontologia pós-metafísica co-responde (sic) é, justamente, a tradição da civilização ocidental. (VATTIMO, 2004, p. 83)

A leitura de Vattimo (2004), aqui, é pertinente sob dois aspectos: primeiro, em relação a uma compreensão das próprias teorias literárias que encontram na tradição da

hermenêutica moderna o postulado epistemológico e ontológico de sua relação com a tradição literária. Ora, isso coloca essas teorias como desdobramentos e atualização desse *envio* constitutivo a que Vattimo (2004) enxerga resposta na ontologia pós-metafísica heideggeriana, considerando nela também os ecos do anúncio da “morte de Deus”, isto é, de uma nova e constitutiva relação com um sagrado sob sua própria negação e enfraquecimento, a secularização – cujo evento arquetípico é a própria encarnação do *logos* nas condições da existência.

O segundo aspecto está em circunscrever a própria literatura nesse histórico, que é da modernidade, seu berço, como fenômeno pelo qual também a cultura ocidental procurou responder ao mesmo *envio*. Para dar conta da relação entre literatura e religião, necessariamente, precisaríamos delinear aspectos da função da literatura nessas condições históricas e culturais, e das demandas antropológicas, sociológicas e psicológicas que lhe seriam próprias. Como ponto de partida, entretanto, parece-nos promissor pensar a literatura como expressão de *produtibilidade da interpretação* dessa “civilização do livro” sob profunda perda de sua referência ostensiva à objetividade do ser e do sentido, cuja expressão teológica está dada na ideia de esvaziamento do sagrado. Pois, tal como entende Vattimo (2004), procedente e correlativa (nos termos de Tillich) a essa produtibilidade está uma outra, a *produtibilidade de salvação* enquanto efetivação de um Novo Ser – concepção que repercute sobre as palavras de Vattimo:

O que “produz” a interpretação produtiva? Produz o ser como novos sentidos da experiência, novos modos de dar-se do mundo, que não são simplesmente outros relativamente àqueles dados “antes”, mas se acrescentam a eles em um *discursus* cuja “lógica” (também no sentido de *logos*) consiste inteiramente na continuidade. Uma tal (sic) continuidade (...) não possui nenhuma medida objetiva, se “reduz” (mas se tratará de uma redução?) a uma persuasão retórica, *ad homines*. Não é qualquer secularização que é boa e positiva e nem qualquer interpretação é válida; é preciso que pareça válida para uma comunidade de intérpretes. (VATTIMO, 2004, p. 86)

Do que o autor conclui:

A referência à comunidade como ‘critério’ para a validade da interpretação não pode, portanto, prescindir do reconhecimento de que tal critério só se torna legítimo com a dissolução da metafísica da presença e de que não pode ser invocado fora do horizonte dessa dissolução. A metafísica da presença é substituída, pela ontologia hermenêutica, por uma ‘concepção’ do ser da qual é

parte essencial esta conotação dissolutiva; o ser não se dá de forma definitiva na presença, mas acontece como anúncio e cresce nas interpretações que o escutam e que a ele correspondem sendo, também, um ser orientado para a espiritualização, para a suavização, ou, o que é a mesma coisa, para a *kénôsis*. (VATTIMO, 2004, p. 88).

Em suma, o argumento de Vattimo (2004) ajuda a compreender o que exatamente torna intrínseca a relação entre literatura e religião desde uma perspectiva da filosofia da cultura. O diálogo com Paul Tillich nos encaminha já a uma perspectiva teológico-cultural, relativa especialmente à forma literária e sua relação com a religião em termos não apenas formais, mas fenomenologicamente, isto é, tomando como parâmetro o evento de recepção e suas implicações cognitivas, estéticas e éticas – o que em linguagem teológica está implícito na noção de evento revelatório. Para além de uma pertinência baseada em termos de empréstimos temáticos e trocas de repertório simbólico, essa relação alcança e se conforma numa consciência histórica e numa interpretação criativa da existência (novo ser), especificamente relativa à modernidade, que se cristaliza no conceito de interpretação como ato e acontecimento. Esta, como vimos, deixa de ser mera ação segunda, e passa a determinar ontologicamente a existência mediada pela linguagem, que, por isso, se reveste de um valor metafísico. Contudo, esse valor é determinado pelo deslocamento de uma consciência objetivante a uma consciência metafórica e suave (*kenótica*), que vem a ser elemento chave para desenvolver aspectos inerentes à relação de ambas as práticas, i.e., literatura e religião, reconhecendo-se ambas como criaturas irmãs, seres de linguagem.

2 Sentido libertado: uma hermenêutica literária a partir de Paul Ricoeur

Atualmente, as *hermenêuticas literárias*, justamente nessa pluralidade, denotam algo próprio do cenário complexo das teorias literárias contemporâneas, considerando a pluralidade das “letras e espíritos” de discursos que se afirmam literariamente, solicitando e propiciando surgimento de novas mediações metodológicas (ZILBERMAN, 1989, p. 13s.). Mas o marco fundamental para compreensão dessa gênese, e como nela se dá a interface das teorias literárias com a filosofia, lança suas raízes na assim chamada “virada hermenêutica”, cujo eixo está principalmente nas obras de Heidegger e Gadamer. (BARROS, 1992, p. 30-36).

Nesse cenário, a obra de Paul Ricoeur ganha relevância em razão de seu projeto de situar o debate filosófico em torno da hermenêutica, de orientação ontológica e epistemológica, para uma teoria da interpretação no contexto da ciência da linguagem. Sua motivação, contudo, é crítica ao ponto de partida filosófico por meio de uma reflexão do sujeito sobre si mesmo (GROSS, 1999, p. 33). Ricoeur, ao tratar da interpretação, pergunta-se pelo sujeito desta, promovendo a crítica de um sujeito imediato, apriorístico e cartesianamente pronto que permanece na base da discussão como uma imposição objetivada que, se não pode se verificada como fato, nem deduzida como conclusão, “deve ser colocada na reflexão” (RICOEUR, 1978, p. 275).

Para Ricoeur, o legado da filosofia hermenêutica sofre aqui uma crítica importante, no que diz respeito a seu método, que põe em dicotomia compreensão e explicação, recorrendo a um pressuposto do Romantismo que, em protesto ao Iluminismo, lança a base do conhecimento numa cossentimentalidade positiva entre sujeitos envolvidos numa relação cognitiva. Reconhecer essa relação dada como uma situação de linguagem mediada pelo texto não é o problema; o problema, porém, está em isolar o momento hermenêutico do analítico, apostando na positividade dos sujeitos. Nesse sentido, Ricoeur não rompe de todo com o estruturalismo, entendendo que este assegura a necessária seriedade em relação à forma e à explicação das estruturas do texto; assim como se mantém devedor à psicanálise pelo que esta assegura de uma ética do sujeito. Contudo, o texto, enquanto acontecimento comunicativo e situação de linguagem, ao mesmo tempo, exige também uma atitude compreensiva própria à hermenêutica, o que permite assumir a historicidade produtiva da interpretação.

Dois destaques quanto ao projeto de sua crítica como uma via para uma filosofia reflexiva.

Primeiro, a filosofia reflexiva se impõe como princípio crítico – ético em relação ao si mesmo do sujeito, e epistemológico em relação à aproximação deste último ao objeto de conhecimento. Sua tarefa será debruçar-se sobre o que se dá nesse encontro enquanto interpretação. Por isso, sua agenda torna-se uma hermenêutica dos símbolos que determinam a autocompreensão e as relações cognitivas já sedimentadas historicamente, e que “naturalizam” a condição de ser no ser do mundo. Para tanto, Ricoeur se vale da psicanálise e da semiologia: a primeira, como reflexão crítica do sujeito, a segunda, como

reflexão crítica da mediação fundamental desse sujeito consigo mesmo e com o mundo, a linguagem. Aqui se vê porque a linguagem, o símbolo e a interpretação se impõem como conceitos-chave.

O segundo destaque é quanto ao método. Na fenomenologia de Husserl, Ricoeur encontra rigor metodológico para o que se propunha. Em primeiro lugar, tomando como evidência primeira da filosofia, as mediações de construções objetivadas pelo ser humano através da cultura, especificamente, em seu caso, da linguagem, e essa sedimentada em texto. É somente por meio dessa estrutura formal, que experiências anteriores à relação cognitiva se encontram e ganham materialidade histórica. Quer dizer, não se deixa de afirmar uma dimensão de transcendentalidade, tanto ao sujeito quanto a seu objeto, o “mundo da vida” a que pertencem, mas essa dimensão só se oferece e se objetiva mediativamente: “na e pela redução, todo o ser se apresenta à descrição como fenômeno, como aparecer, logo, como significação a explicitar” (RICOEUR, 1978, p. 207).

A hermenêutica, assim orientada, configura-se como procedimento metódico-explicativo – algo analítico-descritivo, relativo à semiologia, tal como queria Ricoeur – articulado com a compreensão, que diz respeito à sua intencionalidade interpretativa, a busca de verdade que mais condiciona o intérprete e sua relação com o objeto de interpretação que exatamente define algo do método como tal. Verdade e método, nessa compreensão, mantêm uma relação dialética, que define a hermenêutica em sua inteireza. Sob esses parâmetros, Ricoeur desenvolve uma análise hermenêutica da linguagem, considerando sua estrutura formal e, ao mesmo tempo, seu estatuto ontológico, isto é, sua vocação de narrar o ser e revelar o ser-no-mundo do ser humano (BARROS, 1992, p. 121).

Com efeito, a linguagem simbólica e metafórica se dá como campo semântico privilegiado ao projeto de Ricoeur, uma vez que nela “a arquitetura do sentido” opera com toda sua engenhosidade crítica e criativa de “mostrar ocultando” (RICOEUR, 1978, p. 14). É a essa linguagem, por conseguinte, que ele volta toda sua atenção em seus trabalhos iniciais, definindo a interpretação como “o pensamento que consiste em decifrar o sentido oculto no sentido aparente, em descobrir os níveis de significação implicados na significação literal” (RICOEUR, 1978, p. 15). Quer dizer, é a linguagem simbólica como tal que instaura a interpretação; esta não lhe é estranha e externa, mas própria. Segundo

Ricoeur, o símbolo está onde uma linguagem acontece acionando dupla ou múltipla significação, instaurando por si mesma um *logos* hermenêutico.

Por sua vez, na análise da simbólica religiosa que Ricoeur elabora a prevenção contra uma ingenuidade positiva da interpretação, recorrendo à mediação da suspeita. Isso porque, se, por um lado, o símbolo revela, por outro, ele só o faz ocultando. A interpretação, nesse sentido, implica sempre o “conflito”, na crise e na negatividade em relação à consciência primeira diante do símbolo e suas duplas/múltiplas significações. A preocupação de Ricoeur, convém lembrar, continua sendo o conhecimento de si mesmo, o ponto de partida da filosofia, e, para isso, precisa defender-se contra a consciência imediata desse sujeito transferida direta e positivamente à interpretação. Como vimos, a reflexão é a possibilidade para tal defesa, e o primeiro aspecto que essa reflexão pondera é acerca do lugar da interpretação, que exige do sujeito se ater, em primeiro lugar, à análise explicativa da estrutura semântica da linguagem, para apenas através desta estrutura formal exercer a compreensão (participativa) do sentido.

A atenção de Ricoeur ao símbolo religioso lança luz sobre o objeto em questão, a relação entre literatura e religião, tal como vimos tratando até aqui, isto é, considerando ambas correlacionadas a partir da produtividade da interpretação. Isto nos situa na historicidade da experiência de sentido religioso (evento revelatório) que se renova na recepção simbólica e literária enquanto acontecimento hermenêutico, nos termos apresentados por Vattimo e Paul Tillich. Ricoeur, por sua vez, chama atenção à necessária *epoché* implicada na recepção da simbólica religiosa, em vista de sua resistência em objetificar a realidade referente, inserindo no que temos chamado de produtividade da interpretação um elemento essencialmente crítico negativo – isto é, de certo modo, *improdutivo*. A referência aproximativa à teologia da cultura de Tillich, aqui, se torna muito profícua, considerando que a tese em que Tillich sustenta sua concepção de teologia deriva de um conceito essencialmente crítico de religião:

o conceito de religião contém em si um paradoxo. ‘Religião’ é o conceito de uma realidade que através deste conceito é ela mesma destruída. No entanto, o conceito é inevitável. A questão é utilizá-lo de tal modo que sua força destrutiva seja eliminada através da sua subordinação a um conceito superior. Este é o conceito de ‘o Incondicional’. Quer dizer, a dialética inerente ao conceito de religião implica numa ambiguidade inevitável, na medida em que o conceito é usado, seja em um sentido geral ou em um sentido mais

precisamente polêmico. Esta dificuldade não pode ser evitada, já que toda criação conceitual relativamente nova cai na mesma dialética, e o significado tenha de ser determinado contextualmente. (TILLICH, 1973, p.124).⁴

Nesses termos, para Tillich, critério para uma filosofia da religião é “fazer justiça à natureza do Incondicional”, considerando que sua apreensão depende de tomar adequadamente a mediação das formas condicionadas ao Incondicional que através delas se manifesta e lhes fundamenta. (TILLICH, 1973, p. 137s). Porém, considerando o que temos visto com Vattimo, o Incondicional não poderia ser bem compreendido aqui se revestido fosse de uma supranatureza metafísica. Ao recorrer ao Incondicional, Tillich, assim nos parece, não está salvaguardando uma ontologia metafísica, mas ainda desdobrando as implicações ontológicas de uma metafísica esvaziada e encarnada historicamente.⁵ Por isso, religião em um sentido lato tem de ser compreendida como “profundidade da cultura”: porque não se refere a determinado domínio de práticas socioculturais, e sim a uma mediação de sentido incondicional, em termos radicalmente criativo e crítico, que se faz presente nas diferentes formas simbólicas de uma situação cultural. Desde esse entendimento, portanto, o conceito de religião relativo à literatura, requer necessariamente uma abordagem da literatura que atente ao potencial de significação do Incondicional presente na literatura, cuja manifestação será sempre em termos paradoxais e ambíguos, considerando a relação entre o Incondicional e a estrutura das formas condicionadas que o mediam. Ricoeur já nos adiantou algo desse elemento paradoxal em relação à linguagem simbólica, cuja comunicabilidade é sempre marcada pela tensão entre revelar e ocultar. Com Ricoeur, agora, avançamos na compreensão de como essa mesma dinâmica se estende à forma literária, que está em nosso foco de interesse.

⁴ It remains to be demonstrated that the concept of religion contains within itself a paradox. "Religion" is the concept of a reality which through this very concept is destroyed. Yet the concept is unavoidable. The point is to use it in such a way that its destructive force is eliminated through its subordination to a higher concept. That, however, is the concept of the Unconditional. To be sure, the inner dialectic of the concept of religion makes a certain amount of ambiguity unavoidable, inasmuch as the concept is used, in a general orientational sense as well as in a more precise, polemical sense. This difficulty cannot be avoided, since every relatively new conceptual creation would fall into the same dialectic, and the meaning would have to be determined contextually. (Tradução do autor).

⁵ Essa é a questão com que lida Tillich no texto *The conquest of the concept of religion in the Philosophy of Religion* (1973, p.122-54), publicado na coletânea *What is religion?*, por James Luther Adams e cuja tradução fora supervisionada pelo próprio Tillich.

O movimento da linguagem simbólica e metafórica ao texto literário marca um momento segundo do trabalho de Ricoeur. O que então dirigia sua atenção à unidade coesa do símbolo agora se desdobra numa hermenêutica especialmente dirigida ao texto e sua constituição enquanto discurso estruturado: segundo o autor, é nessa forma de linguagem que encontraríamos um paradigma para compreender a comunicação, cuja característica marcante é o *distanciamento*. O aspecto paradoxal de toda forma de linguagem implica ser justamente a comunicação baseada num distanciamento, quando o que ela pretende é, tal como o sentido etimológico de *símbolo* sugere, vincular, ou criar uma comunhão de e no sentido. Esse aspecto paradoxal entre distanciamento e apropriação incide, por sua vez, diretamente sobre a interpretação (RICOEUR, 1977, p. 44). Se o conceito de símbolo já implicava reconhecer a autonomia da linguagem, com o texto isso fica ainda mais complexo, pois a passagem da linguagem ao evento do discurso, e a passagem deste da oralidade à escrita, implica aspectos estruturais do texto e que determinam sua autonomia e constituição enquanto *texto*.

Assim, a *literariedade* de um texto está justamente na capacidade de, em sua *literalidade*, operar um distanciamento do mundo empírico, suprimindo a referência ostensiva e descritiva da realidade e se consolidando autonomamente como “texto literário” (ficção, poesia) autorreferente, e, somente assim, liberado dessa identidade primeira com o mundo empírico, para fornecer uma referência segunda e fundamental que “atinge o mundo, não mais somente no plano dos objetos manipuláveis, mas no plano que Husserl designava pela expressão de *Lebenswelt*, e Heidegger pela de ‘ser-no-mundo’” (RICOEUR, 1977, p. 56). É a partir dessa autonomia que o autor define essa concepção do texto literário como *metáfora viva*.

Essa compreensão situa a abordagem de Ricoeur na problemática em torno da qual as teorias literárias contemporâneas se dividem. Ele rompe com o postulado positivista, de compreender e distinguir discursos segundo sua verificabilidade: isto é, segundo sua referencialidade. Para Ricoeur, o específico do discurso literário é que sua literalidade se autodestrói (impertinência semântica) a fim de, através de uma referencialidade metafórica, mais que descrever, criar mundos próprios (novas/outras/possíveis pertinências semânticas).

Por sua vez, a possibilidade de que esses mundos literários comuniquem algo está assentada em sua qualidade ontológica, que justamente se “revela” na medida em que não se prende à literalidade referente-descritiva, mas zela por uma literalidade cuja referência é metafórica, indireta, simbólica. É uma *mimesis* que se realiza como *poiesis*.

A questão que se coloca, portanto, não é a suspensão da referência – o que comprometeria o próprio evento do discurso e tanto mais sua estruturação no texto. Mas a maneira como opera essa referência:

O que importa compreender não é a situação inicial do discurso, mas o que aponta para um mundo possível, graças à referência não ostensiva do texto. A compreensão tem menos que nunca a ver com o autor e a situação. Procura apreender as posições de mundo descortinadas pela referência do texto. Compreender um texto é seguir o seu movimento de sentido para a referência: do que ele diz para aquilo de que fala. (RICOEUR, 1976, p. 99).

O que Ricoeur identifica aqui é o que poderíamos definir, do ponto de vista da teologia da cultura, como potencial revelatório, ou potencial de sentido incondicional da forma literária. Destaca-se, num primeiro momento, o elemento de distanciamento implicado, que coincide com um princípio de não-identidade dessa reserva de sentido incondicional, e que caracteriza tal potencial tanto crítica quanto criativamente – o “mundo possível” sugerido por Ricoeur. Em segundo lugar, destaca-se o elemento de autonomia que esse potencial sustenta no texto literário, como estrutura formal que rompe com uma referência ostensiva à realidade empírica e mesmo metafísica, libertando os sentidos por meio de uma referência indireta, metafórica, suave – nos termos de Vattimo, *kenótica*.

Na *narrativa*, a problemática da referencialidade metafórica é aplicada à esfera da ação humana que transcorre no tempo. Privilegiando a temporalidade como fator determinante para a compreensão da narrativa, Ricoeur vê-se forçado, contudo, a relativizar a compreensão dessa problemática a partir do conceito de referência, e passa a defini-la a partir da *dialética entre configuração e reconfiguração narrativa*. É significativo considerar que Ricoeur faz essa eleição do tempo para sua teoria em função daquilo que está no coração de seu projeto, que é a compreensão da existência humana – o que ele, então, entende ser especialmente algo dado na historicidade, cuja expressão é narrativa, sob suas mais variadas formas.

Para desenvolver sua análise, Ricoeur define sua teoria da configuração narrativa a partir da categoria aristotélica de *mimesis*, tendo em vista compreender a totalidade exponencial do sentido do texto enquanto narrativa, nos seguintes termos⁶:

a) *Mimesis I*: Consiste da pré-compreensão das estruturas inteligíveis, dos recursos simbólicos e do caráter temporal do mundo da ação em que a criação e a experiência literária estão enraizadas. Reclamam sobre essa pré-compreensão aspectos do mundo-do-texto, diegético por definição, e à mercê dos elementos constitutivos do texto, seja relativo à estruturação do discurso a partir de uma língua específica, bem como às implicações, nesse contexto, da passagem da oralidade à escrita.

b) *Mimesis II*: É a configuração narrativa propriamente dita; a criação literária enquanto representação do real por meio do imaginário, recorrendo à composição de eventos que se entremeiam a partir de um princípio de identificação ou estranhamento (poético) à lógica de causa e efeito. Esse seria o aspecto mais próprio do texto enquanto obra de uma síntese semântica, que coloca como objeto da análise descritiva e formal, e, para a abordagem hermenêutica, promove a *mediação* entre *Mimesis I* e *III*. Para Ricoeur, a configuração narrativa implica em um mundo-do-texto virtual e diegético, que implica numa transcendência imanente ao texto, e pelo que resistiria a ser reduzido a seu aspecto estrutural.

c) *Mimesis III*: Consiste do momento da reconfiguração da narrativa, sob os efeitos da configuração narrativa no plano do agir humano, vale dizer, assinalando a intersecção entre o mundo do texto e o mundo do leitor, cujo papel é justamente de, na falta maior ou menor de referência ostensiva, ocupar crítica e criativamente a abertura do texto para o mundo. Isso se consolida numa efetiva experiência de leitura, temporal, consentida à ficção e dada através de uma

⁶ “A pretensão de Ricoeur em *Tempo e narrativa*, é, por um lado, explicitar a identidade estrutural entre historiografia e narrativa de ficção (segunda e terceira partes), e, por outro lado, afirmar o parentesco profundo entre a exigência de verdade desses dois modos narrativos (quarta parte). Subjacente a todo o estudo encontra-se a distinção entre sentido e referência ou entre o que Ricoeur prefere chamar agora de configuração e reconfiguração: ao nível da configuração narrativa, a História e a ficção possuem uma mesma estrutura, isto é, um modo comum de ordenar os eventos numa narração coerente; ao nível da reconfiguração [*sic*] do tempo pela narração, Ricoeur mostra de que modo tanto a História como a ficção referem-se à historicidade fundamental da existência humana” (BARROS, 1992, p. 139-40).

recepção estética, cuja compreensão se daria desde uma fenomenologia da leitura.

Aqui, três aspectos chamam a atenção: em primeiro lugar, quanto à defesa de Ricoeur da ampliação do objeto da hermenêutica literária para além da configuração narrativa (*Mimesis II*), tomando a recepção do texto como parte que lhe é estruturante. Isso nos remete à pergunta que move seu projeto, acerca do ser-no-mundo do ser humano manifesta numa consciência de *si mesmo* – quer dizer, importa para ele considerar o texto em meio às interações que lhe dão vida e que retroagem sobre a vida de quem, por meio desse discurso, exprime uma percepção de sua própria existência. Ao fazê-lo, Ricoeur nos fornece um argumento de peso para o que Vattimo identifica na produtividade da interpretação, no que diz respeito a uma ontologia afirmada no devir da história e sob todos os riscos e conflitos de interpretações.

Em segundo lugar, a condição interpretativa que o discurso estruturado instaura, em vista do distanciamento e da liberdade de referência ostensiva ao sentido do texto. Essa condição hermenêutica implica o conflito de interpretações na dinâmica de verificação da verdade dos discursos. Ora, essa verificação não é mais passível de positividade, mas requer reflexividade crítica e o reconhecimento explícito de seus aspectos na própria obra, que Ricoeur insiste em validar e, disso, tira implicações para o procedimento metodológico da hermenêutica, que não é a compreensão como tal, mas a explicação formal do texto. A esse argumento podemos somar as conclusões de Vattimo (2004), para quem o critério de verificabilidade da interpretação implica a produtividade dos sujeitos que a realizam e a recebem, isto é, a “comunidade”⁷.

O terceiro aspecto refere-se à *Mimesis III*, caracterizada por Ricoeur como o momento criativo próprio ao evento da leitura, por meio da qual se sedimenta a experiência literária. Em texto publicado, já exploramos uma relação significativa entre a recepção estética e a experiência religiosa relativa à leitura nos termos de uma *teopoética* (SANTOS, 2009, p.23-32). Os argumentos reunidos aqui nos fazem perceber melhor a problemática

⁷ Afirmando que a tarefa da hermenêutica está em articular essas três dimensões da “representação” contida, produzida e atualizada na narrativa-texto, por meio da mediação analítico-descritiva (explicação) e da atitude compreensiva de corte fenomenológico, Ricoeur abre caminho para o desenvolvimento das hermenêuticas literárias movidas pelo conceito de efeito estético desenvolvido por Hans-Robert Jauss e Wolfgang Iser (SANTOS, 2009).

implicada aqui, que diz respeito à relação estabelecida entre “mundo do leitor” e a situação histórico-cultural na qual tal recepção se concretiza, e cuja “verdade”, tal como nos adiantou Vattimo, perde em termos de um fundamento metafísico absoluto e ganha em termos de relacionalidade, porque reduz-se (e se trata mesmo de uma redução?) ao consentimento de um *sensu communis*.

Assim, a partir dos pressupostos dados por Vattimo (2004), a abordagem que Ricoeur faz da filosofia hermenêutica nos fornece uma teoria do texto literário, categorias de análise e, talvez o mais importante, uma orientação compreensiva, que diz respeito à relação existencial do sujeito da leitura com o texto – o que implica em crise e reconstrução criativa a partir do próprio evento-texto. A partir desses elementos, temos a base de uma hermenêutica literária com a qual uma hermenêutica teológica do texto literário poderia se colocar em diálogo.

Por concluir: perspectivas para a relação entre literatura e religião

A relevância de uma hermenêutica orientada pela questão do sagrado relativa à literatura está no que ora assumimos, para efeito de análise, da leitura de Gianni Vattimo (2004), acerca de uma relação “congênita” entre a historicidade da salvação e da interpretação no interior da própria modernidade. Nesse sentido, encontraríamos na literatura, sob essa ótica, uma expressão de resposta ao vazio deixado pelas representações do sagrado baseadas numa metafísica objetivista da presença. Paul Tillich, por meio do método que desenvolveu como, primeiro, uma análise religiosa das formas culturais, e, posteriormente, uma “teologia da cultura”, fornece-nos um aporte teórico significativo para dar sequência a essa hipótese de trabalho.

O desenvolvimento do método de Tillich se dá no quadro geral dos movimentos culturais e intelectuais europeus situados no cenário desenhado por Vattimo. Sua compreensão da tarefa filosófica, assim como da teológica, é marcada significativamente pelo espírito da ontologia hermenêutica de Heidegger, embora, sob alguns aspectos, por caminhos diferentes. Primeiro porque Tillich, antes de chegar a uma orientação ontológica, toma por base de sua filosofia da cultura e da religião uma fenomenologia do sentido, cuja categoria fundamental é o Incondicional. Mas para ele importa, através dessa filosofia,

compreender como a experiência de sentido ganha “corpo” na consciência do ser humano de modo incondicional. Essa experiência se define desde uma fenomenologia da fé como “ser possuído por aquilo que nos toca incondicionalmente” (TILLICH, 2001, p. 5).

A tarefa da teologia, a partir desse pressuposto, para Tillich, é identificar e analisar as criações culturais que expressam interpretações criativas da existência humana, associadas a preocupações últimas e que revelam um aspecto incondicional da situação histórico-cultural à qual pertencem. Quando Tillich expressa essa tarefa como um método de correlação, em que perguntas da situação cultural devem ser correlacionadas a respostas da tradição, ele o faz em termos hermenêuticos. Isto é, tanto a cultura como a tradição são horizontes de interpretações que se articulam de forma circular e mutuamente dependentes.

Nesse sentido, a autocompreensão da teologia, para Tillich, é essencialmente hermenêutica. Se a identificação e análise de formas culturais se orientam por uma fenomenologia, interessa, de forma muito alinhada à proposta de Ricoeur, articular essa análise descritiva a uma compreensão de seu objeto que está assentada numa participação existencial tanto com a situação cultural quanto com a tradição, pois são ambas movidas por preocupação e desejo incondicional.

A correlação estabelecida entre sentido e estrutura formal que o media, por sua vez, não é nada arbitrário, pois Tillich o deduz da problemática implicada na teologia da revelação. Ao compreendê-la como “recepção em que a referência não muda, mas o ato de referir necessariamente precisa ser sempre de novo realizado”⁸, o que Tillich indica como “ato de referir” que “precisa ser sempre de novo realizado” consiste exatamente da interpretação, nos termos definidos por Vattimo, isto é, uma interpretação movida por uma produtividade autoreferendada – livre, autônoma e relacional. No que diz respeito a uma teologia da revelação, Tillich adianta que a referência não se altera, podendo ser até compreendido como uma referência ostensiva e positivamente dada. Contudo, não se trata disso, pois tal referência que não muda é ela mesmo evento revelatório “original”, isto é, evento hermenêutico por excelência, assentado num acontecimento histórico à luz de uma interpretação movida pela fé e pela cosentimentalidade de uma comunidade de intérpretes.

O problema levantado a partir da relação entre história, interpretação e salvação por Vattimo, encontra na teologia da revelação de Tillich uma perspectiva de análise

⁸ Veja acima, ao expormos a questão no primeiro ponto do artigo.

significativa, assumindo o pressuposto de que não se poderia sustentar uma teologia compreendida como “ciência de um objeto particular ao qual nós chamamos ‘Deus’”, tampouco “uma apresentação científica de um complexo especial de revelação” pressupondo “um conceito de revelação sobrenatural autoritativa” (TILLICH, 1973, p.157). Abandonando esse pressuposto, Tillich (1973, p. 158) assume uma produtividade efetivamente criativa atuando nas objetivações do espírito.

Nesses termos, assumir a literatura – no sentido lato que nos orienta Ricoeur, compreendendo a estrutura do texto literário na sua interação com os sujeitos de recepção estética – assumi-lo, portanto, como objeto da teologia torna-se, metodologicamente, um movimento de radical afirmação do *verbo que se faz carne*, sob todos os riscos e conflitos implicados nessa receptividade produtiva de interpretação, salvação e história. O que disso, porém, possa sugerir de uma positividade objetivante é colocado a termo diante do reconhecimento de que toda possibilidade criativa da interpretação está posta sob sua radical crítica, pois que jamais histórica, ética e esteticamente absoluta. Não há possibilidade de formas condicionadas esgotarem o Incondicional. A noção de uma incondicional possibilidade de sentido na base de toda efetiva realização do (novo) ser, nos termos de Tillich, fornece simultaneamente uma base para um princípio de suspeita e confiança na cultura.

Por fim, aquilo que Tillich define como teologia da cultura, podemos assumi-lo nos termos de uma hermenêutica teológica da cultura.⁹ Não por acaso, quando Tillich a desenvolve, ele orienta sua análise interpretativa a formas estéticas – mais exatamente à arquitetura e às artes visuais. Seus pressupostos, contudo, somados ao argumento de Vattimo ora examinado, dão-nos razões para considerar também a pertinência da literatura como atividade e polo de um diálogo baseado nessa correlação, pelo que, como vimos, implica nessa prática a *produtividade da interpretação* por meio da qual a cultura contemporânea exprime suas mais diversas experiências de autocompreensão.

Como se daria essa correlação? A compreensão do texto e da configuração narrativa de Ricoeur nos oferece categorias de análise para identificar o que o texto, enquanto

⁹ Sob esse título já compreende Calvani (1998, p. 67) em sua avaliação da pertinência da teologia da cultura de Tillich em nosso contexto, ao desenvolver uma abordagem hermenêutica da Música Popular Brasileira em perspectiva teológica.

narrativa, media de mundos que nele se encontram. Se, para a teologia, o critério é dado pela noção de Incondicional, uma das questões seria perceber de que maneira o texto literário sustenta o vazio de referência ostensiva e objetiva para o sentido Incondicional que se prefigura nesse encontro de mundos. Isto é, de que maneira o texto cria imagens e representa o próprio vazio deixado pelo ser e sentido último, assegurado pelas formas mais correntes de expressão de encontro com o absoluto. Se, para Tillich, a religião enquanto orientação da consciência para o sentido Incondicional é o que sustenta o real sobre o qual a cultura se erige em termos de formas condicionadas do sentido, então, essa última se manifesta de forma múltipla enquanto sistematização de um mundo vazio não exatamente de sentido incondicional, mas de formas tradicionais de buscá-lo e expressá-lo.

REFERÊNCIAS

- BARCELLOS, J. C. Literatura e teologia: perspectivas teórico-metodológicas no pensamento católico contemporâneo. **Numen**: revista de estudos e pesquisa da religião. Juiz de Fora, v.3, n.2, p.9-30, 1999.
- BARROS, T. M. de M. **Hermenêutica e literatura**: pressupostos teóricos de uma hermenêutica literária em Heidegger, Gadamer, Ricoeur e Jauss. 1992. 176 f. Tese (Doutorado em Letras) – Instituto de Letras e Artes, PUCRS, Porto Alegre.
- CALVANI, C. E. B., *Teologia e MPB*. São Bernardo do Campo: Umesp, São Paulo: Loyola, 1998.
- GROSS, E. Hermenêutica e religião a partir de Paul Ricoeur. **Numen**: revista de estudos e pesquisa da religião. Juiz de Fora, v.2, n.1, p.33-49, 1999.
- MAGALHÃES, A. **Deus no espelho das palavras**. 2.ed. São Paulo: Paulinas, 2009.
- REALE, G.; ANTISERI, D. **História da filosofia**: Antiguidade e Idade Média. v. 2. São Paulo: Paulinas, 1990. p. 371-395.
- RICOEUR, P. **Interpretação e ideologias**. Rio de Janeiro: Francisco Alves, 1977.
- RICOEUR, P. **Teoria da interpretação**. Lisboa: Edições 70, 1976.
- SANTOS, J. M. G. Algo nos acontece: a noção de teopoética desde a teoria da recepção de Wolfgang Iser. In. SOTER (org.). **Anais do 22. Congresso Anual da Sociedade de Teologia e Ciências da Religião SOTER**. V.2. Edição digital. São Paulo: Paulinas, 2009. Disponível em:

<http://ciberteologia.paulinas.org.br/ciberteologia/index.php/livrodigital/soter2/>>. Acesso em 08 dez. 2011.

TILLICH, P. **Teologia sistemática**. 3.ed. São Leopoldo: Sinodal, 2000.

TILLICH, P. **Dinâmica da fé**. 6.ed. São Leopoldo: Sinodal, 2001.

TILLICH, P. **What is religion?** New York: Harper & Row, 1973.

TODOROV, T. **A beleza salvará o mundo**: Wilde, Rilke e Tsvetaeva: os aventureiros do absoluto. Rio de Janeiro: DIFEL, 2011.

VATTIMO, G. **Depois da cristandade**: por um cristianismo não religioso. Rio de Janeiro: Record, 2004.

ZILBERMAN, R. **Estética da recepção e história da literatura**. São Paulo: Ática, 1989.