FILOSOFIA E FÉ CRISTÃ



NICHOLAS WOLTERSTORFF

DISCURSO DIVINO

Reflexões filosóficas sobre a tese de que Deus fala

Nicholas Wolterstorff

Discurso Divino

Reflexões filosóficas sobre a tese de que Deus fala

Traduzido por
Filipe Martone

ultimato
VIÇOSA|MG

Sumário

Capa

Folha de rosto

Filosofia e Fé Cristã

Apresentação à edição brasileira

Prefácio

1. Situando nosso tópico

2. Falar não é revelar

3. Os muitos modos de discurso

4. Discurso divino nas mãos dos teólogos

5. O que é falar

6. Pode deus ter e adquirir os direitos e deveres de alguém que fala?

7. Pode deus causar os eventos geradores de discurso?

8. Em defesa da interpretação do discurso autoral: contra ricoeur

9. Em defesa da interpretação do discurso autoral: contra derrida

10. Interpretação para a execução [*performance interpretation*]

11. Interpretando o discurso humano mediador: a primeira hermenêutica

12. Interpretando em busca do discurso divino mediado: a segunda hermenêutica

13. Será que

14. A posição ilocucionária da narrativa bíblica

15. Temos o direito de crer que...?

16. Posfácio histórico e teológico

Créditos

FILOSOFIA
E FÉ CRISTÃ

POR QUE EXISTEM O MAL E O SOFRIMENTO? Por que orar se Deus já sabe tudo o que irá acontecer? Será que podemos influenciar as ações de Deus? Como funcionou a expiação dos nossos pecados por meio do sacrifício de Jesus? Nós temos almas ou somos apenas corpos?

Perguntas como essas aparecem vez ou outra na cabeça de muitos de nós. É comum que as crianças as formulem. Mas frequentemente tememos as dúvidas e incertezas que podem surgir dessas questões e fingimos que elas não existem.

Mas elas não são proibidas nem precisam ser encaradas como ameaças à nossa fé. Na verdade, existem pesquisadores em universidades ao redor do mundo avaliando e investigando tais perguntas – e tentando responder a elas.

A série Filosofia e Fé Cristã chegou não apenas para tirar de debaixo do tapete essas temidas questões, mas também, principalmente, para tornar conhecidos livros e autores que se propõem a investigar de forma honesta essas grandes questões da fé. Os livros são da tradição analítica da filosofia da religião e da teologia filosófica (chamada, mais recentemente, de teologia analítica), que preza pela clareza de expressão e pelo rigor argumentativo.

Aos que se angustiam diante dessas questões, que os livros da série Filosofia e Fé Cristã sejam um alento. Aos temerosos que

desconfiam da validade de tais perguntas, que o conhecimento do modo analítico de lidar com elas possa renovar-lhes a perspectiva, e que avaliem com mais cuidado se questionar sempre enfraquece a fé ou se pode, como cremos, fortalecê-la. Aos curiosos e entusiasmados com a investigação teológica, que estes livros sejam úteis para o crescimento no conhecimento, bem como um incentivo ao estudo profundo de teologia e filosofia, e, quem sabe, à busca de uma carreira em filosofia da religião ou teologia filosófica.

Algumas observações se fazem necessárias. Primeiramente, não somos demasiadamente otimistas sobre a capacidade racional humana para pensar sobre Deus. As palavras do Senhor a Jó continuam diante de nós: "Onde você estava, quando eu lancei os fundamentos da terra? Responda, se você tem entendimento" (Jó 38.4, NAA). Da mesma forma, o Senhor diz por meio do registro do profeta Isaías: "Assim como os céus são mais altos do que a terra, assim [...] os meus pensamentos são mais altos do que os pensamentos de vocês" (Is 55.9, NAA). Será, então, que faz sentido questionarmos os pensamentos do Senhor? Podemos nós tentar perscrutar os mistérios de Deus? A primeira tentação não foi justamente a sede pelo conhecimento (Gn 3.5)?

Citando Thomas McCall, um dos autores da série, "o objetivo da teologia analítica não é (ou, pelo menos, não precisa ser) eliminar todo o mistério da teologia. Pelo contrário, filósofos analíticos da religião há muito já têm plena consciência do lugar do mistério na teologia. E pode ser que, em alguns assuntos, um papel importante do teólogo seja clarificar onde realmente está o mistério" (McCall, Thomas. *Teologia Analítica:* A teologia em diálogo com a filosofia. Viçosa: Ultimato, 2022,

p. 24). Nós não temos a intenção de explicar Deus, ou explicar seus pensamentos e ações. Nós não pretendemos ofender a Deus ou desrespeitar sua soberania. Não queremos nos colocar no lugar que não nos é cabido.

O que queremos é pensar sobre Deus, com maravilhamento, com temor e tremor. Queremos povoar nossa mente com possíveis explicações, com teorias e modelos que nos ajudem, em nossas limitações, a ter um vislumbre maior sobre Deus, a crescer no conhecimento e na adoração a ele. A reflexão teológica que propomos à Igreja é uma reflexão doxológica, isto é, uma reflexão que nos conduz e parte da adoração ao Senhor Deus, Criador dos Céus e da Terra, ao Senhor Jesus Cristo, seu Único Filho, e ao Espírito Santo, o nosso Consolador e Capacitador. Não encaramos as questões teológicas como um cientista disseca um sapo, e não queremos que ninguém o faça.

Dito isto, o projeto também não pretende restringir-se ao público protestante e evangélico. Demais cristãos, demais teístas e até mesmo não teístas são convidados a ler os livros e a se engajar na reflexão filosófica sobre a religião. Qualquer pessoa interessada em religião e filosofia, encaradas de forma séria e mais acadêmica, é nossa convidada para conhecer a série Filosofia e Fé Cristã.

Em segundo lugar, nem todos os autores da série partem de uma mesma perspectiva teológica ou metateológica – isto é, sobre quais métodos devemos empregar na teologia e sobre qual o lugar do mistério na teologia. Trazemos uma pluralidade de autores, todos especialistas e grandes conhecedores da literatura sobre essas grandes questões, mesmo que alguns deles não cultivem o maravilhamento e a postura de adoração

de forma tão explícita. Alguns são especialmente polêmicos. Isso, contudo, não deve fazer com que deixemos de lado a nossa postura como adoradores ao ler suas obras. A pouca ortodoxia de certos autores não deve ser empecilho para que conheçamos seus argumentos.

Em terceiro lugar, a verdade apologética mais fundamental é que todo ser humano, independente de suas crenças, possui limitações no conhecimento, e toda teoria possui fraquezas. Assim, como cristãos, podemos aceitar que há, sim, problemas que vão além de nossas explicações atuais e que sempre haverá dificuldades e aporias para explicarmos nossa fé. Mas isso não a desqualifica, pois nenhum ser humano possui uma filosofia e uma teoria da realidade sem fraquezas e sem problemas. É possível que ninguém tenha uma visão da realidade completamente sem paradoxos (o próprio paradoxo do mentiroso permanece um problema filosófico para todos, independente de credo e religião). Não precisamos, portanto, nos desesperar com a irracionalidade de alguns aspectos dos nossos pensamentos: isso revela, primeiramente, nossas limitações como seres humanos, e não as limitações de nossa religião, de nossa moralidade ou de nossa filosofia. Ninguém é irracional ou ignorante por não ter solucionado todos os problemas filosóficos – podemos conviver com os problemas e nos aventurar, vez ou outra, em teorias e modelos que se proponham a solucioná-los.

Em quarto lugar, cremos que pensar e refletir sobre Deus é uma atividade com valor intrínseco, não sendo a filosofia da religião e a teologia filosófica ferramentas exclusivamente apologéticas. Ainda que todo ser humano no universo fosse cristão firme e verdadeiro, ainda que não houvesse ceticismo,

secularismo e tantas outras supostas ameaças à fé, ainda que vivêssemos em perfeita paz e harmonia – ainda assim refletir e pensar sobre Deus seria algo legítimo e precioso, uma atividade com valor e legitimidade próprios. A filosofia não é útil apenas como escudo para a fé, mas, como as artes, é preciosa e inevitável ao ser humano. Somos seres pensantes, e podemos pensar para a glória de Deus e amá-lo com todo o nosso entendimento.

Por fim, em quinto lugar, é importante que o estudo e o conhecimento sejam acompanhados de humildade. Desejamos profundamente que todos os leitores da série avancem progressivamente e vejam quão complicados e profundos os debates podem se tornar, aventurando-se no pensamento dos gigantes intelectuais que os precederam. Com isto, não queremos colocar os antecessores em um pedestal, como se fossem heróis do passado. Queremos apenas ressaltar a importância da humildade para um envolvimento saudável com a filosofia (sem, é claro, desmerecer o valor da ousadia e da coragem).

ἡ χάρις μεθ' ὑμῶν,
A graça seja convosco,

Davi Bastos
Editor da série Filosofia e Fé Cristã

APRESENTAÇÃO À EDIÇÃO BRASILEIRA

HÁ MUITOS ANOS eu tive uma conversa marcante sobre a natureza da Bíblia. Eu fora recentemente apresentado à noção kuyperiana de "biocosmovisão" e à filosofia da ideia cosmonômica de Herman Dooyeweerd. Apaixonei-me imediatamente pela tradição neocalvinista e pelos debates fascinantes que ela despertou. Um deles me deixava particularmente intrigado: o desarranjo entre o grande William Harry Jellema e seus alunos, como Nicholas Wolterstorff e Alvin Plantinga, por um lado, e os dooyeweerdianos, por outro. Todos eles, por seu turno, devedores de Abraham Kuyper e Herman Bavinck, mas com divergências aparentemente insolúveis. Cedo descobri, no entanto, que não poderia ignorar nenhuma voz desse debate.

Enquanto mergulhava na tradição filosófica calvinística, fui muito ajudado por um professor de vasta erudição e enorme paciência. Em certa ocasião, conversa vai, conversa vem, em seu apartamento, entramos na questão do status da Bíblia. Eu assumia a visão clássica de que ela seria a Palavra de Deus, ao que ele discordou. Tomei coragem e perguntei diretamente: "Mas... Deus fala?". A resposta foi inequívoca: "É claro que não. Deus não tem boca. Como ele poderia falar?".

A pergunta tinha contexto: eu vinha estudando a teoria do símbolo religioso do teólogo alemão Paul Tillich, segundo o qual

a "fala" divina não seria mais do que uma metáfora para descrever a experiência espiritual; e eu queria saber como a filosofia calvinística tratava o assunto. Incrédulo com a resposta do meu professor, retruquei: "Mas e quanto à tese de Wolterstorff?". Ele deu de ombros: "Não gosto de Wolterstorff ". Ali estava a versão reformada do conflito entre continentais e analíticos!

Mas não era só isso. A memória desse diálogo ajudou-me a ganhar clara consciência sobre esse vício feuerbachiano no campo teológico tupiniquim: a tendência de submergir as reivindicações cristãs em hermenêuticas antirrealistas. Os *antirrealistas construtivistas* (na acepção de Alvin Plantinga), quando em solo teológico, tendem a negar a objetividade da revelação e dos atos de Deus, reduzindo o discurso teológico a interpretações da experiência existencial, cultural ou política do povo de Deus. Eles separam os sentidos teológicos de fatos, e em seguida reduzem esses sentidos aos anseios humanos.

Meu professor não chegava a tanto; mas sua negação da possibilidade do discurso divino literal estava a um passo disso. É claro que Deus não tem boca, mas a questão era outra: Deus falou ou apenas homens falaram sobre Deus? O problema, nesse caso, é que não apenas a teologia, mas a própria filosofia da religião cristã perde seu objeto próprio, que é o fenômeno da manifestação de Deus no mundo, substituindo-o por mera antropologia. E isso não importa apenas para a defesa da ortodoxia teológica; trata-se do próprio status científico da discussão. Sem fatos divinos reais para examinar, a teologia se torna absolutamente redundante e a filosofia da religião cristã muda completamente de objeto.

Em *Discurso Divino*, Nicholas Wolterstorff mostra que nada disso é necessário. O filósofo é bastante conhecido, além de suas contribuições para a estética filosófica, a filosofia política e a teoria da justiça, por seu trabalho juntamente com Alvin Plantinga na criação da "epistemologia reformada", a partir de uma apropriação criativa do realismo do senso comum de Thomas Reid. Plantinga deu o pontapé inicial, estabelecendo uma analogia entre a experiência do conhecimento de Deus e do conhecimento da existência das mentes e personalidades de outras pessoas, em *God and Other Minds* [Deus e outras mentes] (1967). O conhecimento de Deus seria um espécime de um fenômeno cognitivo comum.

Nos anos seguintes, os dois (e outros, como William Alston) desenvolveram uma abordagem *externalista* à teoria do conhecimento, recusando o fundacionalismo clássico e buscando explicar a crença em Deus como o resultado de um processo normal e automático de formação de crenças, independente de demonstrações ou justificação. Essa epistemologia seria "reformada" pela profunda influência da visão calvinística sobre a racionalidade da crença em Deus e, particularmente, do neocalvinismo de Herman Bavinck.

Há uma similaridade intrigante entre o que a dupla realizou no campo da epistemologia e o que Wolterstorff fez, em *Discurso Divino*, no campo da hermenêutica. O argumento expõe uma teoria mais ampla sobre a estrutura ordinária do discurso humano, e então traça uma analogia entre o discurso divino e esse discurso humano. O discurso divino seria um espécime desse fenômeno geral. E o resultado desse experimento filosófico é que tanto a ideia de que Deus possa

falar, quanto a ideia de que sua intenção possa ser compreendida, torna-se de repente muito mais plausível.

Wolterstorff parte da teoria dos *atos de fala* (*speech acts*) de John L. Austin e John Searle, segundo a qual a linguagem não é apenas um jogo conceitual ou uma comunicação de conteúdos, mas um tipo de *ação*, que realiza gestos ou atos em relação ao interlocutor (afirmar, dirigir, prometer, explicar, convidar etc.). Assim haveria a *locução* – aquilo que é dito – e a *ilocução* – o ato realizado pelo falante quando profere seu enunciado.

A frase, por exemplo, "eu aprendi com meu pai a ser honesto", no contexto de uma discussão sobre dívidas, não apenas diz algo sobre a qualidade da educação moral que o sujeito recebeu (o ato *locucionário*), mas funciona como uma promessa ou garantia de que a dívida será paga (um ato *ilocucionário compromissivo*). E essa promessa coloca o falante e o ouvinte dentro de uma rede de obrigações morais.

Naturalmente, para que o sentido da frase seja apreendido, é preciso entender o contexto ilocucionário, que, em se tratando de textos, é nada menos que a intenção autoral, interpretada por meio de seu contexto performático, ou seja, de seu gesto. Nesse aspecto, contra Ricoeur e contra Derrida, Wolterstorff é uma espécie de "realista crítico" em hermenêutica.

Pois bem: ao distinguir entre o que é dito e o que estamos fazendo com o que dissemos, a tese de Austin-Searle implica a possibilidade de uma pessoa realizar um ato ilocucionário usando o discurso de *outra pessoa*. Pense, por exemplo, na situação em que um chefe solicita a seu secretário a redação de uma carta ao fornecedor de produtos da empresa, que deve conter tais e tais assuntos, e cobrar tais e tais providências, com

um tom levemente ácido, mas não muito. Imagine que esse secretário, sendo bom redator, experiente e funcionário de longa data desse chefe, escreva uma carta perfeita e bem temperada. O chefe sorri e observa: "Você entrou dentro da minha cabeça!". É claro que, nesse caso, o funcionário preparou o enunciado locucionário; mas, assinada e enviada a carta, o chefe realizou por ela um ato ilocucionário de cobrança em relação ao fornecedor.

A sacada genial de Wolterstorff foi propor que essa estrutura ordinária de nossa experiência comunicativa seria suficiente para explicar como Deus pode falar em linguagem humana; ele o faria usando o que um ser humano disse para dizer a sua própria Palavra. O filósofo usa muitos exemplos para explicar isso, mas sua ilustração inicial não poderia ser melhor: Agostinho, no meio de sua luta espiritual, ouve uma criança cantando "*Tolle lege! Tolle lege!*" ("toma e lê!") do outro lado do muro e, ao tomar a carta aos Romanos, seus olhos caem sobre as palavras do apóstolo Paulo em Romanos 13.13-14:

> Não em orgias e bebedeiras, não em imoralidade sexual e depravação, não em discórdias e inveja. Mas revesti-vos do Senhor Jesus Cristo; e não fiqueis pensando em como atender aos desejos da carne.

Para Agostinho não havia dúvidas: Deus falou com ele. Mas Deus o fez usando as palavras de outras pessoas. Ele usou as palavras da criança desconhecida – e que nada sabia a respeito – para dar-lhe um comando; e usou as palavras de Paulo – que sabia um pouco mais a respeito – para falar com ele pessoal e diretamente.

Esse é o ponto de partida de Wolterstorff para finalmente argumentar que toda a Bíblia, a despeito de reunir enunciados locucionários de dezenas de pessoas, poderia ser entendida como um discurso ilocucionário de Deus. Diferentes peças e formas literárias podem ter sido reunidas providencialmente, algumas resultando de revelações diretas e outras sendo até mesmo *apropriadas* por Deus com propósitos ilocucionários distintos (pensemos, por exemplo, em longos trechos históricos e sapienciais do Antigo Testamento). Em qualquer caso, uma vez que Deus compreende perfeitamente o discurso de qualquer pessoa, podemos confiar no resultado desse grande arranjo comunicativo que é a Bíblia Sagrada: ela seria a Palavra de Deus escrita.

É claro que essa tese arrojada gera inúmeros questionamentos, que Wolterstorff trata de modo magistral ao longo da obra. Nos capítulos 2 a 5, ele areja a discussão teológico-filosófica, distinguindo entre "fala" e "revelação", refletindo sobre os vários modos de discurso, desafiando a hegemonia do conceito de revelação na discussão sobre a natureza da palavra de Deus e explicando o que significa "falar". Nos capítulos 6 e 7, ele discute a coerência da tese de que Deus fala: sendo Deus quem ele é, pode assumir os direitos e deveres de um falante? Ele pode, enfim, gerar um evento de discurso? Aqui Wolterstorff passa, com habilidade, pelo tema da ação divina, um assunto de grande importância no debate sobre teologia e ciência.

Nos capítulos 8 e 9, Wolterstorff se engaja com dois pesos-pesados no campo do discurso e da hermenêutica: Paul Ricoeur e Jacques Derrida. O combate é necessário, uma vez que sua tese dependerá da possibilidade de identificar a intenção do

autor de um ato ilocucionário. Contra Ricoeur, ele defende a autonomia da interpretação do *discurso autoral* sobre o alegado primado do texto, e, contra Derrida, ele vai à raiz de sua tese de que a crença na intenção autoral seria "metafísica": o problema é que a rejeição da metafísica por Derrida não passa de uma aposta. Em outro texto, Wolterstorff retrucaria aos antimetafísicos: "Kant não é uma doença terminal; é possível superá-lo"! Em seguida, no capítulo 10, o filósofo defende expressamente que nem mesmo há o sentido "do texto"; a interpretação sempre acontece quando localizamos o texto no contexto de uma atividade humana, o que ele denomina *performance interpretation* (interpretação para a execução). Esse seria o caminho para determinar a intenção autoral.

Nos capítulos 11 a 14, o autor finalmente deixa para trás a questão *ontológica*, a respeito da natureza do discurso, do texto, da intenção autoral e de Deus, e passa às questões mais estritamente *hermenêuticas*: como interpretar o texto e identificar o que Deus está dizendo por meio dele? O filósofo argumenta que será necessário interpretar em dois níveis: o que o autor humano disse (sua intenção autoral) e em seguida o que Deus diz por meio dele. O filósofo recomenda assumirmos que Deus disse a mesma coisa que o autor humano, exceto se houver boas razões para pensar diferentemente. Mas, além disso, essa leitura de "segundo nível" ajuda a entender por que a interpretação de cada texto bíblico precisa levar em conta a Bíblia inteira – ideia que me parece ter grande ressonância com a ideia de uma interpretação canônica da Escritura.

E quanto à interpretação para a execução? Para ler a locução no contexto do gesto, temos necessariamente de supor coisas sobre o que o falante divino diria ou não diria, como o contexto

para ler o texto; não há como escapar disso. Mas isso cria uma óbvia ansiedade: como saberemos que nossos pressupostos não estão interferindo na compreensão do autor divino? Wolterstorff nega a existência de uma cura infalível para essa ansiedade, mas prescreve alguns remédios interessantes, que me parecem girar em torno de virtudes interpretativas e de uma postura religiosa adequada quanto ao conhecimento de Deus.

Os dois últimos capítulos (15 e 16) tratam da racionalidade da crença na Bíblia como Palavra de Deus. No penúltimo capítulo, Wolterstorff argumenta – em linha com seus trabalhos em epistemologia – que não temos controle voluntário sobre as nossas crenças; seu processo de formação está além da força de vontade. Assim, pessoas modernas e bem-educadas não estão automaticamente "obrigadas" a crer que Deus fala. No entanto, há práticas de ativação de nossas disposições de crença, ou práticas *doxásticas*, que são moralmente recomendáveis e até obrigatórias, em certos casos, diante do dever de nos informar ou de verificar as coisas. E às vezes, ao seguir essas práticas, pode emergir a crença de que Deus falou; e às vezes uma experiência religiosa inesperada causará essa crença, mesmo sem nenhuma preparação. Nesse caso a pessoa poderá se ver "obrigada" a crer que Deus fala.

Finalmente, no último capítulo, o autor introduz um argumento histórico, segundo o qual, se os apóstolos foram deputados por Deus através de Jesus e eles deram origem aos escritos do Novo Testamento, é racionalmente possível aceitar a tese da Igreja de que esse conjunto de livros, o Livro Sagrado, é de fato a Palavra de Deus. O processo de *canonização*, na filosofia do discurso divino de Wolterstorff, seria nada menos

que o processo divino de autorização desses livros para constituírem juntos seu veículo de discurso divino.

O trabalho de Nicholas Wolterstorff deixa alguns fios soltos. Um deles é a relação entre a sua hipótese da apropriação divina de enunciados humanos e a doutrina clássica da inspiração divina de toda a Escritura. Não penso que essas duas formulações sejam incompatíveis, mas há trabalho a fazer. Outra questão que poderia ser mais bem conduzida, a meu ver, é o problema da relação entre alegados erros de autores humanos, no primeiro nível de leitura, e a intenção divina, no segundo nível de leitura. Alguns exemplos dados pelo filósofo transmitem a impressão de que certas falas dos autores humanos poderiam ser simplesmente descartadas, enquanto buscamos o "ponto principal" do texto. Mas tal procedimento abriria espaço para grandes arbitrariedades hermenêuticas. A origem desse problema é, quase certamente, a ausência do conceito de inspiração na formulação do filósofo. Aqui, também, há trabalho a fazer.

Mas nada disso diminui a grandeza da realização do doutor Wolterstorff, demonstrando a racionalidade da crença cristã nas Escrituras, lançando as bases para uma renovação integral da hermenêutica bíblica e abrindo uma nova janela para a própria leitura devocional da Bíblia; em suma, mostrando que Deus não tem boca, mas fala. *Discurso Divino* confirma novamente Nicholas Wolterstorff como um dos maiores filósofos cristãos de nosso tempo.

GUILHERME VILELA R. CARVALHO

Pastor da Igreja Esperança, diretor de L\'Abri Fellowship Brasil e presidente da ABC2

PREFÁCIO

AQUELA DECLARAÇÃO ESTRANHA, porém fascinante, tanto perturbadora como consoladora se verdadeira, introduzida mais enfaticamente em nossa odisseia humana pelo judaísmo: a tese de que Deus fala conosco do nosso modo, e que, correspondentemente, nosso chamado como seres humanos é escutar essa fala do além e "ouvir" – eu soube quase imediatamente, depois de receber o convite para ministrar as Wilde Lectures na Universidade de Oxford durante o Termo Michaelmas de 1993, que era isso o que eu queria discutir. Deime conta, é claro, de que a maioria dos meus colegas da filosofia enxergaria o tópico como algo "fora de esquadro" para um filósofo – ou como algo que alguém teria de ser ligeiramente louco para levar a sério. Mas agora, com o século 20 chegando a seu fim, vai lentamente emergindo em diversos redutos a convicção de que a hostilidade mantida por nós, modernos, em relação às tradições religiosas que nos trouxeram adiante e que por tanto tempo nos nutriram talvez tenha sido insensata e contraproducente. E profundamente enraizada nas tradições do judaísmo, do cristianismo e do islã está a atribuição de fala a Deus. Amputar tal atribuição dessas religiões deixaria delas nada mais que estilhaços.

Então, "fora de esquadro" ou não, foi esse o meu assunto. Pode ser que a filosofia contemporânea esteja em condição de refletir de maneiras novas sobre a declaração: "E disse Deus...". Central para o pensamento filosófico de nosso século tem sido o tópico da linguagem. Será que, além do *homo linguisticus*, sobre

o qual concentramos nossa atenção, há também *deus loquens*?[1] A possibilidade última a ser considerada por nosso século obcecado com a linguagem: será que Deus é um membro da comunidade de falantes?

À Universidade de Oxford expresso aqui minha gratidão, pela honra que me foi estendida de ser convidado a ministrar as Wilde Lectures – das quais se originou aproximadamente metade dos capítulos a seguir. Ao Oriel College e a seu diretor, Ernest Nicholson, minha gratidão por me receberem como pesquisador visitante durante meu período em Oxford. A um grande número de filósofos e teólogos de Oxford, mas especialmente ao professor Richard Swinburne, minha profunda gratidão por sua hospitalidade e pelas discussões. A várias pessoas em Yale, especialmente Marilyn e Robert Adams, meus agradecimentos pelas sugestões que fizeram ao discutir o manuscrito; do mesmo modo, meus agradecimentos pelas observações sobre o manuscrito a William P. Alston, Steve Evans e Eleonore Stump. A meus antigos colegas do departamento de filosofia do Calvin College, meus agradecimentos pelas discussões iniciadas já há vinte e cinco anos sobre algumas dessas questões. E, finalmente, minha gratidão à Evangelical Scholarship Initiative, financiada pelo Pew Charitable Trust, pelo apoio financeiro que tornou possível muito do meu trabalho sobre esse tópico.



CAPÍTULO 1

SITUANDO NOSSO TÓPICO

MINHA PROPOSTA é refletir filosoficamente sobre a tese de que Deus fala. Neste capítulo de abertura, situarei essas reflexões dentro de várias discussões contemporâneas em curso. Mas, antes de fazer isso, vamos deixar à mão alguns exemplos – ou pretensos exemplos – do fenômeno que iremos discutir.

EXEMPLOS DA FALA DE DEUS

No ano 386, ocorreu na cidade de Milão, no norte da Itália, uma conversa tão fatídica para a religião no Ocidente como nenhuma outra até então. Os envolvidos eram Agostinho, seu amigo Alípio e Ponticiano, um conterrâneo do norte da África que detinha um posto elevado na residência do imperador. A conversa teve início com uma visita de Ponticiano a Agostinho e Alípio, na casa em que ficavam com a mãe de Agostinho. Ponticiano, diz Agostinho em sua narração do episódio, "tinha um pedido a nos fazer e nos sentamos para conversar" (*Confissões* VIII, 6). Apesar de Ponticiano conseguir resolver seu problema (VIII, 7), o que é importante para nós não é o

problema que ele tinha a tratar – nós nem sequer sabemos qual era –, mas a crise fatídica que Ponticiano desencadeou em Agostinho antes mesmo de eles passarem a discutir seu pedido.

Pouco depois de se sentarem, Ponticiano pegou um livro que estava sobre uma mesa de jogos por perto. Ele esperava que o livro fosse relacionado com a profissão de Agostinho como professor de retórica. Contudo, era uma cópia das epístolas de São Paulo. Ponticiano sorriu – ele próprio era cristão – e disse o quanto estava feliz e surpreso por ter encontrado esse livro ali; era, na verdade, o único livro à vista. Agostinho respondeu que ele vinha estudando os escritos de Paulo "com a maior atenção". Isso levou Ponticiano a algumas observações sobre a vida de Antão, o monge egípcio. Quando ficou claro que Agostinho e Alípio nunca tinham ouvido falar de Antão, Ponticiano prosseguiu com a história de como Antão fundou o movimento monástico no Egito. E isso, por sua vez, o levou a algumas reminiscências pessoais sobre o monasticismo.

Uma tarde, durante uma viagem a Tréveris como membro da comitiva do imperador, ele e três companheiros foram passear pelos jardins perto da muralha da cidade enquanto o imperador assistia aos jogos. A certa altura, Ponticiano e um de seus companheiros se separaram dos outros dois. Enquanto estavam separados, esses dois toparam com uma cabana modesta, na qual encontraram um livro sobre a vida de Antão. Um deles começou a lê-lo, "e ficou tão fascinado e entusiasmado com a história que antes mesmo de terminá-la teve a ideia de se entregar ao mesmo tipo de vida e abandonar seu ofício no mundo – tanto ele como seu amigo eram oficiais a serviço do Estado – para se tornar servo [de Deus]. Ele foi subitamente invadido pelo amor ao sagrado. Irado contra si e cheio de

remorso, olhou para seu amigo e disse: 'Que esperamos conseguir com todos os esforços que fazemos? O que procuramos? Qual é nosso propósito servindo ao Estado? Podemos alcançar algo na Corte melhor do que simplesmente nos tornarmos amigos do imperador? Mesmo se isso ocorresse, nossa posição certamente seria precária e exposta a grande perigo. Nós enfrentaríamos o perigo a cada esquina, e logo seríamos alcançados por outro perigo ainda maior. E quanto tempo levaria para que chegássemos lá? Mas, se eu desejar, posso me tornar amigo de Deus neste exato momento'" (VIII, 6). Ele continuou lendo, "seu coração aos saltos em seu peito"; quando terminou, estava resoluto. Virando para seu companheiro, disse: "Rompi com todas as nossas ambições e decidi servir a Deus [...]. Se não fores me acompanhar, não fiques no meu caminho". Seu companheiro respondeu que "ficaria ao seu lado, pois tal serviço era glorioso e a recompensa era grande".

O sol se punha, e Ponticiano e seu companheiro estavam procurando os outros dois. Bem nesse momento os encontraram, lá na cabana. Os dois relataram a decisão que haviam tomado, e convidaram Ponticiano e seu companheiro a se juntarem a eles – ou, se escolhessem não acompanhá-los, ao menos que não colocassem obstáculos em seu caminho. Ponticiano e seu camarada responderam que ainda não estavam preparados para mudar tão drasticamente seu modo de vida; mas "com grande reverência felicitaram os outros e encomendaram-se às suas orações. Então retornaram ao palácio, carregando como um fardo seus corações terrenos; mas os outros permaneceram na casa e seus corações estavam voltados para o céu".

Ponticiano não poderia prever o efeito dessas reminiscências sobre Agostinho. Agostinho era uma pessoa sob tormento; e seu tormento dizia respeito justamente aos modos de vida alternativos com que aqueles quatro homens se confrontavam no entardecer, junto à cabana, com a história de Antão nas mãos. Precisamente esses modos de vida batalhavam pelo domínio de Agostinho, com a seguinte diferença: o modo de vida combatendo o ascetismo no interior de Agostinho não era uma vida dedicada ao sucesso político, mas uma vida sob os grilhões da "mundanidade". Agostinho e Alípio não sabiam nada a respeito do ascetismo monástico até Ponticiano falar sobre ele; mas eles já estavam familiarizados com outras formas da vida ascética moldadas pelo amor a Deus. Agostinho, na verdade, desejava intensamente viver tal vida. Mas ele não conseguia se libertar dos hábitos da luxúria e da ambição. Neste ponto, a retórica da narrativa fica repleta de metáforas de encarceramento: "O inimigo subjugava minha vontade e dela fazia uma corrente e me agrilhoava... [Os] elos que juntos formavam o que chamei de minha corrente... me prendiam firmemente no cárcere da servidão" (VIII, 5).

Para descrever o efeito devastador da conversa com Ponticiano, Agostinho emprega a extraordinária imagem de ter colocado a si mesmo atrás de si, e Deus então o girando para encarar a si próprio: "Enquanto ele falava, Senhor, volvíeis-me para olhar para mim mesmo. Pois eu tinha me situado às minhas costas, recusando enxergar-me. Colocáveis-me diante de meus próprios olhos para que eu visse quão sórdido me encontrava, quão deformado e esquálido, quão maculado por úlceras e feridas. Eu via e me horrorizava, mas não podia fugir de mim mesmo. Se tentava desviar o olhar, meus olhos

pousavam em Ponticiano, que ainda contava sua história, e desse modo Vós me colocáveis diante de mim novamente, forçando-me a me enxergar para que visse minha iniquidade e a odiasse [...]. Estava nu diante de meus próprios olhos [...]" (VIII, 7).

Depois da partida de Ponticiano, Agostinho, atormentado, foi ao jardim, seguido por Alípio. "Estava fora de mim, tomado pela loucura que me traria sanidade", ele diz ao se recordar, "eu morria uma morte que me traria vida [...] eu estava agitado, dominado por uma ira violenta contra mim mesmo por não aceitar a vontade [de Deus] e a aliança [com ele]. Mas no fundo eu sabia que era isso o que deveria fazer" (VIII, 8). "Em meu coração, dizia 'que seja agora, que seja agora!', e só por dizê-lo estava prestes a me decidir. Estava prestes a me decidir, mas não fui capaz. Contudo, não voltei a meu estado anterior. Estava no limiar da resolução, aguardando chegar um pouco mais perto, de modo que quase podia alcançá-la. Mas não o fiz. Não podia estender a mão para alcançá-la, pois temia dar o passo que me levaria a morrer para a morte e a tornar-me vivo para a vida [...]. E, quanto mais perto me aproximava do momento que marcaria a grande mudança em mim, mais me afastava dele, horrorizado. Mas isso não me fez retroceder nem desviar de meu propósito: apenas me deixou em suspensão" (VIII, 11).

Agostinho se debulhou em um "dilúvio de lágrimas". "Levantei-me", ele diz, "e deixei Alípio para que pudesse cair aos prantos como meu coração desejava, pois me ocorreu que lágrimas eram mais bem derramadas na solidão." Atirando-se sob uma figueira, ele chorava em desespero, repetidamente, deitando lágrimas: "Por quanto tempo permanecerei dizendo 'amanhã, amanhã'? Por que não agora?".

Agora, a parte da história que todos conhecemos e que é importante para meu propósito:

> Fazia-me essas perguntas enquanto chorava com o mais amargo pesar alojado em meu coração, quando subitamente ouvi a voz cantarolante de uma criança em uma casa nos arredores. Não sei se era a voz de um menino ou de uma menina, mas de novo e de novo ela repetia o refrão "toma e lê, toma e lê". Com isso olhei para cima, pensando se havia algum tipo de brincadeira em que crianças costumavam cantar tais palavras, mas não conseguia lembrar-me de tê-las ouvido antes. Interrompi minha torrente de lágrimas e me levantei, dizendo a mim mesmo que essa só poderia ser uma ordem divina para abrir meu livro das Escrituras e ler a primeira passagem em que meus olhos pousassem. Pois eu tinha ouvido a história de Antão, e lembrei-me de como ele entrou por acaso em uma igreja enquanto lia-se o evangelho e, ao ouvir as seguintes palavras, tomou-as como um conselho dirigido a si: *Vai, vende os teus bens, dá aos pobres e terás um tesouro no céu; depois, vem e segue-me.* Com esse pronunciamento divino ele foi imediatamente convertido a Vós. Então voltei rapidamente ao lugar onde Alípio estava sentado, pois quando me levantei para sair tinha colocado sobre a mesa o livro contendo as epístolas de Paulo. Tomei-o e o abri, e em silêncio li a primeira passagem em que pousaram meus olhos: *Não em orgias e bebedices, não em impudicícias e dissoluções, não em contendas e ciúmes; mas revesti-vos do Senhor Jesus Cristo e nada disponhais para a carne no tocante às suas concupiscências.* Não tinha mais desejo algum de continuar lendo, nem necessidade. Pois em

> um instante, quando cheguei ao final da sentença, era como se a luz da confiança inundasse meu coração e todas as trevas da dúvida fossem dissipadas (VIII, 12).

O vocabulário de "decisão" desapareceu do relato. Um pouco antes no texto, quando Agostinho descrevia seu estado de espírito antes da conversão final, a vontade era central: "Quando tentava tomar uma decisão sobre servir ao Senhor meu Deus, como pretendia havia muito tempo, era eu quem desejava tomar esse caminho e também eu quem desejava não tomá-lo... Mas não o desejava, nem o recusava, com toda a minha vontade" (VIII, 10). Agora, quando Agostinho descreve o momento em que de fato acontece a conversão, não há uma palavra sequer sobre vontade, nenhuma palavra sobre resolução, nenhuma palavra sobre estar decidido; apenas isto: "Quando cheguei ao final da sentença [...] a luz da confiança inundou meu coração [...]". O vocabulário agora é o vocabulário de *ser invadido*: rejeitar seu modo de vida antigo e abraçar o novo modo não era algo que ele tivesse *decidido fazer*, mas algo que ele *se percebeu fazendo*.

Tolle lege, tolle lege; toma e lê, toma e lê: as palavras mais famosas que qualquer criança já pronunciou. Elas foram de fato pronunciadas por uma criança. Ainda que Agostinho não tenha conseguido discernir se a criança que cantava era um menino ou uma menina, nunca passou por sua cabeça duvidar que se tratava de uma criança. E, depois de pouquíssima reflexão, ele não tinha dúvidas de que, por meio da criança cantarolando essas palavras, *Deus* estava naquele instante dizendo algo, realizando uma ação de fala; especificamente, a ação de *ordenar*. A ordem não foi endereçada a um grupo de

seres humanos qualquer, mas sim especificamente a ele: Deus estava ordenando que *ele* abrisse *seu* livro das Escrituras e lesse a primeira passagem em que *seus* olhos pousassem. Talvez a criança não estivesse realizando nada além de pronunciar palavras – repetidamente, apenas para apreciar seu som. Ou talvez a criança também estivesse realizando uma ação de fala. Se esse é o caso, então essa ação também foi, presumivelmente, uma ação de *ordenar* ou *requerer*. O conteúdo da ordem teria sido diferente, contudo, do conteúdo da ordem de Deus. Pois a criança não estava ordenando que *Agostinho* abrisse *sua* cópia das Escrituras e lesse a primeira passagem em que os olhos *dele* pousassem; a criança não conhecia Agostinho, e, portanto, não tinha como emitir tal ordem. De todo modo, dois agentes: o agente divino dizendo algo por meio do agente humano que ou apenas pronuncia palavras ou, por meio da pronúncia de palavras, diz algo.

Agostinho descreve o caso de Alípio de modo diferente: Alípio, diz ele, *aplicou* uma "admoestação" encontrada na Escritura a si mesmo. Agostinho não nos diz se ele interpretou a admoestação em questão como proferida apenas por Paulo ou como proferida por Deus por meio dos dizeres de Paulo. Poderíamos supor esta última interpretação. De todo modo, a ideia aqui não é que Deus estava, naquele momento, proferindo uma ordem a Alípio, mas que Alípio estava aplicando a si mesmo uma ordem proferida mais de três séculos antes.

Por que Agostinho acreditou que Deus estava, ali e naquele momento, falando com ele? Muito antes de sair aos tropeços para o jardim, Agostinho já acreditava que Deus era um Deus que fala – que Deus diz coisas para os seres humanos. Isso integrava o pano de fundo de suas crenças. Então, em seu

tormento, ele ouve o estranho fenômeno de uma criança cantarolando repetidamente "*tolle lege, tolle lege*". Ele consegue pensar em apenas uma atividade humana que poderia fazer uma criança cantarolar desse modo: uma brincadeira. Mas ele não se lembra de nenhuma brincadeira que envolva esse canto. Então, a história que ele acabou de ouvir vem à sua mente, a história de Deus se dirigindo a Antão por meio da leitura de uma passagem do evangelho que ele ouve por acaso. É isto: a crença prévia de que Deus fala, uma canção inquietante, a insinuação repentina da possibilidade, e da relevância para sua própria vida, de que Deus esteja dizendo *toma e lê*. A rápida linha de raciocínio termina em Agostinho dizendo a si mesmo: "Essa só pode ser uma ordem divina para abrir meu livro da Escritura e ler a primeira passagem em que meus olhos pousarem". Caso procure-se por isso, talvez seja possível enxergar nesse processo um cálculo rápido de probabilidades; contudo, se esse for o caso, que trabalho malfeito de reunir evidências! Nada de pesquisa cuidadosa sobre brincadeiras infantis. Nada de pular o muro para perguntar à criança por que ela estava cantarolando essas palavras. E – que se note – nada de milagres! Apenas alguns pensamentos ligeiros levando Agostinho a se pegar dizendo a si mesmo que isso só pode ser Deus falando com ele. Nada lhe aconteceu ou lhe passou pela cabeça que o fizesse duvidar dessa interpretação, nem naquele instante nem depois. Muito pelo contrário: a luz da confiança inundou seu coração e todas as trevas da dúvida foram dissipadas.

Agostinho obedeceu ao imperativo divino. Na página em que sua cópia das epístolas de Paulo foi aberta por acaso, ele leu em silêncio as primeiras palavras que lhe chamaram a atenção. E

então, à medida que ele o fazia, Deus falava com ele uma segunda vez. Para ser honesto, Agostinho não oferece, em sua narração do episódio, sua interpretação do que ocorreu. Ele apenas menciona as palavras que leu e diz que, ao finalizar a sentença, era como se a luz da confiança inundasse seu coração e todas as trevas da dúvida fossem dissipadas. Mas, no começo do livro seguinte das *Confissões*, Agostinho diz, dirigindo-se a Deus: "Tudo que me pedistes foi que negasse minha própria vontade e aceitasse a vossa". Minha interpretação é que ele está se referindo, nessa passagem, ao episódio que tinha acabado de descrever: o episódio de ler as palavras de Paulo. Portanto, acredito que podemos inferir de maneira segura que Agostinho interpretou a situação como se Deus estivesse falando com ele uma segunda vez, instruindo-o a se revestir do Senhor Jesus Cristo e não mais ocupar a mente com a carne e suas concupiscências.

Paulo se considerava um apóstolo, um *apostolos*, incumbido por Jesus Cristo para falar em nome de Deus como Sua testemunha. Ele abre sua carta aos cristãos romanos, a qual Agostinho leu por acaso, com as palavras: "Paulo, servo de Jesus Cristo, chamado para ser apóstolo, separado para o evangelho de Deus". Portanto, se aceitarmos o modo como Paulo entende a si mesmo, a estrutura da situação era a seguinte: por meio dos dizeres de Paulo aos cristãos de Roma, *Deus* estava dizendo certas coisas – em alguns momentos, a mesma coisa que Paulo dizia, mas talvez coisas diferentes em outros momentos; dizendo-as, é claro, aos cristãos romanos, mas talvez dirigindo-se também a um grupo muito maior de seres humanos. É possível, então, que Agostinho tenha interpretado o que aconteceu com ele mais ou menos do seguinte modo: muitos

séculos atrás Deus disse, por meio dos dizeres de Paulo na epístola aos cristãos romanos: revesti-vos do Senhor Jesus Cristo e nada disponhais para a carne no tocante às suas concupiscências; e ele, Agostinho, reconheceu essa ordem como dirigida (ou aplicada) também a ele, e se percebeu obedecendo a essa ordem.[2] Parece-me mais provável, contudo, que Agostinho tenha interpretado o que lhe aconteceu mais ou menos da seguinte maneira, que é muito mais surpreendente: ali, por meio da leitura das palavras da epístola de Paulo, Deus estava *naquele instante* dizendo a ele: Agostinho, reveste-te do Senhor Jesus Cristo e nada disponhas para a carne no tocante às suas concupiscências.

A situação de Antão era bem diferente. A passagem que Antão ouviu na igreja pertencia à narrativa intitulada "O Evangelho segundo Mateus". Nessa passagem, é relatado que Jesus disse a um jovem de muitas posses: "Vai, vende os teus bens, dá aos pobres e terás um tesouro no céu; depois, vem e segue-me". Agostinho descreve Antão como estando convencido de que, por meio da pessoa que lia essas palavras que o Evangelho de Mateus atribui a Jesus e que foram dirigidas a um jovem rico, Deus estava, naquele momento, dando um conselho a ele, Antão, um homem de muitas posses. O evento de um ser humano estar em uma igreja lendo o relato de um segundo ser humano sobre o episódio em que um terceiro ser humano disse certa vez a um jovem rico para doar suas posses aos pobres e se tornar um discípulo: por meio desse evento, Deus, naquele momento, disse a Antão: dá tuas posses aos pobres e torna-te um discípulo de Jesus.

Três episódios de Deus falando com alguém – ou, ao menos, de uma pessoa que acredita que Deus estava falando com ela.

Em um desses episódios, Deus falou por meio de uma criança que cantarolava despretensiosamente; em dois deles, Deus falou por meio de um texto que os destinatários consideravam sagrado. Em um desses últimos, Deus falou por meio da leitura silenciosa do texto feita pelo destinatário; no outro, Deus falou por meio da combinação de alguém lendo o texto em voz alta e o destinatário ouvindo esse texto. Com certeza em um dos casos, e provavelmente em um dos outros também, o destinatário não estava à procura do discurso divino. No terceiro caso, o de Agostinho lendo o que seus olhos encontraram por acaso, o destinatário provavelmente estava à procura dele.

POR QUE O TÓPICO FOI TÃO POUCO DISCUTIDO?

Não era de modo algum uma excentricidade de Agostinho afirmar que Deus fala, é claro. Era característico dos judeus e cristãos de então, e permanece característico deles hoje, dizer que Deus ordena, promete, abençoa, perdoa, exorta, assegura, afirma, e assim por diante. A eles devemos somar os fiéis do islã, que nos tempos de Agostinho ainda não tinham entrado em cena. Tais atribuições não apenas são características de judeus, cristãos e muçulmanos; elas são *fundamentais* para o pensamento religioso dessas comunidades e para as reflexões teológicas de seus estudiosos – a razão mais importante disso é que relatos de Deus falando são fundamentais nos textos sagrados dessas comunidades. Como seriam o judaísmo, o cristianismo e o islã se ninguém falasse de Deus ordenando, ninguém falasse de Deus prometendo, ninguém falasse de Deus afirmando?

Audaz. Apenas o olhar já acostumado com a ideia pode mascarar como é extraordinariamente audaz afirmar que, por meio da voz cantarolante de uma criança, o Mestre do Universo me ordenaria a abrir um livro, e, por meio da abertura desse livro e de sua leitura, o Criador do céu e da terra ordenaria que eu abandonasse a luxúria. Essa qualidade audaz é notada e em parte capturada por Emmanuel Levinas quando, ao escrever sobre a revelação na tradição judaica, observa que:

> Nosso mundo jaz diante de nós, possibilitando-nos, em sua coerência e constância, percebê-lo, gozar dele (*jouissance*) e pensar sobre ele; ele nos oferece seus reflexos, metáforas e signos para serem interpretados e estudados. Dentro deste mundo, parece que a abertura de certos livros pode precipitar a invasão abrupta de verdades vindas de fora [...]![3]

Ele continua:

> Como podemos entender a "exterioridade" das verdades e dos signos da Revelação que são impingidos à faculdade humana conhecida como razão? Trata-se de uma faculdade que, apesar de sua "interioridade", é igual a qualquer uma das coisas com as quais o mundo a confronta. Mas como podem essas verdades e signos serem impingidos à nossa razão se eles nem mesmo são deste mundo?
>
> Essas questões são verdadeiramente urgentes para nós hoje, e elas confrontam qualquer um que ainda seja sensível a essas verdades e signos, mas que se incomode em alguma medida – como pessoa da modernidade – com a notícia do

> fim da metafísica, com os triunfos da psicanálise, da sociologia e da economia política; alguém que aprendeu com a linguística que o sentido é produzido por signos sem significado, e que, confrontado por todos esses esplendores – ou sombras – intelectuais, se pergunta algumas vezes se não está testemunhando as magníficas celebrações fúnebres oferecidas em honra de um deus morto.[4]

Audaz, mas comum – a atribuição de fala a Deus. Ainda assim, ela recebeu pouca atenção dos filósofos. Você não encontrará uma seção sobre discurso divino em nenhuma antologia ou apostila de filosofia da religião. O filósofo que quiser discutir esse tópico não encontrará muitos interlocutores. Na primeira metade deste século houve bastante discussão entre *teólogos* sobre "a Palavra de Deus". Essa discussão, até onde sei, esmoreceu nos últimos anos; mas, mesmo enquanto florescia, muitas, se não a maioria, das questões pelas quais um filósofo se interessaria nem sequer foram levantadas.

Por que o tópico recebeu tão pouca atenção dos filósofos? Seria por causa da forte preferência dos filósofos que fazem filosofia da religião por discutir uma coisa geral chamada "teísmo" em vez das particularidades de uma tradição religiosa específica? Talvez. Mas a atribuição de fala a Deus não é tão "particular" assim; e, em todo caso, os anos recentes têm assistido a um aumento significativo de interesse filosófico por várias particularidades das religiões. Seria por causa da forte preferência dos filósofos que fazem filosofia da religião por lidar com aqueles aspectos de Deus que parecem ter chance de se estabelecer para todos os debatedores que sejam racionais?

Talvez. Mas, como Richard Swinburne esclarece em seu livro recente, *Revelation* [Revelação], há mais a se fazer para provar racionalmente que Deus se revela do que comumente se supunha. Seria porque parece bizarro aos filósofos falar de um Deus que fala – um resquício da infância da humanidade, anterior ao homem ter amadurecido? Sem dúvida isso é verdade para muitos dos filósofos contemporâneos. Mas isso não pode ser tudo; porque, até onde sei, tampouco conseguimos encontrar um filósofo medieval dedicando uma seção de sua teologia filosófica ao tópico da fala de Deus. Então, mais uma vez: por que a negligência, entre os filósofos, do tópico do discurso divino, dada a proeminência das atribuições de fala a Deus nas três grandes tradições religiosas que moldaram o Ocidente e o Oriente Próximo?

Acredito que, em grande parte, isso ocorreu porque se pensou que a fala divina poderia ser reduzida à revelação divina – a qual recebeu, de fato, muita atenção dos filósofos. George Mavrodes, em seu livro recente *Revelation in Religious Belief* [A revelação segundo a crença religiosa], rompe com essa suposição de redutibilidade caracterizando o discurso divino como uma *espécie de* revelação divina.[5] Vejo isso como um ganho, por um lado, mas, por outro, como uma perda. Um ganho porque ao menos o discurso divino se torna visível quando é tratado como uma espécie distinta de revelação. Uma perda porque, como argumentarei na palestra seguinte, somente é plausível tratá-lo como tal se o conceito de *revelação* for esticado a ponto de não ser mais reconhecível.

A suposição tradicional de que o discurso divino é redutível à revelação divina não foi apenas um erro fortuito; uma interessante razão foi, por vezes, oferecida. Dado que Deus não

tem cordas vocais com as quais pudesse proferir palavras, nem mãos com as quais pudesse escrevê-las, Deus não pode literalmente falar, não pode literalmente ser participante de uma comunidade linguística. Assim, atribuições de fala a Deus, a não ser que julgadas bizarramente falsas, devem ser tomadas como metafóricas. Mas, se esse é o caso, qual é a *questão de fato* por trás da metáfora? A resposta comum é que a questão de fato é a *revelação divina*. O discurso divino foi absorvido pela revelação divina porque falar de um Deus que fala foi considerado uma maneira metafórica de atribuir revelação a Deus. Aqui está, por exemplo, o que o filósofo-teólogo judeu do período medieval, Moisés Maimônides, disse a respeito da atribuição de fala a Deus em seu *Guia dos Perplexos*:

> Uma vez que [...] todos esses atos só podem ser realizados por órgãos do corpo, todos esses órgãos são atribuídos figurativamente a Ele: aqueles por meio dos quais o movimento local ocorre (quero dizer os pés e suas solas); aqueles por meio dos quais ouvir, ver e cheirar são tornados possíveis (isto é, o ouvido, o olho e o nariz); aqueles por meio dos quais a fala e o material da fala são produzidos (isto é, a boca, a língua e a voz) [...]. Para resumir: Deus, que Ele seja exaltado além de toda deficiência, teve órgãos corporais atribuídos a Ele para que Seus atos fossem indicados por intermédio deles. E esses atos particulares são figurativamente atribuídos a Ele para indicar certa perfeição, que não é idêntica ao ato particular mencionado [...]. Ação e discurso são atribuídos a Deus para que certo derramamento que flui a partir Dele seja indicado dessa forma. [...] órgãos da fala [são] mencionados com o objetivo

> de indicar o derramamento do intelecto em direção aos profetas [...].[6]

E aqui, saltando mais ou menos oito séculos, está o que Sandra M. Schneiders diz em seu livro recente *The Revelatory Text* [O texto revelatório]:

> Apesar de uma disseminada insistência no contrário, representada pelo fundamentalismo bíblico, parece evidente que palavra de Deus ou discurso divino não podem ser tomados literalmente. Primeiro, palavras [...] são os sons físicos inteligíveis emitidos pelo aparato vocal (ou por algum substituto desse aparato) de uma criatura racional ou, por extensão, alguma representação auditiva ou visual desses proferimentos. A linguagem, em outras palavras, é um fenômeno humano ancorado em nossa corporeidade, bem como em nosso modo discursivo de intelecção, e, como tal, não pode ser predicada literalmente do que é puro espírito [...].[7]

Uma resposta a esse argumento de Maimônides e Schneiders é que eles negligenciaram algumas coisas – negligenciaram, por exemplo, a possibilidade de que Deus faça com que palavras soem ou se inscrevam, muito embora Deus não tenha corpo. Mas o que pretendo fazer nos capítulos seguintes é seguir o que me parece uma linha de raciocínio muito mais interessante, aquela sugerida pela posição da filosofia da linguagem contemporânea conhecida como teoria dos atos de fala.

POR QUE DISCUTIR ESSE ASSUNTO HOJE?

Antes que eu indique em que essa linha de raciocínio consiste, deixe-me trazer o presente ponto a uma conclusão. Observei que não há muitos interlocutores para filósofos que queiram discutir sobre o discurso divino; e passei a especular a razão para isso. Ele não tem sido reconhecido como um tópico distinto da revelação divina. Para isso, uma resposta óbvia é a seguinte: por que não deixá-lo sem discussão? Por que se dar ao trabalho de iniciar uma conversa filosófica sobre esse assunto? Uma resposta é: porque ele está aí – está aí para ser discutido. Mas talvez possa-se dizer mais do que apenas isso!

Aquelas palavras, um tanto perturbadoras, de Levinas vão tocar alguns de nós. Essas questões, ele disse, são "verdadeiramente urgentes para nós hoje, e elas confrontam qualquer um que ainda seja sensível a essas verdades e signos, mas que se incomode em alguma medida"... e então prossegue citando vários desenvolvimentos da filosofia contemporânea que atormentam a pessoa que se percebe "sensível a essas verdades e signos" que falam de um Deus que fala.

Mas não são apenas o coração e a mente atormentados daquele que crê que convidam a tomar nosso tópico sob consideração; vários desenvolvimentos no campo da filosofia também o fazem. Reflexões filosóficas sobre alguma área da sociedade ou da cultura humanas não consistem, na minha visão, em descobrir e oferecer respostas a certos "problemas de filosofia" eternos cuja história se resumiria à história da sua descoberta e das tentativas sucessivas de solucioná-los. A filosofia não é o que a tradição aristotélica chamou de "ciência", uma "*scientia*"; é, ao contrário, uma prática social, no sentido de

Alasdair MacIntyre: uma tradição duradoura de reflexão na qual novos alvos e percursos de pensamento e critérios de excelência emergem, na qual antigos alvos e percursos de pensamento e critérios são extintos, e na qual sempre há "disputa" entre o novo e o velho, e dentre os novos. Problemas filosóficos não *entram na história*, mas *são históricos*. De modo similar, os domínios da cultura e da sociedade sobre os quais os filósofos refletem, em suas várias empreitadas do tipo "filosofia da...", são fenômenos históricos, sempre mudando – o que não significa dizer que nada é permanente. Essa historicidade da filosofia, de um lado, e dos domínios da sociedade e da cultura, de outro, tem como consequência que as questões discutidas em uma época particular, no interior de uma empreitada do tipo "filosofia da...", são aquelas que surgem quando os filósofos daquele momento da prática filosófica refletem sobre alguma área da sociedade ou da cultura tal como ela se encontra naquela etapa de seu desenrolar. As questões surgem no espaço intelectual criado pelo embate entre duas práticas duradouras que se encontram em uma etapa específica do desenrolar de cada uma. Assim é, por exemplo, que filósofos da arte, de modo nenhum se esquecendo das obras de seus predecessores, não obstante discutem hoje questões diferentes daquelas discutidas cinquenta anos atrás, e discutem de modos diferentes questões que são mais ou menos as mesmas. A filosofia mudou, e a arte e a crítica de arte mudaram; e a combinação dessas mudanças torna a discussão na filosofia da arte bem diferente. Não totalmente diferente; mas, ainda assim, *muito* diferente. A conversa que constitui a filosofia da arte é uma conversa historicamente *situada*.

O mesmo com a filosofia da religião; essa conversa também é historicamente situada. Nos dias de hoje, há muitas antologias e textos didáticos que almejam introduzir o estudante em certos problemas atemporais da filosofia da religião, e em uma coleção de tentativas de resolver esses problemas atemporais. Tudo isso é uma ilusão. É naquele espaço intelectual *particular* criado pelo embate entre estes dois fenômenos duradouros, filosofia e religião, em um momento *particular* de sua história em incessante mudança, que a conversa da filosofia da religião acontece. Isso não é negar, evidentemente, que algumas coisas na filosofia e algumas coisas na religião permanecem, nem que algumas das questões discutidas em tal espaço intelectual são similares àquelas discutidas em outro, nem que as questões discutidas em um espaço anterior são, às vezes, do interesse daqueles que ocupam um espaço posterior sem, no entanto, serem as questões que eles próprios colocam.

Deixe-me, então, destacar alguns dos desenvolvimentos recentes da filosofia que tornam interessante e relevante para o tratamento filosófico o tópico do discurso divino e sugerem algumas das questões a serem consideradas. Comecemos relembrando nossa menção à filosofia contemporânea da linguagem. Quando se pensa sobre a fala no contexto da chamada teoria dos atos de fala, iniciada por volta de quarenta anos atrás por J. L. Austin, então o argumento de Maimônides e Schneiders contra a tese de que Deus fala parece obviamente falacioso. É fundamental para essa teoria a distinção entre *atos locucionários* e *atos ilocucionários*. Atos locucionários são atos de proferir ou inscrever palavras. Atos *i*-locucionários são atos realizados *por meio de* atos locucionários, atos como perguntar, asserir, ordenar, prometer, e assim por diante. Uma vez que os

atos ilocucionários tenham sido, dessa forma, distinguidos dos atos locucionários, percebe-se imediatamente que, apesar de ações como perguntar, asserir, ordenar e prometer obviamente poderem ser realizadas por meio do proferimento ou da inscrição de sentenças, elas podem ser realizadas de muitos outros modos também. Alguém pode dizer algo produzindo uma chama, ou fumaça, ou uma sequência de lampejos de luz. Mais interessante ainda: uma pessoa pode dizer algo a alguém por meio de um terceiro que foi incumbido de falar em seu nome. Em suma, a teoria contemporânea dos atos de fala abre a possibilidade de uma maneira inteiramente nova de se pensar sobre a fala de Deus: quem sabe a atribuição de discurso a Deus por parte dos judeus, cristãos e muçulmanos deva ser entendida como a atribuição de *atos ilocucionários* a Deus, deixando em aberto como Deus realiza essas ações – talvez produzindo os sons ou caracteres de uma língua natural,[8] talvez não.

Claro, a rejeição da linha argumentativa de Maimônides e Schneiders deixa em aberto a possibilidade de que o discurso divino seja redutível, ainda assim, à revelação divina. Então, é a esse problema que dedico o capítulo seguinte, argumentando que o discurso divino e a revelação divina são fenômenos distintos, cada qual merecedor de reflexão filosófica. Minha própria decisão foi refletir sobre o discurso divino em vez de refletir sobre a revelação divina, em parte porque ele recebeu tão pouca atenção dos filósofos e em parte – admito – porque acho a tese de que Deus fala um tópico mais cativante sobre o qual refletir!

Em segundo lugar, desenvolvimentos recentes na epistemologia também justificam colocar o tópico do discurso

divino na pauta filosófica e ensejam certas abordagens e questões. Os últimos vinte e cinco anos, mais ou menos, assistiram a um dos florescimentos mais exuberantes da epistemologia (incluindo a epistemologia da crença religiosa) de toda a história da filosofia. Eu sei, é claro, que Richard Rorty e outros, agindo como legistas autonomeados, declararam a morte da epistemologia. Mas o que Rorty chama de "epistemologia" é apenas um tipo de epistemologia, a saber, a epistemologia fundacionalista clássica.

Uma característica importante das discussões contemporâneas sobre epistemologia religiosa é o fato de que correntes de pensamento evidencialistas, por muito tempo assumidas de partida pela comunidade filosófica, foram alvo de ataques poderosos a partir de vários ângulos. Os filósofos wittgensteinianos da religião lançaram um desses ataques – muito debatido uns trinta anos atrás, quando ele apareceu pela primeira vez. Penso ser possível dizer com segurança que o tipo de ataque ao evidencialismo mais discutido hoje em dia é aquele lançado pelos chamados "epistemólogos reformados" – dentre os quais conto a mim mesmo. No centro de seu projeto havia a tese de que, frequentemente, é totalmente correto e apropriado que pessoas acreditem em coisas sobre Deus sem fazê-lo com base em evidência proposicional. Crenças sobre Deus que são *básicas* no sistema de crenças de uma pessoa podem, não obstante, ser *apropriadas.*

O desenvolvimento mais profundo, rigoroso e elaborado da epistemologia religiosa surgido até o momento dentro dessa tradição antievidencialista específica é aquele de William P. Alston, em sua publicação recente *Perceiving God* [*Percebendo Deus*] [9]. A epistemologia da crença religiosa de Alston

concentra-se no modo e nas circunstâncias da formação de uma crença. A esse respeito, ela se assemelha à epistemologia geral recente: os epistemólogos em sua maioria aceitam hoje que o fato de a crença de uma pessoa em uma dada proposição ter ou deixar de ter mérito doxástico[10] depende, em larga medida, do modo e das circunstâncias da formação e da sustentação dessa crença. Mais especificamente, Alston concentra-se em crenças que emergem da, e são baseadas na, experiência religiosa; e no campo da experiência religiosa, ele se concentra particularmente naquele modo especial de experiência que ele analisa como a "percepção" de Deus.

Ora, certamente é verdadeiro que a experiência religiosa ocupa um lugar importante no quadro geral de como as crenças religiosas são formadas. Mas o que é surpreendente, ao se considerar a abundância de discussões recentes sobre epistemologia religiosa, incluindo aí o livro de Alston, é quão pouca atenção foi devotada ao modo particular de formação de crença religiosa que é mais comum entre os adeptos das três "religiões do livro". A maioria de suas convicções sobre Deus não é formada neles por experiências de Deus, nem por raciocínios abstratos, mas sim pela explicação de textos sagrados e pela meditação sobre os resultados dela. E muitos, se não a maioria, dos judeus, cristãos e muçulmanos, se incitados a explicar por que permitem que a Escritura forme suas crenças – caso viessem a fazê-lo –, diriam, mais cedo ou mais tarde, que o permitem porque ela é a *palavra* de Deus ou a *revelação* de Deus. Portanto, uma discussão sobre o discurso divino, junto a uma discussão sobre a revelação divina, pertence à pauta do epistemólogo. E, quanto a mim, eu gostaria

de saber como seria uma epistemologia *não evidencialista* de crenças baseadas no discurso divino.

Nossa discussão sobre Agostinho nos lembra, contudo, de que o texto sagrado não é tido pelos adeptos das "religiões do livro" como o único instrumento da revelação e do discurso divinos. Desse modo, apesar de o estado atual da discussão epistemológica tornar especialmente urgente uma discussão sobre a fala e a revelação de Deus por meio de uma escritura sagrada, procuraremos manter em mente o fenômeno mais geral do qual esse é um tipo especial.

Em terceiro lugar, o campo da filosofia teológica foi palco, nos anos recentes, de muita atividade e criatividade; e desenvolvimentos nesse campo também nos convidam a colocar nosso tópico em pauta. Nos anos recentes, o conceito ocidental clássico de Deus esteve em disputa. Será verdade, como afirma a tradição, que Deus é eterno, que Deus é permanente, que Deus é imutável, que Deus é onisciente, que Deus é impassível? A essas questões devemos adicionar as seguintes: será verdade que Deus fala? Como Deus precisaria ser para ser capaz de falar? Deus é assim, afinal? Deus *poderia* falar?

As disciplinas filosóficas em cuja confluência se encontra nosso tópico incluem uma quarta, a saber, a hermenêutica filosófica. Refletir sobre como se interpreta as Escrituras de modo a discernir o discurso divino obviamente exige que lidemos com alguns problemas fundamentais da teoria da interpretação. Mas é preciso dizer algo bastante diferente sobre a relação entre a hermenêutica contemporânea e nosso tópico, comparado ao que foi dito sobre a relação da filosofia da

linguagem, da epistemologia e da teologia filosófica com nosso assunto. A hermenêutica contemporânea não enseja colocar nosso tópico em pauta; ela *resiste* a isso. Uma ideia difundida na hermenêutica contemporânea é que há algo profundamente equivocado em ler textos para descobrir o que alguém poderia estar dizendo por meio deles. Mas isso é exatamente o que se faz quando se lê as Escrituras para descobrir o que Deus pode ter dito ou estar dizendo por meio delas. Dessa maneira, teremos de avaliar se esse quase consenso está correto. Talvez eu tenha dado a impressão de que o que se passa naquele espaço intelectual no qual interagem a filosofia e alguma área da sociedade ou da cultura em certo momento de seu desenrolar é que o filósofo tanto coloca como responde a todas as perguntas. Mas esse não é, de modo nenhum, sempre o caso. Algumas vezes a ciência, a arte, a política, a religião etc. colocam questões ao filósofo que ele nunca sonhou colocar; e algumas vezes esses campos dão respostas às perguntas do filósofo que desfazem as dele. É o que acontece neste caso. A prática de interpretar em busca do discurso divino impõe ao consenso hermenêutico dos filósofos um desafio com que, assim argumentarei, o consenso não será capaz de lidar. A teoria deve curvar-se e ceder frente aos fatos.

CONVERGÊNCIAS

A afirmação comum, embora ainda assim audaz, de que Deus fala: imaginei alguém perguntando por que se incomodar em discutir isso. Respondi apontando para algumas dinâmicas na filosofia contemporânea que favorecem a colocação desse tópico em pauta e sugerem novas maneiras de lidar com ele.

Deixe-me encerrar chamando a atenção para uma convergência fascinante e importante entre a prática de interpretar a Escritura em busca do discurso divino e dois outros modos de interpretar a Escritura que surgiram nos últimos anos.

Há mais ou menos dois séculos, a forma culturalmente mais influente de pesquisa bíblica tem sido aquela que Robert Alter, em seu livro recente *The World of Biblical Literature* [O mundo da literatura bíblica], chama de pesquisa "de escavação". Os estudiosos tentaram descobrir todo tipo de coisa sobre a origem da Bíblia: quem compôs seus vários livros, quando e onde, para quem, com quais textos preexistentes à mão, com quais gêneros tradicionais como padrões, com quais eventos históricos em mente, com quais intenções "ideológicas", e assim por diante. A prevalência desse tipo de estudo acadêmico se encontra ameaçada pelo questionamento contínuo de algumas de suas premissas e pelo surgimento de vários modos de interpretação das Escrituras que, cada qual por razões próprias, se voltam para o texto ele mesmo em vez de se voltar para o que está por trás do texto. Eles convergem ao redor do texto.

Um exemplo dessas práticas alternativas é a chamada "teologia bíblica": interpreta-se o texto com o objetivo em mente de descobrir a teologia expressa por aqueles que escreveram ou editaram o texto. Outro, mais recente, é a nova onda de estudos literários do texto bíblico, em particular de suas seções narrativas: interpreta-se o texto com o objetivo em mente de encontrar suas qualidades literárias. Deixe-me falar um pouco sobre esta última prática, surgida recentemente.

Já há milênios, tem-se assumido que os livros bíblicos em geral, e as narrativas bíblicas em particular, têm poucas

qualidades literárias admiráveis. As categorias e as estratégias de análise literária disponíveis aos leitores da antiguidade tardia levaram à conclusão de que a maior parte dos escritos bíblicos era, se não tosca, ao menos inepta. Essa atitude perdurou, com algumas poucas exceções, até recentemente. É verdade que, ao longo de nosso século, apareceram livros e cursos acadêmicos sobre "a Bíblia como literatura". Mas a evidente seriedade de seus proponentes estimulou, em vez de combater, a sensação de que, se o que queremos é qualidade literária, seria bom não perder muito tempo com a Bíblia – certamente não com suas passagens narrativas.

Mas agora tudo mudou. A nova onda de interpretações literárias do texto bíblico deixa claro que o que faltava esse tempo todo não eram qualidades literárias admiráveis no próprio texto bíblico, mas as categorias críticas e as estratégias, os *insights* e a imaginação necessários para descobrir essas qualidades – e, em particular, para descobri-las nas narrativas. Deixe-me citar Alter:

> Praticamente toda oração da narrativa bíblica revela a presença de escritores que apreciavam as palavras e o material narrativo com os quais trabalhavam, que se deleitavam, pois afinal eram escritores, com cadências agradáveis e desvios surpreendentes de sintaxe, com efeitos complexos de ressonância entre as palavras, com o tipo de fala que podiam elaborar para os personagens, e com a maneira como palavras idênticas podiam ser habilmente transformadas à medida que iam passando de narrador para personagem ou de um personagem para outro. [...] há evidência de [estilo literário] em praticamente toda linha de

> narrativa bíblica, e, apesar de os escritores da Bíblia estarem, é claro, preocupados em transmitir "mensagens" – credais, morais, históricas, ideológicas –, a vívida inventividade com a qual eles constantemente exploram os recursos de seu meio narrativo excede, repetidas vezes, o que seria necessário à mensagem, embora ela também muitas vezes aprofunde e dificulte a mensagem.[11]

Ler a Bíblia para discernir o que Deus disse ou está dizendo por meio do texto é, obviamente, algo distinto tanto de ler a Bíblia para descobrir as qualidades literárias do texto como de ler a Bíblia para descobrir a teologia dos escritores bíblicos – tão distinto que os acadêmicos ficariam extremamente desconfortáveis em fazer a primeira dessas coisas, mas não sentem desconforto nenhum em fazer as duas últimas. Compromissos de ordens muito distintas são requeridos. Mesmo assim, essas práticas interpretativas têm em comum o foco no texto ele mesmo – o texto que nós temos.

Tanto a pessoa que se dedica à prática de interpretar as Escrituras em busca de conteúdo teológico como a pessoa que se dedica à prática de interpretar as Escrituras em busca de qualidades literárias procuram aliados na tentativa de resistir à hegemonia das pesquisas "de escavação". O que elas veem, antes de tudo, é uma à outra. Mas, se continuarem procurando, em algum momento terão um vislumbre de outra prática de interpretação das Escrituras que também requer atenção cerrada ao texto, uma prática muito mais antiga e duradoura que a delas próprias – a prática de interpretar as Escrituras em busca do discurso divino. É improvável que elas vejam essa prática em operação na academia moderna; elas terão de

observar como funciona a interpretação das Escrituras em contextos homiléticos e devocionais – e nas academias do mundo antigo, do mundo medieval e do mundo da Reforma. Uma vez vislumbrada, contudo, a questão surge naturalmente: essa prática é também aceitável?

Permanece como parte da liturgia de muitos dos ramos da Igreja cristã que os ouvintes respondam à leitura pública das Escrituras com frases como "essa é a Palavra do Senhor". Aí, nessa resposta, se encontra meu tópico. O que se diz quando se diz isso? O que devemos fazer para interpretar as palavras lidas a fim de descobrir o que Deus disse? E é racionalmente aceitável dizer, literalmente, que, sentado uma manhã na St. Mary's Church, ou uma noite na Oriel Chapel, alguém ouviu algo que Deus disse – ou algo que Deus estava dizendo?



CAPÍTULO 2

FALAR NÃO É REVELAR

QUANDO MENCIONEI a vários amigos e conhecidos que tinha resolvido pensar e escrever sobre o tópico do discurso divino, a conversa que se seguia quase sempre revelava que eles pressupunham que meu tópico seria a revelação divina, e que meus interlocutores seriam alguns dentre o vasto número de pensadores que escreveram sobre o tópico da revelação. "Há algo novo a ser dito sobre a revelação?", perguntou um amigo teólogo, bastante cético. Respondi que meu tópico era o *discurso* divino, não a *revelação* divina. Sua resposta foi como a de quase todo mundo: "Qual é a diferença?".

Portanto, penso que nosso tópico não terá sido devidamente situado até que tenhamos estabelecido que o discurso divino é diferente da revelação divina. Se assumirmos que ações ilocucionárias, tais como asserir, ordenar, prometer e perguntar, são um tipo de revelação, elas vão fugir de nosso alcance. É verdade que, ao prometer algo a alguém, uma pessoa revela várias coisas sobre si mesma. Mas a própria ação de prometer não consiste em revelar algo – não consiste, ela própria, em tornar o desconhecido conhecido.

Meu argumento não estará completo antes de, no capítulo 5, discutir o que constitui a ação de falar. Aqui me contentarei em tomar vários exemplos de discurso e compará-los ao ato de revelar, confiando que o leitor terá um senso intuitivo suficientemente desenvolvido a respeito do que decorre em tais casos para reconhecer que eles não coincidem. Isso não soa nada definitivo. Mas terei de confiar na presença desse mesmo "senso intuitivo suficientemente desenvolvido" quando propuser minha explicação positiva do que constitui o discurso; de que outro modo o leitor poderia saber que a explicação está correta – ou incorreta?

UMA PRIMEIRA APROXIMAÇÃO A POR QUE FALAR NÃO É REVELAR

Agostinho atribuiu importância central em sua vida a três episódios interpretados por ele como sendo episódios de Deus falando – dois deles são episódios em sua própria vida, e um é um episódio na vida de Santo Antão. Vamos supor por enquanto que ele estava correto em sua interpretação desses episódios. Ou seja: vamos supor que Deus de fato ordenou que Agostinho abrisse sua cópia das epístolas de Paulo e lesse a primeira passagem sobre a qual seus olhos pousassem, que Deus ordenou que ele abandonasse sua vida mundana, e que Deus ordenou que Antão doasse sua fortuna aos pobres e seguisse a Jesus. Essas ordens consistiram em que Deus revelasse alguma coisa?

Qualquer tentativa de analisá-las assim precisaria pelo menos reconhecer que o que foi revelado não é aquilo que foi

ordenado. O que Deus ordenou a Agostinho, em um dos três episódios, foi que ele abrisse seu livro. Mas não faz sentido supor que Deus tenha revelado a Agostinho *que ele abrisse seu livro*. Se alguém me ordena a sair da sala, não faz sentido supor que ele revelou a mim *que eu saísse da sala*. Pode-se retorquir que não passa de uma infelicidade gramatical dizer que Deus revelou a Agostinho que ele abrisse seu livro. Mas, na verdade, a inquestionável infelicidade gramatical sinaliza algo mais profundo.

Lembre-se da distinção, fundamental para a teoria dos atos de fala, que introduzi no capítulo anterior, entre atos *locucionários* e *ilocucionários*. Tomemos, então, o ato ilocucionário de ordenar, realizado por Deus, e o analisemos em *conteúdo proposicional* e *ato ilocucionário*, resultando nestes dois componentes: no conteúdo proposicional *que Agostinho abre seu livro em um momento próximo* e no ato ilocucionário de ordenar a Agostinho que *aja de modo a tornar verdadeira aquela proposição*. Ora, o conteúdo *que Agostinho abre seu livro em um momento próximo* era de fato verdadeiro; e, como Deus teria tido presciência dele, tal conteúdo era, de fato, passível de ser objeto da revelação divina – para Alípio, por exemplo. Mas obviamente o ato de Deus *ordenar* que Agostinho aja de modo a tornar verdadeiro esse conteúdo não pode ser identificado com o ato de Deus *revelar* a verdade desse conteúdo a Agostinho; tampouco tal ato de revelar está, como quer que seja, envolvido no ato de ordenar.

Ocorre às vezes que o que é revelado é *que alguma ação de ordenar aconteceu*. Mas, então, o ato de ordenar – ou o fato de ele ter ocorrido – é o *conteúdo* da revelação, em vez de ser a

revelação ela mesma. Vale a pena expandir esse ponto para o caso de Agostinho.

Duas possibilidades muito diferentes precisam ser distinguidas. Suponha que Deus tenha anteriormente emitido algumas ordens das quais Antão e Agostinho eram ignorantes. Deus poderia, então, ter dissipado essa ignorância revelando a eles que ele havia emitido tais ordens; o fato de que essas ordens foram emitidas seria o conteúdo da revelação. Mas essa não é a situação como Agostinho a descreve. Deus não estava dissipando a ignorância deles sobre algo que Deus já tivesse feito; Deus estava, naquele instante, fazendo algo novo, a saber, emitindo uma ordem. Quando Antão se encontrava naquela igreja copta – foi *naquele instante* que Deus emitiu uma ordem a ele. Quando Agostinho caminhava perturbado pelo jardim daquela casa milanesa – foi *naquele instante* que Deus emitiu aquelas ordens a ele.

A possibilidade a ser considerada, então, é que Deus estava naquele instante *revelando* a Agostinho e a Antão que ele estava emitindo tais ordens naquele instante. E isso pode ser de fato o que ocorreu; ou, ao menos, como Agostinho compreendeu o que ocorreu. É claro que os atos *por meio dos quais* Deus emitiu tais ordens não teriam sido revelados; eles foram atos dos quais Antão e Agostinho, utilizando suas capacidades humanas normais, estavam totalmente cientes: um leitor lendo em voz alta o Evangelho de Mateus, uma criança cantarolando "*tolle lege, tolle lege*", Agostinho lendo uma passagem das epístolas de Paulo. Mas os atos de ordenar que Deus realizou *por meio* desses eventos perceptíveis: talvez tais atos tenham sido revelados a eles. Talvez os atos de fala tenham tido o que podemos chamar de *correlatos revelacionais*, que

consistiriam em Deus revelar que estava realizando tais atos. Essa construção extrapola o que Agostinho de fato diz; tudo o que ele *diz* é que ele e Antão passaram a acreditar que Deus estava falando com eles. Mas acredito que é possível que Agostinho tenha considerado os episódios de passar a acreditar que Deus falava com ele como o efeito direto da ação de Deus sobre ele. E tais episódios – como veremos mais detalhadamente adiante no capítulo – podem ser considerados episódios de revelação. Mas note mais uma vez: o fato de que os atos de ordenar ocorreram teria sido o *conteúdo* da revelação em vez de ser idêntico à revelação. Deus teria revelado a Agostinho *que ele estava ordenando a Agostinho que abandonasse sua vida mundana*. E Deus só poderia revelar o fato de que estava emitindo tal ordem se estivesse realizando de maneira independente o ato de emitir tal ordem.

Com esses pontos preliminares em mente, eis a nossa questão: poderia acontecer que ao ordenar algo também se revelasse algo – não a *mesma* coisa que foi ordenada, mas algo distinto? Bem, o que poderia ser esse algo distinto? Uma ideia comum é que essa coisa é algo que diz respeito ao próprio agente. E a proposta mais comum nessa linha é que, para um agente, ordenar que algo seja feito é o mesmo que revelar que ele ou ela *deseja* que esse algo seja feito.

Mas isso claramente não resolve, porque alguém pode ordenar que uma pessoa faça algo sem, no entanto, desejar que essa pessoa faça aquilo de fato. Às vezes ordenamos que alguém faça algo para testar sua lealdade e obediência ou seu caráter moral; e às vezes em tais casos não desejamos que a pessoa realmente faça aquilo que ordenamos. Podemos, por exemplo, planejar intervir no momento exato para impedi-la de fazê-lo; a

ordem de Deus a Abraão para que sacrifique seu filho é um desses casos.

Alguém poderia responder que, embora Deus não quisesse que Abraão sacrificasse Isaque, ele desejava que Abraão *iniciasse o projeto* de sacrificar Isaque; ou, retrocedendo ainda mais, que ele *formasse a intenção* de fazê-lo. Mas, em situações como as que se narram em tribunais, alguém poderia ordenar que uma pessoa fizesse algo ao mesmo tempo que esperasse que ela nem sequer *formasse a intenção* de fazê-lo – como quando uma pessoa ordena inadvertidamente algo a alguém, ou quando uma pessoa emite uma ordem sob coação.

Que tal, então, uma retomada da visão de Paul Grice sobre discurso e significado, nos seguintes termos: ordenar uma ação consiste em proferir certas palavras com a intenção primária de impelir o destinatário a realizar essa ação, e com a intenção secundária de revelar essa intenção primária ao destinatário por meio do próprio proferimento, de modo que o reconhecimento dessa intenção primária seja uma razão para que ele realize a ação? Isso é um salto de sofisticação gigantesco, mas sofre do mesmo problema: alguém pode ordenar que uma pessoa faça algo sem ter a intenção de impeli-la a realizar tal ação.

Vale notar, também, o oposto: alguém pode revelar que deseja que uma pessoa faça algo sem pedir ou ordenar ou requisitar que a pessoa o faça. Pedir é impor certa obrigação. Mas alguém poderia esperar que o *amor* ou o *respeito* do outro para consigo fosse suficiente para motivá-lo a fazer aquilo que ele revelou que desejava que ele fizesse. E ele poderia ficar desapontado ao

descobrir que isso não era suficiente, que ele tinha de ter *pedido*!

O QUE É A REVELAÇÃO?

Para muitos leitores, essa discussão rápida terá sido rápida demais, e as considerações propostas, muito fracas, para produzir convicção suficiente. Ademais, permanece aberta a possibilidade de que o que é verdadeiro quanto ao ato de ordenar não seja verdadeiro quanto aos atos de fala em geral. O que é necessário é situar as considerações propostas dentro de uma compreensão articulada da revelação. Vamos, portanto, nos debruçar sobre ela por um tempo; e então voltaremos.

Uma revelação ocorre quando a ignorância é dissipada – ou quando algo é realizado de tal modo que *dissiparia* a ignorância caso houvesse a atenção e a habilidade interpretativa adequadas. Algumas vezes não há agente da revelação, somente um sujeito ao qual algo é revelado. "Subitamente, revelou-se a mim a importância de todos os meus conflitos com meu pai." Chamemos tal revelação de revelação *não agentiva*. Obviamente, atos de fala não são um tipo de revelação não agentiva. Em vista disso, para nossos propósitos aqui, podemos deixar esse tipo de revelação de lado e nos concentrar inteiramente na revelação *agentiva* – isto é, na revelação em que alguém está realizando o ato de revelar.

Há também uma forma de revelação agentiva que podemos ignorar. Suponha que o presidente do conselho mova uma tela para revelar uma pintura dedicada a seu predecessor; mas, em vez disso e para o horror de todos, ele revela que houve uma

invasão durante a noite e a pintura foi roubada. Esse seria um exemplo de revelação. Mas nem o que o presidente pretendia revelar, a saber, a pintura, nem o que ele revelou, a saber, o fato de que a pintura tinha sido roubada, eram aspectos ou itens de conhecimento dele próprio. O que ocorreu poderia ser chamado de revelação *alheia* em vez de *auto*rrevelação. Para nossos propósitos podemos também ignorar a revelação alheia. Se a realização de atos de fala é um tipo de revelação, o que é revelado é, presumivelmente, um aspecto ou um item de conhecimento do agente. A revelação agentiva e, mais especificamente, a autorrevelação agentiva serão o foco da nossa atenção.

É um hábito do filósofo analítico proceder começando com observações como as que fiz e então avançar adicionando qualificações para lidar com contraexemplos, eliminando metáforas, resolvendo ambiguidades, dissipando aspectos obscuros, e assim por diante, até que finalmente alcance uma formulação clara e não ambígua das condições necessárias e suficientes para chamar corretamente uma ação de "revelação". Minha impressão é que ceder a esse hábito nesta ocasião seria insuportavelmente tedioso e quase certamente fútil, pois ele deixaria de lado um aspecto fundamental do nosso conceito de revelação. A revelação não é apenas a dissipação de qualquer tipo de ignorância. Dizer a você que deixei as chaves no balcão não é, em circunstâncias normais, o mesmo que *revelar* a você a localização das chaves – mesmo que isso dissipe sua ignorância. A dissipação da ignorância se torna *revelação* quando ela possui, em algum grau e de alguma maneira, a característica de desvelar o que está velado, de desacobertar o acobertado, de expor o que está obscurecido à vista.[12] A

contraparte do revelado é o oculto. A diferença entre apenas dizer algo a alguém e revelar esse algo é que dizer se torna revelar quando, em algum grau e de alguma maneira, isso expõe o oculto.[13] Frequentemente, contudo, falar ou pensar sobre o que é revelado como algo que estava *oculto* é falar ou pensar metaforicamente. O que subjaz ao nosso uso do conceito de revelação, em casos de autorrevelação agentiva, é em boa medida a metáfora do Eu [*self*] oculto.

Em nossa cultura, temos todos o hábito de pensar que muitas coisas a respeito de nós mesmos estão ocultas à visão: pensamentos, sentimentos, crenças, conhecimento, preocupações, ansiedades e assim por diante. Claro, o que está oculto da vista de uma pessoa pode estar exposto para a vista de outra. Charles Taylor, em seu livro recente *Sources of the Self* [*As Fontes do Self*] [14], argumenta que nosso hábito de pensar sobre seres humanos como seres que possuem um Eu interior e um Eu exterior, junto com o hábito que naturalmente o acompanha, o de conceber o Eu interior e seu "conteúdo" como ocultos de todos, exceto da própria pessoa, remonta a Agostinho. Taylor observa que é "dificilmente um exagero dizer que foi Agostinho quem introduziu a interioridade da reflexividade radical e a legou à tradição ocidental de pensamento".[15] Talvez Taylor esteja correto sobre isso. Mas a mim parece provável que, mesmo antes de as pessoas operarem com um contraste entre Eu interior e Eu exterior, elas tinham o hábito de pensar sobre muitos aspectos de seus semelhantes como não apenas desconhecidos para elas, mas "escondidos" delas. Se esse é o caso, a introdução da conceitualidade agostiniana não inaugurou esse hábito, mas sim o reforçou.

De todo modo, os aspectos do Eu que apropriadamente consideramos estarem ocultos é que são candidatos a serem revelados. E eles são revelados somente se o ato de tornar o desconhecido conhecido for devidamente pensado como o desacobertamento do que estava acobertado ou o desvelamento do que estava velado. Novamente, as metáforas orientam a aplicação. Às vezes passamos a conhecer algo a respeito de outra pessoa sem que ela ou nós mesmos façamos qualquer coisa que possa ser considerada um desvelamento do oculto; em vez de alguém revelar algo, nós o *descobrimos*. É claro, posso tanto descobrir algo a seu respeito como você poderia o revelar a mim; dois caminhos distintos podem levar ao conhecimento da mesma coisa pela mesma pessoa. Mas avalie uma dessas opções: se se trata da opção em que eu descubro algo, então não é a opção em que você faz uma revelação; se se trata da opção em que você faz uma revelação, então não é a opção em que eu descubro algo. A autorrevelação entra em cena somente quando o agente, em vez de sentar-se passivamente, esperando que descubram o que está oculto nele próprio, ativamente expõe isso que está oculto.

Suponha que os argumentos para a simplicidade de Deus, na teologia natural de Tomás de Aquino, realmente satisfaçam os requisitos lógicos e epistemológicos que ele estabeleceu para tais argumentos. Suponha ainda que a simplicidade de Deus não havia sido ocultada de nós; que ela era *desconhecida* até aquele momento, mas não estava oculta. (Se essa suposição está correta é, é claro, uma boa pergunta!) Então Tomás de Aquino, por meio desses argumentos, teria *descoberto* que Deus é eterno – sem que Deus o tivesse revelado. Em contraste, se Moisés veio a saber que Deus desejava ser chamado de "Eu Sou

o que Sou" da maneira descrita no livro do *Êxodo*, então Moisés não descobriu esse fato; Deus o revelou a Moisés.

Eu disse que o fenômeno que denominei "autorrevelação agentiva" consiste em revelar algum aspecto ou *item de conhecimento* de si próprio. Deixe-me explicar, com um exemplo, por que fiz questão de incluir a qualificação "ou item de conhecimento". Imagine um caso em que uma pessoa revela, sob ameaça de tortura, onde no jardim ela escondeu as joias no momento em que o inimigo batia nos portões. O que é primariamente revelado é *a localização das joias*; e isso não é um aspecto do agente. Ainda assim, isso não é totalmente desconectado do agente como o caso do roubo da pintura estava desconectado do presidente do conselho. Secundariamente, ou de maneira derivada, a pessoa revelou *seu conhecimento* daquilo. O que conecta *a localização das joias* ao agente, e torna possível que ele a revele, é que isso é o conteúdo de um dos seus itens de conhecimento.

TIPOS DE AUTORREVELAÇÃO AGENTIVA

Vamos prosseguir, agora, destacando algumas das distinções mais importantes entre exemplos de autorrevelação agentiva. (Algumas das distinções a seguir se aplicam também à revelação não agentiva e à revelação agentiva alheia; mas vou discuti-las levando em consideração como se aplicam à revelação agentiva.) Para começar, é importante distinguir entre revelação *intencional* e revelação *não intencional*. Algumas vezes o ato de revelar consiste em um agente formar e implementar uma intenção, um plano de ação, para expor o

que estava oculto. Para exemplificar, altere um pouco o caso das joias ocultas. Suponha que, sem que o resto da família saiba, o patriarca tenha escondido as joias no começo da guerra, que a guerra terminou sem que ele entregasse a localização, e que agora, depois de reunir a família, ele diz a todos que as joias não foram tomadas como butim pelo inimigo, mas permanecem onde ele as escondeu, no canto esquerdo do jardim. Esse seria um exemplo de revelação; e o ato de expor o que havia estado oculto dos outros, a saber, a localização das joias, ou, alternativamente, seu conhecimento sobre a localização das joias, ocorre pela formação e pela colocação em prática da intenção, por parte do patriarca, de expor o que ele até então havia ocultado deles. Esse é um caso de revelação *intencional*.

Em contraste, pense no exemplo de um marido que revela sua ansiedade ao implicar não intencionalmente com sua esposa; ele não formou a intenção de expor à esposa o que estava oculto para ela, a saber, sua ansiedade, e então agiu conforme tal intenção. Mesmo assim, suas ações resultam na exposição desse fato – ou, se esse não é o caso, elas *resultariam* nisso caso sua esposa prestasse mais atenção. Trata-se, portanto, de um caso de revelação *não intencional*. Perceba que o esposo pode ter revelado sua ansiedade mesmo sem estar ciente dela. Alternativamente, ele poderia estar ciente dela e até mesmo ter formado a intenção de *não* a revelar. São especialmente os casos em que uma pessoa revela aquilo que não apenas não queria, mas tinha a intenção de não revelar que são devidamente descritos como casos em que se *entregou* aquilo que foi revelado. O esposo pode ter *entregado* sua ansiedade ao implicar com sua esposa.

Casos de revelação não intencional caem todos, até onde vejo, sob o conceito de *mostrar* ou *manifestar*. O comportamento dele *mostra* que ele está nervoso; a fala dela *manifesta* que ela sabe inglês; a fala dele *mostra* que ele não sabe a diferença de significado entre "de encontro a" e "ao encontro de". Mas não devemos passar dessa observação à conclusão de que a distinção entre intencional e não intencional coincide com a distinção entre não manifestador e manifestador. Apesar de toda revelação não intencional, ao que parece, ter caráter manifestacional, o oposto não é o caso. Nem toda revelação intencional tem caráter não manifestacional. Uma pessoa pode, por exemplo, intencionalmente *manifestar* seu luto – intencionalmente exibi-lo ou mostrá-lo.

A que, então, corresponde essa distinção entre revelação manifestacional e revelação não manifestacional? E, ainda por algum tempo, vou ter de me valer dessa expressão desajeitada, "não manifestacional". A proeminência da distinção nas disputas teológicas contemporâneas faz com que essa questão valha o esforço de tentarmos responder a ela. A distinção pareceria ser uma diferença quanto aos *meios* de revelação. Para descobrir se essa aparência é verídica, devemos perguntar: *qual* diferença?

Dados os exemplos com os quais estive trabalhando, o primeiro pensamento que vem à mente é que revelação *não manifestacional* é revelar que P ao asserir que P, enquanto revelação manifestacional é revelar que P por outros meios que não uma asserção.[16] O pai de família asseriu que tinha enterrado as joias no canto esquerdo do jardim; esse é um caso de revelação não manifestacional. O marido revelou sua ansiedade ao implicar com sua esposa, e não ao asserir que

estava ansioso; esse é um caso de revelação manifestacional. A revelação não manifestacional é revelação *assertórica*; a revelação manifestacional é revelação *não assertórica*. Essa é a ideia.

Contudo, apesar de esse raciocínio ser atraente à primeira vista, ele não funciona, porque a revelação não manifestacional não é necessariamente assertórica. De fato, exatamente casos desse tipo têm ocupado um lugar de destaque nas reflexões tradicionais sobre a natureza da revelação divina: revelação que não é realizada por asserção e que não tem a forma do ato de *mostrar* ou *manifestar*. O quadro de John Locke sobre a revelação divina original era um em que Deus transmite diretamente a uma pessoa algum item de conhecimento ou crença verdadeira. Tal caso obviamente não é um caso de Deus apenas manifestando algo sobre o Eu de Deus; mas também não é um caso de Deus asserindo algo. Ainda assim, ele claramente parece ser um caso de revelação.

Não precisamos voltar ao século 17 para obter exemplos. Em seu livro recente *Revelation* [Revelação],[17] Richard Swinburne também emprega a *revelação intencional* do tipo *não manifestacional* como seu modelo geral para pensar sobre a revelação divina. Ele descreve a revelação divina como consistindo em Deus veiculando ou comunicando mensagens; e ele não tende a identificar isso, por sua vez, com o ato de Deus asserir coisas. De fato, ele raramente fala de Deus falando. O quadro que ele pinta é o seguinte: nós, seres humanos, sendo o tipo de criaturas que somos e estando relacionados a Deus do modo como estamos, precisamos "ter alguma informação disponível a respeito de que tipo de vida vale a pena ser vivida e de que passos tomar para vivê-la" (p. 71); e Deus traz, como

um meio importante de prover essa informação, fala e textos, de maneira que, se realizarmos as operações corretas na interpretação desses textos, a informação necessária terá sido veiculada da mente de Deus para a nossa.

Aqui e ali, Swinburne equipara a veiculação ou comunicação de mensagens com a comunicação de afirmações de que algo é o caso (*passim*, já na p. 1) – uma afirmação sendo, eu entendo, uma asserção. Mas essa equiparação nunca é enfatizada; portanto, duvido que devamos atribuir muita importância a ela. E, mesmo se essa equiparação estivesse correta, ainda assim deveríamos distinguir entre *fazer afirmações* e *comunicar afirmações feitas*.

De toda forma, acredito estar suficientemente claro que a revelação (intencional) não manifestacional não é restrita à, ou não precisa estar restrita à, revelação por asserção. Algumas revelações não manifestacionais são assertóricas em seus meios; algumas não são. E a revelação divina não assertórica pode ocorrer de diversos modos: com Deus diretamente fazendo surgir uma convicção verdadeira em uma pessoa; com Deus fazendo surgir um texto que, quando devidamente interpretado, transmite conhecimento de Deus para nós; com Deus plantando em uma pessoa – ou em todas as pessoas – uma disposição que, quando ativada, produz convicção verdadeira.

Então voltamos à questão que estávamos considerando: se a diferença entre a revelação que é uma manifestação e a revelação que não é uma manifestação está numa diferença em seus *meios*, qual é essa diferença? A diferença, como a vejo, é a seguinte: na revelação manifestacional, o meio da revelação é sempre um *sinal natural* da realidade revelada. A implicância

do marido com sua esposa é um sinal natural (indicador, sintoma) de sua ansiedade. Quando um falante manifesta que ele não sabe a diferença de uso entre "ao encontro de" e "de encontro a", algo em sua fala é um sinal natural disso. A revelação não manifestacional, portanto, é uma revelação em que o meio não é um sinal natural da realidade revelada.

A isso vale a pena acrescentar que a revelação não manifestacional sempre perpassa o conhecimento do revelador; esse sempre é um ingrediente. A realidade revelada é a realidade correspondente a algum *pensamento* do revelador, isto é, a alguma proposição considerada pelo revelador – e não apenas considerada, mas conhecida. A *asserção* dessa proposição pode, então, ser o meio específico da revelação – a asserção sendo um "sinal não natural" de algum tipo. O patriarca sabe *que ele enterrou as joias no canto esquerdo do jardim*; e ele agora assere essa proposição, na esperança e na expectativa de que fazê-lo terá o efeito de evocar em seus ouvintes o conhecimento do fato de que *as joias estão enterradas no canto esquerdo do jardim*. Mas, como vimos, nem a asserção nem qualquer outro "sinal não natural" são necessários: Deus pode transmitir diretamente ao profeta o conhecimento de algo.[18]

Já mencionei que a distinção entre revelação manifestacional e revelação não manifestacional tem ocupado um lugar de destaque nos debates teológicos de nosso século; nesses debates, a revelação não manifestacional tem sido comumente chamada de revelação *proposicional*. Se o que acabei de dizer está correto, essa descrição é pertinente. Será conveniente se, daqui em diante, também a chamarmos de "revelação proposicional" na maior parte do tempo. Vimos que a revelação

não manifestacional não é necessariamente revelação *assertórica*; ela pode ocorrer sem que asserções sejam feitas. Mas ela não pode ocorrer sem que proposições sejam consideradas e transmitidas. (Em breve, notarei um tipo de revelação, distinto do que tínhamos em vista até agora, para o qual a transmissão não é necessária.) Não obstante, deve-se notar que a *mera transmissão* de uma proposição não é suficiente. Suponha que, como resultado de alguma observação do patriarca, os membros da família formem o pensamento de *que as joias estão enterradas no canto esquerdo do jardim.* A proposição, então, foi transmitida do patriarca para a família; mas a revelação ainda não ocorreu. Para a revelação proposicional ocorrer, o estado de *conhecer essa proposição* (ou de ter uma crença justificada nela) deve ser transmitido. Apenas o *pensamento* de que as joias estão enterradas ali não seria suficiente. A revelação proposicional é uma revelação *que transmite conhecimento* (ou uma revelação que transmite crença verdadeira).

Ao longo dos debates teológicos de nosso século, tem sido frequentemente dito ou pressuposto que uma peculiaridade da revelação manifestacional é que ela exige *interpretação* por parte dos receptores para que a revelação seja bem-sucedida.[19] Essa tese ou pressuposto aponta para uma diferença real; mas ela não pode ser compreendida de modo tão grosseiro. É verdade que a manifestação da ansiedade do marido não teria sido compreendida pela esposa se ela não interpretasse as ações dele como o comportamento de uma pessoa ansiosa; e é verdade que a manifestação do desconhecimento do falante a respeito da diferença entre os usos de "de encontro a" e "ao encontro de" não teria sido compreendida se os ouvintes não

tivessem interpretado a fala em questão como a fala de alguém que não sabe essa diferença. Mas também é verdade que a família tem de interpretar o proferimento das palavras do patriarca como uma asserção de que ele enterrou as joias no jardim. No entanto, se eles o fazem, e se eles acreditam que ele sabe aquilo que está asserindo, de modo que eles acreditam no que ele asseriu, então, por meio desse processo, eles estão aceitando a versão *dele*, a interpretação *dele*, a respeito dos fatos sobre as joias. Podemos interpretar essa diferença como justamente aquilo que os debates teológicos tentavam delinear.

Apesar de a interpretação estar tipicamente em jogo tanto na recepção da revelação proposicional como na recepção da revelação manifestacional, seu papel é menor. O revelador já interpretou a realidade revelada, pelo ato de formular a proposição; agora tudo o que precisamos fazer é interpretar o que ele está realizando como a asserção dessa proposição. Na manifestação, tudo precisa de interpretação, tanto o sinal como seu significado; nós somos, por assim dizer, confrontados com a realidade crua. Aquilo que é sinal, precisamos interpretar como sinal; aquilo que é fato revelado, temos de interpretar como o fato em questão; e então temos de interpretar o sinal como significando esse fato. Não podemos, para chegar ao fato manifestado, tomar emprestada a interpretação do revelador que está embutida na proposição que ele conhece; estamos por nossa conta. Temos de realizar nossa própria interpretação. Se o marido revela o fato da sua ansiedade ao dizer à esposa que se sente ansioso, então sua revelação incorpora sua interpretação de seus sentimentos. Se ele apenas revela sua ansiedade ao agir de maneira ansiosa, então resta à esposa interpretar tanto seu comportamento como seus sentimentos.

Se Deus diz que por amor a Israel ele guiou os israelitas através do mar Vermelho, então temos a interpretação de Deus desses fatos chocantes – apesar de ainda precisarmos interpretar alguns eventos como sendo o ato de Deus dizendo isso. Se tudo o que temos são aqueles próprios eventos chocantes, então resta a nós – talvez "sob a orientação do Espírito" – interpretar aqueles acontecimentos como Deus guiando Israel através do mar Vermelho por amor a esse povo.[20]

Uma ou duas vezes, ao expor a distinção entre revelação proposicional e revelação manifestacional, mencionei certas disputas na teologia contemporânea. Talvez ajude o leitor a enxergar a relevância das distinções que venho fazendo se eu pausar um pouco e for além da mera menção a essas disputas para oferecer um breve resumo da disputa principal. A melhor maneira em que posso fazer isso é citando uma contribuição lúcida e muito interessante à disputa, a saber, o artigo de James Barr "Revelation through History in the Old Testament and in Modern Theology" [A revelação por meio da história no Antigo Testamento e na teologia moderna] (*Interpretation*, vol. 17, 1963).[21] Aquele modo de revelação divina que caracterizei anteriormente como *revelação manifestacional intencional*, Barr chama de "revelação por meio da história". Ele afirma que é quase um consenso entre os teólogos contemporâneos que toda revelação divina é desse tipo, a saber, revelação por meio da história.[22] E o argumento de seu artigo é que essa tese entra em conflito de várias maneiras com o próprio texto do Antigo Testamento. O ponto de conflito mais intenso se dá com as muitas passagens que apresentam Deus realizando revelações proposicionais (ou, mais precisamente, *falando*, na minha visão). "Longe de representar os atos divinos como a base de

todo conhecimento de Deus e de toda comunicação com ele", diz Barr, os textos do Antigo Testamento "representam Deus se comunicando livremente com os homens, e em particular com Moisés, antes, durante e depois desses eventos. Longe de o acontecimento da sarça ardente ser uma 'interpretação' dos atos divinos, ele é uma comunicação direta de Deus com Moisés sobre seus propósitos e intenções. Essa conversa, em vez de ser representada como uma interpretação do ato divino, é uma precondição dela. Se Deus não tivesse dito a Moisés o que disse, os israelitas não teriam exigido sua fuga do Egito, e a libertação no mar dos Juncos não teria acontecido" (p. 197).[23]

Chamei atenção para duas distinções importantes entre os exemplos de (auto)revelação agentiva, a distinção entre revelação intencional e revelação não intencional e a distinção entre revelação manifestacional e revelação não manifestacional. Propus uma análise desta última distinção, argumentando que a revelação não manifestacional envolve essencialmente proposições conhecidas (ou proposições verdadeiras nas quais se acredita) como as entidades que são reveladas. E argumentei que a distinção intencional/não intencional não é apenas conceitualmente diferente da distinção manifestacional/proposicional, mas as duas distinções não coincidem em sua aplicação. Apesar de poder ser o caso que toda revelação não intencional é do tipo manifestacional, a revelação intencional claramente ocorre sob ambos os tipos, manifestacional e proposicional: se uma pessoa tem a intenção de revelar algo sobre si mesma, ela às vezes pode escolher fazê-lo ao mostrar ou manifestar esse aspecto de si própria ou ao comunicar conhecimento desse aspecto de si própria a outra pessoa.

Permita-me agora concluir esta discussão sobre a revelação mencionando mais uma distinção entre episódios de revelação; ela também tem desempenhado um papel grande nas discussões teológicas contemporâneas, e vale a pena ser traçada por essa razão, além de outras. Nessas discussões tem havido muito debate sobre se a revelação divina de uma proposição *P*, ou de alguma realidade *A*, realmente ocorreu se ninguém passa a acreditar que *P* ou a saber que *A* por meio dessa revelação. A disputa mistura uma questão verbal com uma questão teológica. Nosso verbo "revelar" tem dois sentidos diferentes (alternativamente, temos dois verbos "revelar" distintos). De acordo com um deles, uma condição para devidamente predicar "revelou X" de algum agente é alguém de fato passar a saber que X por meio da exposição do agente; de acordo com o outro, é necessário apenas que o agente torne X *conhecível* para observadores devidamente qualificados, não que alguém de fato venha a saber que X por meio de sua exposição. Deixe-me nomear essa distinção como uma distinção entre revelação *transitiva* e revelação *intransitiva*. Essa era a questão verbal.[24] A questão teológica pode ser formulada empregando-se o conceito de revelação intransitiva: Deus revelaria X sem tomar providências para que alguém passasse a saber ou acreditar em X por meio dessa revelação?

UMA SEGUNDA APROXIMAÇÃO A POR QUE FALAR NÃO É REVELAR

Chega de falar sobre revelação: vamos voltar à questão que nos levou a essas distinções e análises. Vimos no começo de nossa discussão que atos de fala como ordenar não podem ser

assimilados ao conceito de revelação. Essa percepção tinha algo de superficial, no entanto; ela não estava situada no contexto de reflexões sobre a natureza e as variedades da revelação e do discurso. A reflexão sobre a natureza e as variedades do discurso ainda nos aguarda; mas, depois dessas reflexões sobre a revelação, nossa percepção inicial pode receber um pouco mais de profundidade.

Se a fala é um tipo de revelação, ela é um tipo de autorrevelação agentiva; mais especificamente, ela é um tipo de revelação proposicional, e não manifestacional. Se entre os tipos de revelação pudermos encontrar a fala, então é aí que devemos procurar. Tal revelação, como vimos agora mesmo, ocorre sob dois tipos, transitivo e intransitivo; vamos considerar os dois tipos separadamente.

Comecemos com o transitivo. A revelação proposicional transitiva consiste na transmissão ou comunicação de conhecimento (ou crença verdadeira) de uma pessoa a outra. A questão, então, é se atos ilocucionários como ordenar, prometer e asserir são um tipo de comunicação. Claramente, a resposta é que eles não são. Esse ponto é fundamental. A fala não é comunicação; nem ao menos requer comunicação. Ela é um tipo de ação fundamentalmente diferente da comunicação. Uma maneira de enxergar isso é notar que atos ilocucionários paradigmáticos tais como asserir, ordenar, prometer e perguntar passam todos no que podemos chamar de "o teste do *por meio deste proferimento*", enquanto a comunicação não passa. O que tenho em mente é o seguinte: em português padrão, posso asserir que o carro será consertado ao proferir, na inflexão característica, a sentença

(Ia) O carro será consertado.

Mas também posso fazer a mesma coisa ao proferir a seguinte sentença, na inflexão característica:

(Ib) Por meio deste proferimento, assiro que o carro será consertado.

Do mesmo modo, posso requisitar ou ordenar que o carro seja consertado ao proferir, na inflexão característica, a sentença

(IIa) Conserte o carro.

Mas também posso fazer a mesma coisa ao proferir, com a inflexão característica, a sentença

(IIb) Por meio deste proferimento, requeiro que o carro seja consertado.

Pontos similares valem para o par "eu vou consertar o carro" e "por meio deste proferimento, prometo que vou consertar o carro"; e para o par "o carro será consertado?" e "por meio deste proferimento, pergunto se o carro será consertado".

Essas sentenças envolvendo "por meio deste proferimento" são peculiares da seguinte maneira: se uma pessoa está em posição de realizar o ato de *Ø*, e se ao proferir a sentença "por meio deste proferimento, realizo o ato de *Ø* que o carro será consertado" ela genuinamente diz que, por meio daquele proferimento, realiza o ato de *Ø* que o carro será consertado, então *segue-se* que ela realizou o ato de *Ø* que o carro será consertado. Por exemplo: uma pessoa pode, é claro, proferir a sentença "por meio deste proferimento, prometo que o carro será consertado" de incontáveis maneiras – de maneira sonhadora, apenas testando como a frase irá soar, e assim por

diante. E uma pessoa pode afirmar estar fazendo a promessa de consertar o carro quando ela não está em posição de fazer essa promessa. Mas suponha que ela esteja na posição de fazer tal promessa, e suponha ainda que, ao proferir a sentença "por meio deste proferimento...", ela diz que, por meio daquele proferimento, promete que o carro será consertado. Então *segue-se* que ela prometeu que o carro será consertado. Isso explica o que quero dizer quando digo que atos de fala como asserir, ordenar, prometer e perguntar passam no teste do "por meio deste proferimento".

Em contraste, a revelação proposicional transitiva, isto é, a comunicação de conhecimento (ou de crença verdadeira), não passa nesse teste. Suponha que, quando estou em posição de revelar a você que consertarei o carro, eu profira a sentença "por meio deste proferimento, revelo (comunico) a você que consertarei o carro", e por meio dela eu diga que o faço. Não se *segue* que eu o fiz. A razão pela qual isso não se segue é que o sucesso na comunicação de conhecimento está fora do controle do agente de uma maneira em que o sucesso de asserir, ordenar, prometer ou perguntar não está. Para que eu comunique um item de conhecimento a você, devo produzir em você algum conhecimento que ou você não possui no momento ou você alcançou independentemente da minha comunicação; e nenhum ato da minha parte constitui uma garantia de que esse efeito ocorra.

Aqueles que estiverem familiarizados com a teoria austiniana dos atos de fala imediatamente reconhecerão a diferença aqui como um exemplo da diferença entre atos ilocucionários e atos perlocucionários. Atos de asserir, ordenar, prometer e perguntar (quando ocasionados por atos locucionários) são

todos atos *i*locucionários; em contraste, atos de comunicação de conhecimento, quando ocasionados por atos ilocucionários, são todos atos *per*locucionários. Foi por proferir as palavras "as joias estão enterradas no jardim" que o pai de família asseriu que as joias estão enterradas no jardim; seu proferimento dessas palavras, que nesse caso é o ato locucionário, *conta como* sua asserção da proposição, esta última sendo o ato ilocucionário. Por sua vez, foi por asserir que as joias estão enterradas no jardim, e por sua audiência ter percebido que ele o fazia, que ele comunicou o conhecimento de que as joias estavam enterradas no jardim; sua asserção dessa proposição, que é o ato ilocucionário, contribuiu *causalmente* para que sua audiência passasse a saber que as joias estavam enterradas no jardim. Atos ilocucionários estão relacionados a atos locucionários por meio da relação *contar como*; atos perlocucionários estão relacionados a atos ilocucionários por causalidade. Asserir, ordenar, prometer e perguntar não *consistem na* transmissão de conhecimento.

A revelação proposicional intransitiva é outra questão, contudo; ao não exigir a transmissão de conhecimento para sua instanciação, ela é, até certo ponto, semelhante a ações ilocucionárias como asserir, ordenar e prometer. Poderia, então, ser o caso que essas ações são um tipo de revelação *intransitiva*? A revelação proposicional intransitiva pode ser concebida como a *expressão* de um item de conhecimento (ou crença verdadeira), em contraste com a *comunicação* de um item de conhecimento; se essa expressão resulta em comunicação depende de o receptor "captar" o que foi expressado. E isso não é muito diferente de a audiência "captar" o que foi ordenado, prometido, asserido.

Mas isso também não funciona, pelas razões apontadas no começo deste capítulo: a tentativa de encontrar algo cuja expressão possa ser identificada com ações ilocucionárias fracassa. Sugeri que a ordem de Deus a Agostinho poderia ser analisada no conteúdo *que Agostinho abre seu livro em um momento próximo* e no ato ilocucionário de *ordenar a Agostinho que aja de modo a tornar verdadeira aquela proposição*. Ora, aquele conteúdo era de fato verdadeiro, e Deus poderia tê-lo conhecido; assim, em princípio, Deus poderia ter expressado seu conhecimento dele. Mas o ato de Deus *ordenar* a Agostinho que aja de modo a tornar verdadeira aquela proposição obviamente não é a mesma coisa que o ato de Deus *expressar* seu conhecimento dela. E quanto à sugestão alternativa, a de que ordenar algo é expressar (o conhecimento de) que se *deseja* que esse algo seja feito, vimos no começo de nossa discussão que ela também não funciona.

Pontos semelhantes precisam ser feitos a respeito do ato de prometer. Suponha que Deus tenha prometido a Agostinho conceder-lhe paz de espírito. Tal ação poderia ser analisada no conteúdo proposicional *que Agostinho em algum momento alcança paz de espírito* e no ato ilocucionário de *prometer fazer o que tornaria verdadeira aquela proposição*. Ora, esse conteúdo, que Agostinho em algum momento alcança paz de espírito, era de fato verdadeiro, e Deus saberia disso; Deus, então, poderia ter *expressado* seu conhecimento dele. Mas o ato de Deus *prometer* conceder paz de espírito em algum momento a Agostinho obviamente não é idêntico ao ato de Deus *expressar seu conhecimento* de que Agostinho em algum momento obtém paz de espírito. (Apesar de que, por ser Deus quem está realizando a promessa, fosse possível *inferir* a

verdade dessa proposição a partir da promessa.) E a sugestão alternativa, que prometer algo consiste em expressar a (ou o conhecimento da) *intenção* de fazê-lo, enfrenta dificuldades similares àquelas que enfrenta a sugestão análoga a respeito do ato de ordenar: pode-se prometer fazer algo sem ter a intenção de fazer esse algo (do mesmo modo, pode-se ter a intenção de fazer esse algo sem prometer fazê-lo; pode-se até mesmo *revelar a própria intenção de fazê-lo* sem, no entanto, prometer fazê-lo: "Eu tenho a intenção genuína de fazê-lo, mas não posso prometer nada").

O que uma promessa introduz é o direito (*prima facie*) do destinatário de cobrar que o falante a cumpra; o que uma ordem introduz é o direito (*prima facie*) do falante de cobrar que o destinatário a cumpra. Essa é a pista que será desenvolvida em meu capítulo sobre a natureza do discurso. Falar consiste não na comunicação ou na expressão de conhecimento (ou crença verdadeira), mas na tomada de certa *posição normativa*, como a chamarei. A tentativa de tratar o discurso como um tipo de revelação – que é, a propósito, o que define a família de teorias românticas do discurso – é incapaz de acomodar o caráter inerentemente *normativo* do discurso. A conclusão a que somos impelidos é que o fenômeno do discurso, seja ele divino ou humano, é fundamentalmente distinto do fenômeno da revelação.

Vale notar, no entanto, que a relação da *asserção* com a revelação proposicional é mais próxima do que a relação dos atos de ordenar e prometer com esse tipo de revelação. Poderia muito bem ser o caso que, se Deus tivesse desejado revelar a Agostinho a verdade de que a agonia em sua alma seria aliviada se ele tomasse a decisão de abandonar sua "mundanidade",

Deus o fizesse por meio de uma asserção – caso em que a mesma verdade que Deus desejasse revelar seria aquela que ele asserisse. Não algo distinto; exatamente a mesma coisa. Os atos de prometer e ordenar sempre revelarão uma coisa ou outra a respeito do agente; o que venho enfatizando é que o que eles revelam a respeito do agente não é aquilo que o agente prometeu ou ordenou. E também não é o objetivo da promessa ou da ordem revelar algo a respeito de si mesmo. Em contraste, o que eu assiro pode ser o que eu revelo; e eu posso asseri-lo com o fim de revelá-lo.

A asserção e a revelação proposicional permanecem fenômenos distintos. Como vimos anteriormente, a revelação proposicional pode ocorrer sem ter a asserção como meio. Asserir é *fazer uma afirmação*; e isso, na análise que vou propor, é assumir certa posição normativa. Assim, uma teoria da revelação divina ainda não nos proporciona uma teoria do que é Deus *asserir* coisas. Ainda assim, a asserção divina é um dos meios da revelação divina; mas as ordens e promessas divinas não o são. A função pretendida dos atos de prometer e ordenar não é nos informar do que não sabemos, mas sim assumir deveres *para* conosco e exigir coisas *de* nós; confiança e obediência são as respostas apropriadas. Em contraste, a função pretendida da asserção às vezes é nos informar de algo que não sabemos. Numa discussão sobre revelação proposicional, a asserção vai aparecer como um de seus meios; ordenar e prometer, se é que aparecerão, vão aparecer somente quando a discussão se preocupar com o *conteúdo* da revelação.

Talvez possamos encontrar em algum lugar entre esses fatos uma explicação (além da oferecida no capítulo anterior) de por que filósofos e teólogos com inclinação filosófica devotaram

muito mais atenção ao tópico da revelação divina do que ao tópico do discurso divino. A filosofia sempre teve um papel importante na configuração da teologia no Ocidente. Por sua vez, a filosofia no Ocidente sempre esteve preocupada com questões epistemológicas. Essa preocupação pode ter chegado ao ponto de ser uma patologia no mundo moderno; mas ela já estava presente na filosofia da Antiguidade e da Idade Média. Assim, teólogos mais sistemáticos, no Ocidente, se sentiram na obrigação de lidar com a questão das bases epistemológicas daquilo que eles afirmam sobre Deus. Em princípio, cada um poderia situar a discussão epistemológica no fim de seu discurso; o que ocorreu, de fato, foi que a maioria deles a situou no começo. E quase todos afirmaram, em sua resposta, que muitas das coisas que iriam dizer sobre Deus estavam baseadas no fato de que Deus as tinha revelado. Alguns foram longe a ponto de dizer que todas as coisas que iriam dizer sobre Deus estavam baseadas no fato de que Deus as tinha revelado! Assim é que o tópico da revelação divina assumiu tamanho vulto, e importância estrutural, nas teologias do Ocidente. E os filósofos, preocupados com a epistemologia, acharam essas discussões teológicas sobre a revelação irresistivelmente sedutoras como material para reflexão.[25]



CAPÍTULO 3

OS MUITOS MODOS DE DISCURSO

QUANDO PENSAMOS EM ALGUÉM prometendo, perguntando ou asserindo algo, a imagem que vem mais naturalmente à mente é de alguém usando a boca, a língua e as cordas vocais para produzir os sons de um idioma, ou de alguém usando as mãos para inscrever os caracteres de um idioma. Estamos tão presos a isso como paradigma para o tema do discurso que, como observado no primeiro capítulo, não poucos teólogos, ao se depararem com a ideia de que Deus fala, concluíram imediatamente que isso é uma metáfora ou que não tem sentido, baseados no fato de que Deus não tem nem boca nem língua, nem cordas vocais nem mãos. Se a atribuição de fala a Deus é mesmo uma metáfora ou algo sem sentido é um tópico que vou discutir num capítulo subsequente. Como preliminar para essa discussão, proponho refletir aqui sobre os muitos modos de discurso. Existem muitas maneiras de dizer coisas sem ser por meio da produção de sons pelo aparato vocal ou pela inscrição de marcas com os membros corporais.

Vale enfatizar um ponto terminológico: por "dizer" e "falar" e "discursar", nunca terei em mente o que Austin chamou de

ações *locucionárias*, isto é, ações de proferir ou inscrever palavras, mas apenas ações que podem ser aquilo que ele chamou de ações *ilocucionárias* – ordenar, prometer, asserir, e assim por diante. Eu digo: "Aquelas ações que *podem ser* ações ilocucionárias". O conceito de um ato *ilocucionário* é um conceito funcional; uma ação é uma ação ilocucionária em certa ocasião se ela se relaciona de certa maneira a uma ação *locucionária*. Mas vai ficar abundantemente claro ao fim deste capítulo que, com frequência, exatamente a mesma ação que pode se relacionar a uma ação locucionária de modo a ser uma ação ilocucionária pode ser realizada sem o uso de palavras – caso em que ela não está funcionando como uma ação ilocucionária. Então, o que tenho em mente por *ação de fala* é uma ação que *pode* funcionar como uma ação ilocucionária. (Uma implicação disso é que ações de fala devem ser distinguidas não apenas de ações *locucionárias*, mas também de ações que são capazes de funcionar como o que Austin chamou de ações *perlocucionárias*.)

Lidemos rapidamente com o ponto mais óbvio aqui: os *meios* que usamos para dizer coisas vão muito além das palavras. Os autores de guias de campo para a flora e a fauna usam desenhos e fotografias para asserir que a genciana peluda é assim e que o papa-moscas-pequeno é assado. Num passado longínquo, o código Morse era usado para dizer coisas a distância, e códigos semafóricos, para a comunicação entre navios. E todos conhecemos a linguagem de sinais usada pelos e para aqueles que são surdos. Na verdade, todos nós usamos gestos convencionais de todo tipo para dizer coisas: piscadelas, cutucadas, encolhidas de ombros, acenos de cabeça, e assim por diante. Os meios do discurso divino são ainda mais diversos, ou

ao menos é o que afirmam os escritores bíblicos. Palavras, sim; mas, além disso, ocorrências de todo tipo: sonhos, visões, aparições, sarças em chamas, doenças, calamidades nacionais, libertações nacionais, secas – e por aí vai. Ao refletir sobre o discurso, seja o divino ou o humano, é importante manter em mente essa diversidade de meios – especialmente importante manter em mente que não precisamos de palavras para dizer coisas.

Mesmo assim, no que se segue me concentrarei na diversidade de maneiras de dizer coisas *com palavras*, principalmente porque quero depois considerar como devemos proceder ao ler um texto com o objetivo de descobrir o que Deus poderia ter dito ou poderia estar dizendo com esse texto. Pela mesma razão, concentrarei minha atenção em casos em que uma pessoa diz algo com palavras que ela mesma não proferiu ou inscreveu. Casos de *agência dupla*, podemos chamá-los.

DISCURSO DE AGÊNCIA DUPLA

Alguém em algum lugar no complexo de gabinetes da presidência está preparando um documento oficial; quando terminado, ele o entrega ao presidente, e este o assina. Por meio disso, o texto produzido pelo secretário se torna o meio da declaração do presidente. Exemplos que se enquadram nessa descrição são relativamente incomuns, já que poucos de nós somos presidentes; mas o fenômeno, cuja espécie é incomum, é ele mesmo comum. Secretários produzem documentos em máquinas de escrever ou processadores de texto, seus

superiores os assinam, e por meio disso esses documentos se tornam o meio pelo qual os superiores dizem várias coisas. Os secretários nesses casos representam a continuação, no mundo moderno, da prática das sociedades pré-modernas de ter escribas ou amanuenses produzindo o texto que é o meio de se dizer algo.

O papel do discursador [*discourser*] na produção do texto varia. Algumas vezes o secretário "toma um ditado", assim como o escriba ou o amanuense teria feito. Contudo, isso não é de modo nenhum o que sempre ocorre. Algumas vezes o superior apenas indica ao secretário a essência do que quer dizer e deixa a cargo do secretário encontrar as palavras apropriadas. Presumivelmente, a relação entre os "*ghost writers*" ["escritores-fantasma"] e os autores se encontra mais ou menos entre esses dois polos. O *ghost writer* não toma ditado; por outro lado, o autor faz muito mais para guiar as inscrições do *ghost writer* do que apenas indicar a essência do que quer dizer. Ou isso, ao menos, é o que nós, leitores do livro final, supomos!

O papel direto do discursador na produção do texto pode ser atenuado ainda além do caso em que ele apenas indica a essência do que quer dizer. O secretário pode continuar elaborando cartas enquanto o executivo está ausente do escritório por muitas semanas – viajando, doente, cuidando de assuntos familiares, ou o que quer que seja. Mesmo que o executivo nem ao menos comunique ao secretário a essência do que quer dizer, o secretário pode *saber* o que o executivo quer dizer a tais e tais pessoas, e elaborar cartas de acordo com isso. O crucial é que o secretário "conheça a intenção" de seu superior. Quando do retorno do executivo, o secretário pode

então entregar o conjunto de cartas ao executivo para que ele as assine.[26]

Ou não. Frequentemente, executivos autorizam secretários a assinar cartas "por" eles. Algumas vezes a carta assinada pelo secretário "em nome" do executivo terá sido ditada pelo executivo. Mas, novamente, isso não é necessário. Em princípio, ainda que nem ao menos indique explicitamente a essência do que quer dizer, ele pode tanto pedir ao secretário que elabore cartas na sua ausência como autorizar o secretário a assinar "por" ele. Nesse caso, a relação superficial entre o produtor do texto e o discursador se torna realmente muito tênue! Exceto em circunstâncias emergenciais incomuns, contudo, a relação sob a superfície não é de forma nenhuma tênue; o secretário "conhece a intenção" do executivo a respeito dos assuntos em questão.

A transição que fiz na discussão citada, de secretários elaborando cartas para serem assinadas pelos executivos para secretários assinando cartas "pelos" executivos, parece insignificante à primeira vista. Na realidade, algo bastante novo entra em cena nesse ponto. No entanto, antes de dizer o que é isso, vamos pausar por um momento para examinar da perspectiva oposta exemplos do tipo desses que eu venho citando. Nós os estávamos examinando da perspectiva do discursador, notando as várias maneiras pelas quais textos podem se tornar o meio do discurso de uma pessoa – em acréscimo a serem produzidos por uma pessoa. Mas também podemos examiná-los da perspectiva do inscritor [*inscriber*]. Desse modo, podemos enxergar um pouco da variedade das maneiras pelas quais uma pessoa pode produzir textos sem que ela própria esteja realizando ações ilocucionárias ao fazê-lo.

Obviamente, uma maneira de inscrever sem discursar é "apenas rabiscar palavras". Nos casos vistos, nada tão despretensioso quanto isso está acontecendo. Mesmo assim, as pessoas que preparam cópias de peças de opinião para o presidente assinar não estão elas mesmas realizando as ações de fala que o presidente realiza ao assinar essas cópias. Elas podem discordar de algumas das coisas que o presidente diz ao assiná-las, e elas podem não ter a autoridade necessária para dizer muitas das coisas que ele diz ao assiná-las. Do mesmo modo, o secretário, ao produzir um texto, não está realizando as ações de fala que o executivo realiza ao colocar sua assinatura. Normalmente, o secretário não está realizando ação de fala alguma ao produzir tais textos. Em nenhum desses casos está ocorrendo discurso duplo. Em nenhum deles há uma pessoa falando por meio da fala de outra pessoa – isto é, em nenhum deles há uma pessoa realizando um ato ilocucionário por meio do ato ilocucionário de outra pessoa.

Algo similar pode ocorrer mesmo quando a separação entre o produtor do texto e o discursador, ilustrada por todos esses exemplos, não ocorre – quando o inscritor é o discursador. Poetas tipicamente passam por rascunhos de seus poemas, escritores de artigos acadêmicos tipicamente passam por rascunhos de seus artigos, e escritores de cartas algumas vezes passam por rascunhos de suas cartas. Compare, então, a versão final de uma carta qualquer com um de seus primeiros rascunhos, que difere dela de maneira significativa. O escritor estava, ao produzir esse rascunho, asserindo várias coisas e depois mudando de ideia quanto a se as deveria asserir? Ou ele, na verdade, não estava asserindo nada até assinar a versão final? Seus rascunhos preliminares eram meras inscrições cuja

produção possibilitou que ele chegasse à versão final que ele, por fim, usou para dizer algo? Mesmo que frequentemente não seja claro, de um jeito ou de outro, como responder a essa questão, por vezes é claro que, ao produzir rascunhos, o autor não estava dizendo as coisas que ele depois desistiu de dizer, mas estava tentando *chegar a* um texto que deve ser contado como o meio pelo qual ele diz coisas – isto é, como o meio pelo qual ele realiza várias ações ilocucionárias.

Vamos encerrar essa breve excursão e voltar à perspectiva do discursador. Citei uma gama de casos em que o texto funciona como o meio para o discurso de uma pessoa mesmo que ela própria não tenha produzido esse texto. Pensando sobre esses casos, podemos perceber dois fenômenos bem distintos vindo à luz. Em primeiro lugar, há o fenômeno da variação em *graus e modos de superintendência*. Em um extremo do continuum dos graus de superintendência se encontram aqueles casos aos quais não dei muita atenção: casos em que o discursador ele mesmo produz o texto. Bem ao lado destes estão os casos com os quais iniciamos a discussão, casos em que o discursador "dita" a um escriba ou secretário as palavras a serem inscritas. Mais adiante no continuum se encontram os casos em que o discursador meramente indica ao secretário a essência do que deseja dizer. Mais adiante ainda se encontram os casos em que o secretário sabe o que o executivo deseja dizer sem que o executivo explicitamente diga nem mesmo a essência disso – ele o sabe em virtude de "conhecer a inclinação" do executivo a respeito dessas questões e de conhecer o que a situação exige que seja dito por uma pessoa com tal "inclinação".

E, se continuarmos nessa direção, o que encontraremos ao fim do continuum? Presumivelmente, casos de um tipo que

nem mesmo mencionei até agora: casos em que o grau de supervisão do discursador sobre o inscritor é zero, com os inscritores nem sequer "conhecendo a inclinação" do discursador. Vez ou outra uma pessoa pode topar com a inscrição de uma sentença cuja produção não foi de modo algum supervisionada por ela, mas que tem um potencial interessante de dizer algo; então, ao fazer a coisa tal ou tal com essa inscrição, essa pessoa faz com que a inscrição se torne o meio de seu discurso. Uma pessoa encontra uma "sorte" interessante num biscoito da sorte, cola num papel de carta, coloca sua assinatura e envia a um amigo. Uma pessoa encontra numa loja um cartão de aniversário espirituoso, assina-o e o envia. Os exemplos são muitos – muitos mais do que imaginaríamos de saída!

O segundo fenômeno é a *autorização* – e, mais especificamente, variações no modo de autorização. De um modo ou de outro o discursador *autoriza* o texto – isto é, faz tal e tal coisa em relação ao texto de modo que isso *conte como* a realização de certos atos ilocucionários, e isso tem como consequência que o texto se torna o *meio* desses atos ilocucionários. Autorizar um texto é efetivamente declarar: que este texto sirva como meio do meu discurso. Em vários dos exemplos que mencionei, o ato de autorizar consiste na colocação da assinatura do autor numa inscrição do texto. No caso de manuscritos escritos por *ghost writers*, a autorização presumivelmente consiste na assinatura por parte do autor de uma carta de transferência que acompanha o manuscrito produzido pelo *ghost writer*. Como veremos num capítulo subsequente, a autorização, ou algo muito parecido com ela, subjaz a todo ato de falar, a todo ato de discursar. Na maior

parte dos casos de discurso, no entanto, nada tão oficial como a colocação de uma assinatura ocorre. Entregamos ou cedemos ou enviamos o manuscrito que escrevemos. Ou apenas falamos – caso em que a autorização reside no fato de estarmos participando de uma situação envolvendo proferimentos que contam como falas.

O executivo detém consigo o direito, a autoridade, o "poder" de autorizar o texto – de fazer algo de modo a torná-lo um meio para seu discurso. Como vimos anteriormente, há muitas maneiras de exercer essa autoridade. Executivos no mundo moderno normalmente exercem essa autoridade, em relação a cartas digitadas por seus secretários, ao *assinar* essas cartas; até que o executivo assine a carta, ela não é um meio de discurso do executivo ou de nenhuma outra pessoa. E normalmente um executivo *assina* uma carta produzindo uma inscrição de sua assinatura. Mas o executivo pode instruir o secretário a assinar as cartas *por* ele, *no lugar dele*, conferindo ao secretário, portanto, a autoridade de assinar. O secretário tipicamente faz isso produzindo uma inscrição do nome do executivo. Essa ação do secretário, então, conta como a assinatura por parte do executivo; e a assinatura do executivo, por sua vez, faz com que o texto da carta seja autorizado pelo executivo como meio de seu discurso.

Deve-se notar que delegar a um terceiro alguma autoridade que se possui não é abdicar dessa autoridade e entregá-la a esse terceiro; é fazer com que se exerça essa autoridade por meio de ações realizadas pelo terceiro agindo como delegado. Isso é o que ocorre quando o executivo delega ao secretário a autoridade de assinar as cartas "por" ele. O ato que gera a assinatura autorizadora do executivo, e em virtude do qual o

discurso do executivo é gerado, é a produção da inscrição do nome do executivo por parte do secretário.

DISCURSO DELEGADO

Ser delegado a inscrever o nome de uma pessoa ao fim de um documento de modo que ela "assine" esse documento, e então fazê-lo, não é o mesmo que dizer coisas em nome daquela pessoa, uma vez que o ato de assinar não é um tipo de fala. Mas, quando o executivo tanto instrui seu secretário a elaborar a carta como também delega ao secretário o poder de assinar tal carta "por" ele, então o secretário, para todos os propósitos, está dizendo coisas em nome do executivo. Esse fenômeno, o de *falar em nome de*, é de importância central para o caso da fala de Deus; vamos, desse modo, ver com calma outros, talvez mais paradigmáticos, exemplos do fenômeno. E vamos, por um momento, passar de casos de inscrição para casos de proferimento.

Pense no fenômeno de um embaixador que fala em nome de seu chefe de Estado. Para fazer isso, a pessoa que é embaixadora precisa ter sido delegada para tanto; ela não pode simplesmente tomar para si essa incumbência. E a delegação sempre terá um escopo mais ou menos limitado; somente se a fala do embaixador se encontrar nesse escopo é que ele poderá falar em nome do chefe de Estado. O ato de delegar não precisa, contudo, consistir na incumbência de que o embaixador diga *tais e tais palavras exatas*. Ser nomeado embaixador é ser incumbido de representar seu Estado. Essa incumbência inclui a delegação do poder de realizar várias ações em nome do

Estado; e as coisas que se encontram no escopo dessa delegação são especificadas principalmente pela menção de categorias ou tipos de ação. Isso também ocorre quando o embaixador é delegado para dizer algo em nome de seu chefe de Estado. A delegação frequentemente consiste na delegação do poder de dizer coisas *de um certo tipo* – e tão somente se certos eventos ocorrerem, ou se certas condições surgirem. É possível ler em voz alta o discurso de uma pessoa sem que, ao fazê-lo, se esteja falando em nome dela. Mas é possível também falar em nome de uma pessoa sem que as palavras proferidas tenham sido especificadas por essa pessoa.

Talvez devamos nos demorar um pouco mais sobre esse último ponto. Uma pessoa pode solicitar ou incumbir uma segunda pessoa de comunicar uma mensagem a uma terceira: "Diga a ela que estarei em casa a tempo para o jantar". "Diga a ela que estou pedindo que ela leve a salada." "Diga a ela que prometo limpar as folhas este fim de semana." A primeira pessoa realizou certa ação de fala, via de regra na própria ação de solicitar. Essa ação de fala tem uma pessoa específica como destinatária – a asserção é endereçada *a* alguém, a solicitação é feita *para* alguém, a promessa é feita *a* alguém. E a primeira pessoa pede à segunda para comunicar ao destinatário a informação de que a ação de fala em questão foi realizada. Se tudo corre bem, a segunda pessoa assere, ao destinatário da ação de fala da primeira pessoa, que a primeira pessoa realizou tal ação, e em virtude disso realiza a ação perlocucionária de informar isso à terceira pessoa. Claro, se a primeira pessoa escreve sua asserção, sua solicitação, sua ordem, ou o que seja, a segunda pode comunicá-la ao destinatário simplesmente entregando a inscrição à terceira pessoa. E algumas vezes

transmitimos a mensagem de uma pessoa a seu destinatário sem que sejamos solicitados ou incumbidos de fazê-lo.

Sermos solicitados a comunicar a mensagem de alguém não é a mesma coisa que sermos delegados a falar em nome de alguém. Quem é delegado fica em posse, por assim dizer, de uma procuração; é por meio de tais ou tais ações do delegado que o delegador adquire os direitos e responsabilidades de ter emitido tal e tal ameaça, de ter feito tal e tal promessa, e assim por diante. No caso da comunicação, em oposição, a ameaça ou a promessa já devem ter sido feitas para que sejam entregues. Na prática, esses dois casos se sobrepõem; quanto mais o delegador especificar os detalhes do que quer que seu delegado diga, mais similares ficam a ação do delegado e a ação da pessoa que comunica a mensagem.[27]

O fato de que não é necessário que as palavras exatas sejam transmitidas para falar como delegado de alguém tem implicações importantes. Se George Kennan, falando em nome de Truman, emite uma advertência a Stalin sobre Berlim, então é *Truman* que emitiu uma advertência a Stalin. Não foi Kennan que o fez; Truman o fez. Mesmo assim, a advertência pode muito bem ser colocada nas palavras de Kennan, e não nas de Truman. O que é relevante, então, não são as palavras exatas usadas, mas sim se *a advertência* foi emitida – a advertência cuja emissão foi delegada por Truman. Kennan pode, na verdade, expressar a advertência de uma maneira bem diferente de como Truman a teria expressado: mais elegantemente, com maior sensibilidade aos temores russos, em russo, e não em inglês, e assim por diante. De fato, Kennan pode expressar a advertência com palavras que Truman, se estivesse emitindo a advertência por si próprio, resistiria a usar. Usar

apenas palavras que Truman ele mesmo usaria não é uma condição para que Kennan emita a advertência em nome de Truman. Kennan pode até mesmo discordar da emissão dessa advertência; isso também não impede sua emissão, nem mesmo se Kennan indicar extraoficialmente a Stalin que discorda dela pessoalmente. Em suma, a personalidade de Kennan pode ficar evidente nas palavras que ele usa ao mesmo tempo que a determinação férrea de Truman pode ficar evidente na advertência. Em casos como esse encontramos uma mistura peculiarmente fascinante de duas personalidades. Naturalmente, isso frequentemente produzirá ambiguidades no que diz respeito ao que devemos atribuir a uma ou outra pessoa.

Segue-se da discussão mencionada que não apenas um embaixador pode falar em nome de seu chefe de Estado sem que o chefe de Estado saiba, com detalhes, as palavras usadas, como o chefe de Estado pode nem mesmo saber, no momento relevante, que o ato de falar-em-nome-de está ocorrendo – ou pode nunca vir a saber. E, assim como a delegação varia em relação ao grau de especificação dos detalhes verbais, ela também varia em relação a quão explícita é a delegação. Assim, dúvidas e controvérsias podem surgir tanto a respeito de se o embaixador realmente foi delegado para falar em nome de seu chefe de Estado e, em caso afirmativo, se ele foi realmente delegado para dizer o que de fato disse em nome de seu chefe de Estado.

Se o embaixador foi delegado para dizer o que de fato disse em nome de seu chefe de Estado, então o chefe de Estado fala (discursa) por meio dos proferimentos do embaixador; atos locucionários do embaixador contam como atos ilocucionários

do chefe de Estado. De maneira correspondente, são dados ao ouvinte não somente atos locucionários do embaixador, mas também atos locucionários que *contam como* atos ilocucionários realizados pelo chefe de Estado em cujo nome fala o embaixador. Confrontado com a alegação de Kennan de que ele está emitindo uma advertência em nome de Truman, Stalin vai naturalmente querer garantias de que Kennan foi de fato delegado para dizer coisas em nome de Truman. Mas, se Kennan foi de fato delegado, então, ao ouvir os proferimentos de Kennan, Stalin é confrontado com o que conta como a advertência de Truman – quer Stalin reconheça isso ou não.

Ocorre discurso duplo no caso de uma advertência entregue por um embaixador? O chefe de Estado realiza atos ilocucionários por meio dos atos locucionários do embaixador. Mas o embaixador ele próprio realiza atos ilocucionários por meio de seus atos locucionários? Ele fala, ou discursa, em sua própria voz? Bem, ele não precisa. Mas ele pode. Isto é, algumas vezes pode ser o caso que exatamente os mesmos proferimentos contam tanto como a realização de atos de fala do embaixador quanto como a realização de atos de fala de seu chefe de Estado; eles podem ser exatamente os mesmos atos de fala, ou atos um pouco diferentes. Provavelmente, a ocorrência mais comum, no entanto, é que no curso da emissão da advertência o embaixador alterna várias vezes entre falar em nome de seu chefe de Estado e em sua própria voz; e algumas vezes parte do que ele está fazendo quando fala em sua própria voz consiste na comunicação de uma mensagem de seu chefe de Estado.

A profecia bíblica, como registrada nos livros proféticos do Antigo Testamento, habitualmente alterna, exatamente dessa

forma, entre o profeta falando em nome de Deus em virtude de ter sido delegado para isso, o profeta falando em sua própria voz, mas comunicando uma mensagem de Deus, e o profeta falando em sua própria voz sem comunicar uma mensagem de Deus. Em relação aos dois primeiros modos, geralmente eles ocorrem concomitantemente – por razões que em breve se tornarão claras. Aqui, para ilustrar, está um exemplo do livro de Oseias:

> Quanto a Efraim, a sua glória voará como ave;
> não haverá nascimento, nem gravidez, nem concepção.
> Ainda que venham a criar seus filhos,
> eu os privarei deles, para que não fique nenhum homem.
> Ai deles, quando deles me apartar! [...]
> Dá-lhes, ó Senhor;
> que lhes darás?
> Dá-lhes um ventre estéril e seios secos.
> Toda a sua malícia se acha em Gilgal,
> porque ali passei a aborrecê-los;
> por causa da maldade das suas obras,
> os lançarei fora de minha casa;
> já não os amarei;
> todos os seus príncipes são rebeldes.
> Ferido está Efraim,
> secaram-se as suas raízes;

não dará fruto;

ainda que gere filhos,

eu matarei os mais queridos do seu ventre.

O meu Deus os rejeitará,

porque não o ouvem; [...].

(9.11-17)

Como devemos interpretar as primeiras cinco linhas que abrem a passagem, incluindo "eu os privarei deles, para que não fique nenhum homem"? O "eu" em questão é claramente Deus. Mas Oseias está falando em nome de Deus, ou está falando em sua própria voz, mas comunicando uma mensagem de Deus, talvez por citação direta? Devemos colocar aspas nessas linhas? Acredito que a melhor resposta é, provavelmente, que o que Deus diz por meio do discurso por delegação de Oseias é exatamente aquilo que Deus disse a Oseias quando o incumbiu de comunicar tal mensagem a Israel. Primeiro, Deus disse a Oseias em privado algo endereçado a Israel, incumbindo Oseias de comunicar esse algo a eles, e então Deus disse exatamente esse algo por meio do discurso público de Oseias, que atuava como delegado de Deus. Oseias é *incumbido* de comunicar a mensagem de Deus a Israel, e *delegado* de tal modo que, ao comunicar essa mensagem, Deus está naquele instante novamente comunicando essa mesma mensagem, dessa vez em público.

Em contraste, as linhas 6-8,

Dá-lhes, ó Senhor;

que lhes darás?

Dá-lhes um ventre estéril e seios secos,

são claramente ditas por Oseias em sua própria voz e não estão comunicando uma mensagem de Deus (como estão as duas últimas linhas da passagem). Mas e quanto ao trecho

Ferido está Efraim,

secaram-se as suas raízes;

não dará fruto?

Ele pode consistir em Oseias falando em sua própria voz e não comunicando uma mensagem de Deus; mas ele também pode ser uma mistura das outras duas possibilidades.

Minha menção à profecia neste momento terá levado quem me lê a concluir, corretamente, que alguns dos pontos que levantei anteriormente sobre os modos de discurso foram levantados com um olho na noção bíblica de *profeta*. Então vamos, por um momento, refletir explicitamente sobre essa noção. A interação entre *superintendência* e *autoridade* vai novamente aparecer, com aquela consistindo em Deus "colocando palavras na boca" do profeta e designando-o a comunicar essas palavras ao povo, e esta consistindo em Deus delegando o profeta para falar "em nome de" Deus. O *locus classicus* do conceito bíblico de profeta é encontrado em Deuteronômio 18. Moisés está falando a Israel:

"O Senhor, teu Deus, te suscitará um profeta do meio de ti, de teus irmãos, semelhante a mim; a ele ouvirás, segundo tudo

> o que pediste ao Senhor, teu Deus, em Horebe, quando reunido o povo: Não ouvirei mais a voz do Senhor, meu Deus, nem mais verei este grande fogo, para que não morra. Então, o Senhor me disse: Falaram bem aquilo que disseram. Suscitar-lhes-ei um profeta do meio de seus irmãos, semelhante a ti, em cuja boca porei as minhas palavras, e ele lhes falará tudo o que eu lhe ordenar. De todo aquele que não ouvir as minhas palavras, que ele falar em meu nome, disso lhe pedirei contas. Porém o profeta que presumir de falar alguma palavra em meu nome, que eu lhe não mandei falar, ou o que falar em nome de outros deuses, esse profeta será morto. Se disseres no teu coração: Como conhecerei a palavra que o Senhor não falou? Sabe que, quando esse profeta falar em nome do Senhor, e a palavra dele se não cumprir, nem suceder, como profetizou, esta é palavra que o Senhor não disse [...]."

Várias coisas nessa passagem merecem ser notadas. O profeta é aquele que fala *em nome de* Deus. Por consequência, aqueles que ouvem o profeta falar, enquanto fala em sua capacidade profética, são confrontados com aquilo que conta como Deus falando; os proferimentos do profeta são o meio do discurso de Deus. Falar em nome de Deus não é algo que uma pessoa simplesmente se propõe a fazer; Deus "suscitará" o profeta, assim como Deus suscitou a Moisés. Para ser um profeta é necessário ser delegado para falar em nome de Deus. Além disso, Deus dirá ao profeta o que ele deve dizer, colocando palavras em sua boca; o profeta não escolhe por si as palavras. O profeta é incumbido de comunicar a mensagem de Deus, e Deus entregará essa mensagem ao profeta.

Acrescente-se desde logo, para evitar um quadro totalmente mecanicista da situação, que absolutamente nada é dito a respeito de como Deus entrega ao profeta as palavras que ele deve proferir – como Deus "coloca palavras na boca" do profeta. Pode ser por meio de uma experiência em que o profeta ouve Deus lhe falar. Mas esse não precisa ser o caso. Pode ter havido muito mais esforço por parte do profeta do que seria o caso se simplesmente lhe acontecesse a experiência de ouvir Deus falar. No entanto, ainda assim deve-se notar que, quando um falante de hebraico tem a experiência de Deus lhe falando, sua experiência consiste em Deus lhe falando em hebraico!

De todo modo, a noção bíblica de profeta mistura o conceito de uma pessoa que é incumbida de comunicar uma mensagem de alguém com o conceito de uma pessoa que é delegada para falar em nome de alguém. O profeta, falando em nome de Deus, comunica uma mensagem de Deus. Portanto, por uma razão dupla é verdade que os ouvintes são confrontados com "a palavra que foi dita pelo Senhor". É verdade por uma razão dupla que a obediência à mensagem do profeta não é uma questão de obedecer ao profeta, mas uma questão de obedecer a Deus. "De todo aquele que não ouvir as minhas palavras, que ele [o profeta] falar em meu nome", diz Deus, "disso lhe pedirei contas."

Por fim, a passagem lida com a angústia profundamente humana de como distinguir pessoas que de fato estão comunicando a mensagem de Deus ao falar em nome de Deus entre todas aquelas que dizem fazê-lo.

A passagem de Deuteronômio descreve o profeta abstratamente e a partir de cima: a descrição é formulada como

uma descrição d'*O* Profeta*,* e é colocada na boca de Deus. No livro de Jeremias encontramos uma descrição extraordinariamente vívida e concreta do profeta a partir de baixo, mas usando a mesma conceitualização. Jeremias começa do começo, com uma descrição de sua consciência de que Deus desejava incumbi-lo como profeta:

> A mim me veio, pois, a palavra do Senhor, dizendo:
>
> "Antes que eu te formasse no ventre materno, eu te conheci,
>
> e, antes que saísses da madre, te consagrei,
>
> e te constituí profeta às nações."[28]

Jeremias protesta:

> Então, lhe disse eu: "ah! Senhor Deus! Eis que não sei falar, porque não passo de uma criança."

Deus ignora seu protesto:

> Mas o Senhor me disse:
>
> "Não digas: 'Não passo de uma criança';
>
> porque a todos a quem eu te enviar irás;>
>
> e tudo quanto eu te mandar falarás.
>
> Não temas diante deles,
>
> porque eu sou contigo para te livrar, diz o Senhor."

E assim, apesar dos protestos de Jeremias, a incumbência é feita:

> Depois, estendeu o Senhor a mão, tocou-me na boca
> e o Senhor me disse:
> "Eis que ponho na tua boca as minhas palavras.
> Olha que hoje te constituo sobre as nações e sobre os reinos,
> para arrancares e derribares,
> para destruíres e arruinares
> e também para edificares e para plantares."

A "consciência profética" existencial de Jeremias tem a estrutura descrita abstratamente em Deuteronômio. Ele tem convicção de que foi incumbido de entregar uma mensagem de Deus: "Eis que ponho na tua boca as minhas palavras", diz Deus. E ele tem convicção de que foi delegado por Deus para falar em nome de Deus, de modo que Deus fala por meio do proferimento de palavras realizado por Jeremias: "Serás como a minha boca", diz Deus. Jeremias coloca em prática o mesmo entendimento da natureza do chamado profético em sua crítica recorrente aos falsos profetas. O falso profeta é aquele que, apesar de afirmar falar em nome de Deus, não foi delegado para fazê-lo nem recebeu nenhuma mensagem a ser comunicada. Sua mensagem foi elaborada a partir de seu próprio coração ou retirada de um sonho. "Disse-me o Senhor: Os profetas profetizam mentiras em meu nome, nunca os enviei, nem lhes dei ordem, nem lhes falei; visão falsa,

adivinhação, vaidade e o engano do seu íntimo são o que eles vos profetizam" (14.14; cf. 23.25ss; 27.14ss; 29.9).

Essa mesma conceitualização do profeta é estendida ao Novo Testamento, apesar de ênfase maior aí ser dada à delegação para falar em nome de Deus do que à incumbência de comunicar uma mensagem de Deus. Em Mateus 1.22, diz-se: "Tudo isto aconteceu para que se cumprisse o que fora dito pelo Senhor por intermédio do profeta...". Em Lucas 1.70, encontramos: "Como prometera, desde a antiguidade, por boca dos seus santos profetas...". Em Romanos 1.1-2, Paulo fala do evangelho de Deus, "o qual foi por Deus, outrora, prometido por intermédio dos seus profetas nas Sagradas Escrituras". E, em Hebreus 1.1, lemos: "Havendo Deus, outrora, falado, muitas vezes e de muitas maneiras, aos pais, pelos profetas...".[29]

Contudo, mais interessante do que o *fato* de que o *conceito* de profeta é estendido até os escritos do Novo Testamento é a *questão* de se o Novo Testamento considera *a linhagem dos profetas* como sendo continuada pelos apóstolos.[30] Jesus, claro, é entendido como profeta. Mas são os apóstolos entendidos como profetas – ainda que profetas de um tipo especial, a saber, profetas cuja mensagem central é que Jesus é o Cristo e que foram testemunhas oculares de sua vida ressurreta?

Isso não é decisivamente claro. A questão inicial advém do fato de que eles nunca são chamados de profetas. Por si só, isso não é decisivo. Devemos olhar para o que se entendia por um *apostolos*. O núcleo do conceito era de alguém enviado como um representante incumbido. "Em verdade, em verdade vos digo que o servo não é maior do que seu senhor, nem o enviado (*apostolos*), maior do que aquele que o enviou" (Jo 13.16). Fica

especialmente claro a partir dos escritos de Paulo que uma pessoa é um apóstolo de Jesus Cristo somente se foi *incumbida* como tal, e que não se pode se tornar um apóstolo simplesmente por decidir se dedicar a apostolar. Paulo foi questionado por alguns dos cristãos da Galácia em relação à autoridade com a qual falava. Ele respondeu que era "apóstolo, não da parte de homens, nem por intermédio de homem algum, mas por Jesus Cristo e por Deus Pai, que o ressuscitou dentre os mortos" (Gl 1.1). Ele faz a mesma afirmação, com apenas algumas pequenas variações, em várias de suas outras cartas.[31]

Assim, a incumbência divina era central para o conceito de apóstolo. Mas era o apóstolo incumbido de entregar uma mensagem? E era um apóstolo delegado para falar em nome de Deus, de modo que, por meio do proferimento ou inscrição de palavras por parte do apóstolo, Deus estaria falando? Quanto à primeira pergunta, certamente – desde que lembremos que receber uma mensagem de Deus provavelmente não exige ter uma experiência de Deus dizendo essas mesmas palavras. Mas é menos claro se os apóstolos foram delegados para falar em nome de Deus. Não conheço nenhum lugar em que o Novo Testamento de fato descreva o apóstolo desse modo; assim, temos de reunir evidências e avaliar as probabilidades. Em Lucas 10, há o relato de Jesus enviando setenta discípulos, de dois em dois, para cidades vizinhas, incumbindo-os com instruções do que fazer e do que dizer, e declarando que "quem vos der ouvidos ouve-me a mim; e quem vos rejeitar a mim me rejeita; quem, porém, me rejeitar rejeita aquele que me enviou" (cf. a fala de Jesus em Mateus 10.40, em outro contexto: "Quem vos recebe a mim me recebe; e quem me recebe recebe aquele que me enviou"). Seria bastante surpreendente que esses

setenta fossem entendidos como delegados para falar em nome de Deus e os apóstolos não. Por outro lado, apesar de o Novo Testamento falar dos apóstolos como incumbidos de realizar coisas tais como fazer discípulos entre as nações, batizar, ensinar e testemunhar (Mt 28.16ss; Lc 24.46ss), ele nunca os menciona como incumbidos de *falar em nome de Deus*. Observações de Paulo tais como "com respeito às virgens, não tenho mandamento do Senhor; porém dou minha opinião, como tendo recebido do Senhor a misericórdia de ser fiel" sugerem fortemente que Paulo se via como incumbido de comunicar uma mensagem de Deus; mas elas sugerem de maneira bem menos forte – na verdade, não sugerem de modo algum – que Paulo se via como delegado para falar em nome de Deus.

DISCURSO APROPRIADO

Terei mais a dizer sobre isso no capítulo final.[32] Enquanto isso, vamos supor – para fins argumentativos – que se entendeu que os apóstolos continuam a linhagem dos profetas. Suponha ainda – uma pressuposição controversa, deve-se admitir – que todos os livros do Novo Testamento ou foram autorizados por um apóstolo ou expressam a visão de um apóstolo. E suponha, finalmente, que os livros proféticos do Antigo Testamento são expressões bastante fiéis do discurso profético de fato. Ainda assim é o caso que os escritos bíblicos não podem, em geral, ser considerados como o registro ou expressão do discurso profético. Os livros narrativos, os livros sapienciais e especialmente os Salmos: a própria estrutura desses livros nos proíbe de tomá-los como tal. A estrutura dos salmos consiste em

seres humanos se dirigindo a Deus, não em Deus se dirigindo a seres humanos. Assim, como podem esses textos ser compreendidos como meios do discurso divino? Esse poderia ser o caso?

Paul Ricoeur, em sua discussão a respeito dessas questões no ensaio "Por uma Hermenêutica da Ideia de Revelação", conclui que tais partes da Bíblia não podem ser compreendidas dessa forma; outra categoria é necessária, ele afirma. Ele propõe a categoria de revelação, compreendida como manifestação. Mas essa inferência é falaciosa; um texto não precisa ser resquício do discurso profético para ser um instrumento do discurso divino. Para ver isso, vamos agora tomar nota de ainda outra maneira, muito diferente das que consideramos até agora, em que a fala de uma pessoa pode depender do uso que outra pessoa faz da linguagem.

Algumas vezes uma pessoa diz algo e outra observa "concordo com isso", ou "ela fala por mim também", ou "essas também são minhas convicções", ou "compartilho essas premissas", ou palavras nesse sentido. Ou uma pessoa cita outra com palavras do tipo "como Tocqueville observou de maneira tão perspicaz...". Ou uma pessoa diz, numa sessão parlamentar, "eu apoio a moção". Em todos esses casos, a pessoa não está apenas se apropriando *do texto* da primeira pessoa como o meio para seu próprio discurso; a pessoa está se apropriando *do discurso* da outra pessoa. O discurso da pessoa é uma função do discurso daquela outra. O que a segunda pessoa diz é determinado, em boa parte, pelo que a primeira pessoa disse.

O que distingue decisivamente esses casos dos casos que vínhamos considerando é que não há delegação, não há falar-

em-nome-de, envolvida – apesar de toda fala delegada também ser, de alguma forma, fala apropriada. Quanto à supervisão, ela pode ou não estar envolvida. Anteriormente vimos que uma pessoa pode se apropriar, como o meio de seu próprio discurso, de inscrições sentenciais que ela encontrou, inscrições sentenciais cuja produção essa pessoa não supervisionou de nenhum modo. Alguns dos presentes casos de discurso apropriado são semelhantes a tais casos na medida em que nenhuma supervisão está envolvida. Mas mesmo assim permanece a seguinte diferença: o que foi apropriado nesses novos casos não é o texto produzido por um terceiro, mas *o discurso de um terceiro* – mesmo que a fala não tenha sido supervisionada pela pessoa relevante e não tenha sido delegada por ela. No caso do embaixador, do delegado, do profeta – isto é, no caso de discurso delegado, em-nome-de – pode ou não haver discurso duplo. Aqui o discurso é inerentemente duplo.

Contudo, normalmente não vai ser o caso que o conteúdo do discurso apropriador é simplesmente idêntico ao conteúdo do discurso apropriado. Um senador, chame-o "Joe", diz "eu me comprometo a reduzir o déficit". Outro, chame-o "Michael", diz "compartilho desse compromisso". Joe, ao dizer o que disse, incumbiu-se a si mesmo, isto é, incumbiu Joe, de reduzir o déficit. Mas Michael, ao dizer "compartilho desse compromisso", não está fazendo isso. Ele não está incumbindo Joe de reduzir o déficit. Em vez disso, está incumbindo a si mesmo, Michael, de reduzir o déficit. Além disso, pode haver várias coisas ditas ou sugeridas pelo discurso apropriado que o apropriador não deseja dizer, nem algo equivalente. Ele quer aceitar o ponto principal, mas não todos os detalhes. Assim, para se passar do conteúdo proposicional do discurso

apropriado para o conteúdo proposicional do discurso apropriador, é necessário ter sutileza e sensibilidade de interpretação. Ao nos apropriar de algo, o remodelamos; nem sempre, mas frequentemente.

Ocorre algo similar com a posição ilocucionária. O discurso apropriador não precisa assumir todas, nem mesmo uma, das posições ilocucionárias do discurso apropriado. Posso citar a narrativa de uma pessoa sobre o que supostamente aconteceu com ela como uma alegoria sugestiva de nossa condição humana. Se esse é o caso, não estou desse modo me juntando àquela pessoa e dizendo que a história narra o que de fato aconteceu. A história funciona no meu discurso como uma ficção; o que afirmo não é que a história ocorreu, mas que ela é uma alegoria sugestiva de nossa condição humana.

Algumas vezes se diz que a Bíblia – seja a Bíblia hebraica ou a Bíblia cristã – é o livro de Deus. Com isso não se quer dizer que a Bíblia é *uma coletânea* dos livros de Deus, a *opera omnia* de Deus – consistindo de aproximadamente trinta e nove volumes, caso seja a Bíblia hebraica o que se tem em mente, o número exato dependendo do que exatamente se conta como um livro, ou sessenta e seis ou mais volumes, caso se tenha em mente a Bíblia cristã, o número exato dependendo do cânone que se aceita. O que se quer dizer é que, independentemente de suas subdivisões, a Bíblia é *um* livro de Deus. Proponho que a maneira mais natural de se entender essa afirmação é em termos do discurso humano sendo apropriado por Deus.

Não é muito plausível interpretar isso como querendo dizer que Deus toma certo texto, seja lá como foi produzido, e age de modo a fazer com que essas palavras sirvam como o meio do

discurso divino, pois o que os escritores *disseram* importa, isto é, importa quais atos ilocucionários eles realizaram: a que se referiam, quando estavam falando literal ou metaforicamente, que quadro cosmológico servia como pano de fundo para seu discurso, e assim por diante. E, apesar de partes do texto serem plausivelmente consideradas como registro do pronunciamento profético, vimos que considerá-lo dessa forma como um todo seria algo totalmente indevido. Resta, como a maneira mais natural de entender a afirmação de que, como um todo, esse é o livro de Deus, entendê-la em termos de discurso apropriado. Em parte, o discurso apropriado será ele próprio discurso divino; isso será verdadeiro para as passagens que são um registro do proferimento profético.[33] Todo ou parte do restante, apesar de não ser um registro de proferimentos em nome de Deus, pode ainda assim ter sido produzido sob uma forma especial de supervisão divina – sob inspiração, digamos. Mas nem isso precisa ser verdadeiro sobre alguma parte para que ela pertença ao livro de Deus.[34] Tudo o que é necessário para que o todo seja o livro de Deus é que todo o discurso humano nele contido tenha sido apropriado por Deus, como um único livro, para o discurso de Deus. Se estamos falando da Bíblia cristã, o evento que *conta como* a apropriação dessa totalidade por Deus como meio de seu próprio discurso é presumivelmente o evento bastante estendido que consiste na tomada dessa totalidade como cânon por parte da Igreja.

Se a Bíblia é de fato o livro de Deus, e se essa afirmação é entendida da maneira como sugeri ser a mais natural, então dois dos fatos mais evidentes com os quais devemos lidar quando fazemos a passagem interpretativa do discurso apropriado para o discurso apropriador são o fato de que Deus

é o agente do discurso apropriador enquanto, com exceção do registro de profecia, seres humanos são os agentes do discurso apropriado, e o fato de que esses escritos que vieram à luz como um número considerável de livros independentes e que mantêm essa identidade distinta são todos conjuntamente apropriados em um texto que é um único livro. Adiante em nossa discussão, quando o tópico for a interpretação, investigarei algumas das implicações desses fatos evidentes.

DESTINATÁRIOS; E DISCURSO DE APRESENTAÇÃO VS. DISCURSO AUTORAL

Restam duas questões interconectadas antes de podermos concluir estas reflexões sobre os muitos modos de discurso. Muitos atos de fala, embora não todos, têm o que podemos chamar de *destinatário*. O conceito pode ser introduzido bem o suficiente para nossos propósitos por meio de exemplos, e não por definição. Uma pessoa faz uma promessa *a alguém*, pede *a alguém* que faça algo, pergunta algo *a alguém*, conta algo *a alguém*, dirige observações *a alguém,* e assim por diante. Todos esses são exemplos de discurso que tem um destinatário.

Frequentemente, pessoas que não são as destinatárias do discurso de alguém vão ouvir ou ler o texto desse alguém. Todos aqueles que de fato o ouvem ou leem (com algum nível de compreensão) podem ser chamados de *audiência* do discurso de uma pessoa. Alguns podem "ouvir por acaso" o que é dito. Mas alguns podem ser tais que a pessoa tinha a *intenção* de que eles, e talvez outros, ouvissem ou lessem seu texto com alguma compreensão; assim, podemos introduzir o conceito de uma

audiência intencionada. Por sua vez, a intenção de uma pessoa pode tomar duas formas bem distintas. Algumas pessoas podem ser tais que é correto dizer que elas foram intencionadas como parte da audiência. De modo alternativo, a intenção de uma pessoa pode consistir na intenção de que qualquer pessoa pertencente a certa categoria esteja no escopo da audiência de seu texto. Assim, há conceitos um tanto diferentes de *audiência*. O conceito de *destinatário*, contudo, permanece distinto de todos eles.

É óbvio que um único ato ilocucionário pode ter mais de um destinatário; uma pessoa pode dirigir suas observações a várias pessoas. O que não é tão óbvio é que, por meio de um único ato locucionário, uma pessoa pode dizer coisas diferentes a destinatários diferentes. Durante o jantar em família, a mãe pode dizer assertivamente "faltam apenas dois dias para o Natal". Para seus filhos, ela pode ter dito apenas o que a sentença significa, que faltam apenas dois dias para o Natal. Para seu marido, ela pode ter dito, de maneira indireta e alusiva, que ele pare de enrolar e vá fazer as compras. Um ato locucionário, vários atos ilocucionários, estes sendo distintos para destinatários distintos.[35]

Vale a pena distinguir esse fenômeno, por sua vez, do fenômeno de uma pessoa usar certo texto *em ocasiões diferentes* para dizer coisas diferentes ao mesmo destinatário ou a destinatários diferentes – ou para dizer novamente a mesma coisa ao mesmo destinatário ou a destinatários diferentes. Depois de ficar por um tempo sem saber como transmitir uma lição a um de seus filhos de maneira eficiente, uma pessoa pode ter a ideia de escrever uma história para ensinar essa lição; depois a pessoa pode entregar essa mesma

história a um amigo para demonstrar um ponto bem diferente a ele. A distinção que é importante ter em mente aqui se dá entre dizer algo por meio da *autoria* de um texto e dizer algo por meio da *apresentação* de um texto a alguém, seja um texto de autoria própria ou de autoria de outra pessoa.

Esses pontos têm muito potencial para serem aplicados ao discurso divino. Propus que não é decisivamente claro que os escritores do Novo Testamento consideraram os apóstolos como profetas de um tipo especial. Mas suponha, por um momento, que São Paulo foi delegado para falar em nome de Deus, e que, quando escreveu sua carta aos cristãos de Roma e a disponibilizou a eles, ele estava agindo em sua "capacidade" de profeta. Então, por meio dessas ações de Paulo, Deus estaria dizendo várias coisas aos cristãos de Roma. Possivelmente, todas as coisas que Deus disse a um deles, Deus disse a todos; por outro lado, talvez Deus tenha dito uma coisa a alguns deles e outra coisa a outros, com algumas passagens do texto. Além disso, pode ser que, por meio do ato de Paulo fazer tais coisas, Deus estava se dirigindo não apenas aos cristãos então presentes em Roma, mas a outros seres humanos também. A você e a mim, talvez. Se esse é o caso, então parece provável que Deus estava, com pelo menos algumas das passagens do texto, dizendo algo diferente a você e a mim do que Deus estava dizendo a eles. Alternativamente, talvez o fato de Deus estar dizendo algo a você e a mim por meio da epístola de Paulo aos cristãos romanos se deveu ao fato da inclusão, por parte da Igreja, dessa epístola em seu cânon, no qual ela tem o estatuto de ser parte de uma obra muito maior, a Bíblia; e talvez o que Deus disse a você e a mim por meio *daquela parte* da Bíblia originada como a epístola de Paulo aos antigos cristãos

romanos é bastante diferente do que Deus disse a esses antigos cristãos romanos quando eles receberam essa carta como um texto independente.

Mais uma possibilidade, uma aplicação da distinção feita anteriormente: independentemente do que Deus poderia ter dito na antiguidade para as pessoas apenas daquela época ou de todas as épocas, seja por meio da ação de Paulo de escrever e enviar a epístola, seja por meio de a carta ter se tornado parte do livro que é a Bíblia, pode ser o caso que Deus *fala conosco agora* por meio de sermos agora *apresentados* de alguma forma a esse texto. Em outras palavras, pode não apenas ser o caso que esse texto foi o meio do discurso divino que ocorreu na antiguidade – quando Paulo o redigiu e o enviou, ou quando ele se tornou parte do livro único que é a Bíblia. Ele pode ser o meio do discurso divino *contemporâneo*, o meio pelo qual Deus *aqui e agora* se dirige a você e a mim, o evento que o gera consistindo em algo tal como nós, agora, sendo confrontados com o texto ou sendo apresentados a ele *por Deus*. Parece-me que Agostinho interpretou mais ou menos dessa forma o que lhe ocorreu no jardim e o que ocorreu a Antão na igreja copta. Por meio da apresentação a Antão daquelas palavras do Evangelho de Mateus, Deus *naquele instante* se dirigiu a Antão. Por meio da apresentação a Agostinho daquelas palavras da epístola de Paulo, Deus *naquele instante* se dirigiu a Agostinho.

É importante notar, contudo, que o que Deus disse ou diz por meio de certo texto pode ser relevante para mim, mesmo se Deus não se dirigiu nem se dirige a mim, nem a mim individualmente nem a mim como membro de certo grupo. Talvez algumas das coisas que Deus disse então aos cristãos romanos são de tamanho escopo e generalidade que se aplicam

a mim tanto quanto a eles; ou talvez algumas das coisas *implicadas pelo* que Deus disse a eles naquele tempo são de tal escopo e generalidade que se aplicam a ambos. Ou talvez exista um paralelo claro entre mim, em minha situação, e eles, na condição em que se encontravam, para a qual Deus se dirigiu.



CAPÍTULO 4

DISCURSO DIVINO NAS MÃOS DOS TEÓLOGOS

SEMPRE COM UM OLHO NA TESE de que Deus fala, no capítulo anterior refleti sobre os muitos modos de discurso humano. Meu pressuposto era, e é, que, se é coerente supor que Deus fala, então aqui e ali poderemos encontrar, entre os muitos modos de discurso humano, alguns que podem ser usados para iluminar os modos como Deus fala. Devemos agora refletir sobre a natureza da fala enquanto tal. Mas proponho adiar esse tópico por um capítulo. Vimos o discurso divino pela perspectiva dos muitos modos de discurso humano. Vamos também vê-lo pela perspectiva das reflexões dos teólogos sobre os modos e meios do discurso divino. No entanto, devemos ser seletivos. Aqui não é o lugar para introduzir a história das reflexões teológicas sobre a Palavra de Deus. Foi Karl Barth, de todos os teólogos contemporâneos, quem falou de modo mais insistente e persistente, e, pode-se acrescentar, provocativamente, sobre a fala de Deus. Então vamos examinar a estrutura do pensamento de Barth. Com um adendo. Vamos prefaciar nosso estudo de Barth com um exame rápido do

ensaio de Paul Ricoeur (ao qual já me referi no capítulo anterior) "Por uma Hermenêutica da Ideia de Revelação".

A EXPLICAÇÃO DE RICOEUR DA REVELAÇÃO DIVINA

A explicação de Ricoeur da fala divina e da revelação divina é particularmente instrutiva para nossos propósitos aqui porque situa um olhar bastante minucioso do texto bíblico no contexto de reflexões gerais sobre a natureza da linguagem. Ao colocar tais reflexões como contexto de sua explicação, a abordagem de Ricoeur se assemelha à minha. Ela difere no que diz respeito ao aspecto da linguagem que é trazido à tona. Enquanto atos de fala são centrais para a minha discussão, textos e os "mundos" que eles "projetam" são centrais para a de Ricoeur. Mas o ponto principal que gostaria de estabelecer aqui é que Ricoeur desenvolve seu pensamento de tal modo que, quando Ricoeur o conclui, o discurso divino some de vista, e sobra apenas a revelação do tipo manifestacional. Mais um exemplo do discurso divino sendo absorvido pela revelação divina!

Ricoeur não está interessado no papel desempenhado na teologia pelo conceito de revelação, nem pelas atribuições de revelação a Deus feitas pelos teólogos. A teologia, ele diz, é um "discurso de segundo grau" (p. 90),[36] "derivado e subordinado" (p. 74). "Uma hermenêutica da revelação deve dar prioridade às modalidades de discurso que são as mais originárias na linguagem de uma comunidade de fé; consequentemente, às expressões por meio das quais os membros dessa comunidade originalmente interpretam sua experiência para si próprios e para outros" (p. 90).

Dada essa descrição de seu projeto, espera-se naturalmente que Ricoeur considere como o conceito de revelação e, junto com ele, as atribuições de revelação funcionam na "linguagem [originária] de uma comunidade de fé". Isso não é o que ele faz. Ele não pergunta como o conceito de revelação funciona nas vidas religiosas de judeus e cristãos; ele nem ao menos pergunta como ele funciona nos textos sagrados dos judeus e cristãos. Em vez disso, agindo *de facto* como um teólogo da comunidade cristã com simpatia profunda pelo judaísmo, ele procura pelo conceito de revelação que, para ele, melhor se encaixa nas Bíblias cristã e hebraica. Ele mesmo descreve o conceito que emerge como "pluralista, polissêmico e extremamente analógico em sua forma" (p. 75). Sustentarei que, sob uma análise minuciosa, tal conceito não tem essas características. Apesar de o conceito emergir em virtude da procura de Ricoeur por certas analogias, o conceito que emerge não é ele próprio analógico.

Ricoeur perpassa sucessivamente cinco gêneros de texto bíblico: discurso profético, discurso narrativo, discurso prescritivo, discurso sapiencial e discurso hínico. Uma vez que o discurso profético "é o núcleo original da ideia tradicional de revelação", ele toma isso como seu "eixo básico de investigação" (p. 75); então, cada vez que passa a outro gênero de discurso bíblico, ele pergunta o que há nele de análogo ao que foi identificado como revelação nos discursos anteriores. Ao final, ele chega, ou afirma chegar, "a um conceito polissêmico e polifônico de revelação" (p. 92).

Comecemos, então, pelo discurso profético. "Nele, a revelação divina significa a inspiração de uma primeira pessoa para uma primeira pessoa. A palavra 'profeta' implica a noção de uma

pessoa que é movida por Deus a falar e que de fato fala ao povo sobre o nome de Deus e em nome de Deus" (p. 92). Disso passamos para o gênero narrativo: este, em vez de nos confrontar com "a voz dupla do profeta", convida-nos a "atribuir aos eventos recontados aquela luz reveladora que emana de seu valor fundacional e de sua função instituinte. O narrador é um profeta, mas somente na medida em que os eventos significativos gerativos são trazidos à linguagem". Prosseguindo novamente a partir daí, descobrimos que, "de maneira similar, as nuances da revelação derivadas da força prescritiva da instrução, da capacidade iluminadora do ditado sapiencial e da qualidade de *pathos* lírico no hino são conectadas a essas formas de discurso".

Em todos esses últimos casos, a inspiração "designa a vinda à linguagem da força prescritiva, dessa capacidade iluminadora e desse *pathos* lírico, mas somente como análogos uns aos outros" (p. 92-93). Assim, nós "psicologizamos em excesso a revelação se recaímos na noção da Escritura como ditada de maneira literal. Em vez disso, é a força do que é dito que move o escritor. Que algo precisa ser dito é o que o Credo Niceno analogicamente quer dizer com a expressão 'acreditamos no Espírito Santo que falou por meio dos profetas'" (p. 92-93).

Tendo assim articulado os modos de revelação característicos de cada um dos gêneros bíblicos de discurso, Ricoeur articula, então, o que ele chama de "A Resposta de uma Filosofia Hermenêutica". Aí ele rapidamente expõe uma "poética filosófica", como ele a chama; feito isso, ele aplica essa poética aos escritos bíblicos.

Textos que funcionam poeticamente, diz ele, são "removidos do horizonte intencional finito do autor" (p. 99). Do mesmo modo, eles são removidos da "função referencial ordinária" – que Ricoeur identifica com "a capacidade de descrever os objetos comuns da percepção ou os objetos que somente a ciência determina por meio de seus critérios de medição. O discurso poético suspende essa função descritiva" (p. 100). Mas, em vez de se voltar para si mesma,

> só a linguagem poética restaura para nós a participação-em ou o percentimento-a uma ordem de coisas que precede nossa capacidade de nos opor a coisas tomadas como objetos que se opõem a um sujeito. Portanto, a função do discurso poético é ocasionar essa emergência de uma estrutura profunda do pertencer-a por entre as ruínas do discurso descritivo [...]. [E]ssa função poética oculta uma dimensão de revelação na qual a revelação deve ser entendida num sentido não religioso, não teísta e não bíblico – mas que é capaz de entrar em ressonância com um ou outro dos aspectos da revelação bíblica [...]. [Por meio da função poética] emerge a Atlântida submersa na rede de objetos submetidos ao domínio de nossas preocupações. É esse solo primordial de nossa existência, do horizonte originário de nosso ser-aí, que é a função reveladora coextensiva com a função poética [...]. O que mostra a si mesmo é em cada instância um mundo proposto, um mundo em que posso habitar e onde posso projetar minhas possibilidades mais singulares. É nesse sentido de manifestação que a linguagem, em sua função poética, é um veículo da revelação (p. 101-102).

E agora, a aplicação dessa doutrina geral da função poética ao caso específico dos escritos bíblicos. Duas linhas de analogia, diz Ricoeur, guiaram sua análise anterior da revelação nos textos bíblicos. Uma era a linha da *inspiração*. Começando com o "discurso profético, com sua implicação de uma outra voz por detrás da voz do profeta", esse "primeiro análogo foi comunicado a todos os outros modos de discurso na medida em que eles poderiam ser descritos como sendo inspirados" (p. 103). Já vimos que Ricoeur toma a inspiração como o fato de o escritor ser movido pela força do que é dito. A vinda, que se impele à linguagem, do evento histórico gerativo, da força prescritiva, da capacidade iluminadora, do *pathos* lírico – isso é inspiração.

A segunda linha de analogia que guiou sua análise é a *manifestação*. O "conceito filosófico de revelação nos leva de volta", diz Ricoeur, "à primazia do que é dito sobre a inspiração do narrador, por meio de uma segunda analogia que não é mais a da inspiração, mas da manifestação" (p. 103).

> Essa nova analogia nos convida a localizar as expressões originárias da fé bíblica sob o signo da função poética da linguagem [...]. O discurso religioso é poético em todos os sentidos que mencionamos [...]. A referência implícita intencional de cada texto se abre para um mundo, o mundo bíblico, ou melhor, aos múltiplos mundos desdobrados diante do livro por sua narração, profecia, prescrições, sabedoria e hinos. O mundo proposto que na linguagem bíblica é chamado de nova criação, uma nova Aliança, o Reino de Deus, é o "assunto" do texto bíblico desdobrado diante desse texto [...]. Assim como o mundo dos textos

> poéticos abre caminho através das ruínas dos objetos intramundanos da existência cotidiana e da ciência, também o novo ser projetado pelo texto bíblico abre caminho através do mundo da experiência ordinária e a despeito da natureza fechada dessa experiência. O poder de projetar esse novo mundo é o poder da disrupção e da abertura (p. 103-104).

Ricoeur encerra seu argumento insistindo que

> esse sentido arreligioso de revelação nos ajuda a restaurar o conceito de revelação bíblica à sua plena dignidade. Ele evita psicologizar interpretações da inspiração das Escrituras no sentido de uma insuflação de suas palavras aos ouvidos dos escritores. Se é possível dizer que a Bíblia é revelada, isso deve se referir ao que ela diz, ao novo ser que ela desdobra diante de nós. A revelação, em suma, é uma característica do mundo bíblico proposto pelo texto (p. 103-104).

Ao contrário do que o próprio Ricoeur afirma, não pode haver muita dúvida de que o conceito ao qual ele chega ao final de sua discussão não é multívoco, mas unívoco: a revelação em todas as suas formas é manifestação, e a inspiração consiste em ser movido pelo manifestado para evidenciar o manifestado. A analogia não habita o *conceito* de revelação; ao contrário, analogias ocorrem entre os diferentes *manifestata* que os diferentes gêneros de texto bíblico trazem ao discurso.

E o que aconteceu com o discurso de Deus? Começamos com ele, ao examinar o discurso bíblico. Advertências graves foram então emitidas contra tomar a fala divina como modelo para a

revelação em geral; isso subjetivaria a revelação, a psicologizaria, a trataria como "opaca e autoritária" em vez de como o "apelo não violento" (p. 95) que de fato é. Ao final da discussão, o discurso de Deus desaparece totalmente de vista, é completamente absorvido pela manifestação; e nem mesmo é claro que a manifestação trazida à fala no discurso bíblico seja a automanifestação de Deus, e não uma manifestação sem agente.

É claro que Ricoeur está correto em resistir à assimilação da revelação divina à fala divina; defendi a mesma posição no segundo capítulo. Mas eu o fiz de modo a mostrar que é igualmente incorreto assimilar a fala divina à revelação divina. Uma característica notável da discussão de Ricoeur é sua negligência completa quanto ao fato de que atribuições de fala a Deus permeiam todos os gêneros de discurso da Bíblia: narrativo, prescritivo, hínico, até mesmo sapiencial. Em todos eles, atribui-se fala a Deus. Para usar a conceitualização de Ricoeur: um aspecto do mundo projetado por todos esses textos é o de que Deus fala. Ricoeur resistiu ao "aprisionamento" (p. 76) da revelação dentro do modelo de discurso divino apenas para aprisionar o discurso divino dentro do modelo manifestacional.

Duas coisas levaram Ricoeur ao equívoco. Em primeiro lugar, um entendimento simplista do discurso profético. O profeta, diz ele,

> se apresenta não como aquele que fala em seu próprio nome, mas em nome de outro, em nome de Javé. Aqui, então, a ideia de revelação aparece identificada com a ideia de um autor duplo de fala e de escrita. A revelação é a fala de outro

> por detrás da fala do profeta [...]. Quando estendido a todas as outras formas de discurso bíblico [...], esse conceito de revelação, tomado como sinônimo de revelação em geral, leva à ideia da Escritura como ditada, como algo sussurrado ao ouvido de alguém" (p. 75-76).

Mas, como vimos no último capítulo, o diplomata pode falar em nome de seu chefe de Estado sem que esse chefe de Estado sussurre coisas ao ouvido do diplomata; por que isso seria diferente no caso do profeta? Por que a supervisão deve ser desse modo?

No entanto, concordo com Ricoeur que a estrutura de muitos dos textos bíblicos não favorece a interpretação de que são inscrições de proferimentos proféticos. Então, a segunda coisa que levou Ricoeur ao equívoco foi a falta de um modelo alternativo para o discurso divino. O modelo de discurso que *apropria* – como o chamei – outro discurso escapa à atenção de Ricoeur completamente.

BARTH SOBRE A PALAVRA DE DEUS

Em Barth, a fala de Deus ocupa um lugar central. A discussão de Barth sobre a fala divina é extremamente discursiva e extensa, cobrindo centenas de páginas dos primeiros dois volumes de sua *Dogmática Eclesiástica*, e é extraordinariamente rica em detalhes. Mas ele nunca hesita no que ele vê como a estrutura fundamental do discurso divino. Ele é famoso por falar da "forma tríplice" da Palavra de Deus: a Palavra de Deus pregada na Igreja, a Palavra de Deus registrada na Escritura e a Palavra

de Deus revelada em Jesus Cristo. Defenderei a tese de que, apesar de fazer sentido, dada sua visão, que Barth predique "é a Palavra de Deus" tanto à proclamação da Igreja como à Escritura e a Jesus Cristo – em cada caso querendo dizer, com o "é", algo diferente apesar de análogo –, mesmo assim em sua própria visão o discurso divino ocorre de apenas duas maneiras estruturalmente diferentes, embora inter-relacionadas – não três. Tendo-o estabelecido, argumentarei então que, sob cerrado escrutínio, um desses dois modos nem sequer denota, na verdade, um tipo de fala. Atravessado o labirinto, encontramos apenas *um* modo de discurso divino – não três!

Uma forma de discurso divino ocorre com a fala de Deus por meio da pessoa Jesus Cristo habitando entre nós. Esse modo da fala de Deus, e somente esse, Barth chama de *revelação*: "A revelação de Deus é Jesus Cristo, o Filho de Deus" (1/1, p. 137). A outra (suposta) forma de discurso divino ocorre quando uma pessoa proclama a outra sobre aquele discurso revelatório de Deus em Jesus Cristo, e Deus usa essa proclamação como ocasião para comunicar efetivamente àquela segunda pessoa o que Deus disse por meio de Jesus Cristo.

> A Palavra de Deus pregada significa fala humana sobre Deus que, pelo juízo do próprio Deus [...], não é apenas uma vontade ou ação humana caracterizada de certo modo, mas também primariamente e decisivamente [...] a fala do próprio Deus [...]. A Palavra de Deus pregada significa [...] a fala do homem sobre Deus na qual e por meio da qual Deus fala sobre Si (1/1, p. 93, 95).

É porque esse segundo (suposto) modo de discurso divino tem dois tipos que Barth fala da "forma tríplice" da Palavra de Deus.

Os dois modos básicos de discurso divino estão um para o outro assim como a fala *original* de Deus está para a fala *derivada* de Deus: "A revelação é original e diretamente o que a proclamação da Bíblia e a da Igreja são derivada e indiretamente, i.e., a Palavra de Deus" (1/1, p. 117). Por sua vez, a fala derivada de Deus é uma interação complexa de três eventos ou ações muito distintos. Primeiro, o da fala *reveladora* de Deus por meio de Jesus Cristo; segundo, o da *proclamação* dessa fala reveladora por algum ser humano, seja no modo de testemunha ou no modo de proclamador contemporâneo;[37] terceiro, o da *comunicação* efetiva de Deus a alguma pessoa do conteúdo da fala reveladora de Deus na ocasião do confronto dessa pessoa com um proclamador da fala reveladora. Se pudermos desvelar as ideias de Barth sobre cada uma dessas três ações e sobre sua inter-relação, teremos compreendido Barth a respeito dos dois modos básicos de discurso divino.

O fato de a Escritura ser citada por Barth como uma das formas da Palavra de Deus, mas não ter sido mencionada por mim em minha formulação do modelo de Barth para a fala derivada de Deus, é importante. Como veremos, certas situações são tais que, para seres humanos que se encontram em tais situações, a Escritura deve de fato desempenhar certo papel para eles para que a fala derivada de Deus ocorra quando esses seres humanos falam. Mas algumas vezes o discurso derivado de Deus ocorre sem que a Escritura desempenhe papel algum. E, de todo modo, a Escritura não é *intrinsecamente* um meio de discurso divino.

Vamos começar examinando algumas coisas que Barth diz sobre a fala divina *qua* revelação. A insistência de Barth em que a revelação divina ocorre somente em Jesus Cristo evocou quantidades mais ou menos iguais de perplexidade e de protesto furioso. Penso que a pista para compreendê-lo a respeito desse ponto é perceber que ele é o mais implacavelmente calcedônio de todos os teólogos cristãos: Jesus Cristo é Deus entre nós, uma pessoa tanto divina como humana em natureza. Podem existir muitas coisas ditas em muitos lugares, e muitas coisas ocorrendo em muitos lugares diferentes, que manifestam isso ou aquilo *sobre* Deus. Mas, em Jesus Cristo, *Deus* é revelado. Não algo *sobre* Deus, ou algum aspecto *de* Deus, mas *Deus*.

> Na morte de [Jesus], Nele, o Crucificado, [Deus] revela não apenas a obra realizada, mas nisso e com isso Ele próprio, Sua pessoa divina, Sua essência divina, distinta da natureza da divindade em geral ou das formas divinas em que isso é visto e reverenciado. Deus Ele mesmo é necessário para revelar essa obra, e especialmente para revelar Ele próprio, Sua pessoa e essência divinas. Quem senão Deus poderia revelar Deus? (IV/3.1, p. 412).

É como a diferença entre, de um lado, minha ansiedade revelada por algo que faço ou por algo que alguém diz e, de outro, minha revelação de mim mesmo ao sair de alguma cortina que me ocultasse. "Revelação [...] significa o desvelamento do que está velado" (1/1, p. 118-119). A analogia de desvelar uma pessoa, contudo, pode nos enganar. No entendimento calcedônio, a pessoa que é Jesus Cristo não

precisava ter sido *desvelada* para que a revelação de Deus ocorresse. Essa pessoa *é* a revelação. "A revelação não é nada mais nem menos que a vida do próprio Deus voltada para nós [...]" (1/2, p. 483). Claro, a *pessoa* que é Jesus Cristo deve *ter vindo a ser* para que ocorresse essa revelação divina; mas nada *além* disso precisou ocorrer. "Acima desse ato não há nada diferente ou mais elevado no qual ele poderia estar baseado ou do qual poderia ser derivado a menos que fosse da transcendência da eterna Palavra de Deus que ele trouxe à luz na revelação" (1/1, p. 118).[38]

Devemos distinguir, no entanto, entre *revelação per se* e *revelação a alguém* – entre o conceito intransitivo e o conceito transitivo de revelação. O fato de que Deus é revelado em Jesus Cristo não implica que Deus foi revelado *a mim* ou *a você* em Jesus Cristo. Para que ocorra a revelação transitiva de Deus a você e a mim – que nunca vimos Jesus Cristo em carne e osso –, algum meio, alguma instrumentalidade, é necessária. "Nós a conhecemos apenas indiretamente, pela Escritura e pela proclamação. A Palavra de Deus direta nos encontra apenas por meio dessa mediação dupla" (1/1, p. 121). Mas, se a Escritura e a proclamação nos apresentam Jesus Cristo e assim acabamos por conhecê-lo, então Deus nos é revelado – ou, mais precisamente, passamos a conhecer a revelação de Deus, ou a Deus revelado.

É o passo seguinte dado por Barth que faz com que o que ele diz seja diretamente relevante para nossa discussão do discurso divino. A revelação divina é um caso da fala de Deus: Deus fala, ao revelar. Ao se tornar Jesus Cristo, Deus fala, Deus diz algo. Barth insiste nesse momento que

> não temos razão alguma para não tomar o conceito da Palavra de Deus primariamente em seu sentido literal. A Palavra de Deus significa que Deus fala. Falar não é um "símbolo" (como P. Tillich [...] pensa). Não é uma designação e uma descrição que, baseado no próprio julgamento de sua força simbólica, o homem optou no lugar de algo muito diferente e estranho a essa expressão. [...] [O] conceito da Palavra de Deus [...] significa, originalmente e de forma irrevogável, que Deus fala (1/1, p. 132-133).

Além disso, a revelação de Deus é *intrinsecamente* a Palavra de Deus. "Dissemos da proclamação da Igreja", diz Barth, que "ela deve continuamente se tornar a Palavra de Deus. E dissemos o mesmo da Bíblia: ela deve continuamente se tornar a Palavra de Deus [...]. Mas isso não pode ser dito da revelação. Quando falamos da revelação, somos confrontados pelo ato divino [de falar] ele próprio e como tal [...]" (1/1, p. 117). Veremos em breve o que Barth tem em mente quando diz que a Escritura e a proclamação não são intrinsecamente a fala de Deus, mas devem tornar-se ela.

E o que diz Deus na e pela revelação do próprio Deus em Jesus Cristo? Barth não se esquiva, dizendo que não podemos dizer o que Deus diz, que não podemos colocar isso em palavras. "'Deus conosco' é como colocamos de modo geral o conteúdo da Palavra de Deus", diz Barth (1/1, p. 160). De maneira característica, neste ponto Barth fala de promessas e de ordens. Promessa: "A promessa dada à Igreja nessa Palavra é a promessa da misericórdia de Deus que é proferida na Sua pessoa que é muito Deus e muito Homem e que assume nosso fardo quando não o conseguimos de modo algum por causa de

nossa inimizade contra Deus. A promessa dessa Palavra é, portanto, Emanuel, Deus conosco [...]" (1/1, p. 107-108).[39] E ordem: "A Palavra de Deus significa, nesse contexto, a ordem positiva de Deus [...] que nos ergue e nos controla como uma ordem que avança de uma maneira que não podemos antecipar, e em relação à qual [...] podemos apenas tomar uma atitude ao repeti-la do modo como pensamos tê-la ouvido e ao tentar nos conformar a ela da melhor ou da pior maneira que pudermos. [...] [É] a direção do próprio Deus" (1/1, p. 90).

Vamos passar dessa discussão sobre Deus falar por meio do ato de revelar à discussão de Barth sobre os seres humanos proclamarem (evidenciarem) essa fala reveladora de Deus. O pregador de nossos dias deve ser entendido como estando numa linhagem de sucessão em relação aos apóstolos e profetas antigos; todos proclamam Jesus Cristo. O que torna a sucessão possível é a Escritura Sagrada, que é "o depósito do que uma vez foi proclamação por lábios humanos" (1/1, p. 102). Assim, interna à linha de sucessão dos proclamadores se encontra uma distinção entre o *primário* e o *secundário*: a proclamação do pregador contemporâneo depende da, e é governada pela, proclamação dos antigos profetas e apóstolos tal como conhecida por nós na Escritura. Eles foram testemunhas da revelação; é por isso que sua função é primária. Contudo, deve-se manter em mente que a testemunha e o pregador de nossos dias devem "ser colocados inicialmente sob um único gênero [...] Jeremias e Paulo no início e o pregador moderno do evangelho ao final de uma única série" (1/1, p. 102).[40] Além da fala de Deus por meio da revelação, há, na visão de Barth, apenas mais um modo de discurso divino: Deus falando por meio da proclamação humana.

Comecemos pela espécie do gênero proclamação que é *testemunhar*. "Testemunhar", diz Barth, "significa apontar em uma direção específica para além de si próprio e para um outro. Testemunhar é, portanto, serviço a esse outro, no qual a testemunha garante a verdade do outro, o serviço que consiste em se referir a esse outro. Esse serviço é constitutivo para o conceito de profeta e para o de apóstolo" (1/1, p. 111). Especificamente, os profetas e apóstolos são testemunhas da revelação, isto é, da fala reveladora de Deus que é Jesus Cristo.

Duas coisas merecem ser enfatizadas aqui. Em primeiro lugar, o testemunho da revelação não é revelação por si próprio. "Na Bíblia encontramos palavras humanas escritas em fala humana, e nessas palavras, e portanto por meio delas, ouvimos a respeito do senhorio do Deus triúno. Portanto, quando lidamos com a Bíblia, lidamos primariamente com esse meio, com essas palavras, com o testemunho que enquanto tal não é ele próprio revelação, mas somente [...] o testemunho dela" (1/2, p. 463). Mas, em segundo lugar, apesar de "um testemunho real não ser idêntico àquilo de que é testemunho [...], ele o coloca diante de nós" (1/2, p. 463). "Paulo se coloca na proclamação não como uma personalidade religiosa, mas como um apóstolo de Jesus Cristo, de modo que Jesus ele próprio está presente nele" (1/1, p. 149). Assim, se "queremos pensar na Bíblia como um testemunho real da revelação divina, então claramente temos de ter constantemente duas coisas diante de nós e dar a elas a relevância devida: a limitação e o elemento positivo, sua distinção da revelação, na medida em que é apenas uma palavra humana sobre ela, e sua unidade com ela, na medida em que a revelação é a base, o objeto e o conteúdo dessa palavra" (1/2, p. 463). "A Escritura Sagrada é o registro de

uma escuta singular de um chamado singular e uma obediência singular a uma ordem singular" (1/1, p. 115).

As duas expressões, "escuta singular" e "obediência singular", apontam para dois lados da existência de uma testemunha, um lado passivo e um lado ativo.

> Passivamente, como distintas de nós e de todos os outros homens, [as testemunhas] foram aqueles que viram e ouviram a revelação singular como tal, e viram e ouviram, portanto, de uma maneira singular [...]. Mas a função desses homens tem também, e necessariamente, um outro lado, ativo. Como distintos de nós e de todos os outros homens, eles foram aqueles que devem proclamar aos outros, e portanto a nós e a todos os outros homens, a revelação como ela se deu a eles (1/1, p. 490).

Os profetas e apóstolos não são aqueles que falam *em nome de* Deus; são, na verdade, aqueles que *testemunharam* a fala reveladora de Deus e que, por sua vez, agem em *seu testemunho*. Barth de modo algum entende os profetas e apóstolos como delegados; entende-os puramente como testemunhas. Eles são aqueles que são compelidos a falar da revelação que presenciaram e ouviram.[41]

Barth está totalmente disposto a ir adiante e abraçar a implicação de seu conceito de testemunho. O ato de testemunhar consiste em fala humana, nada mais. A testemunha não fala em nome de Deus. Além disso, apesar de o Espírito de fato supervisionar o testemunho-de e o testemunho-para a revelação por parte da testemunha, de modo que as palavras dele ou dela genuinamente apresentem a fala

reveladora de Deus, o Espírito não supervisiona o testemunho-de e o testemunho-para de modo a prevenir todo erro e a apagar toda particularidade humana. Se

> estamos falando de um milagre quando dizemos que a Bíblia é a Palavra de Deus, não devemos comprometer nem direta nem indiretamente a humanidade de sua forma. [...] [O]s profetas e apóstolos como tais, mesmo em seu ofício, mesmo em sua função como testemunhas, mesmo no ato de redigir seu testemunho, são homens reais e históricos assim como nós, e portanto pecadores em sua ação, e capazes e de fato culpados de erro em sua palavra falada ou escrita. Se lhes ocorreu o milagre de serem convocados a se tornar testemunhas da ressurreição e de receberem o Espírito Santo, foi a eles que isso ocorreu, deixando-lhes o uso total de sua liberdade humana e não eliminando, pois, as barreiras que são impostas a eles tanto quanto a todos nós. [...] [T]oda vez que tomamos a Palavra de Deus como uma infalível palavra bíblica do homem ou a palavra bíblica do homem como a infalível Palavra de Deus, resistimos àquilo a que nunca devemos resistir, i.e., à verdade do milagre de que aqui homens falíveis falam a Palavra de Deus em palavras humanas falíveis (1/2, p. 529).

O escopo do erro se estende até mesmo às visões éticas e teológicas dos escritores bíblicos.

Assim, a unidade da Bíblia não consiste numa teologia ou numa visão de mundo unificada. Não existe uma "visão cristã das coisas", nem uma "teologia bíblica" (1/2, p. 483). A unidade da Bíblia consiste – Barth insiste – na unidade de seu conteúdo,

no fato de que todas as suas partes apontam, de um modo ou de outro, para Jesus Cristo. "A unidade da revelação garante a unidade dos testemunhos bíblicos em, e apesar de, toda a sua multiplicidade e até mesmo suas contradições" (1/1, p. 117). Assim, "compreender a Bíblia do começo ao fim, de versículo a versículo, é compreender como tudo nela está relacionado a isso [*Deus dixit*] como seu centro invisível-visível" (1/1, p. 116). Se vamos ler a Bíblia do modo como ela deseja ser lida, devemos prestar atenção centralmente ao *que é dito*. Barth argumenta que esse princípio "é necessariamente o princípio de toda hermenêutica"; mas, "dada a preponderância incomum do que é dito [na Bíblia] em relação às palavras como tais", ele é especialmente relevante para a hermenêutica bíblica (1/2, p. 468). "Não se pode [...] conceder que, em pé de igualdade com isso, há outra maneira legítima de se entender a Bíblia, que, por exemplo, a seu modo é correto e possível quando ouvimos e compreendemos e explicamos que a Bíblia não vai além da humanidade como tal que é nela expressa" (1/2, p. 468).

Vimos que é a natureza da proclamação em geral falar da fala reveladora de Deus, e portanto falar de Jesus Cristo. Mas proclamadores contemporâneos, que não são testemunhas, não têm outro acesso a essa fala reveladora a não ser por meio de seu acesso às testemunhas. É assim que, na longa linha de sucessão de proclamadores, há a distinção interna fundamental entre o primário e o secundário. A proclamação contemporânea deve estar baseada na, e governada pela, recordação do testemunho-de e do testemunho-para das testemunhas.

> A Igreja só consegue dizer alguma coisa a respeito do evento de Deus e do homem porque algo singular ocorreu entre

> Deus e esses homens específicos [que eram testemunhas], e porque no que eles escreveram, ou no que foi escrito por eles, eles nos confrontam como documentos vivos desse evento singular. Tentar ignorá-los é ignorar esse evento singular. A existência desses homens específicos é a existência de Jesus Cristo para nós e para todos os homens. É nessa função que eles se distinguem de nós e de todos os outros homens, aos quais se assemelham em todo o resto (1/2, p. 486).

E, assim como é apenas por meio dos testemunhos que eu e você hoje temos acesso à palavra reveladora de Deus que consiste em Jesus Cristo existindo entre nós, também é apenas por meio da Escritura que temos acesso a esses testemunhos. A revelação é mediada pelos testemunhos e os testemunhos são mediados pela Escritura (ver 1/1, p. 104-106). Não se pode pular a Escritura.[42] Assim, "ela necessariamente adquire na Igreja, diferentemente de todas as outras palavras e signos, a dignidade e validade da Palavra de Deus" (1/2, p. 459). A Escritura, e somente a Escritura, "rememora a encarnação da Palavra eterna [...]. Assim a Escritura se impõe em virtude desse conteúdo. Distinta de toda escritura, a Escritura com esse conteúdo – verdadeiramente esse! – é Escritura Sagrada. Quando a Igreja ouviu essa palavra – e ela a ouviu somente nos profetas e nos apóstolos e em nenhum outro lugar –, ela ouviu a palavra magistral e última que não poderia jamais ser confundida ou colocada no mesmo nível de qualquer outra palavra" (1/1, p. 108).

"Do modo como vejo", diz Barth, "isso não implica uma anulação dos resultados dos estudos bíblicos dos últimos

séculos, nem implica um rompimento e abandono dos esforços nessa direção. O que isso implica é uma reorientação radical a respeito do objetivo a ser buscado, baseada no reconhecimento de que os textos bíblicos devem ser investigados como fins em si mesmos na medida em que a revelação da qual eles são prova não está nem ocorre, e não deve ser buscada, atrás ou acima deles, mas neles" (1/2, p. 494). A Bíblia não deve "ser lida como uma coleção de fontes" (1/2, p. 492). O pregador e o teólogo devem "abandonar a questão curiosa do que está por trás dos textos, e [...] se voltar com toda a sua atenção, precisão e amor aos textos como tais" (1/2, p. 494).

Além da revelação de Deus em Jesus Cristo, não ouvimos nada até agora sobre qualquer *fala* de Deus. Isso está muito longe de ser um deslize da parte de Barth. Apesar de os atos das testemunhas de testemunhar-a e testemunhar-para a revelação ocorrerem sob a supervisão do Espírito, a fala das testemunhas permanece uma fala puramente humana. Barth enfatiza esse ponto repetidas vezes: a Escritura e a proclamação contemporânea como tais não são a Palavra de Deus. "[N]ós não podemos tomar a presença da Palavra de Deus na Bíblia como um atributo que é inerente para todo o sempre a esse livro como tal e aos livros e capítulos e versículos que vemos diante de nós. Do livro como o temos só podemos dizer: recordamos que ouvimos nesse livro a Palavra de Deus" (1/2, p. 530). A Bíblia não é o livro de Deus; Deus não falou por meio da autoria desses livros nem por meio da reunião deles em um cânon. Deus fala por meio de um ser humano somente se ele *é* esse ser humano – Jesus Cristo. Isso é fundamental em Barth!

Contudo, a Escritura e a proclamação contemporânea de fato se tornam instrumento da fala de Deus a pessoas específicas –

sempre a pessoas específicas – em ocasiões específicas.

> A presença da Palavra de Deus ela própria, a real e presente fala ou escuta dela, não é idêntica à existência do livro como tal. Mas em sua presença ocorre no e com o livro algo para o que o livro como tal realmente dá a possibilidade [...]. Uma decisão divina livre é tomada. Então vem a ser o caso que a Bíblia, a Bíblia *in concreto*, este ou aquele contexto bíblico, i.e., a Bíblia como ela nos é dada dessa ou daquela maneira específica, é tomada e usada como um instrumento na mão de Deus, i.e., ela fala para e é ouvida por nós como o testemunho autêntico da revelação divina e portanto está presente como a Palavra de Deus (1/1, p. 530).

A fala de Deus por meio da Escritura é, para Barth, o que chamei de discurso *por apresentação*, e não *autoral*.

À parte a fala de Deus em Jesus Cristo, há portanto, no entendimento barthiano de como Deus fala, um implacável *eventismo*, como poderíamos chamá-lo. "[A] fé na promessa da palavra profética e apostólica, ou melhor, a autoimposição da Bíblia em virtude de seu conteúdo [...] é [...] um evento e deve ser entendida somente como um evento. Nesse evento a Bíblia é a Palavra de Deus. Dizendo de outra forma, nesse evento a palavra humana profética e apostólica é uma representante da Palavra de Deus assim como deve ser a palavra do pregador moderno no evento da proclamação real" (1/1, p. 109). "[A] revelação é original e diretamente o que a proclamação da Bíblia e a da Igreja são derivada e indiretamente, i.e., a Palavra de Deus. Dissemos da proclamação da Igreja que ela deve continuamente se tornar a Palavra de Deus. E dissemos o

mesmo da Bíblia: ela deve continuamente se tornar a Palavra de Deus" (1/1, p. 117).

Aonde Barth quer chegar com esse eventismo enfático? Bem, dizemos algumas vezes de um texto ou de um discurso que ele "não falou conosco". Nós o compreendemos. Mas ele "não significa nada" para nós; ele não afeta nossos sentimentos e imaginações, nossas ações e reações. Ele permanece "lá fora". Frequentemente, isso acontece com a Escritura e com a pregação também. Nós a lemos, nós a ouvimos, nós a compreendemos; e aquilo que lemos e escutamos e compreendemos é, na visão de Barth, o registro escrito de uma testemunha da revelação, ou a recordação de tal registro escrito. Mas ele não "fala conosco". Isto é, sua "substância", seu conteúdo, não nos toca. Algo mais precisa ocorrer para que a revelação "fale conosco", além de ela meramente nos ser apresentada por testemunho ou por recordação de testemunho. Para "homens que conhecem a Palavra de Deus por meio da revelação, da Escritura e da proclamação, a Palavra de Deus pode e deve se tornar verdadeira de tal modo que sua verdade se torna a deles próprios e eles se tornam testemunhas responsáveis da sua verdade" (1/1, p. 214). Eles devem ser "determinados pela Palavra de Deus em sua existência, i.e., na totalidade de sua autodeterminação" (1/1, p. 214). Sua relação com a revelação deve se tornar "a relação de reconhecimento" (1/1, p. 214).

Como isso acontece? O que é esse algo "mais" que precisa ocorrer? O "mais" que precisa ocorrer é que, na ocasião em que se leem os escritos de uma testemunha ou se ouve uma proclamação contemporânea fundamentada na recordação de uma testemunha, Deus "fale conosco", no sentido em que agora

nós respondemos em fé a essa apresentação de Jesus Cristo. Nós o reconhecemos. "O homem que ouve sua palavra de modo a compreendê-la e aceitar sua promessa, este crê. E essa compreensão e aceitação da promessa: Emanuel conosco pecadores, na palavra dos profetas e apóstolos, essa é a fé da Igreja" (1/1, p. 108; cf. 1/1, p. 16, 124, 230).[43] A fé é a resposta de reconhecimento à revelação de Deus.

> Apenas quando e enquanto a Bíblia nos toca [...] é realizada essa recordação [da revelação passada de Deus]. Se isso de fato ocorre, se a Bíblia nos fala da promessa, se os profetas e apóstolos nos contam o que eles têm para nos contar, se sua palavra se nos impõe [...], tudo isso é decisão de Deus, e não nossa [...]. A Bíblia é a Palavra de Deus na medida em que Deus faz com que ela seja Sua Palavra, na medida em que Ele fala por meio dela [...]. A Bíblia, então, torna-se a Palavra de Deus nesse evento, e na afirmação de que a Bíblia é a Palavra de Deus a palavrinha 'é' se refere a seu ser nesse vir a ser (1/1, p. 109-110).

POR QUE HÁ MENOS EM BARTH SOBRE A FALA DE DEUS DO QUE PARECE À PRIMEIRA VISTA

Comecei o capítulo de abertura mencionando a citação de Agostinho de três episódios em que Deus fala. Um dos três era Deus falando a Antão na ocasião em que Antão ouviu a leitura em voz alta de uma passagem do Evangelho de Mateus em uma igreja copta; outro foi Deus falando ao próprio Agostinho na ocasião em que Agostinho leu por acaso uma passagem de uma epístola de São Paulo. Barth os consideraria dois exemplos

paradigmáticos de discurso divino, especificamente de discurso divino no modo de proclamação. Mas é de fato claro, na análise de Barth de episódios como esses, que Deus *fala*? Deus claramente faz algo. Mas ele *fala*?

Podemos duvidar. Falei, escrevi. Mas o conteúdo do que eu disse não "fala com" você. Você o compreende. Mas algo mais precisa acontecer para que ele "fale com" você. Se eu disser algo mais, isso poderia fazer com que o que disse antes agora "fale com" você? Poderia. Algumas vezes falar mais faz com que o conteúdo do que se disse antes "fale com" alguém. Mas creio ser claro que Barth não toma o discurso de apresentação por parte de Deus como dizendo algo além ou algo a mais do que já foi dito por Deus no discurso revelador de Deus.[44] E, se isso é verdade, uma ação diferente de falar é necessária. Aquilo que Deus disse em Jesus Cristo e que me é apresentado pela Escritura e pela proclamação contemporânea – deve-se fazer com que isso "me toque". Deus deve agir em mim de modo a que eu seja "tocado" pelo conteúdo do que Deus já disse. Não vejo razão alguma para chamar essa ação de "fala". Ela ocorre na ocasião em que um ser humano testemunha, ou recorda um testemunho. Mas essa ação por si só não consiste no fato de que Deus está *dizendo* algo. Ela consiste, em vez disso, no fato de que Deus está agindo sobre o coração do ouvinte para fazer com que ele ou ela reconheça a "verdade" do que o discursador humano disse.

É surpreendente. Barth é o grande teólogo da Palavra de Deus. Temos a impressão, quando o lemos pela primeira vez, de que muitos são os episódios de fala humana que são meios do discurso divino. Mas um exame atento prova que isso não é verdade. É verdade, é claro, que Jesus era um ser humano, e

que, por meio da fala de Jesus, Deus falou. Mas Jesus também era Deus; então pode-se igualmente dizer que foi por meio da fala de Deus que Deus falou. O que Deus faz além disso é fazer com que o que Deus disse em Jesus Cristo seja tanto apresentado a nós como reconhecido por alguns de nós.[45] Mas esse "fazer com que" é algo diferente de falar. O pensamento de Barth é que exatamente o mesmo ser que é o conteúdo da Escritura e da proclamação, a saber, Jesus Cristo, a Palavra e a fala de Deus, age em nós de tal modo que reconhecemos esse conteúdo. Isso é verdade. Mas consiste essa ação em *falar mais*?

Às vezes – ao que parece – o próprio Barth fica prestes a reconhecer o ponto que estou colocando. Ele diz em certo lugar: "Fazer com que o *Deus dixit* esteja presente com a Igreja em seus vários tempos e situações não está no poder da Bíblia ou da proclamação. O *Deus dixit* é verdadeiro [...] onde ele *é* verdadeiro, i.e., onde e quando Deus, ao falar de uma vez por todas, deseja de acordo com seu eterno juízo que ele seja verdadeiro, onde e quando Deus, ao ativar, ratificar e realizar a palavra da Bíblia e da pregação, permite que ele se torne verdadeiro" (1/1, p. 120). Esse é precisamente o caso: Deus fala em Jesus Cristo, e somente nele; então, em várias ocasiões, Deus ativa, ratifica e realiza em nós o que Deus diz em Jesus Cristo.[46]

Por que Barth evita consistentemente, e assim resiste determinadamente a, dizer que seres humanos algumas vezes falam em nome de Deus, e que a fala humana é algumas vezes apropriada pela fala divina? A resposta parece ser dupla. Por um lado, Barth sugere repetidamente que a única maneira de tanto fazer jus aos resultados legítimos da crítica bíblica como sustentar que a Escritura de algum modo nos traz a fala de Deus é mais ou menos do modo como ele procedeu; diante dos

resultados da crítica bíblica, não podemos mais sustentar que os autores da Escritura eram "inerrantes". Em capítulos posteriores vou desenvolver uma maneira bem distinta de tanto fazer jus a esses resultados como sustentar que a Escritura nos traz a fala de Deus.

Em segundo lugar, Barth pensou que a tese de que Deus fala por meio da autoria da Escritura comprometia a liberdade de Deus. Deus e somente Deus fala por Deus.

> Que a Bíblia seja a Palavra de Deus não pode significar que, junto de outros atributos, a Bíblia tem o atributo de ser a Palavra de Deus. Dizer isso seria violar a Palavra de Deus que é o próprio Deus – violar a liberdade e a soberania de Deus. Deus não é um atributo de algo distinto, mesmo que esse algo seja a Bíblia. Deus é o Sujeito, Deus é o Senhor. Ele é o Senhor mesmo sobre a Bíblia e na Bíblia. A afirmação de que a Bíblia é a Palavra de Deus não pode, desse modo, dizer que a Palavra de Deus está vinculada à Bíblia. Pelo contrário, o que ela deve dizer é que a Bíblia está vinculada à Palavra de Deus. Mas isso significa que, nessa afirmação, contemplamos uma decisão livre de Deus (1/2, p. 513).

Se é de fato uma limitação à liberdade de Deus que Deus incumba um ser humano de falar "em nome de" Deus, então talvez nós tenhamos de levar a sério a possibilidade de que Deus está disposto algumas vezes a limitar a liberdade de Deus dessa maneira – ou, alternativamente, considerar a possibilidade de que estamos lidando com um estranho e inaplicável conceito de liberdade. Mas, no caso da apropriação, é difícil ver como a decisão de Deus de se apropriar de tal e tal

discurso humano como o meio do discurso divino de algum modo comprometa a liberdade divina! Barth, provavelmente, nunca nem considerou o modelo de apropriação como uma maneira de pensar sobre Deus como autor!

"*Tolle lege, tolle lege*", cantarolou a criança. Agostinho foi persuadido de que, por meio do cantarolar da criança, Deus lhe falava. Barth concordaria com isso? Mesmo depois dessa discussão pormenorizada de Barth, não é claro; e isso é interessante. Diz Barth:

> Nós devemos certamente aceitar o fato de que o Senhor vivo, Jesus Cristo, que se encontra e trata com o homem completamente de fora, não está limitado à pregação, e a que os sacramentos na obra de Seu Santo Espírito tomem e alterem o interior do homem, mas pode muito bem, *extra muros ecclesiae* e independentemente do ministério de Sua comunidade no mundo e da humanidade reconciliada com Deus Nele, conhecer e percorrer as maneiras muito diferentes das mui diferentes possibilidades de obter um chamamento mais eficiente (IV/3.2, p. 516).

Assim, não importa que a criança não era cristã; o que importa é se ela estava testemunhando a Jesus Cristo ou recordando o testemunho de uma testemunha. Ela estava?



CAPÍTULO 5

O QUE É FALAR

O QUE VEM NATURALMENTE À MENTE, quando pensamos sobre a realização de ações de fala, é a imagem de alguém discursando por meio da escrita ou do proferimento em voz alta de certas palavras. Vimos no terceiro capítulo que essa é uma visão bem estreita. Para responder à questão que se impõe sobre nós nesta etapa de nossa discussão, a saber, se é coerente atribuir discurso a Deus, foi necessário remover os antolhos e lidar com os muitos modos de discurso.

Agora devemos refletir sobre a própria natureza da fala, do discurso. Isso tornará completo o esforço de mostrar a diferença entre fala e revelação. Mais importante ainda, nada menos do que um mergulho até a natureza última da fala nos colocará em posição firme o suficiente para discutirmos a questão sobre a coerência da suposição de que Deus fala.

Para frisar mais uma vez, quando falo em "falar" (e "discursar"), sempre terei em mente ações de fala – isto é, ações que podem funcionar como o que J. L. Austin chamou de ações *ilocucionárias*. Sem dúvida o uso comum do inglês é tal que, quando se fala em "falar", também se podem ter em mente ações *locucionárias*: ações que consistem no proferimento ou

na inscrição ou na redação de certas palavras.[47] Assim, meu uso é uma regimentação do inglês comum.

Vou assumir, sem argumento nesta ocasião, que a realização de ações de fala não é, por sua natureza, um tipo de exercício de influência sobre alguém, nem um tipo de comunicação ou de expressão dos estados internos de alguém. Sei perfeitamente que esses pressupostos são contestáveis.

Aceito, é claro, que ao proferir e inscrever palavras nós tipicamente influenciamos outros, concreta e intencionalmente. Mais especificamente, aceito a existência do que Austin chamou de ações *perlocucionárias*. Mas discordo da tentativa behaviorista de entender a fala como consistindo, por sua natureza, na produção de efeitos. Especificamente, acredito (como Austin) que ações ilocucionárias não podem ser reduzidas a ações perlocucionárias; e que ignorar ações ilocucionárias é ignorar o que está na essência da fala. Pode-se acrescentar que ações perlocucionárias, como Austin as entendeu, ocorrem somente se o ouvinte apreender ou pensar que apreendeu uma ação ilocucionária realizada, e somente se essa apreensão (ou suposta apreensão) evocar o efeito em questão. Uma pessoa pode assustar outra ao falar muito alto e de repente; uma pessoa também pode fazer isso ao asserir algo que o ouvinte compreende (ou pensa compreender) e acha assustador. Somente este último caso, e não o primeiro, é o caso de uma ação perlocucionária. Uma teoria da fala deve ter a capacidade de distinguir esses dois tipos de caso.

Mas também discordo da visão expressionista (romântica) da fala como consistindo na expressão intencional de estados internos por meio do proferimento ou inscrição de linguagem.

Naturalmente, aceito que com frequência na e pela realização de ações de fala nós expressamos nossos estados internos – algumas vezes intencionalmente, outras não. Mas o grande obstáculo no caminho da teoria expressionista é a presença da insinceridade, da enganação e do descuido em nossa fala. Posso asserir aquilo em que não acredito, e afirmar não estar sentindo raiva apesar de sentir uma raiva intensa; mas não posso expressar crenças e sentimentos que não tenho. Uma teoria da fala também deve ser capaz de explicar esses fatos. Nem o behaviorismo nem o expressionismo são derrotados por essas breves a rápidas observações; se fossem, eles não estariam por aí há tanto tempo. Faço essas observações não para refutar as alternativas, mas para salientar a perspectiva a partir da qual examinarei a fala. Ao examinar a linguagem e a fala da perspectiva antibehaviorista e antirromântica da teoria dos atos de fala, tentarei desenvolver uma explicação do que é falar. A explicação que emerge pode ser chamada de *teoria normativa do discurso*.

TENTATIVAS DE EXPLICAR A GERAÇÃO DO DISCURSO

Algumas clarificações e pressuposições ontológicas são indispensáveis.

Pressuponho que existem ações – que além de animais que andam existe a ação de andar, que além de cachorros que latem existe a ação de latir, que além de cavalos que coiceiam existe a ação de coicear. Ações são *predicáveis*: entidades suscetíveis de serem predicadas de algo. E muitas consistem em *universais*:

suscetíveis de serem predicadas verdadeiramente de mais de uma coisa. Em outras palavras, muitas são tais que podem ser múltipla e/ou repetidamente exemplificadas.

Um teste especialmente útil para a não identidade entre quaisquer ações x e y é este: se é possível que exista algo que exemplifique x e não y, ou y e não x, então x e y não são idênticas. Essa é uma condição suficiente para a não identidade de ações; não pressuponho que seja uma condição necessária.

Suponha, então, que eu lhe peça para abrir a porta e que eu o faça por meio do proferimento da sentença "você poderia abrir a porta?". Eu teria, então, realizado as duas ações distintas de pedir a você que abra a porta e de proferir a sentença do português "você poderia abrir a porta?". Pois eu claramente poderia pedir a você que abrisse a porta sem proferir essa sentença; por exemplo, posso fazê-lo por meio do proferimento de uma sentença diferente de uma outra língua. E posso proferir essa sentença sem realizar esse pedido ou nenhum outro; posso, por exemplo, apenas enunciá-la. Contudo, também é verdade que há uma relação íntima entre as duas ações distintas que realizei nesse caso. Essas duas ações são dois dos termos de uma relação de três lugares, a de x realizar a ação y *por meio da* realização da ação z.

Vale notar aqui uma ambiguidade ontológica na palavra "ação". Quando falo de ações, tenho em mente predicáveis de certo tipo – atributos. Mas, ao se falar de ações, pode-se também ter em mente uma *instância*, um *caso*, de um desses predicáveis – uma entidade de um tipo que hoje às vezes é chamado de *particular abstrato* ou *tropo* pelos metafísicos, o que os medievais chamavam de *qualia*, o que Aristóteles considerava

uma *entidade que inere a* alguma outra. Meu proferimento, em certo instante, da sentença "você poderia abrir a porta?" é um exemplo, assim como minha ação de pedir a você, em certo instante, que abra a porta. O primeiro é uma instância, um caso, do predicável que é a ação de proferir a sentença "você poderia abrir a porta?"; o segundo é um caso do predicável que é a ação de pedir a você que abra a porta. Para nossos propósitos, temos sorte de que o português tenha a palavra "ato" bem como a palavra "ação". Vou regimentar um pouco a linguagem e usar a palavra "ação" exclusivamente para predicáveis de certo tipo e "ato" exclusivamente para instâncias, casos, de ações.

Vamos voltar ao nosso exemplo inicial. Se em certa ocasião eu peço a você que abra a porta por meio do proferimento da sentença "você poderia abrir a porta?", então existem, no momento em questão, uma instância da ação de pedir e uma instância da ação de proferir. Especificamente, naquele momento existem um ato que consiste na realização do meu pedido e um ato que consiste no meu proferimento daquela sentença.[48] Mas obviamente esses atos são intimamente conectados. Uma maneira padrão de expressar essa conexão é a seguinte: meu proferimento da sentença *conta como* minha realização do pedido. Embora um ato de proferir essa sentença *não necessariamente* conte como tal – por exemplo, posso apenas estar vocalizando um exemplo de sentença bem formada do português –, na ocasião imaginada ele de fato conta.

Aqui está, então, um exemplo do (tipo de) problema que quero investigar neste capítulo: o que faz com que *ao* realizar a ação de proferir a sentença "você poderia abrir a porta?" eu realize a ação de pedir a você que abra a porta? Ou, em outras

palavras, o que faz com que minha realização da primeira ação *conte como* a realização da segunda? E o que é a realização de uma ação *contar como* a realização de uma outra? Estou convicto de que não há questão mais fundamental colocada pelo tema do discurso humano do que essa. Como pode ser o caso que, ao proferir a palavrinha "culpado", alguém condena outra pessoa a ser fuzilada ao amanhecer?

É óbvio que não existe necessidade aqui – isto é, não há necessidade *ontológica*. As coisas poderiam ser tais que meu proferimento da sentença "você poderia abrir a porta?" não contasse como meu pedido de que você abra a porta. Mas a conexão também não é causal. Algumas vezes é a presença de efetividade causal que faz com que, ao se fazer uma coisa, se faça outra coisa. Ao acionar o interruptor, eu ligo a luz; isso ocorre porque o evento do acionamento do interruptor causa o evento de a luz ser ligada. Mas não é efetividade causal o que subjaz ao fenômeno diante de nós; não é em virtude da tessitura causal da natureza que, ao proferir a sentença, eu realizo o pedido. O que quer que seja que explique isso na situação relevante, esse elemento pode estar ausente – estar ausente sem que a tessitura causal da natureza seja rompida. Quando esse algo está presente, meu proferimento se torna discurso. Mas o que é esse algo?

Frequentemente se diz ou se pressupõe que esse algo em questão é a existência de certas convenções. Por exemplo, esse fenômeno, que estamos investigando, de fazer uma coisa ao fazer outra, é chamado por Alvin Goldman de *geração convencional*. E então ele diz o seguinte: "A geração convencional é caracterizada pela existência de regras, convenções ou práticas sociais em virtude das quais um ato A*

pode ser atribuído a um agente S, dada sua realização de outro ato A**". Como exemplos de geração convencional, Goldman oferece estes, entre outros: S sinalizando uma conversão ao estender o braço para fora do carro; e S dando xeque-mate em seu oponente ao mover sua rainha para certa casa do tabuleiro. Ele continua: "Em cada um desses casos há uma regra, R, de acordo com a qual a realização de A por S justifica a atribuição adicional de A* a S. No primeiro exemplo, há a regra 'estender o braço para fora pela janela do carro ao dirigir conta como a sinalização de uma conversão'". Ele conclui: "Com esses exemplos em mente, podemos formular a seguinte condição para a geração convencional. O exemplar de ato A do agente S gera convencionalmente o exemplar de ato A* do agente S somente se a realização de A nas circunstâncias C (possivelmente vazias), junto de uma regra R dizendo que A realizada em C conta como A*, garante a realização de A*".[49]

Uma razão pela qual isso não funciona – um ponto levantado por vários autores – é que frequentemente nossa fala não segue as regras linguísticas. Falamos, pode-se dizer, de maneira *imprecisa*. Ainda assim dizemos algo, de fato – de fato realizamos um ato de fala. Por exemplo, quando peço a alguém que passe o sal com a sentença "você poderia me passar o sal?". A resposta do adolescente engraçadinho, que diz "sim, acho que poderia" e então não faz nada, revela a diferença entre o que foi pedido e o que as regras da linguagem estabeleceriam que foi indagado.

Também vale a pena notar que às vezes é a iconicidade, em vez de regras convencionais, o que determina o que foi dito. Uma condição para se retratar algo é que, para retratar, digamos, um gato, deve-se produzir um desenho que pode ser

percebido como um gato pelas pessoas apropriadas. (Essa é uma condição necessária para produzir retratos, não suficiente.) E, mesmo além da ação de retratar, todos operamos com uma convenção informal básica de dizer coisas por meio da produção de sinais icônicos. Certa vez, dirigindo pela estrada com minha família, fomos ultrapassados por um carro cujos passageiros gesticulavam vigorosamente para nós. Meus filhos rapidamente compreenderam o que eles estavam dizendo. Eles nos diziam que um de nossos faróis traseiros estava apagado. A relação entre os gestos que eles usavam e o farol queimado era icônica.

Talvez seja possível expandir o conceito de *regra* de tal modo a abarcar esses dois pontos. Então o que se deve notar é que a mera *existência* de uma regra ou convenção (por ora, seguirei Goldman e tomarei ambas como a mesma coisa) "dizer que A realizada em C conta como A*" certamente não é suficiente para A de fato contar como A*. O que precisa ser acrescentado é que essa regra deve se aplicar, ou estar em vigor, para os envolvidos relevantes. Se há uma regra relevante para o caso, mas essa regra não se aplica ao agente, um ato não contará como o outro. Mas o que faz com que uma regra se aplique? E o que é a aplicação de uma regra?

Esses pontos, embora sejam importantes para uma teoria satisfatória, no entanto permanecem à margem da proposta de Goldman. A falha fundamental na proposta de Goldman é que ela simplesmente não é uma resposta à nossa pergunta – nem à dele. Queremos compreender em que consistem as relações sob as quais um ato *conta como* outro. Goldman observa que há convenções entre nós para (corretamente) atribuir um ato a um agente em virtude de ter realizado outro ato. Com as

qualificações adequadas, isso é verdadeiro. Mas não poderíamos ter uma convenção segundo a qual atribuíssemos (corretamente) a um agente, digamos, *ter piscado* em virtude de *ter coçado sua orelha*. O que Goldman tem em mente é a atribuição da ação B a um agente quando ele realizou uma outra ação, A, que *conta como* B. É em virtude de uma convenção estar em vigor – não uma convenção qualquer, mas uma convenção do tipo *conta-como* – que um ato conta como outro. Mas o que é um ato contar como outro? Goldman percebe que somente se houver uma convenção em vigor, ou algo semelhante a uma convenção, A contará como B. Mas isso não nos diz *o que é* A contar como B. Essa é a nossa questão!

Há uma passagem no livro de John Searle *Speech Acts* [Atos de fala] que faz uma proposta sobre a qual vale a pena refletir. Searle diz que "[f]atos tais como os representados pelo conjunto de afirmações acima, proponho chamar de *fatos institucionais*. [...] [S]ua existência [...] pressupõe a existência de certas instituições humanas. É apenas pela existência da instituição do casamento que certas formas de comportamento constituem o casamento entre o Sr. Smith e a Srta. Jones. De modo similar, é apenas pela existência da instituição do baseball que certos movimentos de certos homens constituem os Dodgers derrotando os Giants por 3 a 2 na prorrogação [...]. Essas 'instituições' são sistemas de regras constitutivas. A todo fato institucional subjazem (um sistema de) regras do tipo 'X conta como Y no contexto C'".[50]

O contexto deixa claro que Searle pretende sugerir que o fenômeno de meu proferimento contar como um pedido é um fato institucional de mesmo tipo que o fenômeno de uma rebatida de bola por sobre uma cerca contar como um *home*

run. Duas coisas favorecem a validade dessa proposta. Em primeiro lugar, as regras do baseball são tais que elas podem estar ou não em vigor para certo grupo de pessoas em certo momento. O árbitro diz "joguem" e as regras estão em vigor. Em segundo lugar, quando as regras do baseball estão em vigor, a mera ação de rebater uma bola a 120 metros de distância por sobre uma cerca conta como a ação bastante diferente de acertar um *home run*. A proposta de Searle é que, se examinarmos atentamente como isso pode ser o caso, entenderemos como pode ser o caso que, pelo decreto de uma regra, minha produção de certos ruídos conta como um pedido.

O baseball é um jogo de competição. Ele nos proporciona uma maneira de vencer. Há muitos jogos e esportes de competição: baseball, truco, Banco Imobiliário, Detetive, xadrez, *go*. E cada um, em virtude de suas regras, prevê uma maneira distinta de ganhar. Em certos jogos e esportes altamente complexos, as regras serão formuladas por meio de conceitos que são introduzidos para serem aplicados a certas ações que possuem um sentido especial dentro do jogo ou esporte. No baseball, o conceito de *home run* é introduzido, o conceito de *bunt*, o conceito de falta etc. E realmente parece correto chamar algo similar a um *home run* de um "fato institucional". O fato de certa ação ser um *home run* é inteiramente interno ao esporte baseball. Em contraste, rebater uma bola por sobre uma cerca não é um fato institucional. Ele pode adquirir sentido em muitos esportes diferentes, e pode ocorrer fora de qualquer esporte. Dentro do sistema de regras do baseball que instituem um modo de ganhar, rebater a bola por sobre uma cerca distante contará como um *home run* se ocorrer nas circunstâncias especificadas pelas regras. Em outro esporte,

essa mesma ação terá um sentido muito diferente – contará como algo muito diferente.

Mas, apesar de à primeira vista parecer promissor entender o asserir, o ordenar e outras ações de fala como fatos institucionais, tais como acertar um *home run* e cometer uma falta, isso é ilusório. Pois, enquanto a ação de acertar um *home run* é *constituída* por um conjunto particular de regras, certamente uma ação como asserir não é constituída da mesma maneira. Há muitas maneiras distintas de asserir; e pode haver mais. Se, em dada situação, estamos por qualquer razão insatisfeitos com as maneiras padrão de asserir que nos estão disponíveis, podemos criar uma nova maneira. Temos um conceito de asserção que é, nesse aspecto, independente de regras. Por outro lado, não se podem criar ações alternativas que contarão como acertar um *home run*. Claro, a *expressão* "home run" pode ser usada para ocorrências fora do baseball. E as regras do baseball que especificam o que conta como um *home run* podem ser ligeiramente alteradas. Mas acertar um *home run* é um fenômeno embutido no baseball. Ele não pode ocorrer fora do baseball.

Se a ação de asserir puder ser comparada a algo relacionado a jogos ou esportes, é melhor compará-la à ação de *ganhar*, e não a ações embutidas num jogo ou esporte e definidas por regras, tais como acertar um *home run*. Pois para a ação de ganhar temos um conceito independente daquele de qualquer jogo ou esporte; podemos criar novas maneiras de fazer com que seja o caso que alguém *ganhou*.

Às vezes dizemos coisas como que tal dança *conta como* uma giga, tal organismo *conta como* um animal, e assim por diante.

O que queremos dizer, acredito, é que o conceito de giga *se encaixa* à dança, que o conceito de animal *se encaixa* ao organismo. É isso o que se quer dizer quando se diz que rebater a bola por sobre a cerca em certa situação conta como um *home run*. O conceito de *home run se encaixa* à ação; a ação *satisfaz* o conceito de *home run*. Claro, o *conceito* de *home run* é constituído por regras de um modo que o conceito de animal não é, e o conceito de giga fica em algum ponto intermediário aos dois. Mas, em todos esses casos, contar-como consiste em meramente satisfação de conceitos.

Parece claro, em contraste, que dizer que tais e tais ações contam como ganhar não é apenas dizer que elas satisfazem o conceito de ganhar. Do mesmo modo, dizer que proferir certo som conta como asserir algo não é apenas dizer que esse ato de proferir *satisfaz o conceito* de asserir algo. Proferir algo é uma coisa; asserir algo é outra. De alguma maneira, essas coisas se conectam pela relação de contar-como. O que é essa conexão, e como ela ocorre?

IMPUTAÇÕES NORMATIVAS DE POSIÇÕES NORMATIVAS

Deixe-me ver se consigo evocar a aura de mistério do fenômeno no qual estou me concentrando. Como pode uma ação ser imputada a uma pessoa? Não quero dizer: "como pode uma ação ser predicada de uma pessoa?". Isso é fácil. Quero dizer: como pode uma ação *pertencer* a uma pessoa *por imputação*? Uma pessoa profere algo. E, se o arranjo necessário estiver em vigor, então a ação muito diferente de pedir algo também

pertence a ela por... bem, não sei que outra palavra usar a não ser "imputação" [*ascription*]. Ela não precisa fazer nada além disso para que essa seja uma de suas ações. Às vezes ela profere uma sentença e a história termina aí. Mas em outros casos ela profere uma sentença e, *em virtude disso*, a ação muito diferente de pedir alguma coisa é algo que ela também realiza. Mas é óbvio que ela não fez nada diferente no segundo caso; ela não fez nada "a mais". Ela fez algo "além" ao proferir a sentença, sem que esse "além" seja um efeito causal de sua ação de proferir. Um visitante marciano acharia isso muito misterioso. Alego que nós também acharíamos, se isso não nos fosse tão familiar. A explicação institucional de Searle afirma que algo do tipo também ocorre em jogos e esportes. Mas não ocorre. Naqueles casos não temos nada além da atribuição de certo sentido a uma ação física dentro do jogo.

Uma explicação satisfatória da relação contar-como tem de contribuir para solucionar esse mistério. E ela tem de fazer isso de maneira a iluminar o fato, sobre o qual nos debruçamos por um tempo no terceiro capítulo, de que muitas ações de fala podem ser realizadas por procuração, pelas ações de um delegado. Dado que Truman delegou Kennan como seu embaixador, Truman pode agora emitir uma advertência a Stalin por meio da realização de certas ações ilocucionárias de Kennan. Mais ainda, por meio de um procurador proferindo as palavras *eu aceito* numa cerimônia de casamento, eu posso prometer aceitar outra pessoa como minha esposa. Por meio de um procurador proferindo *a favor* numa reunião de acionistas, eu posso votar a favor de certa moção. Eu mesmo terei feito isso. Posso estar dormindo, até mesmo inconsciente. Ainda assim terei prometido, terei votado. Baseado no que meu

procurador fez, posso ser levado a julgamento, ou levar a julgamento.

O mistério pode ser solucionado? Bem, vamos começar com dois casos análogos. Pense em um primogênito masculino de pais da realeza. Ainda que essa criança aja e aparente ser como outras crianças, há algo muito diferente a seu respeito. Ele é o príncipe herdeiro. Essa é sua posição em sua sociedade. Em virtude da posição de seus pais e do fato de que ele é seu primogênito masculino, a posição de príncipe herdeiro pertence a ele nessa sociedade. Pertence a ele no sentido em que ele tem o dever (quando crescer) de tratar os outros, e os outros de tratá-lo, como alguém que detém essa posição – que, claro, é uma questão muito distinta de como se tratarão de fato. Ele deter essa posição consiste em ela ser *imputada normativamente* a ele. Essa posição é ela própria definida em parte por um complexo singular de deveres (*prima facie*) mútuos: os direitos e deveres (*prima facie*) de um príncipe herdeiro. A posição de príncipe herdeiro é ela própria uma *posição normativa*. Certa posição normativa é normativamente imputada. Ainda que essa criança aja e aparente ser como as demais, em virtude de sua filiação e da estrutura monárquica da sociedade ele se encaixa no tecido de obrigações mútuas de sua sociedade de uma maneira bem diferente das demais.

Ou imagine alguém em nossa sociedade dirigindo pela estrada e ligando a seta esquerda de seu carro ao se aproximar de um cruzamento. *Ao* fazê-lo, ele sinaliza uma conversão à esquerda. Sem distorcer tanto o conceito de *posição,* também podemos pensar nesse caso como consistindo na aquisição de certa posição entre nós – a posição de alguém que sinalizou uma conversão à esquerda – ao ligar a seta esquerda. Sua

aquisição dessa posição consiste em agora ter o dever de tratar os outros, e os outros de tratá-lo, como alguém que sinalizou uma conversão à esquerda. A posição é *normativamente imputada* a ele. Por sua vez, essa posição que ele adquiriu, a de ser alguém que sinalizou uma conversão à esquerda, é ela própria definida em parte por um complexo de obrigações (*prima facie*) mútuas; ela também é uma *posição normativa*. O que é mais óbvio aqui é que, como alguém que detém a posição de uma pessoa que sinalizou uma conversão à esquerda, ele agora é (*prima facie*) obrigado a virar à esquerda em breve. Ao refletir sobre o caso em que ele não vira à esquerda, mas, digamos, vira à direita e causa um acidente, isso fica particularmente claro; nesse caso, ele obviamente tem culpabilidades que ele não teria, tudo o mais constante, se ele não tivesse adquirido a posição de alguém que sinalizou uma conversão à esquerda. Mas também é verdade que, uma vez que ele agora detém a posição de alguém que sinalizou uma conversão à esquerda, *nós* temos deveres (*prima facie*) para com *ele* que não teríamos caso ele não tivesse adquirido essa posição. Nós agora somos obrigados (*prima facie*) a dirigir de maneira apropriada a alguém que dirige atrás de um carro que está prestes a virar à esquerda; a reflexão sobre casos em que uma calamidade é causada por não se reconhecer esse nosso dever novamente torna clara sua presença.

Proponho que o fenômeno de o proferimento de uma sentença contar como a realização de uma ação de fala deve ser entendido do mesmo modo. Assim, para que o proferimento de uma sentença possa contar como um pedido, não é necessário que uma pessoa e seus pares *de fato a contem* como tal; eles podem não fazê-lo ou podem se recusar a fazê-lo mesmo que

ela de fato seja um pedido, e podem fazê-lo mesmo que ela não seja de fato um pedido. Ainda assim, o falante e a audiência de fato realizarem a ação de contá-la como tal é algo intimamente relacionado a *ela* contar como tal. A relação é que falante e audiência *devem* contá-la como tal – *devem* reconhecê-la como tal em suas relações uns com os outros. E a posição que, dessa maneira, é normativamente imputada a alguém é ela própria uma posição normativa – isto é, é ela própria definida em parte pelos deveres (*prima facie*) mútuos entre o falante e os outros. Instituir um arranjo para a realização de ações de fala é instituir uma maneira de adquirir direitos e responsabilidades.

Imagine, por exemplo, um trabalhador do campo que profere, ao alcance de seus companheiros, as palavras "você poderia me dar um gole d'água?" e que, por meio disso, esteja pedindo a outro que lhe dê um gole d'água. A posição de ter emitido tal pedido é agora normativamente imputada a ele. E parte do que é acarretado ao se adquirir essa posição é o seguinte: se o destinatário compreende o que foi dito e se o pedido do falante não é malogrado, o destinatário está obrigado (*prima facie*) a dar um copo d'água ao falante. (Em breve explicarei o que quero dizer com uma ação de fala ser malograda). Ao proferir essa sentença, o falante alterou a relação moral entre ele próprio e seu companheiro de trabalho.

Ou imagine que eu profira a sentença "vou escrever uma carta de recomendação para você", e por meio disso prometa escrever uma carta de recomendação para você. A posição de ter prometido escrever uma carta de recomendação para você é agora normativamente imputada a mim. E o fato de que detenho essa posição acarreta, entre outras coisas, que agora sou obrigado (*prima facie*) a escrever uma carta de

recomendação para você – assumindo que minha promessa não é malograda para você. Meu proferimento dessa sentença altera a relação moral entre nós.

Essa maneira de ver a situação provavelmente parece menos plausível, à primeira vista, para asserções. Mas suponha que eu profira as palavras "vi Jim sair dirigindo seu carro", e por meio disso adquiro a posição normativa de estar lhe contando que vi Jim sair dirigindo seu carro. Isso também altera a relação moral entre nós. Não transmiti uma informação simplesmente; na verdade, posso nem mesmo ter feito isso. Se você compreendeu o que eu disse, então, a menos que minha asserção seja malograda para você, você é agora obrigado (*prima facie*) a confiar na minha palavra de que vi Jim sair dirigindo seu carro. Asserir que tal e tal introduz nas relações humanas o direito (*prima facie*) de que confiem na palavra do falante a respeito de tal e tal. Dizemos "é sua culpa; você deveria ter acreditado no que eu disse".

Não é um grande mistério que uma criança que se parece e age como qualquer outra criança tenha a posição especial, na moralidade e na lei, de príncipe herdeiro. De maneira similar, não é um grande mistério que alguém que liga sua seta esquerda quando se aproxima de um cruzamento tenha, na moralidade e na lei, a posição de ter sinalizado uma conversão à esquerda. Proponho que, se pensarmos sobre a realização de ações de fala dessa mesma maneira, a saber, como a aquisição da imputação normativa de uma posição normativa, estaremos no caminho certo para penetrar o mistério de como pode ser o caso que, por meio do proferimento de certas palavras breves, aspiradas e que soam inócuas, alguém pode condenar uma pessoa ao pelotão de fuzilamento. Embora existam muitas

coisas sobre as quais vale a pena refletir no fenômeno de adquirir direitos e deveres em virtude de causalmente realizar uma ação à qual esses direitos e deveres não estão inerentemente acoplados, não existe – me parece – nada especialmente misterioso nisso. Pode ser errado, como tal, produzir certo som em certa situação; ele machucaria os ouvidos dos ouvintes, por exemplo. Mas, além disso, importe normativo (assim como condições normativas) pode se *acoplar a* ele; isso, proponho, é o que reside no fundo de todo discurso.

POR QUE IMPUTAMOS POSIÇÕES NORMATIVAS?

Até agora vimos apenas a ponta do iceberg das maneiras pelas quais a fala se relaciona à responsabilização [*accountability*]. Vamos começar nossa investigação das demais maneiras nos perguntando: por que temos arranjos em que a posição normativa de sinalizar uma conversão à esquerda é normativamente atribuída a alguém que ligou a seta? Ou, de maneira mais dramática: por que temos arranjos em que a posição normativa de declarar alguém culpado é normativamente imputada a alguém que pronunciou a palavrinha *culpado* – dadas todas as consequências que daí decorrem: certas pessoas estão permitidas a arrastar um homem para fora da sala em que a palavrinha foi pronunciada e colocá-lo diante de um pelotão de fuzilamento? Por que nós, seres humanos, pensamos ser necessário ou útil investir fenômenos tão inócuos de importe normativo tão significativo? O importe acoplado a ligar setas, pronunciar palavras e fazer marcas parece absurdamente desproporcional a esses fenômenos. Qual é o objetivo?

Bem, para começo de conversa, é importante que possamos emitir pedidos, fazer promessas e asserções, sinalizar conversões e declarar pessoas culpadas. Aliás, "importante" é uma palavra muito fraca. Não podemos imaginar a vida humana sem ações de fala. Mas então como poderíamos fazer tais coisas, exceto por meio dessas ações profundamente diferentes como ligar setas e produzir ruídos? Não há outro jeito para nós. Não podemos, de saída, asserir ou sinalizar ou pedir. Essas não são candidatas a ações básicas. Elas só podem ser realizadas ao se fazer outra coisa. Além disso, na maioria dos casos, quanto mais inócua e simples de realizar for a ação geradora, melhor. Queremos que a ação de asserir seja algo que pode ser facilmente realizado. E, se a ação geradora *não* é inócua, então com demasiada frequência direitos e deveres estarão acoplados a ela de modo a confundir totalmente a situação.

Mas podemos ir mais fundo. Quando o arranjo necessário para a sinalização está em vigor, então a ação de ligar a seta não é de modo algum tão inócua quanto parece superficialmente. Pois há uma *condição normativa* (*prima facie*) acoplada a ligar a seta: uma pessoa não deve ligar a seta esquerda a menos que tenha a intenção de agir de acordo com as obrigações inerentes à posição de alguém que liga a seta esquerda e deseje que os outros façam o mesmo – por exemplo, uma pessoa não deve ligar a seta esquerda a menos que tenha a intenção de virar à esquerda em breve. Essa obrigação se acopla a essa ação que seria inócua porque, em primeiro lugar, está em vigor o condicional subjuntivo segundo o qual, se uma pessoa *ligasse* a seta esquerda, então ela *adquiriria* a posição de estar sinalizando uma conversão à esquerda; e porque, em segundo

lugar, a ação de sinalizar uma conversão à esquerda tem condições normativas acopladas a ela. Especificamente, tem acoplada a ela a obrigação (*prima facie*) de não *sinalizar* uma conversão à esquerda a menos que se tenha a intenção de virar à esquerda em breve.

Perceba que ter a intenção de virar à esquerda em breve não é uma condição *lógica* para se adquirir a posição de estar sinalizando uma conversão à esquerda. Mesmo que uma pessoa não tenha essa intenção, mesmo que ela ligue a seta só para ver como os carros atrás vão reagir, se o arranjo relevante para a sinalização está em vigor, essa pessoa adquire na moralidade e na lei a posição de ter sinalizado uma conversão à esquerda. Mas obviamente há alguma coisa malformada a respeito dessa sinalização, *normativamente* malformada. A menos que existam circunstâncias atenuantes, *não se deve* sinalizar uma conversão à esquerda a menos que se tenha a intenção de virar à esquerda em breve.

Novamente, suponha que alguém profira em modo assertórico os sons "um tornado foi avistado a um quilômetro a oeste". Se o português está em vigor para aquela pessoa, ela terá adquirido, por meio desse proferimento, a posição de ter asserido que um tornado foi avistado a um quilômetro a oeste. E ela terá adquirido essa posição independentemente de se ela acredita que um tornado foi avistado no local relevante. Ainda assim, ela é obrigada (*prima facie*) a não proferir esses sons enquanto o arranjo linguístico relevante estiver em vigor a menos que ela acredite nisso. Pois ela não deve *asserir* isso a menos que acredite nisso. E, dado que o português está em vigor para ela, ocorre que, caso ela profira essas palavras, ela terá feito tal asserção. As palavras como tais são inócuas; mas a

condição normativa acoplada à ação de pronunciar essas palavras tem como consequência que proferi-las não é de modo algum inócuo.

Assumindo que as sentenças proferidas são bem formadas, podemos organizar sob três grupos as maneiras pelas quais atos de fala podem ser malformados. Primeiro, o ato de fala pode não estar numa relação bem formada com os estados mentais do falante. O falante pode asserir algo sem acreditar nesse algo, pode prometer algo sem ter a intenção de cumpri-lo, pode pedir uma coisa sem desejá-la, e assim por diante. Em segundo lugar, o falante pode asserir o que é na verdade falso, pedir que alguém faça algo que já foi feito, batizar alguém que já foi batizado. Em terceiro lugar, um ato de fala pode não estar em uma relação bem formada com as normas sociais. O falante pode prometer vender uma coisa que ele não tem direito de vender, pedir a alguém que faça uma coisa que ele não tem direito de pedir. Esse último tipo de caso se mescla com os casos em que somente certas pessoas têm competência – no sentido legal de "competência" – para realizar certos tipos de ação. Somente um árbitro pode expulsar alguém no baseball, somente um sacerdote ou juiz de paz pode declarar casado um casal, somente o presidente do conselho pode declarar a reunião suspensa, somente o juiz pode declarar alguém culpado.

De forma alguma todas as maneiras como um ato de fala pode ser malformado são sinais de alguma defecção de responsabilidade da parte do falante. São especialmente malformações do primeiro tipo que são sinais disso. De fato, parece-me ser o caso que, para cada ação de fala, há determinado estado mental que, se não é nele que o falante se

encontra ao realizar tal ação de fala, então ele fez algo que, *prima facie*, ele não deveria ter feito. Assim, não apenas a realização de uma ação de fala consiste em certa posição normativa ser imputada normativamente a uma pessoa com base em ela ter ocasionado causalmente certo evento; também há condições normativas acopladas à própria ação de ocasionar esse evento gerador (em virtude de ser acoplada ao ato de fala que ela gera). Falar é, em todos os seus aspectos, um compromisso normativo.

É porque atos de fala podem ser malformados das maneiras indicadas que eles podem ser "malogrados". Um ato de fala ser malogrado para certa pessoa consiste em essa pessoa ter boas razões para pensar que ele é malformado de modo que os direitos e responsabilidades que *prima facie* advêm aos falantes e ouvintes pela realização desse ato não advêm nesse caso. Suponha que alguém me peça que eu feche a porta, e suponha que eu compreenda o que essa pessoa me pediu. Se eu tenho boas razões para pensar que a porta já está fechada, isso é uma maneira de o pedido ser malogrado para mim. Ter boas razões para pensar que o falante não quer de verdade que a porta seja fechada, mas que ele está apenas sendo frívolo comigo, é outra maneira de o pedido ser malogrado para mim. E ter boas razões para pensar que ele não tem direito de me pedir isso é ainda uma terceira maneira de o pedido ser malogrado para mim. Ter boas razões para pensar que a porta já está fechada, ou que o falante não quer de verdade que ela seja fechada, é estar livre da obrigação *prima facie* que de outro modo eu teria, de atender a esse pedido – dado, é claro, que eu o tenha compreendido (e que ele tenha sido dirigido a mim).

Por que é importante que as condições normativas acopladas à realização de ações de fala e, derivadamente, aos eventos que geram atos de fala sejam respeitadas? Por que é importante que uma pessoa respeite o fato de que é *prima facie errado* asserir que um tornado foi avistado a um quilômetro a oeste quando não se acredita nisso – e do mesmo modo errado, quando o português está em vigor, proferir em modo assertórico as palavras *um tornado foi avistado a um quilômetro a oeste*? Duas coisas, suponho. Em primeiro lugar, pressupondo que a preservação de um sistema de fala é importante, é importante que os participantes evitem fazer coisas que tendem a solapar o sistema. E é fácil de enxergar que asserir sem acreditar, prometer sem ter intenção, pedir sem querer, se forem algo generalizado, solapam o sistema. Quando um único menino grita repetidamente "lobo" na ausência de lobos, desconsideramos a fala *dele*. Quando se torna um hábito de muitos gritar "lobo" na ausência de lobos, nosso sistema de fala é solapado. Thomas Reid argumentou que nossa constituição humana inclui uma *disposição* inerente para a veracidade na fala e, de maneira correspondente, para a credulidade nos ouvintes. Tais disposições são indispensáveis para a durabilidade do sistema.

Claro, o prejuízo ao sistema ocorre somente se a discrepância entre asserir e acreditar é descoberta, ou se se *pensa* que essa discrepância foi descoberta. Mas, descoberta ou não, há uma segunda coisa errada: ocorreu enganação ou a tentativa de enganação. Não temos uma maneira direta de saber se as pessoas acreditam no que asserem, se pretendem cumprir o que prometem, se desejam o que pedem. Confiamos nelas. Confiamos que as condições normativas da fala foram

satisfeitas. Falar sem satisfazer essas condições é abusar da confiança. Se existe um lugar em que a noção – tão popular nos séculos 17 e 18 – de um *contrato implícito* é apropriada, é aqui!

ARRANJOS PARA A FALA

Existem em princípio muitos arranjos por meio dos quais uma pessoa poderia sinalizar uma conversão à esquerda sem ser o nosso arranjo de ligar a seta esquerda; muitos outros arranjos por meio dos quais uma pessoa poderia declarar alguém culpado sem ser o nosso arranjo de proferir a palavra *culpado*; muitos outros arranjos por meio dos quais uma pessoa poderia afirmar que o que está declarado no imposto de renda está correto sem ser o nosso arranjo de assinar o próprio nome. Então esse sempre é o caso em relação a um ato que é realizado por outro ato, o qual "conta como" ele, da maneira que estávamos explorando. Poderia haver outra coisa que contasse como ele – isso *poderia existir* sem que houvesse alteração alguma na ordem de necessidade ontológica ou causal.

Como devemos pensar a respeito do que chamei de *arranjos* – arranjos para sinalizar uma conversão à esquerda, arranjos para declarar alguém culpado, arranjos para afirmar que a declaração de imposto de renda está correta? Proponho pensar sobre um arranjo para sinalizar uma conversão à esquerda como um par ordenado, um de cujos ingredientes é a ação de sinalizar uma conversão à esquerda. E qual é o outro ingrediente? Bem, duas coisas devem ser trazidas à cena. Uma é uma outra ação tal que, ao realizá-la, sinaliza-se uma conversão à esquerda. O exemplo que estive usando esse tempo todo foi o

de ligar a seta esquerda. Mas também a maneira e circunstância em que essa ação geradora é realizada é relevante. Essa maneira e circunstância, combinada com a ação geradora, constitui o ingrediente adicional do par ordenado – adicional, isto é, à ação gerada. Algumas abreviações e esquemas podem ajudar a mostrar a estrutura do caso. Vamos tomar

S = a ação de sinalizar uma conversão à esquerda,

F = a ação de ligar a seta esquerda, e

M/C de F = certa maneira e circunstância de realizar F.

O arranjo para sinalizar uma conversão à esquerda ao qual estive aludindo, então, terá esta estrutura:

[{F, M/C de F}, S].

Se pensarmos sobre arranjos desse modo, então ficará fácil dizer o que significa tal arranjo estar *em vigor* para certas pessoas em certo momento; e, em segundo lugar, o que significa o arranjo ser *usado* por certa pessoa em certo momento. Um dado arranjo para uma ação, por exemplo [{F, M/C de F}, S], está *em vigor* para a pessoa P no momento *t* somente se, *caso* P *realizasse* F no momento *t* na maneira e circunstância M/C, essa ação *contasse como* a realização de S. E esse arranjo para ação é *usado* por P em *t* somente se P em *t* realiza F na maneira e circunstância M/C – o ato de fazê-lo contando, então, como um ato de realizar S.

É claro que geralmente não operamos seguindo o passo a passo que esse quadro sugere. Motoristas têm a seu dispor todo um sistema de sinalização, falantes têm a seu dispor todo um sistema para fazer asserções. Não valeria a pena examinar os

detalhes de como tais sistemas poderiam ser concebidos da melhor maneira. Vamos apenas concebê-los como *conjuntos* de arranjos para ação.

A questão mais interessante levantada por essa explicação do que significa um arranjo para ação estar em vigor em certo momento para certo grupo de pessoas é esta: o que *faz com que* esse arranjo específico para sinalizar conversões esteja em vigor para um grupo de pessoas em certo momento em vez de outro – ou em vez de nenhum? Ou, levantando a mesma questão de outra maneira: em quais *condições* certo arranjo para sinalizar conversões está em vigor?

Ainda que uma resposta detalhada a essa questão levasse muito tempo para ser desenvolvida, acredito que as linhas gerais da resposta correta estão claras o suficiente; já aludi a elas. Primeiro, dado arranjo pode estar em vigor para certa pessoa em certo momento em virtude de *estipulação*. O jogador de cartas pode dizer a seu parceiro: se eu o chutar, isso significa "aposte quatro". Pode ser que a estipulação seja feita pelo próprio falante; mas esse não precisa ser o caso. Outra pessoa pode fazer a estipulação para um falante futuro; e, se esse falante futuro conhece ou deveria conhecer a estipulação e não discorda dela, isso também funciona.

Em segundo lugar, parece correto dizer que um arranjo para ação pode estar em vigor para certa pessoa em certo momento em virtude de *convenção*. Mas como devemos entender uma convenção aqui? É natural entendê-la como uma prática social. E talvez isso, por sua vez, possa ser entendido mais ou menos como David Lewis propôs em seu livro *Convention* [Convenção]: uma convenção é uma coordenação de ações de

diferentes atores. Mas acredito que as convenções em questão aqui não sejam isso. Pois quais são as ações a serem coordenadas? Sem dúvida há certa coordenação entre um motorista que sinaliza uma conversão à esquerda quando se aproxima de um cruzamento e as outras pessoas atrás dele reagindo de forma defensiva. Mas queríamos saber o que faz com que o condicional subjuntivo seja verdadeiro para certa pessoa em certo momento, de modo que, *caso* ela ligue a seta esquerda, ela *estará* sinalizando uma conversão à esquerda. Como a existência de coordenação responde a essa questão?

Não tenho uma taxonomia nem uma teoria detalhada de convenções para oferecer aqui. Mas talvez seja melhor pensar sobre as convenções em questão em analogia a estipulações: uma convenção do tipo relevante aqui é um tipo de estipulação social. Assim como algumas obras musicais são compostas enquanto outras simplesmente aparecem numa sociedade, alguns arranjos para ação estão em vigor em virtude de uma estipulação enquanto outros estão em vigor em virtude de algo semelhante a uma estipulação que simplesmente surgiu na sociedade. É como se a sociedade estipulasse algo e nós assentíssemos.

Contudo, deve ocorrer mais do que a mera *existência* de uma convenção, entendida do modo mencionado, num grupo do qual uma pessoa é membro, para que certo arranjo para ação esteja em vigor para essa pessoa; pois, como notado anteriormente em nossas observações sobre Goldman, as próprias convenções podem existir sem *se aplicar* a dada pessoa. Então, o que faz com que uma convenção que está *em vigor* em certo grupo *se aplique a* certo membro desse grupo (numa ocasião particular)? Talvez a maneira correta de se

aproximar dessa questão seja pelo lado negativo: quando uma convenção, uma estipulação social, *não* se aplica a uma pessoa, embora ela seja membro da sociedade relevante? Não podemos esperar dar uma resposta completa a essa pergunta; o problema é sutil demais para isso. Mas alguns padrões gerais podem ser trazidos à luz. Podemos entender as convenções como se aplicando a *partes qualificadas*. O que torna alguém uma parte qualificada ou desqualificada em relação a certa convenção em certo momento?

Na maioria dos casos, se uma pessoa não conhece a estipulação ou convenção, então esta não vigora para ela. Ela não é uma parte qualificada. Se uma pessoa não sabe que existe uma convenção em nossa sociedade segundo a qual ligar a seta esquerda quando se aproxima de um cruzamento conta como uma sinalização, então essa pessoa não faz uma sinalização ao ligar a seta esquerda nessa circunstância. Do mesmo modo, se uma pessoa que está na Alemanha e não sabe alemão por acaso produzir os sons de uma sentença em alemão, seu ato não contará como o ato de asserir algo. Mas há casos em que uma convenção ou estipulação se aplica a uma pessoa apesar de sua ignorância – a razão é que essa ignorância é uma ignorância culposa. Ela *deveria* saber; ela *deveria* ter descoberto. (Sem dúvida, contudo, nesses casos de ignorância há apenas uma linha nebulosa entre a pessoa gerar um ato sem de fato conhecer a convenção quando deveria e ela culposamente fazer algo que leve os outros a acreditarem que ela gerou o ato quando esse não é o caso; em ambos, a culpa da calamidade pode recair sobre a pessoa.) Mas, em todo caso, convenções e estipulações não se aplicam àqueles que não as conhecem nem deveriam conhecê-las. (E conhecê-las envolve ter *alguma*

compreensão da posição imputada pela convenção ou estipulação.) Assim, assinar o nome não constitui um contrato se o assinante for uma criança, ou alguém com uma séria deficiência intelectual, ou *non compos mentis.*

Para muitas convenções é verdade, como já vimos, que o conjunto de partes qualificadas é limitado por uma restrição embutida na convenção, o que acarreta que somente uma pessoa que ocupa certa posição institucional pode realizar a ação gerada. Embora qualquer um de nós possa asserir que uma pessoa é culpada de um crime, somente um juiz pode *declarar* que ela é culpada. Embora todos nós nos Estados Unidos possamos dizer "vamos à guerra", somente o Congresso pode *declarar* guerra. Embora todos nós possamos dizer que o atacante cometeu falta, somente o árbitro da partida pode *declarar* que ele cometeu falta. E assim por diante.

Mas, mesmo quando uma pessoa conhece a convenção ou estipulação, e mesmo quando ela ocupa a posição institucional adequada para ser uma parte qualificada sob a convenção, ainda assim ela pode se retirar do escopo da convenção ao dissentir dela e tornar pública sua dissidência de modo que as outras partes afetadas por essa dissidência saibam ou devam saber que esse é o caso. (Ressalvas *mentais* não servem aqui!) Suponha que ainda tivéssemos em nossa sociedade a convenção de sinalizar uma conversão à esquerda colocando o braço para fora da janela do motorista. Um motorista que sofresse de uma paralisia parcial do braço esquerdo que impedisse seu movimento poderia se retirar da convenção colocando uma placa na traseira do veículo dizendo: "Este motorista não pode sinalizar conversões". Claro, uma pessoa não pode *de fato*

dissentir de convenções e estipulações sempre que quiser. Nem todas as tentativas de dissidência são bem-sucedidas.

PARA CONCLUIR

Se a análise normativa da fala que ofereci é aproximadamente correta, então se segue que, para compreender as maneiras pelas quais nós, seres humanos, interagimos uns com os outros, não se pode adotar como único modelo o de exercer influência causal sobre alguém. É dado na fala outro fenômeno profundamente diferente: o de adquirir direitos e responsabilidades e de adquiri-los de acordo com (ou violando) obrigações. Qualquer tentativa de sociólogos, filósofos, psicólogos, ou seja lá quem for, de entender o que ocorre na sociedade humana terá de ir além de tentativas de explicação causal para conseguir abarcar esses fenômenos normativos. Claro, se não pudéssemos *causalmente* ocasionar fenômenos tais como a gesticulação de membros ou ruídos vocais ou inscrições legíveis, não poderíamos falar. Alguém completamente paralisado não pode falar. Mas a fala exige que nos relacionemos com a realidade material e uns com os outros de maneiras que vão além do intercâmbio causal. É porque condições normativas foram acopladas à pronúncia da palavra inócua *culpado*, e porque a pronúncia dessa palavra foi investida de importe normativo, que podemos falar por meio da pronúncia dessa palavra. Pela aquisição de posições normativas, recrutamos o mundo material para nosso serviço.

Mas ainda mais importante para nossos propósitos futuros é o fato de que falar não é, como tal, expressar o Eu interior, mas

assumir uma posição normativa no domínio público. É difícil dissipar o mito de que ler um texto em busca do discurso do autor é adentrar o mundo obscuro da psique do autor. Não é nada do tipo. É ler para descobrir que asserções, que promessas, que pedidos, que ordens, são corretamente atribuídos ao autor com base nas palavras que ele empregou na situação em que as empregou. Não importa quais sejam os demônios obscuros e anjos luminosos do Eu interior do autor que o levaram a assumir essa posição em público; é essa posição ela própria que esperamos recuperar ao ler, não os demônios obscuros e os anjos luminosos.

Encerro com um ponto que vai servir como transição para o capítulo subsequente. Assumi, sem argumento, que os direitos e deveres que são conectados ao discurso da maneira descrita são direitos e deveres *morais*. Mas são mesmo?

Por que alguém poderia hesitar? Bem, suponha que eu seja um norueguês morando na Noruega durante o regime Quisling. Suponha também que me recusei a aceitar a legitimidade do regime. Então, se algum representante do regime me ordenasse a fazer isso ou aquilo, eu não me consideraria, nem mesmo *prima facie*, sob uma obrigação *moral* de obedecer. Eu poderia até obedecer. Mas não em virtude de reconhecer a obrigação moral. Então, se a fala envolve direitos e deveres mais ou menos da maneira indicada, eles não podem em geral ser direitos e deveres *morais*, mas sim *linguísticos*.[51]

Não acredito que essa objeção funcione. As ordens em questão no exemplo não são ordens ordinárias emitidas por seres humanos em interações ordinárias uns com os outros. Sem dúvida essas pessoas que são funcionários do regime

Quisling também emitem tais ordens. Mas as ordens em questão são ordens *oficiais*, ordens emitidas "em nome da lei", ordens emitidas por funcionários agindo como funcionários. Para uma pessoa de fato emitir *tal* ordem, a pessoa deve ser o que chamei, alguns parágrafos atrás, de *parte qualificada*. Qualquer um de nós pode asserir que uma pessoa é culpada de um crime. Mas, para uma pessoa fazer a *declaração judicial* de que alguém é culpado do crime, essa pessoa deve ser um juiz. E o que o cidadão norueguês que se recusa a reconhecer a legitimidade do regime Quisling de fato sustenta é que todos ou a maioria dos funcionários desse regime não são partes qualificadas. Eles não têm legitimidade. Eles não são capazes de dar ordens em nome da lei – não mais do que eu sou capaz. Eles não são capazes de declarar alguém legalmente culpado. Assim, não é que um funcionário *emitiu* tal ordem sem que isso nem mesmo me colocasse sob uma obrigação moral *prima facie* de obedecer. Ele nem mesmo a emitiu. Ele usou as palavras equivalentes, é verdade. Mas seu uso das palavras simplesmente não *conta como* a emissão de ordens com força de lei.

E agora, de modo mais geral, não vejo razão para duvidar de que os direitos e deveres dos quais estamos falando sejam morais. Falar introduz o potencial para todo um novo espectro de culpabilidades – e êxitos – morais. No fundo, é nossa dignidade como pessoas que exige que se confie na nossa palavra, e que nós mesmos levemos nossa palavra a sério. Tudo o mais constante, é claro.



CAPÍTULO 6

PODE DEUS TER E ADQUIRIR OS DIREITOS E DEVERES DE ALGUÉM QUE FALA?

É HORA DE NOS PERGUNTARMOS se Deus poderia falar. Não se Deus *de fato* fala; vamos discutir isso depois. Mas se Deus *poderia realizar* coisas tais como fazer asserções, emitir ordens e fazer promessas.

Precisaremos pressupor certas coisas em nossa discussão ou nunca chegaremos às questões que imediatamente nos interessam. A proposição de que Deus fala acarreta que Deus existe; assim, se não pudesse ser o caso que Deus existe, então não poderia ser o caso que Deus fala. Este não é o lugar de discutir essa questão. E, se Deus fosse meramente um fator abstrato da realidade – o *fundamento do ser*, digamos –, em vez de pessoal, então Deus não poderia falar. Mas aqui também não é o lugar de discutir essa questão.

Vamos assumir que, em seu uso da palavra "Deus", as Escrituras hebraicas e cristãs (em suas traduções em português!) estão se referindo a algo que realmente existe. E vamos assumir que, entre aquilo que essas Escrituras falaram

corretamente a respeito desse ser, encontra-se a suposição de que Deus é pessoal: um centro de consciência que forma intenções e age sobre elas, e tem conhecimento de entidades diferentes de Si mesmo. Pode esse ser realizar o que é necessário à fala? Pode esse ser funcionar como um participante da comunidade de discursadores; especificamente, pode esse ser participar ativamente dessa comunidade, como um discursador ele próprio? Os autores dessas Escrituras repetidas vezes aplicaram a Deus termos relacionados à fala. Então, um aspecto de nossa questão é se, tomando esses termos literalmente, eles estavam corretos em dizer o que disseram. Ou a aplicação desses termos a Deus era metafórica na melhor das hipóteses, e equivocada na pior?

Penso que a teoria da fala que desenvolvi no capítulo anterior torna urgentes duas questões: Deus poderia se encaixar na tessitura de direitos e deveres morais do modo como é necessário à ação de falar? E Deus poderia realizar causalmente as ações geradoras necessárias à ação de falar? Vamos discutir a primeira dessas questões neste capítulo, e a segunda no capítulo seguinte.

A questão principal que coloquei no capítulo anterior era a seguinte: o que significa, para o ato de causar determinada ação, *contar como* a realização de uma ação de fala? O proferimento de certas palavras feito pelo juiz *conta como* sua declaração de que o réu é culpado. Em que consiste essa relação de *contar como*? A única coisa que o juiz realiza causalmente é o proferimento de certas palavras; o que é, portanto, para essa ação, também *contar como* a realização da ação de declarar o réu culpado, que é algo muito diferente?

A resposta que propus é que isso consiste no fato de que, em virtude de a pessoa ter proferido as palavras que proferiu, a *posição* de ser alguém que realizou a ação de declarar o réu culpado é, agora, *normativamente imputada* a ela. Em outros termos, agora nós somos moralmente obrigados a tratá-la, e ela a nos tratar, como alguém que realizou tal declaração. Nós os ouvintes podemos nos recusar a tratá-la como tal – podemos nos recusar a reconhecer sua posição entre nós como alguém que declarou o réu culpado, podemos nos recusar, em nossas ações, a *contá-la como* alguém que realizou tal declaração. Mas isso não muda o fato de que ela adquiriu o direito de ser tratada como tal, e nós, a obrigação de fazê-lo. Se esse não fosse o caso, a ação de emitir tais sons não *contaria como* sua realização da declaração relevante. Eles contariam como algo distinto, ou como coisa nenhuma.

Eu acrescentei que as posições que consistem em ter realizado certa ação de fala são elas mesmas *posições normativas*, pois é intrínseca à realização de certa ação de fala a aquisição de certos direitos e deveres morais (*prima facie*). Ao prometer fazer algo, por exemplo, uma pessoa adquire a obrigação (*prima facie*) de cumprir o que prometeu. E argumentei que também há *condições normativas* para a aquisição de tais posições. Por exemplo, uma pessoa é obrigada (*prima facie*) a não asserir algo a menos que acredite nesse algo.

Assumindo que essa teoria está correta, a questão central que se coloca diante de nós é se Deus poderia ter as obrigações, e poderia adquirir os direitos e deveres, que a ação de falar requisita. A posição normativa que consiste em emitir uma ordem tipicamente inclui o direito (*prima facie*) de ter sua

ordem obedecida. Poderia Deus adquirir tal posição e, portanto, adquirir tal direito – ao causalmente gerar certa ação, ou por alguém fazê-lo enquanto age como delegado de Deus? A posição normativa que consiste em ter prometido algo tipicamente inclui a obrigação (*prima facie*) de que se cumpra o que foi prometido. Poderia Deus adquirir tal posição e, portanto, adquirir tal obrigação? E é o caso para Deus, assim como é para nós, que existem condições normativas para a realização dessas ações? É, por exemplo, uma obrigação *prima facie* para Deus, assim como para nós, que não se deve prometer algo a menos que se tenha a intenção de cumprir esse algo, e que não se deve ordenar algo a menos que se deseje que esse algo seja feito?

Essas questões dependem, em grande medida, de como entendemos a noção de *ser obrigado* a fazer algo. Uma teoria da obrigação bastante atraente, ao menos à primeira vista, para muitos nas tradições judaica, cristã e muçulmana, e que, ao mesmo tempo, tem implicações importantes para como, se isso acontece, Deus pode participar da comunidade dos discursadores, é a teoria do mandamento divino. Vamos, então, começar nossa discussão dessas questões avaliando a plausibilidade dessa teoria, depois de termos esclarecido precisamente suas implicações para as questões que nos interessam.

A IDEIA DE OBRIGAÇÃO SEGUNDO A TEORIA DO MANDAMENTO DIVINO

A teoria é atraente para muitos teístas tanto quando considerada "de cima" como quando considerada "de baixo".

Seu apelo para muitos quando considerada "de cima" se explica pelo fato de que ela oferece uma explicação da obrigação que resguarda o não condicionamento de Deus. Na articulação teológica e filosófica tradicional do judaísmo, do cristianismo e do Islã, há a convicção profunda de que Deus não é condicionado por nada que não seja idêntico ao próprio Deus – que Deus de nenhuma maneira depende, para Sua existência, para Seus atributos ou para Suas ações, de nada que não seja Deus. Especificamente, então, se Deus tem a propriedade de ser obrigado a fazer certas coisas, isso não pode ocorrer em virtude de algo distinto de Deus ter imposto a Deus essa obrigação.

A teoria do mandamento divino oferece uma maneira imediata de respeitar essa convicção. Ela simplesmente nega que Deus tenha qualquer obrigação. Ou, mais explicitamente: quando a teoria é entendida como incluindo a tese de que Deus não emite (ou não pode emitir) ordens que se aplicariam ao próprio Deus de modo a obrigar Deus a algo, então ela *implica* que Deus não tem obrigações. Robert M. Adams, que fez mais do que qualquer um para ressuscitar no mundo contemporâneo a teoria do mandamento divino, infere explicitamente essa implicação (indicando, assim, apesar de nunca explicitamente chamar atenção para a questão, que ele toma tal tese como incluída na teoria):

> Se aceitamos uma teoria do mandamento divino sobre o certo e o errado éticos, penso ser necessário dizer que a *obediência* é uma virtude humana que, como a castidade sexual, é logicamente inaplicável a Deus. Deus não pode cumprir ou deixar de cumprir sua obrigação, uma vez que

> ele não tem uma obrigação – ao menos não no sentido mais importante em que seres humanos têm obrigações.[52]

Voltaremos em breve a essa implicação da teoria.

O apelo *prima facie* da teoria do mandamento divino para teístas, quando tomada "de baixo", é colocado muito bem por Adams em outra passagem. Ele diz que existem

> muitas coisas na fenomenologia da obrigação, e nos fenômenos relacionados de fazer algo errado e de sentir culpa, que apoiam o entendimento da obrigação em termos de exigências sociais. A maior dificuldade dessa visão, para resumir grosseiramente, é que as exigências sociais humanas não são boas o suficiente. Se procuramos uma exigência social ou quase social melhor, algo transcendente, que possa fundamentar um sistema mais perfeito de obrigações éticas, o candidato mais óbvio são os mandamentos divinos.[53]

A razão pela qual os mandamentos divinos parecem "o candidato mais óbvio" aos teístas é, evidentemente, que "os mandamentos de Deus constituem uma lei ou padrão que parece àqueles que creem ter uma santidade tal que nenhuma vontade ou instituição meramente humanas têm".[54]

Mas, apesar de a teoria da obrigação moral em termos do mandamento divino ser, pelas razões citadas, muito atraente para boa parte dos teístas, tem sido amplamente defendido, tanto dentro como fora das tradições teístas, que "são indefensáveis todas essas teorias que tentam explicar em

termos da vontade e dos mandamentos de Deus o que significa um ato ser eticamente certo ou errado".[55] Se essa opinião estiver correta, podemos deixar essa teoria de lado e nos dedicar a outras questões. Portanto, vamos rapidamente discutir esse ponto.

As objeções amplamente consideradas decisivas contra todas as versões da teoria são estas: se o fato de Deus ordenar algo é o que torna um ato moralmente obrigatório, então não seria errado Deus ordenar, digamos, a tortura arbitrária de crianças; e, se Deus emitisse tal ordem, para nós seria moralmente obrigatório torturar crianças. Mas certamente essas implicações são uma *reductio ad absurdum* da teoria. Seria errado Deus emitir tal ordem. E, mesmo que a tortura arbitrária de crianças fosse moralmente obrigatória em virtude de Deus tê-la ordenado, ainda assim seria moralmente *errado* fazermos isso; Deus tê-la ordenado não alteraria de nenhum modo seu estatuto moral.

Houve muitas tentativas de evitar essas *reductios* da teoria por parte dos teóricos do mandamento divino. A maioria delas consiste ou em argumentar que o antecedente do contrafactual *não poderia ser verdadeiro* – Deus não poderia ordenar tal coisa – ou em argumentar que podemos ter certeza de que o antecedente *não será verdadeiro* – Deus não ordenaria tal coisa. Em vez de lidar com as questões envolvidas na avaliação do mérito dessas duas linhas de resposta, deixe-me chamar atenção para a resposta de Adams ao desafio, que me parece muito mais satisfatória. Adams responde a ele introduzindo uma modificação na teoria tradicional. Ele sugere que a propriedade de ser moralmente errado não é a propriedade de

ser contrário ao mandamento de Deus, mas a propriedade distinta de ser contrário ao mandamento de um Deus *amoroso*.

Para entender o que essa mudança implica, temos de estar cientes do fato de que os termos "deve", "não deve" e "permitido", junto de seus sinônimos, constituem apenas um conjunto dentre a totalidade de termos usados para avaliações de ação e de caráter. Assim, uma ação pode ser uma boa ação para uma pessoa sem que ela seja obrigatória para essa pessoa, e pode ser uma ação ruim para essa pessoa sem que ela tenha a obrigação de não fazê-la. Mas o caso será que uma ação é ruim se errada e boa se obrigatória. Assim, a questão central a que Adams se dirige pode ser colocada da seguinte forma: o que deve ser acrescentado a uma ação ruim para torná-la uma ação moralmente errada? Sua resposta é que ela deve contrariar o mandamento de um Deus amoroso.

À objeção de que seria errado *para Deus* ordenar a tortura arbitrária de crianças, a resposta de Adams, então, é que emitir essa ordem, embora fosse profundamente ruim e moralmente repulsivo, não seria errado; não existe nada que moralmente obrigue Deus a não fazê-lo. E, à objeção de que ainda seria errado *para nós* torturar crianças arbitrariamente mesmo se Deus o tivesse ordenado, a resposta de Adams é que, embora certamente ruim, isso não seria errado, para nós; pois, ainda que nessa situação existam *mandamentos* de Deus, não existiriam mandamentos de um Deus *amoroso*.

Penso que a modificação de Adams na teoria tradicional do mandamento divino desarma as objeções ao mesmo tempo que respeita o núcleo da teoria, com a consequência de que o apelo inicial da teoria para os teístas é mantido. Assim, não podemos

colocá-la de lado; devemos prosseguir considerando suas implicações para as questões que nos interessam aqui.

AS IMPLICAÇÕES DA TEORIA PARA OS TEMAS EM QUESTÃO

A teoria do mandamento divino não apenas *permite* que Deus participe da comunidade de discursadores como um agente; ela *exige* isso. Mais fortemente ainda: a teoria faz com que isso ocupe lugar central. Pois no *núcleo* da teoria encontram-se ações de fala, de ordenar algo, realizadas por Deus.

Contudo, a teoria também implica – ironicamente – que há uma restrição enorme à participação de Deus na comunidade de discursadores. Pois a teoria, quando entendida como incluindo a tese de que Deus não pode emitir, ou não emite, ordens que se aplicam a Deus de modo a impor uma obrigação a Deus, implica que Deus não tem obrigações. Deus pode participar da comunidade de discursadores apenas de maneiras que não impliquem que Deus tenha ou adquira obrigações – somente de maneiras que impliquem que Deus tenha ou adquira *direitos*.

Talvez a consequência mais importante seja que certos tipos de ações de fala simplesmente não estão disponíveis para Deus – prometer e pactuar, por exemplo, já que é inerente a fazer uma promessa ou uma aliança que a pessoa assuma a obrigação de fazer determinada coisa. Claro, essa é somente uma obrigação *prima facie*; quando, diante de um caso concreto, levamos em conta tudo o que está envolvido, uma pessoa pode não ter essa obrigação. Mas é uma consequência

da teoria do mandamento divino que Deus não tem nem mesmo obrigações *prima facie*; e, de toda forma, seria bizarro sustentar que, apesar de Deus fazer promessas e ser obrigado *prima facie* a cumpri-las, Deus *na verdade* nunca é obrigado a fazer o que prometeu se se consideram todos os fatores em jogo.

Essa implicação da teoria do mandamento divino não fugiu à atenção de pelo menos alguns daqueles que escreveram sobre ela; William P. Alston é um exemplo. De fato, Alston não apenas nota essa implicação, mas a aceita; e o faz com serenidade, até onde percebo. Ele observa que "Deus é representado na Bíblia e em outros lugares como fazendo promessas, por exemplo, a Noé e a Abraão, e como fazendo alianças com Israel, e o próprio conceito de promessa ou de aliança envolve a criação de obrigações". "Então como", pergunta Alston, "pode Deus não ter obrigações?" Sua resposta é esta:

> Penso que esse argumento de fato mostra que, se Deus não tem obrigações, não é estritamente verdadeiro que Ele faz promessas ou alianças. Minha visão, então, implica que todos esses relatos são falsos? Não. Podemos dizer que os escritores bíblicos estavam falando imprecisamente, analogicamente ou metaforicamente ao descrever desse modo o que ocorreu, assim como o fizeram quando falam sobre Deus "estender Seu braço" e fazer isso ou aquilo. Eles estavam escolhendo o análogo humano mais próximo daquilo que Deus estava fazendo, para nos dar uma ideia vívida da ação de Deus. Seria mais estritamente acurado dizer que Deus *expressou a intenção* de fazer com que os descendentes de Abraão fossem tão numerosos como a

> poeira da terra [...]. Assim como podemos expressar intenções sem assumir obrigações (dado que não fizemos uma promessa), Deus também pode.[56]

Claro, o fato de existirem certos tipos de ação de fala indisponíveis a Deus não é nada surpreendente; é, na verdade, algo a ser esperado. Mas a implicação de que Deus não pode fazer promessas ou alianças deve, a meu ver, ser incômoda ao menos para os teístas que enxergam suas Escrituras como um meio do discurso divino. O fato com que judeus, cristãos e muçulmanos têm de contar é que, em suas respectivas Escrituras, termos relacionados a promessas e alianças são tão proeminentes no discurso dos escritores sobre Deus quanto o são os termos relacionados a ordens. A teoria que articularei e defenderei nos capítulos seguintes, sobre uma interpretação que esteja em busca do discurso divino, implica que, a menos que existam boas razões para proceder de modo diferente, os autores da Escritura devem ser interpretados como falando literalmente a esse respeito; e implica que, a menos que existam boas razões em contrário, Deus deve ser interpretado como estando a dizer aquilo que disseram esses autores.

Além disso, o que essencialmente contribui para tornar a teoria da obrigação moral em termos do mandamento divino inicialmente atraente ao teísta é que este traz à baila, em sua apreciação da teoria, a crença anterior de que Deus de fato emite ordens. Mas essa convicção anterior de que Deus emite ordens é apenas um componente de uma convicção anterior bem mais ampla a respeito do discurso de Deus: ele traz à baila em sua apreciação da teoria do mandamento divino a convicção de que Deus realiza ações de fala de vários tipos –

ordenar, claro, mas também prometer, pactuar, asserir, pedir, e assim por diante. A razão pela qual o teísta se aproxima com esse quadro amplo do Deus que fala é, claro, que os autores de suas Escrituras Sagradas atribuíram, ou aparentemente atribuíram, precisamente essa grande variedade de ações de fala a Deus. Desse modo, aceitar a teoria do mandamento divino exige que se altere de modo drástico o próprio conjunto de convicções que ajudou a dar à teoria sua plausibilidade *prima facie*.

Mas a teoria da obrigação moral em termos do mandamento divino não apenas implica que os tipos de ações de fala disponíveis a Deus são limitados de maneira significativa quando comparados a nós, seres humanos; ela implica que a participação de Deus na comunidade de discursadores é, em geral, profundamente idiossincrática. Perceba, em primeiro lugar, que, apesar de ser intrínseco à realização de certas ações de fala que uma pessoa assuma obrigações (*prima facie*), é intrínseco a outras que uma pessoa imponha obrigações (*prima facie*) a terceiros. É tipicamente o caso, por exemplo, que, se uma pessoa faz uma pergunta a alguém, então o destinatário dessa pessoa é obrigado (*prima facie*) a responder, e que, se uma pessoa conta algo a alguém, então o destinatário é obrigado (*prima facie*) a acreditar na palavra dessa pessoa. Mas nada disso se aplica a quando falamos com Deus, se a teoria do mandamento divino é verdadeira; nada que possamos dizer a Deus irá impor, de nenhuma maneira, uma obrigação a Deus. Deus, por bondade, pode responder ao que perguntamos e ao que dizemos; e, se Deus o fizer, isso será digno de louvor. Mas Deus jamais será obrigado a fazê-lo.

Além disso, Deus não apenas não é obrigado a acreditar em minha palavra quando digo coisas a Deus, nem é obrigado a responder a minhas questões e pedidos; Deus nem mesmo é obrigado a *me tomar em conta*, a *me reconhecer*, como tendo dito algo. Em minha palestra anterior perguntei o que significa a realização de uma ação *contar como* a realização de uma ação de fala. E a explicação que ofereci, lembremos, é que isso consiste em que a pessoa agora seja obrigada a nos tratar, e nós a ela, como quem possui a posição de alguém que realizou a ação em questão. Nós somos obrigados a *tomá-la em conta*, e ela a *tomar-se em conta*, como alguém que possui tal posição. Mas uma implicação da teoria do mandamento divino é que Deus não é obrigado a tomar-nos em conta como possuindo a posição de ter realizado uma ação de fala qualquer – nem, é claro, é obrigado a tomar-se em conta como possuindo essa posição. Nossa confiança na bondade de Deus nos levará a esperar que Deus tomará a si mesmo em conta, e a nós, como tais; se Deus o fizer, isso será digno de louvor. Mas isso não sinaliza a satisfação de uma obrigação da parte de Deus.

E, por fim, a teoria do mandamento divino implica que, diferentemente da sua ou da minha fala, não há condições normativas associadas à fala de Deus. Nós, seres humanos, vivemos sob a obrigação (*prima facie*) de não asserir algo a menos que acreditemos nesse algo, de não prometer algo a menos que tenhamos a intenção de cumprir esse algo, de não ordenar algo a menos que desejemos que esse algo seja feito. Mas, se Deus não tem nem pode adquirir obrigações, simplesmente se segue que tais condições normativas não se aplicam à fala de Deus. Nossa confiança na bondade de Deus, novamente, pode nos levar a esperar que Deus irá dizer

somente aquilo em que Deus acredita, ordenar somente aquilo que Deus quer que seja realizado e prometer somente aquilo que Deus tem a intenção de fazer – apesar de a história do sacrifício de Isaque lançar uma nuvem sobre essas expectativas. Se Deus agir de tal modo, isso será louvável; mas isso não consistirá na satisfação de obrigações. Em suma, se a teoria da obrigação moral em termos do mandamento divino estiver correta, a participação de Deus na comunidade de discursadores será profundamente idiossincrática quando comparada à sua ou à minha.

Talvez devamos reconhecer que é assim que são as coisas. Talvez existam boas razões para aceitar as implicações da teoria do mandamento divino segundo as quais, apesar de Deus ser capaz de realizar as ações de fala de ordenar, ainda assim – já que Deus não tem nem pode adquirir obrigações – a participação de Deus na comunidade de discursadores é idiossincrática do modo que se acabou de descrever.

Um conjunto de razões para o teísta aceitar essas implicações consiste exatamente nas razões mencionadas para o apelo da teoria – seu apelo "de cima" e "de baixo". Mas não há mais nada que possa ser dito? Está o teísta limitado a sopesar as razões para o apelo da teoria em relação aos obstáculos que ele pode vir a encontrar nas implicações da teoria, e ficar com o que for mais forte? Não, creio que não. No mesmo artigo em que Alston aceita a implicação da teoria de que Deus não faz promessas, ele propõe um argumento independente para a conclusão de que Deus não tem obrigações. Ele o faz porque ele próprio não está comprometido com a teoria da obrigação moral em termos do mandamento divino; seu objetivo ao escrever o artigo era simplesmente aconselhar e auxiliar aqueles que de fato aceitam

a teoria. Assim, o fato de ele aceitar a tese de que Deus não tem obrigações não pôde depender da teoria, mas necessitou de um argumento independente. Vamos, então, examinar o argumento de Alston.

O PRIMEIRO ARGUMENTO DE ALSTON CONTRA A OBRIGAÇÃO DIVINA

O argumento apresentado por Alston é uma adaptação do argumento kantiano de que uma vontade santa não tem obrigações. Alston assume que Deus é, em essência, perfeitamente bom; em outros termos, que "é metafisicamente impossível que Deus faça algo que é menos do que supremamente bom [...]".[57] O que ele argumenta, então, é "que a não existência de qualquer possibilidade de Deus fazer algo diferente do melhor impede a aplicação de termos da família do termo 'deve' a Deus" (p. 258). Para alguém como Adams, que não pressupõe que Deus é essencialmente bom, esse argumento é uma petição de princípio fundamental. Contudo, ele levanta questões importantes; e, em todo caso, provavelmente a maioria dos teístas concorda com Alston, e não com Adams, a esse respeito.

A "ideia intuitiva", diz Alston,

> é que se pode dizer que agentes devem fazer algo, ou que têm deveres e obrigações, somente quando existe a possibilidade de uma oposição ao que esses deveres exigem. Obrigações nos *comprometem*, nos *cingem*, a agir de maneiras sob as quais de outro modo poderíamos não agir.

> Elas *governam* ou *regulam* nosso comportamento, *inibem* algumas de nossas tendências e *reforçam* outras. Podemos dizer que uma pessoa deve fazer A apenas quando há, ou poderia haver, alguma resistência de sua parte a fazer A (p. 258).

Mas como, ele pergunta, "fundamentar essa intuição"?

Ele observa que é tentador fundamentá-la com um argumento que empregue como premissa a observação de que, "na medida em que pensamos não haver a possibilidade de S não fazer A, não dizemos a ele que ele deve fazer A, nem falamos a respeito do dever ou da obrigação de S fazer A" (p. 258). Mas na verdade seria falacioso, insiste Alston, passar dessa observação sobre o uso linguístico, de que em tais e tais circunstâncias nós não poderíamos *dizer* que alguém tem certo dever, para a conclusão de que nessas circunstâncias esse alguém não tem de fato esse dever. Penso que Alston está correto nesse apontamento.

Mas também vale notar que a observação de Alston sobre o uso linguístico, que é premissa daquele argumento falacioso, está ela própria equivocada. Curiosamente, o próprio Alston, no mesmo parágrafo, oferece um contraexemplo. Ele nos pede para imaginar um departamento acadêmico de que ele próprio é diretor e com um professor assistente como membro que "nunca deixou de dar suas aulas e, além disso, cumpriu diligentemente todos os seus deveres acadêmicos, até mesmo se sobrecarregando de tarefas". Suponha, então, diz Alston, que "eu dissesse a ele, ao cruzar com ele no corredor: 'Você deve ministrar todas as suas aulas'. Essa observação naturalmente geraria uma enorme perplexidade". Sem dúvidas isso ocorreria.

Mas note que Alston ele mesmo descreveu a situação como uma em que o professor assistente "cumpriu todos os seus deveres acadêmicos"; e certamente não há nada de estranho nessa descrição. Assim, não é verdade que, "na medida em que pensamos não haver a possibilidade de S não fazer A, não [...] falamos a respeito do dever ou da obrigação de S fazer A". Nós falamos, e Alston também.

O que é verdade é que seria estranho destacar alguns dos deveres que o professor assistente está cumprindo diligentemente e então, em *tom imperativo*, dizer *a ele* que ele deveria estar cumprindo esses deveres. A respeito dessa estranheza em particular, Alston está correto em observar que não se segue da estranheza do comentário que o professor assistente não é de fato obrigado a cumprir os deveres mencionados. A estranheza tem "a ver apenas com as condições de pertinência de certos atos ilocucionários, e de modo algum com as condições de verdade de juízos de dever. Mesmo que não faça sentido *exortar* ou *intimar* meu colega a não faltar às suas aulas, ainda assim (estou pressupondo) é seu dever fazê-lo, ele deve fazê-lo, mesmo que haja pouquíssima chance de ele não fazê-lo" (p. 258).[58]

Como, então, Alston tenta defender a sua "ideia intuitiva"? Ele oferece dois argumentos. O primeiro me parece relativamente claro, mas não persuasivo; o segundo, obscuro, mas sugestivo. Vamos começar com o primeiro:

> Uma das coisas necessárias para que eu tenha uma obrigação de fazer A, e.g., de sustentar minha família, é que existam princípios, leis ou regras gerais que estabeleçam condições nas quais tal ação é exigida (e que essas condições

> sejam satisfeitas no meu caso). Vamos chamar essas coisas de "regras práticas (ou princípios práticos)". Princípios práticos estão em vigor, de modo não deturpado, para certa população de agentes, somente se há ao menos a possibilidade de que eles desempenhem uma função governadora ou reguladora; e isso é possível somente quando há a possibilidade de que os agentes dessa população os violem (p. 262).

O argumento é colocado de forma elíptica. Mas o interpreto como consistindo em algo assim: é de fato possível aplicar o conceito de *obrigação* de maneira puramente descritiva – por exemplo, ao se observar a respeito de uma pessoa que sustentar sua família é uma questão de obrigação. Mas qualquer juízo particular que especifique o que é não apenas bom, mas obrigatório, esteja esse juízo no modo imperativo ou no modo declarativo, pressupõe um princípio geral que especifique os tipos de condições nas quais tal ação é não apenas boa, mas obrigatória. Por exemplo, há certo princípio que diz que, quando uma pessoa de tal e tal tipo se encontra em tais e tais situações, então não é apenas bom, mas obrigatório que essa pessoa sustente sua família. Todos esses princípios gerais pressupostos são princípios *práticos*, na medida em que especificam que algo seja feito; mais especificamente, eles especificam algo cuja execução é *moralmente exigida*. Ora, é algo intrínseco ao fato de um princípio ser um princípio prático em vigor para certa população que, dentre as diversas maneiras em que ele pode ser usado pelos membros dessa população, ele possa ser usado por eles para guiar e regular suas ações. Dito de outra forma: que ele possa ser usado por eles como uma regra

sob a qual agir. Mas um princípio pode ser usado pelos membros de uma população como uma regra sob a qual agir somente se eles, quando se encontram nas circunstâncias especificadas, não *necessariamente* realizam a ação especificada pelo princípio como não apenas boa, mas moralmente exigida de pessoas que estejam sob tais circunstâncias. Considere, então, uma população cujo único membro é Deus. Uma vez que Deus *necessariamente* faz o que é bom, temos a conclusão, por *modus tollens*, que nenhum juízo de dever particular, que especifique uma ação que é não apenas boa, mas moralmente exigida de Deus, é verdadeiro.

Podem-se dizer muitas coisas sobre esse argumento; deverei me conter e sugerir apenas dois pontos. O argumento gira em torno da tese de que um princípio especificando que certa ação é não apenas boa, mas moralmente exigida em tais e tais circunstâncias está em vigor para uma população somente caso possa ser usado por membros dessa população como uma regra sob a qual eles agem; e é pressuposto que ele não pode ser usado dessa forma se os membros da população invariavelmente realizam tal ação em tais circunstâncias. Mas por que supor que essa tese é verdadeira? Suponha que exista um princípio especificando os tipos de circunstâncias nas quais é não apenas bom, mas obrigatório para uma pessoa tentar sustentar sua família. Agora imagine uma população em que, *mirabile dictu*, os laços de afeição familiar são tão fortes que todos nessa situação simplesmente tentam, invariavelmente, sustentar sua família.[59] Suponha ainda que esse fato a respeito de sua constituição proíbe que qualquer pessoa tome esse princípio e o use como uma regra sob a qual agir. Por que é incorreto descrever essa situação como uma em que todos

invariavelmente fazem o que é moralmente exigido a esse respeito? Alternativamente, por que é incorreto descrevê-la desta forma: todos agem *de acordo com* a regra que especifica o que é obrigatório nessa situação sem que ninguém aja *sob* essa regra? O argumento de Alston não oferece resposta alguma a essas questões; o argumento se comporta como se a tese em questão fosse autoevidente.

Contudo, em segundo lugar, suponha para fins argumentativos que Alston esteja correto sobre essa tese. E imagine, dessa vez, uma população em que, apesar de algumas pessoas estarem invariavelmente dispostas a sustentar suas famílias quando se encontram nas circunstâncias em que o princípio do sustento à família torna essa ação obrigatória, outras não estão invariavelmente dispostas da mesma maneira. Assim, mesmo sob os pressupostos de Alston, esse princípio pode funcionar nessa população como uma regra sob a qual seus membros agem. Ele não pode, sob os pressupostos de Alston, funcionar desse modo para todos da população; mas ele pode funcionar desse modo na população de modo geral. Então por que, nessa situação, não seria correto dizer, a respeito das pessoas com esses fortes laços familiares, que elas invariavelmente fazem o que deveriam a respeito do sustento à família?

Esse tipo de caso levanta, por sua vez, a seguinte questão: Alston assume que a população relevante, quando consideramos a aplicação de sua tese a Deus, é a população cujo único membro é Deus. Mas por que assumir isso? Por que a população relevante não é aquela que inclui pessoas humanas além de Deus? Então, sob os princípios de Alston, a fragilidade moral dos seres humanos asseguraria a existência de um

grande número de princípios práticos de obrigação moral que estão em vigor para a população como um todo, incluindo Deus; e alguns deles se aplicariam a Deus, mesmo que Deus invariavelmente os obedeça.

Estive pressupondo que, ao falar de um princípio estar "em vigor" para certa população, Alston quer dizer o seguinte: um princípio de obrigação, de realizar a ação A quando na circunstância C, está em vigor para certa população se, e somente se, é o caso que, para qualquer membro dessa população, tal pessoa tem a obrigação de realizar a ação A quando na circunstância C. Parece-me que essa é a melhor interpretação das várias coisas que ele diz, e ao mesmo tempo algo muito natural para se querer dizer com aquelas palavras. Não seria totalmente não natural, contudo, em vez disso usar essa expressão para querer dizer o seguinte: a população para a qual o princípio de obrigação está em vigor consiste nas pessoas que *são de fato* obrigadas a fazer A em virtude de *estarem de fato* na circunstância C. E talvez seja isso o que Alston quis dizer. Mas essa interpretação alternativa não afeta os pontos que coloquei agora mesmo; ela apenas exige que eles sejam formulados de maneira um pouco diferente. Para fins de maior clareza, vamos usar a expressão "se aplica a" para essa interpretação alternativa de "está em vigor para", e manter a expressão "está em vigor para" para a interpretação original. Há um princípio de obrigação a respeito de promessas tal que qualquer pessoa que tenha prometido algo tem a obrigação de cumprir o que prometeu quando nenhuma das condições anuladoras D_1... Dn ocorre. Considere, então, a população de pessoas às quais esse princípio se aplica. Suponha que algumas delas invariavelmente cumprem o que prometem quando se

encontram nessas condições, e que algumas não. O fato de que algumas não o cumprem é suficiente para que esse princípio de obrigação funcione como uma regra sob a qual agir para aquela população. E nada do que foi dito implica que Deus não é um membro dessa população.

Antes de passar para o segundo argumento de Alston, vamos voltar à teoria do mandamento divino com este último ponto em mente, sobre Deus ser membro da população relevante. Venho interpretando a teoria como incluindo a tese de que Deus não pode emitir, ou não emite, ordens que se aplicam a ele de modo a impor uma obrigação a Si mesmo. E venho fazendo isso porque a versão da teoria que estou discutindo é a versão modificada desenvolvida por Robert Adams, e Adams claramente toma a teoria como incluindo essa tese; do contrário, ela não implicaria que Deus não tem obrigações. Parece-me claro que Adams está na fileira principal de teóricos do mandamento divino sobre essa questão. Mas por que interpretar a teoria desse modo? Uma soberana humana pode promulgar uma lei que se aplica a uma população que inclui ela própria – sem contar que ela pode promulgar uma lei que *está em vigor para* uma população que inclui ela própria. Assim, também um corpo legislativo pode aprovar uma lei que não apenas está em vigor para, mas se aplica a, uma população que inclui nela membros desse corpo legislativo. Por que esse não pode ser o caso em relação a Deus? O que impede a Deus de legislar que pessoas que se encontram numa situação em que nenhum dos anuladores D_1... Dn está presente não devem prometer algo a menos que tenham a intenção de cumprir esse algo; e Deus estar nesse tipo de situação? Por que supor que a legislação de Deus é limitada em vigor e aplicação a pessoas

diferentes de Deus? O efeito de Deus promulgar uma legislação que inclui Deus em seu escopo de aplicação seria que Deus promulga uma legislação que exige certas coisas de Deus. Mas por que isso é impossível? Uma legislatura humana, para dizer novamente, pode aprovar uma legislação que exige certas coisas dos próprios legisladores. Em suma, não é de modo nenhum claro que a teoria do mandamento divino deve ser tomada de modo a implicar restrições à participação de Deus na comunidade de discursadores.

O SEGUNDO ARGUMENTO DE ALSTON

Mas retornemos a Alston. As questões que levantei sobre o primeiro argumento de Alston são respondidas, de certo modo, em seu segundo argumento; pois acredito que o segundo argumento, ainda que um pouco mais obscuro em sua estrutura do que o primeiro, nos dá pistas sobre o que Alston estava pensando. Em seu segundo argumento, Alston tenta extrair *diretamente* a conclusão de que Deus não tem obrigações a partir de juízos de dever particulares, em vez de a partir da natureza dos princípios gerais supostamente pressupostos pelos juízos particulares. Aqui está como ele coloca o argumento:

> Em quais condições o princípio de que *devem-se levar em consideração as necessidades dos outros* se aplica a um agente, assim como o princípio valorativo de que é uma coisa boa levar em consideração as necessidades dos outros? Por razões do tipo das que oferecemos [no primeiro argumento], parece que tal princípio está em vigor, relativamente a um agente ou grupo de agentes, apenas

> quando ele tem, ou pode ter, um papel em governar, dirigir e guiar a conduta desses agentes. Quando é necessário que S faça A, qual é o sentido em supor que o princípio geral *deve-se fazer A* tem qualquer aplicação a S? Aqui não há fundamento para o "deve"; não há nada que torne o princípio de dever verdadeiro a não ser a – ou além da – declaração valorativa mais a especificação do que S fará necessariamente (p. 263).

Em vez de tentar fazer uma exegese dessa passagem e de tentar expor o argumento nela contido, proponho, com certa ousadia, tentar dizer aonde Alston quer chegar. A pequena frase "não há fundamento para o 'deve'" é a pista. É fundamental para o pensamento de Alston a convicção de que o que a obrigação acrescenta à bondade é *exigência* – exigência *moral*, é claro. Ele não se compromete com dizer em que consiste essa *exigência* – talvez ela consista em ser uma ordem emitida por um Deus amoroso, talvez não. Seja lá o que for, o ponto central de Alston é que uma ação não pode ter a propriedade de *exigência* para um agente a menos que seja possível que esse agente não realize tal ação. Se não há possibilidade de desvio, não há "fundamento para o 'deve'". Tudo o que teríamos então é a bondade, não aquela propriedade adicional da *exigência*.

Pode muito bem ser o caso que dois agentes e uma ação são tais que, embora a ação seja uma boa ação para os dois agentes, um agente está invariavelmente disposto a realizar a ação enquanto o outro não está. Assim, a ação não pode ser exigida do primeiro, mas ela pode, com igual razão, ser exigida do último. *Exigência* é, portanto, uma propriedade relativa a pessoas. Segue-se que o recurso de Alston a um vocabulário

sobre "populações" não foi direto ao ponto. Para tentar determinar se uma pessoa e uma ação cuja realização por essa pessoa seria algo bom podem, em conjunto, satisfazer a precondição alstoniana para que essa ação seja *exigida daquela* pessoa, devemos considerar as capacidades e incapacidades *daquela pessoa*; as capacidades e incapacidades de outras pessoas são irrelevantes. Além disso, se uma ação não apenas é algo *bom* de ser realizado, mas satisfaz a condição alstoniana de ser *exigida* daquela pessoa, então, presumivelmente, a formulação dessa exigência pode ter "um papel em governar, dirigir e guiar a conduta" daquele agente. Mas, em vez de isso ser o fato fundamental, como propõe o primeiro argumento de Alston, ele é apenas uma consequência do que é verdadeiramente o fato fundamental, a saber, que uma ação que é algo bom de ser realizado por uma pessoa só pode ter a propriedade de ser *moralmente exigida dessa* pessoa se não for necessário que ela a realize. Mas por que supor que é um fato que apenas a possibilidade de desvio estabelece um fundamento para a *exigência*? Essa é obviamente a questão crucial. Alston explicitamente se impede o argumento kantiano em favor dessa tese – o argumento de que ter o poder de agir de modo diferente é uma condição para ser obrigado a realizar uma ação A. Pois, apesar de ele pensar que uma pessoa somente pode ser obrigada a realizar A se essa pessoa pode realizar A livremente, ele não pensa que uma condição para realizar A livremente é que uma pessoa tenha o poder de agir de outro modo. Não "é de modo algum claro", ele diz, "que, se Deus age a partir da necessidade de Sua própria natureza, isso O impede de agir livremente da maneira necessária para a obrigação moral" (p. 257).

A verdade é que Alston não oferece argumento algum para a tese de que somente a possibilidade de desvio estabelece um fundamento para a exigência. Seu segundo argumento, ao menos como o interpretei, não argumenta em favor dessa tese, mas a *apresenta* para nós, na expectativa de que, quando a tese for colocada claramente diante de nós, nós a acharemos autoevidente. O próprio Alston compreendeu dessa forma seu segundo argumento, se é que podemos chamá-lo de "argumento". "Não tenho", ele diz, "um argumento definitivo para a minha tese [de que Deus não tem obrigações]. Na verdade, duvido que haja uma característica mais fundamental e mais óbvia da obrigação moral da qual a característica em questão, a da possibilidade de desvio, pudesse ser derivada. Tudo o que posso esperar é indicar a maneira como essa característica é crucial para a obrigação" (p. 261).

AVANÇANDO A DISCUSSÃO

Mas o que devemos fazer se nós leitores de Alston não acharmos essa tese autoevidente (como eu não acho)? Há alguma maneira de avançar a discussão para além do impasse entre o grupo que diz achar essa tese autoevidente e o outro grupo que não a acha nem mesmo verdadeira, quanto mais autoevidente? Bem, suponha que exista uma maneira de elaborar a teoria do mandamento divino de modo a permitir a participação total de Deus, de uma forma não idiossincrática, na comunidade de discursadores; suponha que ela chegue a esse resultado chamando atenção para uma maneira como uma ação pode ser exigida de Deus sem que nenhuma norma seja imposta a Deus de fora; e suponha, por fim, que essa maneira

de elaborar a teoria permanecesse neutra a respeito da questão da bondade essencial de Deus. Descrever essa maneira de elaborar a teoria da obrigação moral em termos do mandamento divino certamente avançaria a discussão. Assim, deixe-me tentar fazê-lo.

No núcleo da explicação da exigência moral oferecida pela teoria do mandamento divino se encontra o fenômeno de *alguém* exigindo algo de alguém. Possivelmente porque Alston estivesse pensando a respeito da exigência moral nesse sentido, talvez sem estar totalmente ciente disso, pareceu a ele obviamente verdadeiro que a exigência moral exige a possibilidade de desvio: pode minha exigência de que você realize certa ação ter qualquer efeito sobre você se você vai inevitavelmente realizar tal ação de qualquer maneira? No núcleo da proposta que esboçarei se encontra um tipo muito diferente de exigência – um tipo de exigência que não consiste em *alguém* exigir algo de alguém, mas apenas em *algo* ser exigido de alguém.

Comecemos notando que certos tipos de formações de caráter moralmente admiráveis são tais que se pode fazer uma distinção, em relação à totalidade de ações de uma pessoa que possui tal caráter e que dele são expressões, entre aquelas que essa formação de caráter específica *exige* e aquelas que são expressões desse caráter sem que sejam exigidas por ele. Vamos chamar essas ações, respectivamente, de ações *exigidas pelo caráter* e ações *supererrogatórias ao caráter* da pessoa. (As ações são, é claro, exigidas ou supererrogatórias não *per se*, mas somente em relação a alguma formação de caráter particular de uma pessoa particular.) Por exemplo, imagine alguém de caráter corajoso. Para que essa pessoa se comporte

"segundo o caráter" de uma pessoa corajosa, certas ações serão exigidas dela; não realizá-las implicaria que ela, nos momentos relevantes, não estava agindo "segundo o caráter (corajoso)". Essas são ações exigidas pelo caráter – no que concerne, é claro, ao caráter corajoso dessa pessoa em particular. Em contraste, outras ações dessa pessoa serão tais que, apesar de serem expressão do caráter corajoso da pessoa, essa pessoa não estaria agindo "fora do caráter (corajoso)" se ela não as realizasse. Essas são ações supererrogatórias ao caráter – no que concerne ao caráter corajoso dessa pessoa. Atirar-se em cima de uma granada para proteger uma criança é certamente uma expressão da coragem do soldado; mas isso vai além do que é exigido pela coragem. Isso também vale para quem tem um caráter amoroso: algumas ações serão exigidas da pessoa para que ela aja "segundo o caráter (amoroso)"; outras, apesar de serem expressões desse caráter, não serão exigidas do mesmo modo. Ao traçar essa distinção, eu não disse nada a respeito de se é *possível* ou não que alguém aja "fora de seu caráter". Certamente esse silêncio é apropriado; a distinção não depende disso de modo algum.

Agora vamos supor que Deus tenha um caráter moralmente admirável – especificamente, um caráter amoroso. Adams assume que Deus tem esse caráter contingentemente; Alston, que Deus o tem essencialmente. Podemos permanecer neutros sobre isso. Proponho que esse mesmo conceito de ações exigidas pelo caráter que se aplica a nós também se aplica a Deus; especificamente, que se aplica a Deus em relação ao caráter amoroso de Deus. Algumas das ações de Deus são tais que elas são exigidas de Deus para que Deus aja "segundo o caráter amoroso". Se também existem atos supererrogatórios ao

caráter no caso de Deus, em relação ao caráter amoroso de Deus, é menos claro; possivelmente são nossas fragilidades peculiarmente humanas que tornam possível a realização de ações supererrogatórias.[60] Mas note que o fato de que certas ações são exigidas de Deus pelo caráter, no que concerne ao caráter amoroso de Deus, não é a consequência de algo ser imposto a Deus a partir de fora; é simplesmente um aspecto da estrutura interna dessa formação de caráter que é *ser uma pessoa amorosa*. Dizer que certas ações são exigidas pelo caráter do Deus amoroso não é dizer que é exigido de Deus que ele seja de caráter amoroso; é, na verdade, dizer que a ação é exigida para que Deus conduza a Si mesmo segundo o seu caráter amoroso.

Para a formação de caráter de ser amoroso, e talvez para outras também, é possível, por sua vez, adentrar o conjunto de ações exigidas pelo caráter e distinguir dois graus de exigência. Suponha que eu, uma pessoa de caráter amoroso, sou um salva-vidas na praia. Suponha, ainda, que três pessoas estão visivelmente se afogando na maré; mas que estão tão distantes umas das outras que, apesar de existir uma chance real de salvar uma delas, não há chance alguma de salvar mais de uma. Nessa situação, nenhuma delas tem como *direito* ser salva por mim. Ainda assim é exigido por meu caráter amoroso que eu de fato tente salvar uma delas. Assim, as exigências do amor às vezes vão além do atendimento a direitos – apesar de sempre o incluírem. O primeiro andar, por assim dizer, de um caráter amoroso é um caráter que honra direitos. Valeria a pena pensar se o mesmo tipo de coisa é verdadeiro em relação a Deus: é o caso que, entre o conjunto de ações exigidas de Deus para que Deus aja segundo o caráter amoroso, existe um tipo de primeiro

andar que consiste nas ações exigidas de Deus para que Deus aja segundo o caráter de quem honra direitos?

Ora, se Deus sempre age "segundo seu caráter" como uma pessoa amorosa, então Deus emitir ordens a nós, seres humanos, é uma expressão do caráter de Deus. Mas, dado como nós somos, parece bastante plausível supor que, se Deus de fato emite ordens a nós, Deus agir desse modo não é apenas uma expressão do caráter amoroso de Deus, mas é algo *exigido por* esse caráter. Se esse é o caso, então Deus exigir de mim que eu faça A ao ordenar que eu faça A é algo fundamentado nas exigências do caráter de amor que Deus possui. O que Deus exige de mim é o que o caráter de Deus exige que Deus exija de mim. O fenômeno de Deus exigir algo de mim é parasítico em relação ao fenômeno mais fundamental das exigências do caráter de Deus. Nessa maneira de ver as coisas, ainda pode estar correto identificar a obrigação com o que é exigido pelos mandamentos do Deus amoroso. Mas, se esse é o caso, haveria uma forma de exigência mais fundamental do que a obrigação, da qual a obrigação depende; aquela forma de exigência, nomeadamente, que consiste em algo ser exigido pelo amor de Deus.

Em resumo: não encontramos nenhuma razão para concluir que Deus não pode ter os direitos e deveres – ou direitos e exigências – necessários para participar totalmente da comunidade de discursadores. Na verdade, descobrimos duas maneiras de interpretar ou elaborar aquele tipo de teoria da obrigação moral que é a teoria do mandamento divino de modo a torná-la compatível com a participação total de Deus nessa comunidade: a elaboração que acabei de delinear e a interpretação mencionada anteriormente, segundo a qual o

escopo da aplicação da legislação de Deus (ou de alguma legislação de Deus) inclui o próprio Deus. Quanto a se a teoria da obrigação moral em termos do mandamento divino é verdadeira – nem mesmo *levantei* essa questão! Não foi necessário.



CAPÍTULO 7

PODE DEUS CAUSAR OS EVENTOS GERADORES DE DISCURSO?

NOSSO TÓPICO, neste capítulo e no anterior, é se é possível para Deus falar – dado o entendimento da fala desenvolvido no capítulo 5. Deus é de fato como precisaria ser, e Deus de fato faz o que precisaria fazer, para que fosse o caso que Deus fala? No capítulo anterior discutimos se Deus poderia ter e adquirir os direitos e obrigações necessários para que Deus fale. Neste capítulo discutiremos se Deus poderia ocasionar os eventos que gerariam a fala de Deus.

É PRECISO QUE DEUS CAUSE EVENTOS PARA QUE DEUS FALE?

Em primeiro lugar, contudo, seria melhor estarmos seguros de que Deus de fato deve ocasionar certos eventos para que aconteça de Deus falar. Não poderia ser o caso que nós, seres humanos, ocasionamos os eventos que contam como fala de Deus – os eventos geradores de discurso divino?

Como isso poderia ser o caso? Não é óbvio que, para alguém realizar uma ação de fala, esse alguém deve ocasionar algo causalmente? Que não se pode simplesmente sentar e esperar? Que é necessário tomar a iniciativa?

Bem, vimos no capítulo 3 que, quando palavras são os instrumentos do discurso de uma pessoa, não é preciso que ela mesma tenha produzido exemplares dessas palavras. Em vez disso, ela pode tomar exemplares produzidos por outra pessoa e *autorizá-los* como instrumentos de sua própria fala – ao fazê-lo, eles se transformam de fato nisso.

Mas e o ato de autorizar? Um ato de autorizar é ele próprio um ato de fala. Assim, certo evento precisa ocorrer para gerá-lo – algo que *conte como* tal ato.

Sim; mas vimos também que esse evento gerador não precisa ser ocasionado pela própria pessoa; ele pode ser realizado por um delegado dessa pessoa. Uma pessoa pode delegar alguém para realizar "em seu nome" uma ação que gere sua autorização. O mesmo também ocorre com uma grande variedade de outras ações de fala; a ação de fala de autorizar não é peculiar nesse quesito. Uma pessoa pode realizar muitas, se não a maioria, das ações de fala disponíveis para ela ao combinar a delegação de alguém para a realização "em seu nome" de uma ação geradora dessa ação de fala com o ato de esse alguém realizar tal ação geradora. São esses fatos que apontam para a possibilidade radical: poderia Deus falar sem ocasionar causalmente nenhuma ação geradora de tal fala? É preciso que Deus *faça* algo, para falar? Não poderia tudo ser feito *em nome* de Deus, por nosso intermédio? Bem, suponha que uma pessoa delegue seu secretário para realizar "em seu

nome" uma ação geradora de sua autorização do rascunho de uma carta que ele datilografou; hoje em dia, essa ação tipicamente consiste em o secretário inscrever na carta o nome da pessoa no lugar apropriado. E, quanto à delegação, a maneira costumeira de fazer isso é falar diretamente com o próprio secretário. Em vez disso, contudo, uma pessoa poderia realizar a mesma ação ao delegar sua esposa ou esposo para falar "em seu nome" com o secretário; se o esposo ou esposa então fala a coisa apropriada para o secretário, a pessoa terá delegado seu secretário para assinar o rascunho da carta em seu nome. O esposo ou esposa pode, por sua vez, delegar seu filho para agir em seu nome; ou pode delegar seu esposo ou esposa para delegar seu filho; e assim por diante. Em suma, pode haver um número razoável de delegados e delegações intermediários entre a pessoa que acaba realizando a ação gera*dora* e a pessoa que realiza a ação gera*da* de autorizar a carta – ou seja lá qual for a ação de fala que é gerada. A questão diante de nós é, então, se essa discrepância entre o agente da ação que gera a ação de fala e o agente da ação de fala que é gerada basta para resolver a questão.

Inicialmente poderíamos estar inclinados a achar que não. Apesar de uma pessoa poder realizar certa ação de fala ao delegar alguém para realizar "em seu nome" uma ação geradora de tal ação de fala, e delegar alguém para delegar alguém, e assim por diante, parece que essa sequência deve começar com *a própria pessoa* realizando certa ação *geradora* de sua ação inicial de delegar. A própria pessoa deve *fazer* algo que conte como uma delegação. Ela deve iniciar a sequência ao delegar alguém "em seu próprio nome". A fala de uma pessoa, ao que parece, não pode ser completamente realizada sob o

modo de alguém realizando "em seu nome" uma ação que gera tal fala; a pessoa deve realizar alguma ação geradora "em seu próprio nome", mesmo se o que essa pessoa gera ao fazer isso é apenas uma delegação extremamente genérica.

Uma reflexão adicional mostra, contudo, que isso não é verdade – surpreendentemente. Às vezes ocorre, em casos em que um ser humano é incapaz de realizar ações de fala, mesmo a ação de delegar alguém, que a lei ou o costume permitem que outro ser humano funcione como seu procurador ou delegado: pense nos casos de um regente agindo em nome de um rei infante ou da filha de uma pessoa sofrendo do mal de Alzheimer agindo em nome de seu pai. Em tais casos, um ser humano age como o delegado ou procurador de uma pessoa sem que tenha sido delegado para agir como tal por ela – e assim, forçosamente, sem que ela tenha realizado qualquer ação que *contasse como* o ato de delegar.

Isso pode ocorrer no caso de Deus? Deus poderia falar totalmente por meio das ações de delegados e nunca, por assim dizer, em Sua própria voz? Poderia ser o caso que qualquer delegação realizada por Deus é ela própria realizada por meio das ações de delegados? Poderia ser o caso que, no começo das cadeias de delegação existentes, quaisquer que sejam elas, alguém age como delegado de Deus sem que Deus tenha feito coisa alguma para delegar essa pessoa?

Eis um pensamento bizarro! Os tipos de casos que extraímos de situações humanas incorporam, todos, alguma ficção legal. A lei (ou o costume) se aplica a algum ser humano de modo tal que é imperativo que esse ser humano realize certa ação característica de pessoas. Mas o ser humano em questão não é

capaz, em seu próprio nome, de realizar tal ação; ele ou ela ainda não possui, ou não possui no presente momento, ou não possui mais, o grau necessário de pessoalidade. Nesse caso extremo, a lei ou o costume permitem que o ser humano em questão realize tal ato por meio de outro ser humano que possua o estatuto de ser uma pessoa agindo como o procurador desse ser humano menor de idade, debilitado ou com deficiência. Se a pessoalidade de Deus fosse, por um tempo, reduzida, não desenvolvida ou deficiente, então, por analogia, faria sentido pensar da maneira indicada. Mas isso é obviamente impossível! E, de todo modo, em algum outro momento Deus deve possuir o grau de pessoalidade necessário para falar em seu próprio nome; então, em algum outro momento, Deus faz, ou ao menos é capaz de fazer, algo que gere a fala de Deus.

Apesar de ser incoerente supor que Deus ganha e perde pessoalidade, provavelmente não se pode dizer o mesmo a respeito da suposição de que Deus não é de modo algum pessoal – nunca foi e nunca será. Mas, se Deus fosse apenas um fator impessoal da realidade, então tomar certos seres humanos como delegados para agir em nome de Deus seria prosseguir com uma ficção sem sentido. A ficção legal encontra sentido no fato de que seres humanos incapazes de funcionar como pessoas são seres humanos *deficientes*: menores de idade, temporariamente debilitados ou permanentemente malformados. Não haveria analogia com o caso de Deus.

Em suma, apesar de poder muito bem ser o caso que grande parte do discurso de Deus seja realizado por meio de delegação e apropriação, ele não pode se dar inteiramente desse modo. Em algum momento Deus deve ele mesmo fazer coisas que

gerem Seus atos de discurso. E, de todo modo, as tradições religiosas que temos em vista – judaísmo, cristianismo e islamismo – estão repletas de casos em que se pretende que Deus discursa em Sua própria voz, sem recorrer a delegação ou apropriação.

É PRECISO QUE DEUS INTERVENHA PARA QUE ELE FALE?

Deus, então, precisa agir para que ele fale. Em outros termos, Deus deve causalmente ocasionar eventos que *gerem* o discurso divino. Ocorre que em nosso século tem havido uma verdadeira ofensiva contra a noção de que Deus intervém na história. Ironicamente, certos teólogos têm estado na vanguarda dessa ofensiva. No passado, os teólogos viam como seu chamado defender contra os céticos não apenas a possibilidade, mas a ocorrência de fato, da intervenção divina; agora, um bom número vê como seu chamado defender a improbabilidade, se não a impossibilidade, da intervenção divina, contra os que nela acreditam. Precisamos entrar nesse debate ou podemos contorná-lo? Poderia ser o caso que a realização, por parte de Deus, de ações geradoras de discurso divino não exige intervenção particular, por parte de Deus?

Talvez devamos aceitar a possibilidade de que, às vezes, um evento gerador do discurso de Deus não seja parte de nenhum plano de Deus. Isso ocorreria, por exemplo, se Deus delegasse uma pessoa para falar em seu nome, e então, a respeito do conteúdo, permitisse a essa pessoa decidir livremente o que dizer em específico – dentro de certo escopo, é claro. Nesse caso,

o evento de Deus dizer o que Deus de fato disse por meio das ações dessa pessoa não seria parte de nenhum plano de Deus; e esse pode ser o caso mesmo que Deus tenha tido conhecimento, em Sua presciência, daquilo que seria dito. Nem tudo que uma pessoa sabe que vai acontecer como consequência da implementação de certo plano de ação é parte desse plano. Mas podemos seguramente assumir que isso não foi o que se passou com Agostinho no jardim. Havia algo bastante específico que Deus desejava dizer a Agostinho ali e naquele momento. E Deus fazer com que a criança cantarolasse "*tolle lege*" deve ter sido parte do plano de ação de Deus para gerar tal evento de discurso. Aqui, então, está a questão sobre a qual devemos refletir: poderia ser o caso que todos esses eventos que geram o discurso divino, os quais foram parte de certo plano de Deus colocado em prática, foram parte do plano de Deus desde a criação – de modo que nenhuma intervenção particular jamais foi necessária?

Aqui precisamos de um pouco de ontologia e de teologia. Vamos supor que Deus tenha poderes causais; dito de outra maneira, que Deus é capaz de ocasionar eventos. E que o exercício do poder causal de Deus não é determinado, ou seja, é consequência de Sua livre escolha. Vamos supor ainda que, entre os poderes causais de Deus, encontram-se o poder de imediatamente trazer entidades à existência e o poder de dotá-las, por sua vez, de poderes causais. Alguns dos poderes causais com os quais Deus dota uma entidade podem pertencer à essência desta, de modo que o ato de assim dotá-la acompanha o ato de trazê-la à existência; outros podem não pertencer à sua essência. Se fôssemos ocasionalistas, insistiríamos que Deus dota somente pessoas de poderes causais; e que essas pessoas,

por sua vez, só podem dotar pessoas de poderes causais. Para nossos propósitos aqui, contudo, não vamos pensar de modo ocasionalista; vamos, em vez disso, supor que não pessoas, tais como plantas, animais, minerais, átomos e assim por diante, também possuem poderes causais. Vamos, à maneira tradicional, chamar o exercício dos poderes de Deus de imediatamente trazer entidades à existência e de dotá-las de poderes causais de *criação*.

Vamos supor que, entre os poderes causais com os quais Deus dota as entidades que ele traz à existência, estão o poder de trazer novas entidades à existência e o poder de dotá-las de poderes causais. Obviamente, Deus como criador está por trás de todos esses atos – de trazer à existência e de dotar de poderes causais – que são realizados pelas criaturas; mas vamos limitar a palavra "criação" somente aos casos em que Deus *individual* e *imediatamente* traz uma entidade à existência e/ou a dota de poderes causais. O fato de Deus já ter criado entidades com poderes causais de trazer entidades à existência e de dotá-las de poderes causais, é claro, não impede que Deus individual e imediatamente traga novas entidades à existência e as dote de poderes causais, nem que ele individual e imediatamente altere os poderes causais de certa entidade já existente. A criação *original* não impede a criação *subsequente*. Ela também não impede que Deus intervenha de modo a ocasionar individual e imediatamente certo evento sem trazer entidade alguma à existência nem alterar os poderes causais de uma entidade existente.

Vamos supor, além do que supusemos anteriormente, que Deus tem não apenas o poder causal de trazer entidades à existência e de dotá-las de poderes causais, mas também o

poder de as *sustentar*, e a seus poderes causais, na existência, por certa duração. Vamos chamar o exercício desses poderes de Deus de *sustentação*; e vamos supor que, somente se Deus sustentar uma entidade e seus poderes causais na existência em determinado momento, tal entidade de fato existe naquele momento e mantém seus poderes causais.

Era parte da doutrina tradicional cristã acrescentar à criação e à sustentação uma terceira e relacionada atividade de Deus, chamada de *concursus* [coocorrência, ou cooperação] *geral*. A ideia era que, para que as entidades *exerçam* seus poderes causais e não apenas os *possuam*, Deus tem de fazer algo além de apenas criar e sustentar seus poderes causais; Deus tem de *concorrer a* esse exercício. Havia muita disputa a respeito do que era o *concursus*; mas o consenso ortodoxo era que o *concursus*, seja lá o que for, não consiste apenas em Deus *deixar* que as coisas exerçam seus poderes causais, mas representa o exercício de certo poder causal adicional da parte de Deus. Para nossos propósitos aqui, podemos nos manter neutros a respeito da natureza do *concursus geral* ao mesmo tempo que assumimos sua existência.

Talvez devamos dizer algo aqui a respeito da distinção, feita anteriormente, entre fazer algo *imediatamente* e fazer algo *não imediatamente*. Tenho em mente a distinção, comum na teoria da ação, entre ações *básicas* e *não básicas*. Muito do que fazemos, fazemos *por meio de* outra ação. Faço uma pergunta ao proferir certas palavras. Meu proferimento dessas palavras *conta como* meu ato de perguntar. Ele *gera* meu ato de perguntar; e o faz sob o modo *contar-como*. Ou desligo a lanterna ao pressionar o botão. Meu ato de pressionar o botão *causa* o desligamento da lanterna, e por meio disso ele

causalmente gera meu ato de desligar a lanterna. Uma ação básica, portanto, é algo que uma pessoa realiza sem realizá-lo por meio de outra ação. Tem de haver, na natureza de cada caso, tais ações. Claro, nem todo efeito das ações básicas de uma pessoa deve ser tomado como algo que essa pessoa ocasionou – e, portanto, como uma das ações causalmente geradas por ela. Muitos deles devem ser tomados como eventos para os quais a pessoa apenas contribuiu causalmente. Onde exatamente deve ser traçada a divisão entre esses dois tipos de caso, e por que ela deve ser traçada nesse lugar, são questões difíceis que não discutirei. O que as torna especialmente difíceis é que, mesmo quando sou tomado como o agente de certa ação causalmente gerada, um vasto número de outras entidades deve exercer seus poderes causais para que eu faça o que fiz.

E agora, mais uma vez, nossa questão: poderia ser o caso que todos os eventos geradores de discurso divino que são parte de algum plano de Deus são parte de um plano formado e iniciado por Deus no momento da criação original, exigindo, além disso, apenas a sustentação e o *concursus* geral para seu ocasionamento? Nem tudo que transcorre como resultado da criação original, da sustentação e do *concursus* precisa ter sido parte de um plano que Deus tinha no momento da criação original; os efeitos, mesmo os efeitos conhecidos de antemão, podem se estender além do próprio plano. Mas pense em todos os eventos geradores de discurso divino que são parte de algum plano de Deus: nossa questão é se todos eles podem ter sido parte do plano de Deus formado no momento da criação original *e exigir, para seu ocasionamento, apenas sustentação e concursus* – nenhuma intervenção particular. Pode ter sido parte do plano de Deus no momento da criação não apenas

subsequentemente sustentar a criação e concorrer ao seu funcionamento, mas também intervir em certos momentos da história – individual e imediatamente, para ocasionar algum evento como a criação de uma nova entidade, a alteração dos poderes causais de uma entidade existente, e assim por diante. Se esse é o caso, então essas partes do plano não devem ser levadas em consideração. Também pode ter sido parte do plano de Deus no momento da criação realizar uma intervenção específica caso tal ou tal coisa acontecesse. Isso é diferente de planejar essa intervenção particular; planejar regar o gramado caso não chova por mais uma semana não é ainda planejar regar o gramado. Contudo, tais intervenções condicionalizadas que se planejam exigem uma intervenção particular para sua implementação; desse modo, elas também não devem ser levadas em consideração. O evento de a criança cantarolar *tolle lege* do outro lado do muro em que estava Agostinho – poderia o plano de Deus no momento da criação ter incluído um plano para ocasionar tal evento ali e naquele instante, sem nenhuma intervenção particular, e poderia o evento ter ocorrido porque Deus implementou tal plano no momento da criação?

Bem, se todos os eventos na ordem criada foram ocasionados pela ativação dos poderes causais das criaturas, e se a ativação desses poderes sempre teve caráter determinístico, então, dada a onisciência de Deus, presumivelmente sim. Alguém poderia retorquir que, se a criança cantarolar *tolle lege* naquele tempo e lugar fosse somente a consequência do desenrolar do plano divino formado antes da fundação do mundo e implementado quando da sua fundação, então não haveria razão para supor que esse evento possui o caráter muito especial de ser gerador do discurso divino. Mas por que esse seria o caso? Você e eu

formamos e implementamos planos de ação para ocasionar eventos. Para muitos desses planos chega um momento em que o resto dos eventos dentro do plano ocorre sem que seja necessário realizar qualquer ação básica adicional para ocasioná-los; pode-se apenas assistir aos eventos se desenrolarem. Os eventos incluídos em tais planos de ação podem muito bem envolver, entre outros, eventos de discurso e seus eventos geradores. Por que isso seria diferente no caso de Deus? Um aspecto importante do que ocorreu no jardim, tal como Agostinho o relatou, é que Agostinho, antes de concluir que Deus lhe falava, não determinou, para sua satisfação, que ele estava diante de um caso de intervenção divina *particular*. Essa questão nunca foi levantada. Foi o caráter inquietante da coincidência entre sua situação e o cantarolar dessas palavras específicas pela criança que o levou a essa convicção. Sua convicção foi reforçada pela relevância inquietante do que leu quando abriu seu livro; poderíamos imaginá-lo lendo algo que, ao contrário, o levasse a abandonar sua convicção de que Deus lhe falou por meio do cantarolar da criança.

Que fique claro que estamos formulando nossa pergunta a respeito de nosso mundo, não de um outro mundo possível. O evento de Deus falar a Agostinho no jardim: até onde sabemos, poderia ser o caso que esse evento e o evento que o gerou foram efetivamente planejados por Deus antes de as fundações do mundo terem sido lançadas? Poderia ser o caso que a maior parte dos eventos de discurso atribuídos a Deus pelas Escrituras e pelas tradições do judaísmo, do cristianismo e do Islã também foi planejada e ocasionada de maneira similar? Poderia ser o caso que, em nosso universo como ele é de fato, todos os eventos que geram o discurso divino estavam contidos no plano

pré-criação de Deus e vêm a ocorrer como consequência da criação original, mais a sustentação e o *concursus* geral?

Bem, ao que parece, é altamente improvável que em nosso universo de fato todos os eventos são ocasionados pela ativação de poderes causais de criaturas, e que a ativação desses poderes sempre tem caráter determinístico. Nossos cientistas dizem que muitos microeventos ocorrem puramente ao acaso. Nada causa que partículas de certos tipos saltem desta e não daquela maneira; elas apenas o fazem. Além disso, um bom número das ações de seres humanos é livremente escolhido pelos agentes dessas ações.

Agora, o fato de que tudo poderia ocorrer por planejamento divino se o universo fosse determinístico se deve ao fato de que contrafactuais suficientes estariam então disponíveis para a construção desse plano. Se tais e tais entidades fossem criadas com tais e tais poderes causais, então o evento E ocorreria em algum momento posterior. Se tais e tais outras entidades fossem criadas com tais e tais outros poderes causais, então o evento E não ocorreria. Conhecendo esses contrafactuais que envolvem necessidade causal, Deus escolheria quais entidades criar e que poderes conferir a elas à luz do seu desejo de que E ocorra ou não.

Mas suponha que também existam contrafactuais que dizem respeito à agência livre; assim, o planejamento também pode ocorrer com base neles. Planejadores podem se permitir ser indiferentes em relação ao modo dos contrafactuais que eles conhecem. Suponha que eu saiba que, caso eu diga P a Joe, então Joe dirá Q a George; e que, caso Joe diga Q a George, então George fará X. Suponha que eu também saiba que, caso eu diga

R a Jonathan, então Jonathan dirá S a George; e que, caso Jonathan diga S a George, então George não fará X, mas fará Y. Desse modo, eu poderia escolher o que dizer, e a quem, à luz do meu desejo de que George faça X ou Y; e o fato de que Joe, Jonathan e George são todos agentes livres em relação às ações em questão – que suas ações não foram causalmente necessitadas – não faria diferença alguma.

Como muitos leitores sabem, a área em que agora entramos é profundamente controversa. A questão é se há contrafactuais verdadeiros envolvendo liberdade: proposições verdadeiras a respeito de certo agente livre e certa situação possível, de modo que, se esse agente estivesse naquela situação, ele livremente agiria de tal e tal modo – não que ele *provavelmente* agiria de tal modo, mas que ele *agiria* de tal modo.

Presumivelmente, se há tais contrafactuais verdadeiros envolvendo liberdade, então para todo agente livre, para cada situação em que esse agente poderia se encontrar, e para cada ação que esse agente é capaz de realizar livremente nessa situação, existe uma verdade a respeito de se tal agente realizaria tal ação caso estivesse em tal situação. De modo mais geral ainda: dada uma interpretação ontologicamente adequada da noção de agentes livres *possíveis*, existem presumivelmente tais verdades a respeito de todos os agentes livres possíveis. Se elas existem, e se o conhecimento de Deus no momento da criação for tal que inclui todas elas, então Deus poderia, é claro, fazer amplo uso desse conhecimento ao planejar o que criar. Deus saberia que aquela criança que age livremente cantarolaria "*tolle lege, tolle lege*" se ele ou ela estivesse em tal e tal situação; e Deus então levaria isso em consideração ao formar seu grande plano. Não fosse pelo

elemento desarranjador do acaso na dimensão física da realidade, Deus poderia então apenas assistir ao desenrolar do roteiro.

Sugeri que é uma questão profundamente controversa entre os filósofos se há ou não contrafactuais de liberdade verdadeiros; eu mesmo estou inclinado a achar que não.[61] Aqui obviamente não é o lugar de entrar nesse debate, contudo. Devemos nos afastar da questão observando que, se não há esses contrafactuais verdadeiros, então obviamente Deus não pode apenas assistir ao desenrolar do roteiro.

Será dito que, mesmo assim, planejamos. E de fato o fazemos; calculamos as chances e apostamos nas probabilidades. Apesar de talvez não haver questão de fato a respeito do que Jonathan faria caso eu dissesse a ele que não gostei de seu discurso, pode haver uma questão de fato a respeito do que ele *provavelmente* faria; assim, faço planos à luz disso. Pode esse também ser o caso quanto a Deus? Poderia ser o caso que Deus faz planos à luz das probabilidades? Deus desejava um cantarolar de *tolle lege* que fosse inquietante para Agostinho, e apostou que a criança sairia de casa e começaria seu cantarolar. Mas então Deus também tinha de apostar que Agostinho sairia aos tropeços pelo jardim; caso contrário, o cantarolar da criança não adiantaria de nada. E que Ponticiano contaria a história de Antão, já que foi essa história o que despertou em Agostinho a crise que o impeliu a sair para o jardim. E que Agostinho e Alípio contariam a Ponticiano que eles nunca tinham ouvido falar de Antão, já que foi isso o que levou Ponticiano a contar a história. E assim por diante. Uma sequência de probabilidades que vão diminuindo, aproximando-se de zero.

A TESE DE CERTOS TEÓLOGOS SEGUNDO A QUAL DEUS NÃO INTERVÉM

Coloquei a questão de se, ao elaborar as implicações da tese de que Deus fala, poderíamos contornar a oposição de teólogos contemporâneos à tese de que Deus intervém na história. Penso ser bastante provável, à luz das considerações anteriores, que os eventos geradores de discurso divino não podem ser a consequência da implementação de um plano de Deus formado no momento da criação – é muito provável que muitos, se não a maioria, dos supostos eventos de discurso divino são o resultado de intervenção direta da parte de Deus. Portanto, não podemos contornar essa discussão. Devemos perguntar por que é que teólogos pensam que Deus não intervém diretamente no curso da história.

Vamos permitir que um ou dois deles falem por si mesmos, em passagens representativas. Aqui está uma passagem de um ensaio influente e amplamente citado de Langdon Gilkey:

> A teologia contemporânea não espera haver, nem menciona, eventos divinos maravilhosos na superfície da vida natural e histórica. O nexo causal no espaço e no tempo que a ciência e a filosofia do Iluminismo introduziram na mentalidade ocidental [...] também é pressuposto pelos teólogos e estudiosos modernos; uma vez que eles participam do mundo moderno da ciência tanto intelectual como existencialmente, eles dificilmente poderiam agir de outro modo. Agora, esse pressuposto de uma ordem causal entre eventos fenomênicos, e portanto da autoridade da interpretação científica dos eventos observáveis, faz uma

> grande diferença para a validade que se atribui às narrativas bíblicas e também para a maneira como se compreende seu significado. De repente uma vasta gama de atos e eventos divinos registrados na Escritura não é mais considerada como tendo realmente ocorrido [...]. Seja lá no que acreditaram os hebreus, *nós* acreditamos que o povo bíblico viveu no mesmo continuum causal de espaço e tempo em que vivemos, onde, portanto, nenhum ato maravilhoso de Deus se passou e nenhuma voz divina foi ouvida.[62]

E aqui está uma passagem do livro de John Macquarrie *Principles of Christian Theology* [Princípios de teologia cristã]. A explicação tradicional do caráter distintivo dos milagres, diz Macquarrie,

> torna o conceito muito difícil para as mentes modernas, e pode até mesmo sugerir ao teólogo que "milagre" é uma palavra desacreditada e ultrapassada que deve ser banida de seu vocabulário. A maneira de se entenderem os milagres que apela para rupturas na ordem natural e para intervenções sobrenaturais pertence à perspectiva mitológica e não pode ser bem-vista numa cultura pós-mitológica [...]. A concepção tradicional de milagre é irreconciliável com nosso entendimento moderno tanto da ciência como da história. A ciência trabalha sob o pressuposto de que quaisquer eventos que ocorrem no mundo podem ser explicados em termos de outros eventos que também se dão no interior do mundo; e, se em algumas ocasiões nós não somos capazes de oferecer uma explicação

> completa de algum acontecimento – e presumivelmente todas as nossas explicações ficam aquém de serem completas –, a convicção científica é que o progresso da pesquisa trará à luz outros fatores que compõem a situação, porém fatores que se mostrarão tão imanentes e vinculados a este mundo quanto aqueles já conhecidos.[63]

A tese central é que a ciência moderna "trabalha sob o pressuposto de que quaisquer eventos que ocorrem no mundo podem ser explicados em termos de outros eventos que também se dão no interior do mundo". Dedicar-se a qualquer prática exige assumir certas coisas como verdadeiras, fazer certas pressuposições; a sugestão é que fazer ciência moderna exige fazer tal pressuposição. Claro, o fato – se é que é um fato – de que dedicar-se a essa prática exige fazer essa pressuposição não nos dá, por si só, nenhuma razão para acreditar que essa pressuposição é verdadeira. Mas arrisco dizer que Gilkey e Macquarrie consideram a prática da ciência moderna tão bem-sucedida que seria tolo e irresponsável comprometê-la abandonando essa pressuposição. E é meu palpite que ambos apontariam para o *sucesso* da ciência moderna como ao menos uma evidência para a verdade dessa pressuposição.

Em um artigo não publicado em que discute essas mesmas passagens de Gilkey e Macquarrie, junto de outra de Gordon Kaufman, William P. Alston coloca uma série de pontos para refutá-los. Em primeiro lugar, simplesmente não é verdade que dedicar-se à prática da ciência moderna exige a pressuposição de uma ordem natural fechada. A "única coisa que o cientista deve pressupor, em virtude de se dedicar ao empreendimento científico, é que há uma *boa chance* de que *os fenômenos que*

ele investiga dependam de condições causais naturais *em um grau significativo.* Estas três qualificações sinalizam três maneiras sob as quais ele não precisa pressupor um naturalismo estrito. (1) Ele precisa apenas pressupor uma probabilidade significativa. (2) Ele precisa apenas fazer essa pressuposição para a sua área particular de investigação. E (3) ele não precisa pressupor nem mesmo aí que causas naturais sejam responsáveis por tudo em todos os níveis".

Sobre este último ponto, Alston observa que o pressuposto da pesquisa médica, por exemplo, é que, ao descobrirmos causas naturais de condições patológicas, "nós podemos nos colocar em melhor posição para prever, prevenir e curar doenças". Acreditar que nem todo detalhe de toda doença e de toda recuperação se deve a causas naturais, acreditar que algumas dessas coisas se devem a uma intervenção divina particular, dificilmente impede uma pessoa de se dedicar à pesquisa médica. É um fato que todo pesquisador de medicina e todo médico atuante se deparam com casos que eles descobrem ser inexplicáveis. Por que seriam a pesquisa ou a prática malogradas se eles acreditassem que alguns desses casos se devem a uma intervenção divina particular? "Desde que seja *em geral* o caso que o início, o desenvolvimento e a cura da pneumonia seguem certas regularidades naturais, isso dará ao cientista tudo de que ele precisa; algumas poucas exceções não importam."

Mas a ciência moderna não nos dá razões para acreditar que tudo o que ocorre na ordem natural ocorre de acordo com "leis da natureza"? E não seria a intervenção divina particular uma violação dessas leis? Alston oferece três respostas. Em primeiro lugar, muitos dos enunciados de leis que os cientistas aceitam

são "idealizações" "das quais as ocorrências de fato apenas se aproximam". Em segundo lugar, um número razoável das leis descobertas pela ciência do século 20 tem caráter probabilístico em vez de determinístico; tais leis "não seriam 'violadas' por uma influência que resultasse na ocorrência daquilo que elas implicam ser improvável". Contudo, em terceiro lugar, e de modo ainda mais interessante: mesmo para as leis naturais de causa e efeito que são determinísticas e que se encaixam aos fenômenos reais com grande precisão, "se supomos que a intervenção divina seria uma violação, é porque estamos tomando as leis físicas (de forma determinística) como especificando *de maneira não qualificada* condições suficientes para certo resultado". Na verdade, contudo, todas essas leis que temos boas razões para aceitar são leis *ceteris paribus* ["tudo o mais constante"]. "O máximo que sempre estaremos justificados em aceitar é uma lei que especifique o que seria o resultado de certas condições *na ausência de quaisquer outros fatores relevantes além daqueles especificados pela lei*. As leis mais fortes que temos razões para aceitar especificam condições suficientes somente dentro de um 'sistema fechado', i.e., um sistema fechado a influências além daquelas especificadas na lei. Nenhuma de nossas leis leva em consideração todas as influências concebíveis [...]. Uma vez que as leis que temos razões para aceitar permitem a interferência de forças exteriores não antecipadas pela lei, dificilmente se pode afirmar que tal lei seria violada se uma força divina exterior interviesse, e portanto dificilmente se pode afirmar que tais leis implicam que Deus não intervém [...]. Assim, mesmo que leis físicas assumam uma *forma* determinística, as considerações feitas mostram que elas de modo algum eliminam a

possibilidade de intervenção divina direta nas ocorrências do mundo físico."

Até aqui, a réplica de Alston; e uma réplica realmente impressionante. Para se dedicar à ciência moderna, uma pessoa não precisa pressupor nada que implique que a intervenção divina particular nunca ocorre; certamente Alston está correto sobre isso. Ele também está correto em sua afirmação de que a conjunção de todos os enunciados de leis que são consenso ou quase consenso entre os cientistas de hoje não implica que a intervenção divina particular nunca ocorre. Possivelmente tal intervenção é ligeiramente improvável face à evidência proporcionada por *apenas essas leis*; mas isso é o máximo que se pode dizer.

OS TEÓLOGOS TÊM ALGO MAIS EM MENTE?

Ainda assim, fico com a suspeita incômoda de que os opositores tinham algo mais em mente além daquilo que Alston abordou em sua réplica. Essas leis da nossa ciência que não têm forma probabilística não nos oferecem nada mais do que aproximações a respeito dos padrões dos fenômenos; e, quando não dizem respeito a situações idealizadas fechadas, sempre vêm com cláusulas *ceteris paribus* associadas. Tudo isso é verdade. Mas como devemos pensar a respeito das ocorrências na natureza de cujo estudo científico emergiram enunciados de leis como esses? Quero dizer: como devemos pensar sobre essas ocorrências *quando Deus não está intervindo*? É de interesse apenas epistemológico que nossos enunciados de lei tenham essas cláusulas *ceteris paribus* associadas? Essa associação

apenas aponta para o fato de que ainda não descobrimos todas as condições – talvez nunca descubramos, e tipicamente não saberíamos se as tivéssemos descoberto? Ou há algo ontologicamente equivocado na própria noção de *uma totalidade de condições suficientes*? E o fato de que tantos de nossos enunciados de lei se encaixam aos dados de modo meramente aproximado apenas indica que adotamos simplicidade às custas de precisão, ou isso aponta para o fato ontológico de que frequentemente, a partir de certo nível de especificidade, não há lei alguma?

Seria totalmente apropriado para Alston responder que a ciência que temos é compatível com uma multiplicidade de respostas diferentes a essas questões. Mas talvez o que esses teólogos tinham em mente, aqueles a cujas teses sobre o importe da ciência moderna Alston está respondendo, não era a ciência moderna por si só, mas sim a ciência moderna combinada com um entendimento amplamente adotado a respeito da natureza da explicação científica. Podemos chegar ao ponto que tenho em mente ao nos perguntarmos: o que são essas *leis da natureza* às quais Alston se refere? Na verdade, nem Gilkey nem Macquarrie, nas passagens citadas, usam o conceito de *leis da natureza*; mas não acredito que Alston os esteja interpretando de maneira equivocada quando coloca o pensamento deles nesses termos.

Ao longo de uma discussão refinada sobre o aristotelismo medieval e sua disputa com o ocasionalismo, Alfred Freddoso observa que "todos os pensadores discutidos neste ensaio tomam a causalidade em seu sentido mais básico e apropriado como uma relação entre substâncias, de um lado, e estados de coisas, de outro. Tipicamente, substâncias (agentes) agem sobre

outras substâncias (pacientes) para ocasionar ou realizar ou produzir estados de coisas (efeitos)".[64] Compare isso com a seguinte passagem sobre a ciência moderna do livro recente de Bas C. van Fraassen *Laws and Symmetry* [Leis e simetria]: "Todos os corpos próximos à terra caem quando são soltos porque tais corpos *devem* cair – e isso por causa da *lei* da gravidade. Apesar de soar ingênuo, isso representa o padrão paradigmático de explicação por lei. Se levarmos isso totalmente a sério, isso sinaliza que uma lei não é ela própria uma necessidade, mas explica a necessidade. A lei ela própria, ao que parece, é um fato sobre nosso mundo, um aspecto daquilo que *este* mundo é na realidade, e o que deve ocorrer se deve a esse fato ou aspecto".[65]

Duas mentalidades profundamente distintas são expressas nessas duas passagens. A mentalidade sendo expressa na primeira passagem é a que empreguei anteriormente neste capítulo, quando argumentei que o discurso divino exige intervenção particular. A ideia fundamental é que substâncias ocasionam estados de coisas em virtude da ativação de poderes causais que elas possuem. A ativação de poderes causais particulares ocorre por necessidade sob certas circunstâncias. Leis causais são regularidades de tal necessitação. Historicamente, o que está por trás de chamarmos isso de "leis" é a convicção de que o fato de que elas são o caso deve ser atribuído à sabedoria e ao poder criadores, sustentadores e concorrentes de Deus. Elas são determinações do Mestre do Universo.

A mentalidade expressa na segunda passagem não pensa em termos de agentes ocasionando estados de coisas, mas em termos de pares de eventos, cada um dos quais contendo um

membro que *necessita*[66] o outro. O evento de o copo de leite escorregar da minha mão *necessita* a queda desse copo de leite para o chão. Obviamente nem todo par de eventos é tal que um membro do par necessita o outro. Assim, apresenta-se a questão: o que explica o fato de que os membros de alguns pares estão nessa relação e os membros de outros pares não estão? A resposta é que são as *leis da natureza* o que explica a necessitação de eventos. Portanto, as leis da natureza não são apenas regularidades espaço-temporais entre eventos. Elas não são nem mesmo regularidades de relações de necessitação entre eventos. Se elas fossem apenas isso, relações de necessitação entre eventos seriam fatos brutos que exibiriam certas regularidades por acaso. As leis *explicam* as relações de necessitação; essas relações *se devem* às leis. E as leis são os veridadores [*truth-makers*] de contrafactuais; é por causa da lei da gravidade que esse copo de leite se quebraria no chão se eu o soltasse.[67]

Claro, a existência dessas leis não elimina do quadro a fatualidade bruta; ela a desloca para um nível diferente e superior. Pois, apesar de as leis da natureza explicarem as relações de necessitação entre eventos, elas próprias são logicamente/ontologicamente contingentes. É apenas um fato bruto a respeito do nosso mundo que existam tais e tais leis da natureza que expliquem as relações de necessitação entre eventos. Em outros mundos possíveis, as leis da natureza são diferentes; em alguns, não há leis da natureza.

O objetivo da ciência, então, é descobrir as leis da natureza. Ao fazê-lo, a ciência *explica* o que ocorre em nosso mundo. Assim, chegamos à visão contemporânea comum de que a ciência explica apelando para leis da natureza, em contraste

com a visão aristotélica tradicional de que a ciência explica apelando para os poderes causais dos agentes.

Não tentei, nessa breve exposição, explicar o que são *leis da natureza*; apenas apontei para sua função dentro desse modo de pensar. Minha própria visão é que as melhores tentativas de argumentar em favor da existência dessas entidades e explicar sua natureza são seriamente deficientes; e que um exame atento da prática real da ciência natural não resulta na conclusão de que o objetivo dos cientistas é descobrir tais entidades. Mas não posso elaborar esses pontos aqui; deixe-me apenas dirigir o leitor ao livro de van Fraassen, em que eles são elaborados e discutidos com grande força. É suficiente para nossos propósitos aqui perguntar: a argumentação contrária à tese da intervenção divina particular se torna mais convincente quando leis da natureza são tomadas nesse sentido?

Bem, sob este outro modo de pensar, não podemos conceber, estritamente falando, intervenções divinas – atos individuais e imediatos pelos quais Deus ocasiona certos eventos no curso da história. Em vez de pensar em termos de agentes ocasionando eventos, deveríamos pensar em termos de eventos necessitando outros eventos. Portanto, em vez de pensar em Deus imediatamente ocasionando o evento de a criança cantarolar *tolle lege*, devemos, digamos, pensar no evento de *Deus decidir que a criança cantarolaria tolle lege* necessitando o evento *de a criança cantarolar tolle lege*. Isso feito, contudo, fica claro que absolutamente nada nessa visão implica que esse episódio de necessitação de eventos não poderia ocorrer, já que não há nada que implique que não poderia haver uma lei da natureza embasando o fato de que o primeiro desses eventos necessita o segundo. E, se for dito, em resposta, que, apesar de essa visão a

respeito das leis não nos dizer isso *por si própria*, a ciência natural contemporânea, compreendida como pressupondo e descobrindo tais leis, de fato nos diz isso, então tudo o que precisamos fazer é primeiro repaginar e então reapresentar os argumentos de Alston.

Mas, apesar de a existência de leis da natureza, entendidas desse modo, ser totalmente compatível com a intervenção divina particular, ela não é compatível, surpreendente e ironicamente, com a visão de que leis da natureza são todas instituídas por Deus. Deus, nessa visão, pode agir dentro da ordem causal, mas não pode ocasioná-la toda. Para enxergar este ponto, relembremos que é preciso pensar em termos de eventos necessitando outros eventos em vez de em termos de agentes exercendo seus poderes causais. Assim, tomemos um exemplo; digamos, o evento de Deus decidir que deve haver um firmamento necessitando o evento de o firmamento passar a existir. Agora, se o último desses eventos é realmente necessitado pelo primeiro, em vez de apenas ocorrer depois dele, isso se deve a alguma lei da natureza. Poderia, então, ser o caso que Deus ocasionou essa lei da natureza? Bem, se esse for o caso, esse ocasionamento também deve ser analisado em termos de necessitação entre eventos, talvez do seguinte modo: o evento de Deus decidir que deve haver tal e tal lei da natureza necessitou o evento de tal lei da natureza ser o caso. Mas agora entramos num regresso infinito, pois essa necessitação de eventos também está baseada na existência de uma lei da natureza. É simplesmente um fato bruto da nossa realidade que existem certas leis da natureza. Em algum momento, o fato de que um evento é necessitado por um evento que consiste em

Deus fazer algo deve estar baseado no fato bruto da existência de uma lei da natureza.

O resultado de nossa investigação, então, é este: todo discurso divino da gama e da diversidade afirmadas pelas Escrituras e pelas tradições do judaísmo, do cristianismo e do Islã quase certamente exige intervenção direta de Deus sobre os acontecimentos da história humana; e a ciência contemporânea não nos dá nenhuma boa razão para pensar que tal intervenção não ocorra.



CAPÍTULO 8

EM DEFESA DA INTERPRETAÇÃO DO DISCURSO AUTORAL: *CONTRA* RICOEUR

TEMOS EXPLORADO a possibilidade de que Deus fale. Agora é o momento de nos voltarmos para questões de interpretação. Quando se é confrontado com um suposto caso de discurso divino, quais medidas devem ser tomadas para interpretar o fenômeno e descobrir o que Deus disse? Claro, Antão e Agostinho não fizeram nada que pudesse ser descrito como "tomar as medidas necessárias" para a interpretação. Embora tenham de fato interpretado, eles não *tomaram medidas* para fazê-lo. Eles apenas se viram crendo que Deus estava, naquele instante, dizendo-lhes isso e aquilo – muito semelhantemente a nós, quando, em uma conversa, tipicamente interpretamos o que nossos interlocutores dizem sem *tomar as medidas necessárias* para fazê-lo. Não devemos perder esses casos de vista; eles ocupam um lugar importante no quadro geral do discurso divino. Mas, em minha discussão sobre a interpretação, proponho focar apenas em casos nos quais de fato *tomamos medidas para realizar a interpretação*.

Também proponho focar na interpretação de *textos*. Chamei atenção repetidamente para o fato de que as tradições judaica, cristã e islâmica todas afirmam que o meio do discurso divino vai muito além de textos – de fato, muito além de palavras, estejam elas na forma de textos ou não. Deus fala por meio de sarças ardentes, experiências místicas, calamidades nacionais – e, de modo central, ao menos segundo afirmam os cristãos, por meio da presença de certa pessoa entre nós, Jesus de Nazaré. Mesmo assim, o meio textual foi visto como fundamental por todas as três dessas religiões. Ao final da minha discussão, quando passar de questões hermenêuticas para questões epistemológicas, vou ampliar meu foco mais uma vez.

Quando for apropriado passar das questões gerais para os casos particulares, será no texto *da Bíblia cristã* que concentrarei minha atenção. Penso que a maior parte do que tenho a dizer se aplica sem dificuldades ao ato de interpretar a Bíblia Hebraica em busca do discurso divino, ao ato de interpretar o Corão em busca do discurso divino, e assim por diante. Mas, porque é com a Bíblia cristã que estou mais familiarizado, e com a tradição de sua interpretação, é melhor que eu evite ampliar meu ponto para áreas sobre as quais sou relativamente ignorante, e deixe que os leitores que conhecem bem um ou outro desses textos e tradições realizem as aplicações.

Por fim, concentrarei minha atenção naquela prática interpretativa específica que assume que a Bíblia cristã como um todo é um meio do discurso divino e, então, quando confrontada com uma passagem em particular, procura descobrir o que Deus está dizendo por meio dessa passagem extraída do todo. Sei, é claro, que no mundo moderno essa

prática interpretativa específica é profundamente contestada – tanto *dentro* da comunidade cristã como fora. Algumas das práticas alternativas dentro da comunidade cristã procedem sob o pressuposto de que Deus não fala. Elas pressupõem, em vez disso, que Deus *revela* – sob aquele modo que chamei, no capítulo 2, de modo *manifestacional* de revelação. Ou elas nem mesmo pressupõem isso; elas pressupõem apenas que a Bíblia é um dos mais perfeitos frutos da imaginação religiosa humana. Além disso, nem todos aqueles que acreditam que Deus fala aceitariam que a Bíblia cristã é um meio do discurso de Deus; Karl Barth não aceitaria isso. *Paulus dixit, non deus dixit* ["Foi Paulo quem disse, e não Deus"], é o que afirma Barth. Assim, reconheço que essa prática interpretativa que lê e interpreta a Bíblia cristã para descobrir o que por meio dela Deus está dizendo é uma entre muitas práticas alternativas conflitantes. Apesar de ter sido a prática interpretativa dominante na comunidade cristã por mais ou menos 1500 anos,[68] tenho a impressão de que ela praticamente desapareceu da comunidade acadêmica, e agora aparece principalmente em contextos homiléticos e devocionais. Minha razão para, mesmo assim, escolher concentrar-me nela é esta: aquelas práticas interpretativas que pressupõem que Deus não fala obviamente não são pertinentes aos nossos interesses aqui. E, entre as práticas que pressupõem que Deus fala, essa em particular – vamos chamá-la de prática *tradicional* – de longe é a que levanta as questões mais interessantes a respeito da interpretação. A isso posso acrescentar que muitas das objeções comumente levantadas contra essa prática me parecem ter pouca força; um pouco disso ficará evidente ao longo de nossa

discussão. A prática é mais viável do que costumeiramente se supõe.

Mais um ponto à guisa de prefácio: Deus fala, ou assim afirma a tradição cristã, não apenas *sendo autor* da Bíblia, mas também *apresentando* a alguém uma passagem do texto bíblico em uma ocasião particular; os casos de Agostinho e Antão se enquadram nessa descrição. O pressuposto de minha discussão tem sido que Deus pode muito bem falar desses dois modos. Mas, apesar de eu fazer uma ou outra observação a respeito da interpretação do discurso por apresentação, meu foco estará situado na interpretação do discurso autoral.

Lemos textos por muitas razões. Quando os participantes de uma liturgia leem juntos em voz alta um dos salmos, eles o leem de modo a dar voz a seu próprio louvor e sua própria penitência por meio dele. Quando alguém que conhece bem um soneto de John Donne o lê novamente, essa pessoa comumente o faz para mais uma vez se deleitar com os versos e o universo do poema. Sem me esquecer dessa diversidade, vou concentrar minha atenção, no que se segue, em um tipo de leitura de textos que tem o objetivo de descobrir algo.

A leitura com o objetivo de descobrir algo é ela própria muito diversa; lemos muitos tipos diferentes de textos para descobrir muitos tipos diferentes de coisas. Mas uma das coisas que fazemos, em relação a pelo menos alguns textos, é ler para descobrir o que a pessoa que é autora do texto estava dizendo por meio dele. Lemos para descobrir o que chamarei de *discurso autoral* do texto. Suponha, por exemplo, que quero descobrir qual era a população da China em 1980. Confiando na *Enciclopédia Britânica* a respeito desses assuntos, consulto seu

artigo sobre a China. Assumindo que minha confiança não estava equivocada, eu então descubro qual era a população da China em 1980 ao descobrir qual o autor desse artigo disse que ela era – ao descobrir esse elemento no discurso autoral desse artigo. Ler para descobrir o que Deus disse por meio de um texto sagrado é um caso especial do ato de ler para descobrir o discurso autoral.

Apesar de ser comum ler e interpretar textos para descobrir o discurso autoral, essa prática tem sido alvo de ataque incessante há mais de cinquenta anos – não apenas a prática de ler *textos sagrados* para descobrir o discurso *divino*, mas a prática de ler *qualquer* texto para descobrir *qualquer* discurso autoral. E, em vez de se esgotar depois de mais de meio século de virulência, o ataque aumentou sua fúria nos anos recentes. Evidentemente, a interpretação do discurso autoral é um oponente extremamente resiliente!

Uma linha recente de ataque, a dos desconstrutivistas, com Jacques Derrida sendo seu mestre inquestionável, diz que a interpretação do discurso autoral, apesar de inevitável por razões práticas em várias situações, é, contudo, indefensável intelectualmente, uma vez que pensar na fala ou na escrita como um instrumento de discurso autoral é pressupor a desacreditada metafísica da presença. A outra linha de ataque, mais moderada, com Paul Ricoeur sendo aquele que a formulou com maior profundidade, sustenta que, apesar de existir de fato o fenômeno do discurso autoral, ainda assim o objetivo da interpretação, no que diz respeito a textos, deve ser o de descobrir *o sentido do texto*. O ataque de Ricoeur à interpretação do discurso autoral de textos consiste em argumentar que é a interpretação do *sentido textual* que

devemos praticar quando lidamos com textos – mesmo que o texto tenha sido originado como meio de discurso autoral. Ou, ao menos, esse deve ser nosso objetivo quando confrontados com textos de um tipo muito geral do qual a Bíblia é um exemplo paradigmático.

Proponho discutir o argumento de Ricoeur neste capítulo, e o de Derrida no próximo. Além de sua relevância óbvia para nossa investigação, o que faz valer a pena discutir esses ataques é que, já por algum tempo, a abordagem de Ricoeur dessas questões tem exercido grande influência sobre teólogos e estudiosos bíblicos de inclinação teológica, e a abordagem de Derrida está hoje rapidamente se tornando influente nesses mesmos círculos.

Embora meu objetivo principal nestes capítulos consista em defender a integridade e legitimidade da interpretação do discurso autoral, terei, no percurso, oportunidade de colocar pontos que se mostrarão indispensáveis para nossa discussão posterior. E talvez eu deva dizer que, mesmo que eu não vá enfatizar isso aqui, muitíssimos pontos colocados por Ricoeur e Derrida são pontos com os quais eu concordo e que eu também gostaria de colocar. Minha resposta a eles não deve ser entendida como intransigentemente negativa!

A TEORIA DE RICOEUR SOBRE O DISCURSO E O SENTIDO

Deixe-me citar uma ou duas breves passagens do próprio Ricoeur para uma pista do lugar aonde ele tentará nos levar. "Com a escrita", diz Ricoeur, "o significado verbal do texto não

mais coincide com o significado mental ou a intenção do texto. Essa intenção é tanto cumprida como abolida pelo texto, que não é mais a voz de alguém presente. O texto é mudo [...]. O texto é como uma partitura musical, e o leitor, como o regente da orquestra que obedece às instruções da notação."[69] O "curso do texto escapa ao horizonte finito vivido por seu autor. O que o texto diz agora importa mais do que aquilo que o autor quis dizer, e toda exegese desdobra seus procedimentos dentro da circunferência de um significado que rompeu suas amarras com a psicologia de seu autor".[70]

O argumento de Ricoeur tem dois componentes principais. Primeiro, ele oferece uma explicação do discurso em geral. Então, ele faz um contraste entre dois tipos de situações em que o discurso ou seu rastro é o centro da atenção. Um deles é a situação dialógica do contato face a face. Típico desse tipo de situação é que o falante diz algo que é dirigido a alguém, que é dito sobre alguns objetos pertinentes à situação e que tanto é expressão do falante como incorpora referências a ele ou ela: têm-se, assim, algo que é dito, uma pessoa a quem se dirige, objetos sobre os quais se fala e um falante que tanto alcança expressão como é referido. A situação contrastante é a de uma pessoa que lê um texto algum tempo depois de sua composição, em um local diferente daquele de sua composição, na ausência e na indisponibilidade do autor. O texto, nessa situação, está distanciado do destinatário, dos referentes e do falante; e isso, diz Ricoeur, "implica uma verdadeira sublevação nas relações entre a linguagem e o mundo, bem como na relação entre a linguagem e as várias subjetividades em questão (a do autor e a do leitor)" (HHS, p. 147). "A hermenêutica começa onde o diálogo termina" (IT, p. 32).

Para chegar à teoria do discurso de Ricoeur, devemos começar com uma breve exposição de sua teoria da linguagem. A linguagem (*langue*), diz Ricoeur, "é o código – ou o conjunto de códigos – com base no qual um falante particular produz *parole* [discurso] como uma mensagem particular" (IT, p. 3). Uma linguagem como tal é um sistema que tem "mera virtualidade". Ela "não existe de fato. Ela tem apenas existência virtual" (IT, p. 9). O discurso, por outro lado, consiste em eventos que, apesar de transitórios e efêmeros, são ainda assim reais. O discurso "confere realidade à linguagem"; "o discurso baseia a própria existência da linguagem, uma vez que apenas os discretos[71] e toda vez únicos atos de discurso tornam real o código" (IT, p. 9). E o discurso torna real o código ao produzir algo que, apesar de composto de palavras do código, não é ele próprio um elemento do código, a saber, uma sentença. À "abordagem unidimensional da linguagem, para a qual os signos são as únicas entidades básicas", diz Ricoeur, "quero opor uma abordagem bidimensional, para a qual a linguagem depende de duas entidades não redutíveis, signos e sentenças" (IT, p. 6).

Nossa preocupação principal aqui é com a teoria do discurso de Ricoeur; mas deixe-me abrir um parêntese para fazer uma ou duas observações sobre a ontologia da linguagem de Ricoeur, uma vez que ela difere da ontologia da linguagem que estou usando nesta discussão e é, para mim, extraordinariamente implausível. Fundamental para minha própria ontologia da linguagem é a distinção entre tipos/exemplares; Ricoeur, ao distinguir entre a potencialidade e a existência real dos particulares, tenta operar apenas com particulares em sua ontologia da linguagem. Seu movimento crucial é pensar sobre

o evento do proferimento ou da inscrição de uma palavra como a *realização* de uma possibilidade. Mas o que é essa possibilidade exatamente? Suponha que eu profira a palavra "sibarítico" ao final de um intervalo de tempo durante o qual ninguém a estava proferindo ou inscrevendo. Qual era, então, a situação momentos antes do meu proferimento? A palavra não existia então? Havia apenas a *possibilidade* de que ela existisse e meu proferimento tornou real tal possibilidade? Essa interpretação é sugerida pelas palavras de Ricoeur "não existe". Nessa visão, todas as palavras que há são as que têm existência real. Alternativamente, seria o caso que a palavra sempre existiu, mas no modo de existência virtual ou possível, e que meu proferimento dela alterou seu modo de existência, do virtual para o real? Será que o reino do Ser inclui palavras possíveis além de palavras reais? Essa interpretação é sugerida pelas palavras de Ricoeur "tem existência virtual".

Em qualquer dos casos, podemos contrapor a seguinte questão: quando uma palavra é tornada real por um evento de proferir ou de inscrever, com qual entidade nesse evento a palavra deve ser identificada? Certamente não com *o ato* de proferir, nem com *o ato* de inscrever;[72] mas sim com o *conteúdo*, com *o que é proferido* ou *o que é inscrito*. (Note, a propósito, que, embora sons sejam de fato transitórios, caracteres tipicamente são duráveis; a afirmação de Ricoeur de que o que é durável no discurso deve ser identificado com o significado não procede.)

Tão logo enxerguemos com clareza que as palavras devem ser identificadas com o que é proferido ou inscrito em vez de com o ato de proferir ou inscrever, seremos confrontados com o fenômeno que levou Peirce a traçar sua distinção, hoje célebre,

entre tipo e exemplar. Suponha que me peçam para contar as diferentes palavras na sentença que precede a esta; posso responder corretamente tanto "46" como "38", dependendo se conto as inscrições repetidas de "que", "com", "de", "o" e "ou" como uma ou mais palavras. Considero atraente a explicação de Peirce para essa situação: em cada um desses cinco casos temos múltiplos exemplares de um único tipo; a pergunta que me foi feita era ambígua entre o pedido de contar exemplares de palavras num exemplar de sentença e o pedido de contar palavras-tipo numa sentença-tipo. Uma ontologia adequada da linguagem exige reconhecer duas categorias de entidades, universais e particulares; não avançaremos munidos apenas de particulares, ainda que postulemos haver particulares meramente possíveis. E quanto às condições nas quais uma palavra-tipo, digamos, "sibarítico", existe: certamente não é uma condição, para a sua existência em certo momento, que exista nesse momento um soar ou uma inscrição dela; é suficiente que as pessoas se *lembrem* da palavra. O que ocorre no discurso do tipo mais elementar é que produzimos palavras-exemplares de palavras-tipo – palavras-tipo sendo tais que elas podem ser repetidamente exemplificadas, alguns dos exemplares tendo caráter efêmero, outros tendo caráter duradouro. Não trazemos à existência passageira algo que era antes, e será em diante, um particular apenas possível; nem meramente tornamos real um particular quando antes havia apenas a possibilidade de que esse particular existisse.

Mas voltemos ao *discurso*. Além do código linguístico e das sentenças, há o discurso – todos aqueles eventos reais, mas efêmeros, nos quais, segundo vê Ricoeur, o código é realizado. Ricoeur insiste, contudo, que dentro de um evento de discurso

há mais coisas além daquilo que é apenas transitório e efêmero. Se esse não fosse o caso, "a prioridade ontológica do discurso seria insignificante e sem consequência" (IT, p. 9). O que não é meramente transitório e efêmero é *o que é dito*. Isto "pode ser identificado e reidentificado como o mesmo, de modo que podemos dizê-lo novamente ou em outras palavras. Podemos até mesmo dizê-lo em outra língua ou traduzi-lo de uma língua para outra. Através de todas essas transformações, ele preserva uma identidade própria que pode ser chamada de conteúdo proposicional, o 'dito como tal'" (IT, p. 9). E qual é o conteúdo proposicional do evento de discurso? Ele é, diz Ricoeur, o *sentido* da sentença usada naquele evento.

O apelo de Ricoeur ao *sentido* da(s) sentença(s) usada(s) num evento de discurso se mostrará o pilar central de seu argumento. Assim, vamos dedicar algum tempo para compreender, da melhor maneira possível, o que ele tem em mente, começando com as várias coisas que ele diz a respeito do sentido sentencial, e então nos perguntando sobre o que elas poderiam ser verdadeiras, se é que são verdadeiras sobre algo. Já temos estas duas considerações: o sentido da sentença é algo que também pode ser expresso por outras sentenças distintas; e o sentido de uma sentença é algo que pode ser dito. Acrescente-se ainda que Ricoeur distingue, repetidas vezes, entre *o que é dito* e *sobre o que isso é dito* – entre *sentido* e *referência*, como ele coloca. Sua visão é que, apesar de normalmente o que é dito se referir a algo, isso não é necessário: "O mesmo sentido pode ou não fazer referências, dependendo das circunstâncias ou da situação de um ato de discurso" (IT, p. 20). Além disso, o que é referido, se há algo referido, não precisa ser o mesmo em todos os casos. Assim, a identidade de um sentido independe das

coisas às quais os falantes se referem com ele. Uma das muitas passagens em que Ricoeur segue nessa linha, uma das mais claras, é esta: outro

> par de aspectos opostos é a polaridade [...] entre sentido e referência. Isto é, o discurso implica a possibilidade de distinguir entre *o que* é dito pela sentença como um todo e pelas palavras que a compõem, por um lado, e *aquilo sobre o que* algo é dito, por outro lado. Falar é dizer algo sobre algo [...]. Tentarei conectar o problema da explanação à dimensão do "sentido", ou do padrão imanente do discurso, e os problemas da interpretação à dimensão da "referência", entendida como o poder do discurso de se aplicar a uma realidade extralinguística sobre a qual ele diz o que diz (HHS, p. 167-168).

Outra tese de Ricoeur a respeito do sentido é esta: cada sentença – e vamos relembrar que o discurso exige sentenças – pode ser analisada em um sujeito lógico (ou sujeitos) e um predicado lógico. Sem dúvida Ricoeur concederia que as palavras proferidas em certo evento de discurso não precisam constituir uma sentença completa, e que essa incompletude pode ser tal que as palavras não exibem uma estrutura de sujeito lógico/predicado lógico; mas ele insistiria que, nesse caso, fica "subentendida" uma sentença com essa estrutura. Ricoeur toma sujeitos e predicados como os portadores de duas funções distintas. A função do sujeito, ele diz, é "selecionar" algo singular; sujeitos lógicos têm uma função identificadora singular (IT, p. 10). Um predicado, por outro lado, "designa" um universal (IT, p. 11) e diz algo a respeito daquilo que é

selecionado pelo sujeito lógico. Ricoeur fala da função identificadora e da função predicativa como "entrelaçadas" e "interagindo" de modo a compor o "sentido sintético" da sentença.

Apesar de se seguir das considerações feitas que o entrelaçamento de certa função identificadora com certa função predicativa, de modo a compor um sentido, ocorre independentemente das coisas às quais os falantes se referem ao dizer essa sentença, ainda assim "[o] falante se refere a algo com base na, ou por meio da, estrutura ideal do sentido. O sentido, por assim dizer, é atravessado pela intenção referencial do falante" (HHS, p. 20). O pensamento "é direcionado, através do sentido, para diferentes tipos de entidades extralinguísticas, tais como objetos, situações, coisas, fatos etc." (IT, p. 34).

O sentido da sentença proferida, além de ser o que é dito em um evento de discurso, é também aquilo em relação a que certa posição ilocucionária é tomada. O ato de discurso, diz Ricoeur,

> é constituído por uma hierarquia de atos subordinados distribuídos em três níveis: (1) o nível do ato locucionário ou proposicional, o ato *de* dizer; (2) o nível do ato ilocucionário (ou força ilocucionária), o que fazemos *ao* dizer; (3) o nível do ato perlocucionário, o que fazemos *por meio do fato de que* falamos. Se eu digo a você que feche a porta, eu faço três coisas. Primeiro, eu relaciono o predicado de ação (fechar) a duas variáveis (você e a porta): esse é o ato de dizer. Em segundo lugar, eu digo isso a você com a força de uma ordem em vez de uma afirmação, um desejo ou uma promessa: esse é o ato ilocucionário. Por fim, posso provocar certas consequências [...] (HHS, p. 134-135).

Finalmente, em relação ao estatuto ontológico do sentido de uma sentença, Ricoeur diz que ele é *ideal*. Ele explicitamente se alinha neste ponto com Frege e Husserl.

> Para Frege e Husserl, um "significado" [...] não é uma ideia que alguém tem em mente. Não é um conteúdo psíquico, mas um objeto ideal que pode ser identificado ou reidentificado por diferentes indivíduos em diferentes tempos como sendo o mesmo. Por idealidade eles querem dizer que o significado de uma proposição não é nem uma realidade física nem uma realidade psíquica (IT, p. 90).

Essas são as coisas que Ricoeur diz sobre o sentido de uma sentença, quando ele opera como aquilo que é proferido ou inscrito em um evento de discurso. Mas o que, então, é o sentido de uma sentença, do modo como Ricoeur o entende? Do que ele está falando? Deixe-me fazer uma proposta. A proposta vai além do que Ricoeur diz explicitamente; mas ela se encaixa com quase tudo o que ele diz, e o torna inteligível. É essencial para fazer minha proposta que primeiro tomemos nota da presença, em nossa prática linguística, de dois critérios diferentes para *uma coisa idêntica* ter sido dita em dois atos de discurso distintos. A distinção se mostrará não apenas útil para fazermos a exegese dos textos de Ricoeur, mas indispensável para nossa discussão nas palestras seguintes.

Suponha – adaptando um exemplo de Richard Swinburne, em sua discussão dessas mesmas questões – que um falante de latim do século 14 diga em modo assertivo "Regina mortua est", que uma pessoa holandesa do final do século 20 diga em modo assertivo "De koningin is dood" e que uma pessoa portuguesa

do meio do século 19 diga em modo assertivo "A rainha está morta". Suponha ainda – o que penso ser verdadeiro – que cada uma dessas sentenças tem apenas um significado, e suponha que todos os três falantes falaram literalmente. Seria, então, correto dizer que todos esses falantes disseram a mesma coisa. Seu pensamento foi o mesmo; e em relação a esse pensamento todos eles assumiram a mesma posição ilocucionária, a saber, a asserção. Precisamos de um pouco de terminologia aqui. Vamos dizer que o *conteúdo noemático* de seus atos ilocucionários foi o mesmo.[73]

Não terá passado despercebido que, apesar de aquilo que foi dito sobre algo ter sido o mesmo nos três casos, aquilo sobre o que isso foi dito não é o mesmo. A pessoa holandesa falava da rainha Beatriz; a portuguesa, de Maria II. Essa observação nos leva a notar que operamos também com um segundo e distinto critério para a identidade ou diversidade das coisas ditas. Suponha que eu diga em modo assertivo, em certo momento, "estou resfriado". Suponha que minha esposa, dirigindo-se a mim, diga em modo assertivo "você está resfriado". E suponha que uma terceira pessoa com o mesmo momento em mente, mas falando um dia depois, diga em modo assertivo "o palestrante das Wilde Lectures de 1993 estava resfriado". E vamos supor, aqui também, que cada uma dessas sentenças tem apenas um significado; e que o falante em cada caso fala literalmente. Claramente, o pensamento expresso (e asserido) é diferente em cada um dos casos; o conteúdo noemático do ato ilocucionário difere em cada caso. Contudo, seria correto dizer que todos os três falantes disseram a mesma coisa, com o critério de identidade sendo se a mesma propriedade foi atribuída à mesma coisa como sendo predicada dessa coisa no

mesmo momento. Vamos dizer que o *conteúdo designativo* desses três atos ilocucionários foi o mesmo.[74]

Apesar de as três expressões, "eu", "você" e "o palestrante das Wilde Lectures de 1993", selecionarem ou identificarem a mesma pessoa nesses últimos exemplos, elas o fazem de três maneiras bastante distintas; similarmente, apesar de os tempos verbais distintos "estou/está" e "estava" selecionarem o mesmo tempo nos exemplos, eles o fazem de modos distintos. O contraste com nossos três primeiros exemplos é claro: neles, apesar de três pessoas diferentes terem sido selecionadas, elas foram identificadas do mesmo modo; a saber, como a rainha em exercício no país do falante. São essas diferenças que explicam o fato de que, no primeiro caso, o conteúdo noemático era o mesmo, mas o conteúdo designativo era diferente, enquanto no segundo caso o conteúdo noemático era diferente, mas o conteúdo designativo era o mesmo.

Em alguns momentos de nossa discussão, será – como já foi – conveniente não distinguir entre o conteúdo noemático e o conteúdo designativo das ações de fala. Quando esse for o caso, falarei em termos de conteúdo *proposicional*.

Quando interpretamos Ricoeur tendo em mente essa distinção entre conteúdo noemático e conteúdo designativo, fica claro que, ao falar de *sentido*, ele tem em vista o conteúdo *noemático*, e não o conteúdo *designativo*; daqui em diante, interpretarei Ricoeur desse modo.

Permanece ainda uma questão importante. Minha distinção entre conteúdo noemático e conteúdo designativo é uma distinção interna ao conteúdo dos atos ilocucionários, enquanto os *sentidos* de Ricoeur são também, de algum modo, "de"

sentenças: quando uma sentença é proferida ou inscrita em algum ato de discurso, então o sentido não apenas é idêntico àquilo em relação a que certa posição ilocucionária é tomada, mas também é o sentido "da" sentença usada. Assim, no que consiste essa relação "de"?

Deixe-me novamente fazer uma sugestão. Em cada um dos seis eventos de discurso que sugeri imaginarmos, especifiquei que a pessoa falou literalmente. Como devemos entender isso? Bem, vamos assumir que as sentenças bem formadas de uma língua *têm significados* – que elas vêm com significados. Então, se uma pessoa que usa a sentença fala literalmente, o conteúdo noemático do que a pessoa diz é precisamente o que a sentença significa – ou, caso a sentença tenha diversos significados, o conteúdo noemático é uma das coisas que a sentença significa. Em outras palavras, o pensamento expresso é um dos significados da sentença. A sentença em holandês "De koningin is dood" significa que a rainha está morta; e, caso eu fale literalmente quando profiro em modo assertivo essa sentença, então o conteúdo noemático do meu discurso é o significado da sentença. Em tal caso, então, é o significado da sentença na língua que é o *sentido* da sentença nessa ocasião de proferimento.

Mas em boa parte do tempo não falamos literalmente; alguém pode muito bem ter falado a verdade se, na ocasião da queda de Margaret Thatcher do poder, tivesse dito em modo assertivo a sentença "A rainha está morta". Assim, qual é o sentido da sentença em tal ocasião de uso? As pistas a respeito de como Ricoeur pensa sobre essa questão não são muitas; e as que existem não são muito claras. Meu palpite, contudo, é que Ricoeur está não apenas assumindo que uma *sentença per se*

tem um significado (ou significados), mas está assumindo que uma *sentença em um contexto linguístico particular* tem um significado (ou significados) – tomando *um contexto linguístico* como o conjunto de outras sentenças do qual o falante pretende que a sentença em consideração seja tomada como parte.[75] No caso do discurso escrito, o contexto será um texto. O significado de uma sentença em tal contexto linguístico irá diferir, em geral, de seu significado em outro contexto linguístico, e pode muito bem diferir de seu significado *per se*.

Se essa noção do *significado de uma sentença em um contexto linguístico particular* é coerente, é uma questão que deve ser adiada até um capítulo posterior. Aqui vamos apenas supor que por *sentido* de uma sentença usada em certo evento particular de discurso Ricoeur tem em mente o significado dessa sentença em qualquer que seja o contexto linguístico relevante naquela ocasião – o caso limite sendo o de uma sentença constituindo seu próprio contexto. É fundamental para o pensamento de Ricoeur, então, a seguinte tese a respeito da conexão entre, de um lado, o sentido de uma sentença, quando essa sentença ocorre em algum evento de discurso, e, de outro, o conteúdo noemático do ato ilocucionário que é um ingrediente desse evento de discurso: quando alguém realiza certo ato ilocucionário ao proferir ou inscrever certa sentença, o conteúdo noemático desse ato ilocucionário é idêntico ao sentido da sentença nessa ocasião – e isso, por sua vez, é o significado dessa sentença no que é, então, seu contexto linguístico relevante.[76]

O ARGUMENTO DE RICOEUR CONTRA A INTERPRETAÇÃO DO DISCURSO AUTORAL

Tendo em mãos a teoria do discurso de Ricoeur, junto com seu conceito de sentido sentencial (textual), estamos prontos agora para passar a seu argumento contra a interpretação do discurso autoral e em favor da interpretação do sentido textual. Ricoeur conduz o argumento contrastando dois tipos de situações em que a interpretação ocorre: situações em que se participa de um diálogo face a face e situações em que se leem textos produzidos em tempos e lugares distantes daqueles em que nos encontramos no momento da leitura, por autores que estão ausentes e inacessíveis. Vamos chamá-las, respectivamente, de situações de *proferimento dialógico* e situações de *texto distanciado*. Ricoeur argumenta que, se passamos da interpretação em situações de proferimento dialógico para a interpretação em situações de texto distanciado, uma "verdadeira sublevação" ocorre, uma sublevação tão drástica que devemos nos contentar, em situações de texto distanciado, em tentar descobrir o sentido do texto.

Deixe-me conceder de imediato que o próprio Ricoeur não descreve o que ele está fazendo como o estabelecimento de um contraste entre essas duas *situações* em que conduzimos a interpretação. O que ele diz, em vez disso, é que ele está contrastando a interpretação de *proferimentos* com a interpretação de *escritos*. Mas, como veremos, a interpretação de proferimentos não difere, em geral, da interpretação de escritos das maneiras apontadas por Ricoeur, ao passo que a interpretação de proferimentos em situações de diálogo e a interpretação de escritos em situações distanciadas de fato

diferem assim – ou praticamente assim. Além disso, há várias "pistas nas entrelinhas" sugerindo que não é realmente a interpretação de proferimentos e de escritos, como tal, o que Ricoeur tem em vista, ainda que ele fale como se a tivesse, mas sim a interpretação de proferimentos em situações dialógicas e de escritos em situações distanciadas. Assim, proponho nos afastarmos do que ele afirma estar fazendo e interpretá-lo de acordo com aquilo a que ele parece estar tentando chegar.

Ricoeur argumenta que a interpretação nas situações de texto distanciado deve fundamentalmente diferir de três maneiras do que é, e pode ser, a interpretação nas situações de proferimento dialógico; e que o resultado dessas diferenças é que a interpretação no primeiro tipo de situação deve ser uma interpretação do sentido textual. Ele parece considerar seu argumento uma demonstração cumulativamente construída; mas é a terceira diferença, seguindo a minha organização, o que ele muito claramente considera seu ponto mais forte.

O primeiro ponto de contraste é este: nas situações de proferimento dialógico, quem discursa se dirige a alguém; e o destinatário tem a chance de interagir, em especial de pedir ajuda à pessoa que discursa, para interpretar o que ela disse. Em contraste, apesar de alguns dos textos que lemos em situações distanciadas terem sido endereçados a nós, a maioria deles não o foi; de fato, para muitos deles teríamos extrema dificuldade em apontar qualquer pessoa como destinatária. Se alguém insiste que o autor deve ter se dirigido a alguém, então frequentemente a melhor coisa a ser dita é que ele dirigiu o texto a qualquer um que o pudesse ler. Mas, em todo caso, quando lemos um texto numa situação distanciada, não podemos interagir com o autor; especificamente, não podemos

pedir a sua ajuda para interpretar o que ele disse. O autor está alienado da atividade interpretativa; inacessível.[77] Essa diferença, Ricoeur insiste, tem consequências monumentais para a interpretação. Ele diz que

> uma coisa é o discurso ser dirigido a um interlocutor igualmente presente na situação de discurso, e outra, ser dirigido, como é o caso de praticamente toda peça que tenha sido redigida, a qualquer um que saiba ler. A estreiteza da relação dialógica explode. Em lugar de ser dirigido a você, a segunda pessoa, o que é escrito é dirigido à audiência que ele mesmo cria [...]. A copresença de sujeitos em diálogo deixa de ser o modelo para todo "entendimento" (HHS, p. 202-203).
>
> A relação entre escrever e ler não é, portanto, um caso particular da relação entre falar e responder. Não é uma relação de interlocução, não é uma experiência de diálogo. Não é suficiente dizer que ler é um diálogo com o autor por meio de sua obra, pois a relação do leitor com o livro é de uma natureza completamente distinta. O diálogo é um intercâmbio de perguntas e respostas; não há um intercâmbio desse tipo entre o escritor e o leitor. O escritor não responde ao leitor. Em vez disso, o livro divide o ato de escrever e o ato de ler em dois lados, entre os quais não há comunicação. O leitor está ausente do ato de escrever; o escritor está ausente do ato de ler. O texto, então, produz um duplo eclipse do leitor e do escritor. Assim, ele substitui a relação de diálogo, que conecta diretamente a voz de um com a escuta do outro (HHS, p. 146-147).

A propósito, essa passagem é especialmente oportuna para substanciar minha afirmação de que o que Ricoeur "realmente" tem em vista não é o contraste entre a interpretação de um proferimento e a interpretação de um escrito, como tais, mas o contraste entre a interpretação de proferimentos em situações dialógicas e a interpretação de escritos em situações distanciadas. Pois aqui ele explicitamente cita uma interação em situação de proferimento dialógico e um ato de leitura em situação desprovida de comunicação com o autor. Se o proferimento e a escrita não são considerados nesses tipos de situação, o contraste desaparece. Pois o proferimento não ocorre apenas em contextos nos quais uma pessoa se dirige a alguém que possa interagir, iniciando um diálogo no qual quem discursa auxilia na interpretação; pense no caso de um pronunciamento científico formal que não é dirigido a ninguém em particular, e durante o qual a ninguém é dada a oportunidade de interagir. Em oposição, pense numa correspondência entre duas pessoas na qual elas se dirigem uma à outra e se perguntam o que querem dizer.

Ricoeur considera todos os três pontos de contraste para os quais ele chamará atenção como baseados na durabilidade da escrita em oposição à efemeridade do proferimento; ele gosta de dizer que o discurso é "fixado" pela escrita. Mas já podemos ver que também isso não é muito preciso. Em primeiro lugar, nossa capacidade tecnológica de *registrar* proferimentos tem a consequência de que hoje em dia não apenas a escrita, mas também o proferimento devem ser interpretados em situações temporalmente distanciadas do discursador; pode-se fazer o proferimento durar tanto quanto a escrita. E, em segundo lugar, como ficará particularmente claro quando passarmos em breve

a discutir a referência, não é somente a *durabilidade temporal* de textos, mas também a *transportabilidade espacial* dos textos que baseiam as dificuldades de interpretação para as quais Ricoeur chama a atenção. Mas nossa capacidade tecnológica de transmitir um proferimento, tanto quanto gravá-lo, tem a consequência de que somos forçados a interpretar até mesmo o proferimento "ao vivo", não gravado, em situações espacialmente distanciadas da situação que o originou. Portanto, o que Ricoeur atribui à escrita é, na verdade, igualmente verdadeiro sobre proferimentos gravados e transmitidos. Ricoeur conduz sua discussão como se estivéssemos vivendo numa era pré-Thomas Edison!

Vamos passar para o segundo ponto de contraste que Ricoeur enxerga e enfatiza entre interpretar um proferimento em situações dialógicas e interpretar um escrito em situações distanciadas. No diálogo falado, o falante usa pronomes e indexicais para se referir a uma ampla variedade de particulares espaço-temporais que estão presentes na situação comum ao falante e ao destinatário, e que são discerníveis a ambos. Os *aquis* e *agoras* do proferimento se referem a tempos e lugares da situação de diálogo; os *eus* e *vocês* do proferimento se referem aos membros participantes do diálogo; e os *issos* do proferimento, muitos deles, referem-se a objetos presentes na situação. Além disso, o falante é capaz de suplementar suas referências verbais com uma variedade de gestos esclarecedores.[78] Mas, quando textos são lidos na ausência de seus autores, e a uma distância de espaço e tempo de sua origem, a nossa maneira de descobrir os referentes precisa ser profundamente diferente. Nós os intérpretes temos de nos virar sem quaisquer gestos esclarecedores do autor; e para todos os

aquis e *agoras* do texto, todos os *lás* e *entãos*, precisamos passar por processos complicados, apesar de corriqueiros, de "pensar com a mente" daquele lugar ou período, para que possamos determinar os referentes.[79] A determinação da referência é profundamente alterada pelo distanciamento.

Ricoeur tem um ponto adicional que ele deseja colocar a respeito de textos e referência; mas, antes de passar a ele, vale a penar notar que, mais uma vez, os contrastes para os quais ele aponta não estão baseados na diferença entre um proferimento e um escrito como tais, mas na diferença entre meios de discurso que não se afastam da situação em que são originados e meios que se afastam, durando temporalmente e se estendendo espacialmente para além dela. Se duas pessoas trocam bilhetes em certa situação em vez de falar uma com a outra, os *aquis* e *agoras*, *lás* e *entãos* de suas sentenças funcionam exatamente como funcionariam se elas estivessem falando uma com a outra; e elas são tão aptas e autorizadas a suplementar sua escrita com gestos quanto o são a suplementar sua fala. Conversamente, os mesmíssimos problemas de determinação da referência para os quais aponta Ricoeur em relação à escrita surgem para o proferimento que é preservado para a posteridade ao ser gravado, ou para o proferimento que é transportado a lugares distantes ao ser gravado e transmitido.

Mas voltemos ao que Ricoeur tem a dizer sobre textos e referência. Nós o ouvimos dizer que há grandes diferenças entre como a referência é realizada e interpretada em situações de proferimento dialógico e como a referência é realizada e interpretada em situações de texto distanciado. Ele avança e argumenta que, uma vez que o texto tem um sentido independente daquilo a que o autor se referia, é bem possível

interpretar textos sem fazer tentativa alguma de descobrir a que o autor se referia. O texto "liberta sua referência dos limites da referência situacional" (IT, p. 36). De fato, argumenta Ricoeur, é assim que textos "poéticos" devem ser lidos ("poético" aqui é um termo técnico que se aplica a textos religiosos, ficcionais e poéticos); pois seus autores, ao compô-los, não estavam se referindo a nada.

Ricoeur insiste, contudo, que seria um erro concluir a partir disso que o sentido de tal texto é uma entidade contida em si mesma. O sentido de um texto "poético" vai além de si mesmo, por meio da projeção de uma maneira de estar-no-mundo – ou simplesmente um *mundo*, para abreviar.[80] A maioria dos comentadores dessa parte do pensamento de Ricoeur nota a obscuridade da noção de *um mundo* à qual ele apela. O que me parece mais obscuro é sua noção de *projeção*: o que significa um sentido projetar um mundo? Como ele deve se relacionar com um mundo para projetá-lo? Cada sentido sentencial projeta um mundo? Em situações dialógicas, o que se passa é que estamos tipicamente mais interessados nas referências que quem discursa faz do que no mundo projetado pelo sentido de suas sentenças? Ou é somente o sentido de um *texto*, de um *escrito*, que projeta um mundo?[81] E quanto a um texto de história? Textos históricos projetam mundos, e é apenas uma questão de interesse de nossa parte se vamos prestar atenção às referências do autor ou vamos ignorá-las e prestar atenção apenas ao mundo que o sentido de seu texto projeta? Ou são somente textos "poéticos" que projetam mundos? Apesar das obscuridades, Ricoeur claramente atribui grande importância a essa parte de sua teoria; é ela a sua maneira de superar o estruturalismo.

Vamos passar para o terceiro ponto de contraste que Ricoeur traça entre interpretar um proferimento numa situação dialógica e interpretar um escrito numa situação distanciada. Nesta última situação, diferentemente da primeira, o sentido sentencial se desprendeu da intenção autoral, e a intenção autoral se tornou, se não inacessível, ao menos não importante. Isso é o que ele diz:

> No discurso [...] a sentença designa seu falante por diversos indicadores de subjetividade e personalidade. No discurso falado, essa referência, por meio do discurso, ao sujeito falante apresenta um caráter de imediaticidade que podemos explicar da seguinte maneira. A intenção subjetiva do sujeito falante e o significado do discurso se sobrepõem de tal modo que é a mesma coisa entender o que o falante quer dizer e o que o discurso significa. A ambiguidade da expressão francesa *vouloir-dire*, da alemã *meinen* e da inglesa *to mean* atesta essa sobreposição. Com o discurso escrito, a intenção do autor e o significado do texto não mais coincidem. Essa dissociação entre o significado verbal do texto e a intenção mental é o que realmente está em jogo na inscrição do discurso. Não que possamos conceber um texto sem autor; a ligação entre o falante e o discurso não é abolida, mas ela é distendida e complexificada. A dissociação entre o significado e a intenção é ainda adventícia à referência do discurso ao sujeito falante. Mas o curso do texto escapa ao horizonte finito vivido por seu autor. O que o texto diz agora importa mais do que aquilo que o autor quis dizer, e toda exegese desdobra seus procedimentos dentro da circunferência de um significado

> que rompeu suas amarras com a psicologia de seu autor (HHS, p. 200-201; cf. IT, p. 29-30).

Aonde Ricoeur quer chegar, aqui? Ele está apenas observando que às vezes um escritor não consegue realizar suas intenções, na medida em que o sentido da sentença que ele escreve não é idêntico àquilo que ele tinha a *intenção* de dizer? Se esse é o caso, certamente a mesma coisa ocorre com falantes. Ele está sugerindo uma tese comparativa, a de que ocorrem mais deslizes entre a intenção e a caneta do que entre a intenção e a língua? Isso é duvidoso. Mas, mesmo se fosse verdade, por que seria importante?

Deixe-me mais uma vez propor uma interpretação que, apesar de não se seguir inescapavelmente do que diz Ricoeur, é consistente com o que ele diz e o torna inteligível. Primeiro, vamos colocar algumas passagens relevantes diante de nós:

> Com a escrita, o significado verbal do texto não mais coincide com o significado mental ou a intenção do texto. Essa intenção é tanto realizada como abolida pelo texto, que não é mais a voz de alguém presente. O texto é mudo (IT, p. 75).
>
> [A] escrita torna o texto autônomo em relação à intenção do autor. O que o texto significa não mais coincide com o que o autor quis dizer; assim, significado textual e significado psicológico têm destinos diferentes (HHS, p. 139). A inscrição se torna sinônima da autonomia semântica do texto, que resulta da desconexão entre a intenção mental do autor e o significado verbal do texto, entre o que o autor quis dizer e o

> que o texto significa. O curso do texto escapa ao horizonte finito vivido por seu autor (IT, p. 29-30).
>
> [O] significado intencionado do texto não é essencialmente a presumida intenção do autor, a experiência vivida do escritor, mas sim o que o texto significa para qualquer um que atenda às suas injunções (HHS, p. 161).
>
> [O] que é "tornado nosso" não é algo mental, não é a intenção de outro sujeito, nem algum projeto supostamente oculto por trás do texto; mas sim a projeção de um mundo, a proposta de um modo de estar-no-mundo que o texto desvela na frente dele próprio por meio de suas referências não ostensivas (HHS, p. 192).
>
> O que tornamos nosso, o que apropriamos para nós mesmos, não é uma experiência alheia ou uma intenção distante, mas o horizonte de um mundo em direção ao qual uma obra dirige a si mesma. A apropriação da referência não se dá mais nos moldes da fusão de consciência, da empatia ou simpatia. A emergência do sentido e da referência de um texto na linguagem é a vinda à linguagem de um mundo, e não um reconhecimento de outra pessoa (HHS, p. 178).

"Significado mental", "significado psicológico", "intenção mental", "experiência vivida", "algo mental", "a intenção de outro sujeito", "algum projeto", "experiência alheia", "intenção distante". O pensamento de Ricoeur começa a emergir. Um evento de discurso – e absolutamente não faz diferença se a sentença usada é falada ou escrita –, um evento de discurso emerge a partir da vida mental, a partir da "experiência vivida", da pessoa que discursa. Em seu *terminus ad quem*, essa vida

mental inclui intenções como a intenção de se dirigir a alguém, a intenção de se referir a várias coisas, a intenção de realizar certas ações ilocucionárias e perlocucionárias, e assim por diante.

Ricoeur tem a forte tendência de não dizer muito sobre a experiência vivida, a vida mental, a partir da qual os eventos de discurso emergem; discutir essas coisas com um mínimo de detalhe já o colocaria muito próximo dos hermeneutas românticos dos quais ele luta para se libertar (sem cair inteiramente nas garras dos estruturalistas). Mas há uma passagem interessante em que ele supera essa tendência e brevemente desenvolve o pensamento segundo o qual o discurso representa uma dialética do privado e do público. Para cada ser humano existe, ele diz, uma "solidão fundamental". "[O] que é experienciado por uma pessoa não pode ser transferido inteiro, como tal ou tal experiência, para uma outra pessoa. Minha experiência não pode diretamente se tornar a sua experiência. Um evento que pertence a um fluxo de consciência não pode ser transferido como tal para outro fluxo de consciência" (IT, p. 15-16). Mas, além da "experiência como experienciada, como vivida", que permanece inelutavelmente privada, há "seu sentido, seu significado" (IT, p. 16); esse sentido ou significado de uma experiência pode ir a público ao se tornar o conteúdo proposicional (noemático) do discurso, que é ao mesmo tempo o sentido da sentença proferida ou inscrita. Esse "ir a público" pode ser descrito a partir de dois ângulos distintos. Visto de um ângulo, isso representa a comunicação, ou ao menos a *possibilidade* de comunicação. O sentido ou significado de uma experiência transcende a experiência; e o sentido de uma sentença, porque "é, por assim dizer, 'externo' à

sentença [...], pode ser transferido" do falante para o ouvinte ou leitor. Assim, quando, no discurso, o sentido de uma experiência coincide com o sentido de uma sentença, a comunicação ocorre, ou ao menos se torna possível, e "a não comunicabilidade radical da experiência vivida como vivida" é superada (IT, p. 16). Vista de outro ângulo, a "ida a público" do sentido de uma experiência representa a *expressão* dessa experiência.

> A linguagem é a exteriorização graças à qual uma impressão é transcendida e se torna uma ex-pressão, ou, em outras palavras, a transformação do psíquico no noético. A exteriorização e a comunicabilidade são uma e a mesma coisa, pois não são nada além dessa elevação de uma parte de nossa vida ao *logos* do discurso. Aí a solidão da vida é, por um momento ao menos, iluminada pela luz comum do discurso (IT, p. 19).

A ideia é a seguinte: é típico de uma pessoa engajada em um diálogo face a face com alguém querer vir a saber algo a respeito da experiência vivida, incluindo então as intenções, a partir da qual os eventos de discurso emergem. A empatia é um de nossos alvos, em um diálogo. Esse alvo tem uma índole realista. Pois não apenas "o sujeito falante [apresenta] um caráter de imediaticidade"; podemos tratar as nossas incertezas, dirigindo perguntas à pessoa que discursa. Naturalmente, é possível engajar-se em diálogo sem qualquer desejo de adentrar a vida mental de quem discursa; é possível ter interesse apenas *no que essa pessoa disse*. Mas tipicamente esses alvos são tão entrelaçados no diálogo que nossa pergunta

"o que você quer dizer?" pode e deve ser interpretada de ambos os modos.

Agora pense na leitura de um texto na ausência do autor; e não apenas na ausência do autor, mas quando "o autor não está disponível para indagações" (IT, p. 30). Suponha, por exemplo, que estou lendo certo texto de Platão com interesses filosóficos em mente. Desse modo, simplesmente não estou interessado em me familiarizar com a experiência vivida de Platão a partir da qual o texto emergiu; não estou interessado na "psicologia do autor" (IT, p. 30). Não tenho o objetivo de "coincidir com uma psiquê estranha". Se é meu objetivo "coincidir com algo, não é com a vida interior de outro ego, mas sim com o desvelamento de uma maneira possível de olhar para as coisas, que é o poder referencial genuíno do texto" (IT, p. 92). Não tenho interesse em tratar o texto como "a voz de alguém presente. O texto é mudo" (IT, p. 75).[82]

O QUE ACONTECEU COM O DISCURSO EM RICOEUR?

Em resumo: quando estamos interpretando textos em situações distanciadas, o autor está totalmente ausente do processo interpretativo, a referência ordinária, se é que está presente, deve ser determinada de maneira tortuosa, e a vida mental do autor da qual o texto emergiu não importa, isso se não for inacessível. O resultado, diz Ricoeur, é que a interpretação em tais situações deve ter o objetivo de descobrir o sentido do texto. A interpretação nessas situações deve ser uma interpretação do sentido textual.

Ricoeur iniciou sua elaboração argumentativa com um reconhecimento lúcido do discurso – isto é, da realização, por agentes, de ações de fala tais como asserir algo, prometer algo, ordenar algo, e assim por diante. Textos, ele disse, são compostos como meios de discurso – o discurso ele próprio sendo o produto da vida mental, inclusive das intenções, do agente. Ele então distinguiu entre aquilo que é asserido e a asserção desse algo, aquilo que é prometido e a promessa desse algo, aquilo que é ordenado e a emissão da ordem (chamando o que é asserido, prometido ou ordenado de *conteúdo proposicional* do discurso); ele propôs a tese de que o conteúdo proposicional (noemático) de um ato de discurso é idêntico ao sentido da sentença usada; e isso, ele insiste, é aquilo em que a interpretação à distância deve mirar.

Em algum ponto do caminho, algo estranho aconteceu: o discurso propriamente dito desapareceu, e tudo o que resta em nossa bagagem quando chegamos ao nosso destino são o sentido do texto, de um lado, e a vida mental do agente que deu origem ao texto, de outro.[83] Somos, então, incitados a decidir com qual dessas coisas nos preocuparmos ao interpretar um texto à distância. Mas por que aceitar essa disjunção? Por que não praticar a interpretação do discurso autoral? Por que não interpretar com o objetivo de descobrir o discurso autoral do qual o texto é um meio – sua posição ilocucionária, seu conteúdo noemático, seu conteúdo designativo? O evento de discurso terá sido motivado pela vida mental de quem discursa, e as sentenças do texto possuirão significados. Mas, além disso tudo, o autor terá de fato realizado certas ações de fala ao inscrever esse texto. Por que não interpretar com o fim de descobri-las? Como pode Ricoeur conceder importância central

para o discurso autoral em sua filosofia da linguagem e, então, em sua teoria da interpretação textual, reconhecer apenas a interpretação do sentido textual?

Possivelmente Ricoeur confundiu *a intenção de realizar* certa ação de fala com *a ação intencional de realizar* tal ação de fala – confundiu, por exemplo, a intenção de dizer que o gato precisa ser alimentado com a ação intencional de dizer que o gato precisa ser alimentado. Muitíssimos autores fizeram essa confusão.[84] Quando isso acontece, então rejeitar que certas *intenções* de realizar ações de fala sejam aquilo que a interpretação tenta descobrir é forçosamente também rejeitar que as *ações intencionais* em que consistem as ações de fala sejam aquilo que a interpretação tenta descobrir.

Apesar de essa confusão poder ter exercido algum papel no pensamento de Ricoeur, duvido que ela tenha sido decisiva. Sugiro que o que principalmente explica o fato de que Ricoeur ignora a opção da interpretação do discurso autoral de textos é sua convicção de que ela não é realmente uma opção à parte. Sua pressuposição, nunca exatamente explícita, é que, para um intérprete de um texto numa situação distanciada, tudo o que importa no ato de discurso do qual esse texto é um meio alojou-se no sentido do texto que foi composto, e portanto pode ser recuperado a partir dele. Apesar de o ato de discurso ser de fato distinto do sentido do texto, essa distinção, para um intérprete posicionado à distância, não faz diferença.

Esse pressuposto de Ricoeur está, então, correto? Podemos flagrar o próprio Ricoeur hesitando em relação a dois pontos. Sobre a questão da posição ilocucionária: uma coisa que tentamos descobrir, quando praticamos a interpretação do

discurso autoral, é a posição ilocucionária do discurso. Trata-se, por exemplo, de uma questão colocada pelo autor ou de uma asserção que ele fazia? Ricoeur não duvida realmente que descobrir a posição ilocucionária é um objetivo legítimo da interpretação feita à distância. Sua hesitação diz respeito a se uma pessoa deve sair do sentido do texto para realizar essa descoberta. Ele insiste que sentenças carregam determinantes da posição ilocucionária e, portanto, pistas para ela. Mas ele também reconhece que tais determinantes de modo algum estão sempre localizados lá; alguns são tipicamente encontrados em vários aspectos do contexto não linguístico do ato de discurso. As meras sentenças de um romance podem muito bem não revelar que é uma ficção, e não uma biografia, o que se tem em mãos. Mas, se isso é verdade, então algo no ato de discurso que é relevante para a interpretação feita à distância não está alojado nas palavras do texto e em seus significados, e portanto não pode ser recuperado a partir deles.

Em segundo lugar, vimos anteriormente que, com frequência, o discurso possui um conteúdo *designativo* distinto de seu conteúdo noemático, isso sendo determinado em parte por referências àquilo que pertence ao ato de discurso. E, com frequência, um dos objetivos da interpretação é descobrir essas referências e esse conteúdo designativo – descobrir qual propriedade o discursador predicou como pertencente a qual entidade e em qual momento. Mas a referência é determinada não apenas pelas palavras utilizadas, e sim por vários elementos do contexto não linguístico do discurso; desse modo, para descobrir a referência, e o conteúdo designativo que a referência ajuda a determinar, devemos mais uma vez sair do

sentido do texto e descobrir os elementos não linguísticos relevantes do contexto do discurso.

A hesitação de Ricoeur aqui diz respeito a se a determinação da referência é de fato um objetivo legítimo da interpretação de textos feita à distância. Ele argumenta que os atos de discurso realizados ao se comporem textos que são, em sua terminologia, textos "poéticos" não incluem referência "ostensiva"; o poeta e o ficcionista, ele afirma, não fazem referência, e também não o faz o escritor de um texto religioso. O texto produzido tem um sentido, e esse sentido projeta um mundo; mas o discurso do qual o texto é um meio é desprovido de referência ostensiva. E assim, é claro, não há uma referência que a interpretação à distância pudesse tentar descobrir, e não há conteúdo designativo no ato de discurso. Argumentei em outros lugares que esse pressuposto, o de que o discurso que produz textos "poéticos" é desprovido de referência, está equivocado.[85] Aqui, permita-me apenas observar que muitos e muitos textos não são, no sentido de Ricoeur, textos "poéticos" – textos históricos ou biográficos, por exemplo. Apesar de Ricoeur reconhecer esse ponto, isso estranhamente não o impede de insistir que toda interpretação feita à distância deve ser uma interpretação do sentido textual. Na verdade, o que é necessário é a interpretação do discurso autoral. No caso de textos não "poéticos", há algo no ato de discurso que é relevante para o intérprete, mas que não está alojado no sentido do texto, e que portanto não pode ser recuperado a partir dele – a saber, o conteúdo designativo e as referências.

Mas, por fim, e quanto ao conteúdo noemático do discurso? Ricoeur está correto ao menos a respeito disso? O conteúdo noemático é determinado pelo sentido do texto – isto é, pelos

significados das sentenças em seu contexto linguístico – e portanto é recuperável a partir disso?

Não, não é. Imagine certo ato de discurso cujo texto consiste inteiramente em uma única sentença, digamos, "não há pessoas no banco". Essa sentença é ambígua; ela tem ao menos dois significados, em um dos quais "banco" significa uma instituição financeira de certo tipo, no outro dos quais ele significa um artefato para sentar. Mas o conteúdo noemático do ato do discurso seria normalmente apenas um dos dois. Disso se segue que o conteúdo noemático do discurso não é recuperável a partir do sentido do texto. A sentença, que nesse caso é o texto, tem significados demais; informação de fora precisa ser introduzida para se descobrir qual dos dois é o conteúdo noemático do discurso.

Ou imagine um caso em que certo ato de discurso é realizado ao se utilizar não literalmente uma sentença isolada. Por exemplo, alguém que, para dizer algo a respeito do fim do regime Thatcher, proferisse em modo assertivo: "A rainha está morta". Em um caso assim, o conteúdo noemático do discurso é forçosamente não idêntico ao significado da sentença *per se*. Mas o que nos leva a inferir que a sentença está sendo usada de maneira não literal não são fatos a respeito de como ela funciona em seu contexto linguístico, dado que não há tal contexto além dela própria; mas sim nosso conhecimento de que o falante não teria desejado dizer aquilo que deveríamos tomar como dito caso ele estivesse falando literalmente.

Pode-se objetar que aquilo que propus assumirmos é uma impossibilidade; não há sentenças que não possuam contexto linguístico relevante – ou, para descrevê-lo de modo diferente,

não há sentenças cujo contexto linguístico sejam apenas elas próprias. Minha resposta é que meu segundo argumento não depende essencialmente de a sentença não ter contexto linguístico relevante. Ela pode, por exemplo, ter tido um contexto linguístico que seria tão condizente com uma interpretação literal quanto com a interpretação não literal que adotamos. O que nos levou a descartar a interpretação literal foi nosso conhecimento de que aquilo não era o que o falante queria dizer.

Obviamente, isso coloca em questão toda a noção do significado de uma sentença em um contexto linguístico particular. Não vejo boas razões para duvidar que, dada certa língua, as sentenças bem formadas dessa língua possuem *per se* um significado – ou significados. O que está em questão é a noção do *significado de uma sentença em um contexto linguístico particular*. Em outras palavras, o que está em questão é a noção de *sentido textual*, em que isso é tomado como algo diferente do significado de cada uma das sentenças *per se* do texto – tomado, em lugar disso, como o significado de cada uma das sentenças nesse contexto linguístico. Mas discutirei essa questão em um capítulo posterior. Aqui é suficiente ter visto que o *significado* de uma sentença usada em certo ato de discurso, combinado com o *contexto linguístico* da sentença nessa ocasião, não é suficiente para determinar o conteúdo noemático de tal ato de discurso.

O objetivo soberano que Ricoeur almeja com sua teoria da interpretação textual é evitar o romantismo, de um lado, e o estruturalismo, de outro: o romantismo, que diz que o objetivo da interpretação é adentrar a vida mental do autor; o estruturalismo, que diz que devemos tratar o sentido de um

texto como uma entidade contida em si mesma. Sua estratégia para atingir esse objetivo foi aceitar a noção estruturalista de sentido de um texto, mas então argumentar que é incorreto pensar nessa entidade como fechada em si mesma. O sentido de um texto projeta uma maneira de estar-no-mundo. Ricoeur estava certo em buscar uma prática de interpretação situada no espaço entre romantismo e estruturalismo. Mas o que ocupa esse espaço não é a prática da interpretação do sentido textual, e sim a prática da interpretação do discurso autoral – uma versão específica dela sendo a prática de ler textos sagrados em busca do discurso divino.



CAPÍTULO 9

EM DEFESA DA INTERPRETAÇÃO DO DISCURSO AUTORAL: *CONTRA* DERRIDA

NOSSO ESCRUTÍNIO, no último capítulo, da teoria da interpretação de Ricoeur por fim revelou que sua defesa da interpretação do sentido textual, para interpretar textos quando se está à distância, não estava baseada, estritamente falando, numa rejeição da interpretação do discurso autoral, mas sim na tese de que a descoberta do sentido do texto *consiste ela mesma* na descoberta do conteúdo e da posição do discurso autoral; estas coisas são completamente encarnadas pelo sentido. Trata-se, estritamente falando, de um argumento contra a *autonomia* da interpretação do discurso autoral. E meu argumento em resposta foi que o conteúdo e a posição do discurso não podem, em geral, ser inferidos a partir do significado das sentenças *per se* e de seu contexto linguístico. Mas, se o ataque de Ricoeur não era, portanto, tão radical assim, um ataque verdadeiramente radical contra a interpretação do discurso autoral está à espreita; a saber, o de Jacques Derrida. Derrida afirma que a interpretação do discurso autoral é

insustentável porque a própria noção de discurso autoral é insustentável. Assim, o ataque de Derrida não é apenas mais radical; para muitos leitores atuais, é também mais convincente. Então, ainda que não houvesse nenhum outro motivo, já por seu enorme apelo devemos avaliar o que ele tem a dizer.

Deixe-me dizer logo de saída que é a interpretação do *discurso autoral* o que aplicarei ao texto de Derrida; tentarei descobrir *o que ele está dizendo* e então colocar (algumas dessas coisas) em minhas próprias palavras. Pode parecer perverso empregar a interpretação do discurso em textos de alguém que ataca a interpretação do discurso. Mas claramente é isso o que o próprio Derrida quer que façamos com seus textos, ao menos nos textos que discutirei. Por mais paradoxal que possa parecer, ele quer que apliquemos a seus próprios textos exatamente o modo de interpretação contra o qual ele lança seu ataque geral; ele quer que interpretemos seus textos em busca do que ele está dizendo e que capturemos corretamente o que ele diz. Esta passagem, dentre muitas, é apenas uma das evidências disso: "Posso ser repreendido por ser insistente, até mesmo monótono, mas é difícil para mim enxergar como um conceito da história como a 'história do sentido' pode ser atribuído a mim [...]. Acho essa expressão algo cômica [...]. Também não posso me deter, linha por linha, sobre todas as proposições cuja confusão, devo dizer, me deixou bastante desconcertado [...]".[86] Se conseguirmos chegar ao ponto de entender por que Derrida não apenas convive com, mas aceita o paradoxo mencionado, teremos compreendido boa parte de seu projeto.

O MODO DE INTERPRETAÇÃO ATACADO POR DERRIDA

Somos confrontados, diz Derrida, com "duas interpretações da interpretação". Uma "procura decifrar"; ela sustenta o "sonho de que, ao decifrar", ela vai descobrir algo que "escapa ao jogo", algo que "escapa à ordem do signo", algo que existe à parte dos signos e, portanto, "vive a necessidade de interpretação como um exílio".[87] Podemos chamar esse algo de "sentido". Essa visão da interpretação assume que, "seja ou não 'significado' ou 'expresso', seja ou não 'entrelaçado' com um processo de significação, o 'sentido' é uma *idealidade* inteligível ou espiritual que, no fim das contas, pode ser unida ao aspecto sensível de um significante do qual em si próprio ele não precisa. Sua presença [...] é concebível fora desse entrelaçamento [...]". A significação

> tão somente traria o sentido à luz, o traduziria, o transportaria, o comunicaria, o encarnaria, o expressaria etc. [...] A relação entre sentido e signo, ou entre significado e significante, torna-se então uma relação de *exterioridade*: ou melhor, como em Husserl, o significante torna-se a exteriorização (*Äusserung*) ou a expressão (*Ausdruck*) do significado. A linguagem é determinada como expressão – a expulsão da intimidade de um interior [...]" (P, p. 31-32). E determinada como "*comunicação*, que efetivamente implica uma *transmissão encarregada de fazer passar, de um sujeito para outro, a identidade de um* objeto *significado*, de um *sentido* ou de um *conceito* separável, por direito, tanto do

> processo da passagem como da operação significante (P, p. 23-24).

Esse entendimento da interpretação é o que Derrida ataca. Tal como formulado, ele se encaixa ao entendimento de Ricoeur a respeito da interpretação do sentido textual um tanto melhor do que ao meu entendimento da interpretação do discurso autoral. Assim, deixe-me destacar o que na interpretação do discurso autoral Derrida colocará sob ataque. Assumi que, para muitos atos ilocucionários, pode-se distinguir entre o *conteúdo* do ato e a *ação ilocucionária realizada sobre* esse conteúdo – asserir, desejar, ordenar, e assim por diante. E argumentei que devemos distinguir os conteúdos, por sua vez, entre dois tipos: *conteúdo noemático* e *conteúdo designativo*. Creio estar bastante claro que o que chamei de *conteúdo noemático* é o que Derrida chama de *sentido*. Veremos que o desacordo entre nós se passa quase inteiramente em torno do estatuto do sentido – ou, como às vezes também o denominarei, *pensamento* (usando "pensamento" para me referir ao *que é pensado*, e não ao ato de pensar).

Eu não aleguei que os conteúdos noemáticos dos atos ilocucionários são entidades capazes de existir "por si só". Até onde me pronunciei, e até onde minha teoria exige, eles podem muito bem não passar de "aspectos" em que atos mentais e atos de fala distintos são parecidos – de maneira similar a como tons de cor podem ser parecidos sob o aspecto de seu matiz. O que aleguei ou assumi é que diferentes atos ilocucionários e mentais de determinado agente podem ter o mesmo conteúdo noemático; que os atos ilocucionários e mentais de diferentes agentes também podem ter o mesmo conteúdo noemático; e

que leitores de textos podem frequentemente descobrir o conteúdo noemático do discurso do qual o texto é o meio – de modo que, nesse sentido, o conteúdo noemático é "transferível" de uma mente para outra. Assumi, além disso, que algo pode ser o conteúdo noemático do ato mental de um agente antes de ser o conteúdo de um ato ilocucionário desse agente – uma pessoa pode, por exemplo, acreditar em algo antes mesmo de o asserir. E assumi que um par de atos ilocucionários pode ter o mesmo conteúdo designativo, mas diferentes conteúdos noemáticos – como quando minha esposa, ao se referir a mim, profere em modo assertivo (falando literalmente) "você está doente", e outra pessoa, referindo-se a mim ao mesmo tempo, profere em modo assertivo "o palestrante das Wilde Lectures está doente". Podemos, se desejarmos, dizer que, nesse caso, o mesmo conteúdo designativo é "concebido" de maneiras distintas. Assumi, por fim, que o conteúdo noemático e o conteúdo designativo são verdadeiros ou falsos; e que aquilo que os faz serem verdadeiros ou falsos são os fatos em questão – mais precisamente, se os fatos são como o conteúdo designativo os representa. Assim, assumo haver fatos – entidades em relação – adicionalmente ao conteúdo ilocucionário. Todos esses pressupostos e alegações são contestados por Derrida.

O ARGUMENTO DE DERRIDA PARA SE OPOR À INTERPRETAÇÃO DO DISCURSO AUTORAL: *CONTRA* A METAFÍSICA

Como seu ataque se desdobra? Bem, comecemos com um pouco do que ele diz a respeito de seu entendimento alternativo da interpretação. Essa alternativa "afirma o jogo e tenta superar o

homem e o humanismo, o nome do homem sendo o nome daquele ser que, ao longo da história da metafísica ou da ontoteologia, [...] sonhou com a presença total, com o fundamento reconfortante, com a origem e o fim do jogo" (WD, p. 292). A alternativa assume que o sentido "deve aguardar ser dito ou escrito para habitar em si mesmo, e para que se torne [...] o que é: sentido [...]. [A] noção de uma Ideia ou de um 'desígnio interno' como simplesmente anterior a uma obra, que supostamente seria sua expressão, é um preconceito [...]" (WD, p. 11).

Note as palavras portentosas: "metafísica", "ontoteologia", "presença", "fundamento", "origem". A prevalência, na mentalidade ocidental, do entendimento da interpretação que Derrida está atacando não é, em sua visão, a consequência de um erro inadvertido da parte de teóricos da interpretação anteriores, que nós pessoas iluminadas do fim do século 20 já percebemos e agora podemos corrigir para seguir em diante. Pelo contrário; ela anda lado a lado da metafísica, da ontoteologia, daquilo que desde Aristóteles é chamado de "filosofia primeira": a ciência do Ser enquanto tal e, simultaneamente, do Ser Supremo. A metafísica convoca e é exigida pela visão da escrita que enxerga os textos como instrumentos para colocar pensamentos ("sentidos") em palavras de modo a comunicá-los do autor para o leitor, e pela visão da interpretação que toma como seu objetivo a recuperação desses pensamentos a partir dessas palavras. A questão "como devemos interpretar a interpretação?" nos coloca em confronto com a questão da metafísica.

Derrida se põe, quanto à metafísica, como um adversário implacável, incansável, mortal; seu argumento contra a

interpretação do discurso consiste em dizer que ela é metafísica. Na verdade, toda a obra de Derrida consiste na extração provocadora, retoricamente brilhante, das implicações – ou melhor, das "afinidades eletivas" – da metafísica e da rejeição da metafísica. Não importa que aspecto do pensamento tradicional do Ocidente seja vasculhado, Derrida encontra metafísica lá no fundo. Vasculhemos, por exemplo, o conceito de signo, ou de significante. O conceito de *significante* pressupõe o conceito de um *significado*; os conceitos vêm em par e cada um deles só pode ser compreendido como membro do par. Mas

> a manutenção da distinção rigorosa [...] entre o *signans* e o *signatum*, a equação entre o *signatum* e o conceito [i.e., aquilo que é pensado] deixa, inerentemente, em aberto a possibilidade de pensar um *conceito significado em si mesmo e a partir de si mesmo*, um conceito simplesmente presente para o pensamento, independente de uma relação com a linguagem, ou seja, de uma relação com um sistema de significantes [...]. [Deixa em aberto a possibilidade] do que propus chamar de "significado transcendental", que em si mesmo e a partir de si mesmo, em sua essência, não se referiria a nenhum significante, ultrapassaria a cadeia de signos, e não mais funcionaria ele próprio como um significante (P, p. 19-20).

O conceito de "signo, em sua raiz e implicações, é metafísico em todos os seus aspectos [...]" (P, p. 17).

O que, então, Derrida tem em mente com "metafísica"? O núcleo da metafísica, como ele a entende, é o pressuposto da

presença. A metafísica representa "a determinação do Ser como *presença* em todos os sentidos dessa palavra. Poderia ser mostrado que todos os nomes relacionados aos fundamentos, aos princípios ou ao centro sempre designaram uma presença invariável – *eidos*, *arche*, *telos*, *energeia*, *ousia* (essência, existência, substância, sujeito), *aletheia*, transcendentalidade, consciência, Deus, homem, e assim por diante" (WD, p. 279-80). Colocar a metafísica em questão é colocar "em questão a determinação maior do sentido do Ser como *presença*, a determinação na qual Heidegger reconheceu o destino da filosofia" (P, p. 7).

E o que é *presença*? Deixe-me dizer, antes de oferecer alguma resposta, que estamos entrando em território nebuloso aqui. As linhas principais do pensamento de Derrida são suficientemente claras; já os detalhes passam longe disso. Não tentarei de modo algum dissipar toda a nebulosidade; só o suficiente para nossos propósitos. E sem dúvida os resultados da minha tentativa de entrever aonde Derrida quer chegar podem ser questionados com boas razões em vários pontos. A presença, como Derrida a entende, tem duas dimensões: *autopresença* e *presença à consciência*. Mas, antes que eu possa explicar o que são essas coisas, devemos notar um pressuposto fundamental da afirmação da presença. A exposição fluirá melhor se tomarmos nota dela ao observar sua negação – isto é, ao observar o que Derrida deseja afirmar por oposição à metafísica.

O sentido, afirma Derrida, *é uma criatura da significação*. Ele não existe antes da significação. E, mesmo quando trazido à existência, ele não existe como algo separado com vida própria, transportável de uma sentença para outra, de um falante para

outro, de uma língua para outra. Ele não existe exceto na e como significação com sentido. O sentido não é substantivo, mas adjetivo. "[O] significado é inseparável do significante [...], o significado e o significante são os dois lados de uma única produção" (P, p. 18). Não há possibilidade de "um significado transcendental [...], todo significado também ocupa a posição de significante" (P, p. 20). E, para citar novamente uma passagem já citada, o sentido "deve aguardar ser dito ou escrito para habitar em si mesmo, e para que se torne [...] o que é: sentido [...]". Um dos erros basilares da metafísica é sua negação de que o sentido é uma criatura da significação.

Um pressuposto da minha própria teoria, apesar de não ter havido ocasião para enfatizá-lo, é que o conteúdo noemático – pensamentos, sentidos, proposições – deve ser distinguido dos fatos. Os fatos são os modos como as coisas são: entidades que se encontram em relação. Eles são o que torna os "sentidos" verdadeiros ou falsos. Sem fatos, não há mundo. Derrida aceitaria essa distinção? Ele está falando apenas sobre *sentidos* e não sobre *fatos*? Até onde sei, ele nunca coloca a questão dessa maneira. Mas penso ser quase tão claro quanto possível em Derrida que a resposta é: não. Não há significado transcendental – isto é, nada transcendente à significação. Os modos como as coisas são não existem em anterioridade à significação e independentemente dela. O que talvez não seja exatamente o mesmo que dizer que não há *nada* antes da significação. Mas não há coisa alguma exprimível por uma frase do tipo "o fato de que..."; esse é o ponto. "Não há nada fora do texto" (OG, p. 158).

E agora voltemos à presença. Vamos começar com a autopresença. Podemos abordar o ponto aqui da mesma

maneira como Derrida às vezes o aborda; a saber, recordando uma das doutrinas de Ferdinand Saussure a respeito dos sons, a "substância fônica", das línguas (naturais). Toda língua canoniza certas *diferenças* entre os sons como linguisticamente relevantes (e outras como linguisticamente irrelevantes); o inglês, por exemplo, canoniza como linguisticamente relevante a diferença sonora muito sutil entre o 'e' em "merry" e o 'a' em "marry". Claro que é necessário que existam *portadores* dessas diferenças para existirem essas diferenças entre sons; deve haver sons que soam diferentes. Saussure é às vezes interpretado como se sua doutrina afirmasse que a "substância fônica" de uma língua não consiste em nada além das diferenças canonizadas. Mas isso não faz sentido algum. Deve haver "nós" de diferença.[88] Além disso, é igualmente verdadeiro sobre a substância fônica de uma língua que ela canoniza, entre os sons, várias *similaridades* como linguisticamente relevantes (e outras como linguisticamente irrelevantes). Confrontadas com a gama de sons que nós, seres humanos, somos capazes de produzir com nosso aparato vocal, e confrontadas com as similaridades e diferenças perceptíveis entre esses sons, as diferentes línguas particionam diferentes unidades de relevância linguística.

A tese de Derrida é que isso também ocorre com conceitos. Cada conceito ocupa um lugar no espaço de conceitos; e esse lugar é essencial a ele. Um conceito não pode se mover para um lugar diferente no espaço conceitual e manter sua identidade. Não é uma característica acidental do conceito de *significante* que ele vem em par com o conceito de *significado*. Mas esse pareamento é somente a maneira mais óbvia pela qual ocupar

o lugar específico, no espaço de conceitos, que o conceito de *signo* ocupa é algo essencial a ele.

Agora relembre o enunciado anterior, de que o sentido (junto com a fatualidade) é uma criatura da significação. Segue-se, na visão de Derrida, que devemos abandonar o pressuposto da metafísica de que coisas possuem autopresença; que elas são o que são independentemente de como são relacionadas a outras coisas. No fundo, nada está totalmente presente *para nós* porque nada está totalmente presente *para si mesmo* – totalmente autopresente. Tudo é um "rastro" do que está ausente. Essencial à escrita, por exemplo, é o espaçamento entre as letras nas sentenças. "Esse espaçamento é a impossibilidade de que uma identidade seja fechada sobre si mesma, sobre o lado de dentro da sua própria interioridade ou sobre a coincidência consigo mesma. A irredutibilidade do espaçamento é a irredutibilidade do outro [e a impossibilidade de qualquer identidade sem o outro]" (P, p. 94). A realidade não consiste numa gama infinita de Mônadas, cada qual exibindo uma independência de tipo plotiniana. "O outro está no mesmo [...]" (WD, p. 296).

> O ser deve sempre já ser conceitualizado" para que possamos falar dele. Esse "deve sempre já" "significa precisamente o exílio original para fora do reino do Ser, significa o exílio como a conceitualização do Ser, e significa que o Ser nunca é, nunca mostra *a si mesmo*, nunca está *presente*, nunca é *agora*, fora da diferença (em todos os sentidos hoje exigidos por essa palavra). Seja ele o Ser ou o senhor dos seres, Deus ele próprio é, e aparece como o que ele é, na diferença [...] (WD, p. 74).

O que exatamente, então, Derrida deseja afirmar com tudo isso? Respondo com certa apreensão; mas talvez seja algo como o seguinte: essencial para qualquer entidade é que ela esteja em certas relações, entre certas categorias definidas de relações, com entidades distintas dela mesma. É por causa desse aspecto da realidade que, para compreender uma entidade qualquer, precisamos sempre "ir para fora" dessa entidade; ela nunca está totalmente presente. Tudo é um "rastro" de outras coisas. Tudo aponta para outras coisas, "significa" outras coisas; tudo é um significante. A identidade do conceito de *significante*, por exemplo, incorpora várias relações desse conceito com o outro conceito, distinto, de *significado*. E a identidade de uma letra na inscrição de uma sentença incorpora a relação de ser espacialmente separada das outras letras distintas que compõem aquela sentença. Não há nada que satisfaça a imagem medieval clássica de Deus como algo que não porta nenhuma relação verdadeira com nada fora de Si mesmo – nem mesmo Deus, se ele existe.[89]

Como uma maneira de capturar esse aspecto ubíquo da realidade (e sua produção), Derrida introduz o neologismo *différance*, com o qual ele quer dizer tanto *o diferente* como *o diferido*: *diferença diferida*.[90]

> *Différance* é o jogo sistemático de diferenças, dos rastros de diferenças, do *espaçamento* por meio do qual elementos são relacionados uns com os outros [...]. A atividade ou produtividade conotada pelo *a* de *différance*[91] se refere ao movimento gerativo no jogo das diferenças. Estas últimas não são nem caídas do céu nem inscritas de uma vez por todas num sistema fechado, uma estrutura estática que uma

> operação sincrônica e taxonômica poderia esgotar. Diferenças são os efeitos de transformações (P, p. 27).

Temos discutido a afirmação da *autopresença* por parte da metafísica, e que forma assume a negação de Derrida da autopresença. O outro modo de presença que assombra o pensamento e a linguagem metafísicos é a *presença à consciência*: "presença do objeto, presença do sentido à consciência, autopresença no chamado discurso vivo e na autoconsciência" (P, p. 5). Como, pergunta Derrida, algo poderia estar presente – totalmente presente – à consciência se sempre está parcialmente ausente? Se o que está *aqui* nunca é mais do que um *rastro* do que é? "A própria experiência e aquilo que é mais irredutível dentro da experiência: a passagem e partida em direção ao outro; o outro ele próprio como o que é mais irredutivelmente outro dentro dele: Outros" (WD, p. 83). Assim, a ausência da presença à consciência é vista por Derrida como uma consequência da ausência da autopresença.

Um aspecto importante da metafísica, como Derrida a entende, ainda precisa ser mencionado: o lado da teologia da ontoteologia. Derrida muito claramente o entende como uma consequência do primeiro lado; mas ele merece ser mencionado sozinho. Antes de fazê-lo, contudo, deixe-me citar uma passagem, que ocorre numa entrevista da qual já extraí diversas citações, que é o melhor resumo dos pontos colocados até agora que pode ser encontrado em Derrida. A passagem, como se encontra, é uma declaração da *anti*metafísica do próprio Derrida; mas a partir dela ficará claro o que ele entende por metafísica:

Nada – nenhum ser presente e in-*diferente* –, assim, precede a *différance* e o espaçamento. Não existe qualquer sujeito que seja agente, autor e senhor da *différance*, um sujeito que acabaria sendo empiricamente sobrepujado pela *différance*. A subjetividade – como a objetividade – é um efeito da *différance*, um efeito inscrito num sistema de *différance*. É por isso que o *a* de *différance* também recorda que o espaçamento é temporização, o desvio e o adiamento por meio dos quais [...] a relação com o presente, a referência a uma realidade presente, a um *ser* – são sempre *diferidas*. Diferidas em virtude do próprio princípio de diferença que sustenta que um elemento funciona e significa, assume ou comunica sentido, somente ao se referir a outro elemento passado ou futuro numa economia de rastros [...]. [O] sujeito, e em primeiro lugar o sujeito consciente e que fala, depende do sistema de diferenças e do movimento da *différance* [...]; o sujeito não está presente – nem, principalmente, presente a si mesmo – antes da *différance* [...]; o sujeito é constituído somente ao ser dividido a partir de si mesmo [...] em diferimento [...]. No ponto em que o conceito de *différance* [...] intervém, todas as oposições conceituais da metafísica [...] – na medida em que elas em última instância se referem à presença de algo presente (por exemplo, na forma da identidade do sujeito que está presente em todas as suas operações, presente sob todo acidente ou evento, autopresente em seu "discurso vivo", em suas enunciações, nos objetos e atos presentes de sua linguagem etc.) – tornam-se não pertinentes. Todas elas acabam, em um momento ou outro, por subordinar o movimento da *différance* à presença de um valor ou um *sentido*, supostamente anterior à

> *différance*, mais original que ela, que a excede e governa em última análise. Essa continua sendo a presença do que chamamos [...] de "significado transcendental" (P, p. 28-29).

Suponha que seja verdade que o sentido é uma criatura da linguagem. Então a "teologia" na "ontoteologia" precisa ser abandonada tanto quanto a "ontologia". Em metafísica, repetidas vezes cruzamos com o sonho de que "há apenas um Livro, e que esse mesmo Livro é distribuído por todos os livros"; que "há apenas um livro na terra, que é a lei da terra, a Bíblia verdadeira da terra. A diferença entre obras individuais é simplesmente a diferença entre interpretações individuais de um único texto verdadeiro estabelecido" (WD, p. 9-10). Se o sentido não é anterior à significação, mas uma criatura da significação, de *nossa* significação, então não há um Livro divino que deve ser modelo para nossos livros, não há pensamentos divinos em termos dos quais pensar nossos pensamentos. O Deus de Leibniz – na verdade, o Deus judaico – deve ser abandonado.

> Escrever é saber que o que ainda não foi produzido dentro da literalidade não tem outra morada, não nos aguarda como prescrição em algum *topos ouranios* [lugar celestial], ou algum entendimento divino. O sentido deve aguardar ser dito ou escrito para habitar em si mesmo, e para que se torne, ao diferir de si mesmo, o que é: sentido" (WD, p. 11).

Ou, olhando para isso na direção inversa: "[N]ada é mais desesperador, mais destrutivo para nossos livros, do que o Livro Leibniziano" (WD, p. 10).

> Deus se separou de si mesmo para nos deixar falar, para nos espantar e nos interrogar. Ele o fez não ao falar, mas ao ficar quieto, ao deixar o silêncio interromper sua voz e seus sinais, ao deixar as Tábuas serem quebradas [...]. A escrita é, portanto, originalmente hermética e secundária. Nossa escrita, por certo, mas já a Dele, que começa com o abafamento de sua voz e a dissimulação de sua Face. Essa diferença, essa negatividade em Deus, é nossa liberdade [...] (WD, p. 67).

Nossa teologia – se viermos a ter alguma – deve ser forjada no esforço para pensar

> a certeza impenetrada de que o Ser é uma Gramática; e que o mundo é em todas as suas partes um criptograma a ser constituído ou reconstituído por meio da inscrição poética ou do deciframento; que o livro é original, que tudo *pertence ao livro* antes de ser e para que venha ao mundo; que algo somente pode nascer ao se *aproximar* do livro, somente pode morrer ao falhar *em vista do* livro; e que sempre a margem impassível do livro é *primeira* (WD, p. 76-77).

Isso, então, é metafísica. O argumento de Derrida contra a interpretação do discurso autoral diz que tal interpretação pressupõe a metafísica – e que a metafísica convida tal interpretação.

INEVITÁVEL METAFÍSICA

Contudo, Derrida não conclui que devemos abandonar a interpretação do discurso autoral e conduzir nossa interpretação exclusivamente de acordo com seu entendimento alternativo. Como vimos anteriormente, ele não nos diz para abandoná-la nem mesmo na interpretação de seus próprios textos! Porque não podemos abandoná-la. E não podemos abandoná-la porque não podemos abandonar a metafísica. Várias vezes Julia Kristeva, em sua entrevista publicada com Derrida, convida-o a discutir estratégias para "escapar da metafísica" e para descrever o funcionamento da linguagem depois desse escape. Todas as vezes a resposta de Derrida é a mesma: "Não acredito que algum dia será possível *simplesmente* escapar da metafísica [...]" (P, p. 17).

Esse é um dos temas mais persistentes e surpreendentes na escrita de Derrida: o escape não é possível. Não é possível conduzir a escrita e a interpretação, ou em todo caso uma grande parte delas, fora da linguagem da ontoteologia. Não é possível *para nós*, quer dizer. Podemos especulativamente imaginar um ser humano escapando;[92] mas *você e eu* não podemos escapar. Pois a metafísica não é uma língua especial, encontrada nos livros de certos filósofos, a qual se pode escrever ou falar por um tempo e então retornar aos nossos modos costumeiros de escrever e falar. Nossos modos costumeiros são todos modos metafísicos. A metafísica não é "um lamentável e temporário acidente da história", "um deslize", "um erro de pensamento que ocorre *dentro* da história". A metafísica "é a queda do pensamento na filosofia que põe a história em marcha" (WD, p. 27).

O argumento contra a metafísica foi ele mesmo conduzido, e só poderia ter sido conduzido, na linguagem da metafísica; não

temos outra linguagem com a qual conduzi-lo. "[T]udo que é exterior em relação ao livro, tudo que é negativo quanto ao livro, é produzido *dentro do livro*" (WD, p. 76). Vimos, por exemplo, que o conceito de *signo* é implicado pela metafísica.

> Mas nós não podemos nos virar sem o conceito de signo, pois não podemos abandonar essa cumplicidade metafísica sem também abandonar a crítica que estamos dirigindo a essa cumplicidade [...]. E o que estamos dizendo aqui sobre o signo pode ser estendido para todos os conceitos e todas as sentenças da metafísica [que são necessárias para sobrepujar a metafísica]. [...] [E]sses conceitos não são elementos ou átomos, e, uma vez que eles são tomados de uma sintaxe e um sistema, todo empréstimo particular traz consigo a totalidade da metafísica (WD, p. 281).

Escrever e falar sobre a escrita e a fala como se elas fossem instrumentos para encarnar certo conteúdo ou sentido "transcendentalmente significado" na linguagem, de modo a comunicá-lo aos outros, é realmente um erro. Mas é um erro que estamos condenados a cometer. O resultado da linha de raciocínio de Derrida não é que nós devemos parar com a prática da interpretação do discurso, mas sim que, quando a praticamos, como às vezes devemos e precisamos, devemos relembrar que, ao fazê-lo, estamos implicados num erro sistêmico. Nossa liberdade está nessa lembrança. E vamos notar que os conceitos de *verdade* e *erro* pertencem eles próprios à metafísica!

O engajamento na prática da interpretação do discurso é de fato algo que estamos condenados a fazer. Derrida está certo

sobre isso – apesar de essa condenação se dever às exigências da comunidade humana e do respeito em vez de ao fato de que não podemos escapar da linguagem da metafísica. Viver em conjunto como seres humanos exige prestar atenção no que nossos semelhantes estão dizendo; de modo similar, respeitá-los *como pessoas* exige tal atenção. Mas, apesar de certa interpretação precisar ser interpretação do discurso, nem todas elas precisam; especificamente, é possível para uma comunidade religiosa praticar outro modo de interpretação em relação a seus textos sagrados. Isso pode equivaler a falhar em fazer jus ao devido respeito a Deus; mas, então, essa falha é eminentemente possível. Assim, nossa resposta ao argumento que Derrida desenvolve contra a interpretação do discurso não pode consistir em apenas notar que ele reconhece que estamos condenados a praticá-la, e então passar a fazê-lo. Precisamos contestar sua afirmação de que essa prática significa cumplicidade com um erro sistêmico.

Quanto à cumplicidade, concedo. A interpretação do discurso autoral é incompatível com a antimetafísica de Derrida. Isso não quer dizer que sustentar a teoria nos compromete com todo o esquema da metafísica, como Derrida a entende. Por exemplo, não precisamos rejeitar a tese de Derrida de que a *différance* é um aspecto ubíquo e necessário de como as coisas são. Talvez essa tese seja incompatível com o quadro hegeliano da realidade como permeada pelo que Hegel chamou de *Aufhebung* [suprassunção] – embora eu pense que a questão não é tão clara quanto Derrida frequentemente a apresenta. Mas, mesmo se a realidade não pode exibir simultaneamente *différance* e *Aufhebung*, tudo o que se segue é que *aqueles que são hegelianos* precisarão rejeitar a tese de Derrida.

A questão crucial é a tese de que nada que pode ser expresso numa frase do tipo "o fato de que..." – nenhum fato de que isso ou aquilo, nenhum pensamento de que isso ou aquilo – precede ou transcende o uso da linguagem significando que isso ou aquilo. Com efeito, Derrida nem mesmo aceitaria a distinção fundamental com a qual estamos operando entre atos *locucionários* e *atos ilocucionários*. Como proceder, então? Poderíamos cogitar uma análise crítica do argumento que Derrida propõe em favor de sua tese. Mas Derrida não faz nada que possa ser descrito como "propor um argumento" em favor de sua tese. Suas reflexões são todas reflexões conduzidas à luz da convicção anterior de que o sentido não ultrapassa a linguagem. Podemos, então, tentar a tática de apontar os muitos pontos de incoerência autorreferencial na linha de raciocínio de Derrida. A incoerência, por exemplo, de aceitar que verdade e falsidade são conceitos metafísicos que devem ser abandonados, e ao mesmo tempo argumentar que a metafísica precisa ser abandonada porque é falsa. Argumentos autorreferencialmente incoerentes são argumentos ruins. Mas Derrida está à frente de nós. Ele aceita as incoerências. Mas o que ele conclui a partir da presença dessas incoerências não é que há algo errado com a linha de raciocínio que as exibe, mas que há algo fundamentalmente errado com a linguagem metafísica que permite, ou mesmo que encoraja, tal linha de raciocínio. Podemos, então, passar a tentar a estratégia da *reductio ad absurdum*. Nenhum pensamento de que isso e aquilo, nenhum fato de que isso e aquilo, é anterior, diz Derrida, a alguém significando que isso e aquilo. Isso implica, por exemplo, que não era o caso, antes de nós, seres humanos, postularmos o sentido segundo o qual dinossauros existiram,

que dinossauros existiram. Mas isso é absurdo; é-nos atestado por ciência extremamente confiável que os dinossauros perambulavam pela terra muito tempo antes de os seres humanos entrarem em cena, e muito antes de eles começarem a falar sobre dinossauros. Apenas uns poucos cientistas de inclinação criacionista negariam isso. A resposta de Derrida seria, suponho, que, se estamos falando a linguagem da metafísica, essa é de fato a coisa correta a dizer, porém há algo fundamentalmente impróprio com a linguagem da metafísica. Como seria possível haver *o fato* de que existiram dinossauros antes de seres humanos postularem o sentido segundo o qual dinossauros existiram – um *sentido* simplesmente flutuando por aí em algum lugar, esperando ser colocado em palavras? A não ser que exista Deus – o Deus de Leibniz, ou, mais fundamentalmente, o Deus judaico.

Creio que devemos parar por aqui, no ponto de um embate fundamental entre intuições. E um embate entre algo semelhante a emoções. Derrida frequentemente fala da *angústia* da pessoa que quer escrever contra a metafísica, mas descobre que não tem outra linguagem na qual escrever contra a metafísica além da linguagem da metafísica, e a angústia ainda maior da pessoa que tenta, ocasionalmente, escrever fora da metafísica. A pessoa que acredita que o sentido não nasce da significação contemplará tais inquietações angustiadas com *perplexidade*. Ela enxerga nisso a confirmação de sua própria convicção de que aquilo contra o que o antimetafísico batalha é verdadeiro.

A METAFÍSICA RESISTE: ARQUIESCRITURA

Vamos retornar ao tópico da metafísica como algo a que estamos condenados; pois Derrida tem mais coisas a dizer sobre isso que nos ajudarão a completar o quadro de seu pensamento, e que também se mostrarão úteis em nossas discussões posteriores. A metafísica é inelutável. No entanto, "não devemos nos entregar a essa linguagem [...]". "A emancipação [dela] deve ser tentada." Não iniciando uma tentativa de fuga, "uma *tentativa* de emancipação dela"; pois isso, a um só tempo, é "impossível a menos que esqueçamos *nossa* história" e "seria algo sem sentido". Pior ainda, isso "nos privaria da luz do sentido". A emancipação só pode assumir a forma "do sonho de emancipação" e da "resistência [...], tanto quanto possível" (WD, p. 28).[93] *Resistência* e *sonho de emancipação*: são essas as apostas de Derrida, o antimetafísico, enredado na teia da metafísica, sabendo que não vai escapar, mas sempre lutando.

A resistência à metafísica assume a forma da "desconstrução" da metafísica: o procedimento de reunir quaisquer recursos que a metafísica ofereça com o objetivo de mostrar, segundo os critérios da própria metafísica, que determinada parte da metafísica não pode ser verdadeira. Isso tipicamente envolve o que Derrida chama de "gesto duplo" ou "movimento duplo": "uma desconstrução inversora e uma desconstrução positivamente deslocadora, transgressora" (P, p. 66). Uma desconstrução inversora começa com uma "oposição filosófica clássica", a oposição entre *significante* e *significado*, por exemplo, ou com a oposição entre *falar* e *escrever*. Ela então chama nossa atenção para o fato de que, com tal oposição, não estamos lidando com uma "coexistência pacífica", mas sim com uma "hierarquia violenta. Um dos dois termos governa o outro (axiologicamente, logicamente etc.) [...]". A repressão está

operante.[94] Por exemplo, na tradição filosófica, *o significado* tem "vantagem" sobre *o significante*, pois se diz que significantes existem com o objetivo de nos apresentar o significado. E *falar* tem "vantagem" sobre *escrever*, pois na fala, se diz, há presença.[95] Desconstruir é "antes de tudo", então, "inverter a hierarquia" (P, p. 41), dar status ao elemento reprimido. Os únicos recursos para fazer isso são os recursos da linguagem da própria metafísica.

Derrida, por óbvio, é famoso por celebrar a escrita em oposição à fala; e provavelmente há pessoas que tomam isso como tudo o que ele deseja dizer sobre o assunto. Derrida deixa claro que esse não é o caso: "Nunca foi uma questão de opor um grafocentrismo a um logocentrismo, nem, em geral, um centro qualquer a outro centro qualquer [...]. Não é uma questão de devolver à escrita seus direitos, sua superioridade ou sua dignidade" (P, p. 12). Depois de inverter a hierarquia tradicional da fala sobre a escrita, devemos introduzir um conceito que não é nem o conceito de fala nem o conceito de escrita, nem um amálgama deles, mas um conceito novo e não metafísico, projetado para ocupar o espaço em que esse par girava. Às vezes Derrida denota esse novo conceito com o velho vocábulo "escrita". Em outras ocasiões, ele usa um ou outro novo nome: *grama*, ou *différance*,[96] ou *arquiescritura* (P, p. 7-8). Do mesmo modo, depois de inverter a hierarquia tradicional do significado sobre o significante, introduzimos nesse espaço de rotação o conceito novo e não metafísico de um signo cujas relações de significação não se dão com certo *significado* não linguístico, mas sim com outros signos: um "arquissigno". E assim de modo geral: depois de uma desconstrução inversora passamos para uma desconstrução positivamente deslocadora. No "intervalo

aberto por uma inversão, que rebaixa aquilo que se encontrava elevado", ocorre "a emergência irruptiva de um novo 'conceito', um conceito que não pode mais, e nunca poderia, ser incluído no regime anterior" (P, p. 42).

Um novo conceito de escrita – o de arquiescritura – para aqueles que não acreditam na metafísica. Escrever, nesse sentido, "é não apenas saber que o Livro não existe e que existem livros para sempre". "É não apenas ter perdido a certeza teológica de enxergar toda página como amarrada ao texto único da verdade [...]".

> É também ser incapaz de fazer o sentido preceder absolutamente a escrita: é, portanto, rebaixar o sentido ao mesmo tempo que se eleva a inscrição. A fraternidade eterna do otimismo teológico e do pessimismo: nada é mais reconfortante, mas nada é mais desesperador, mais destrutivo para nossos livros, do que o Livro Leibniziano [...]. Escrever é saber que o que ainda não foi produzido dentro da literalidade não tem outra morada [...] (WD, p. 10-11).

> [E]screver é se afastar. Não se retirar para sua tenda a fim de escrever, mas afastar-se de sua própria escrita. Enraizar-se longe de sua linguagem, emancipá-la ou perder sua posse, deixá-la tomar seu rumo sozinha e desarmada. Abandonar a fala. Ser um poeta é saber como abandonar a fala. Deixá-la falar sozinha, o que ela só pode fazer em sua forma escrita. *Abandonar* a escrita é estar lá somente para dar-lhe passagem, para ser o elemento diáfano de seu avanço: tudo e nada. Para a obra, o escritor é ao mesmo tempo tudo e nada. Como Deus (WD, p. 70).

Existe algum exemplo ou indício desse tipo de escrita? Há em algum lugar um "sonho de emancipação"? Ou o gesto duplo da desconstrução da metafísica é tudo o que há? A resposta é que

> aqui ou ali já discernimos a escrita: uma divisão não simétrica que designa de um lado o fechar do livro e de outro o abrir do texto. De um lado, a enciclopédia teológica e, feito em seu molde, o livro do homem. De outro, uma rede de rastros que marcam o desaparecimento de um Deus ultrapassado ou de um homem apagado. A questão da escrita poderia ser aberta somente se o livro fosse fechado. O alegre vaguear do *graphein*, então, tornou-se vaguear sem retorno. A abertura ao texto era aventura, dispêndio sem retorno (WD, p. 294).

Onde discernimos tal escrita? Em certos textos literários modernos. Na "revolução poética de nosso século, [nós vemos] a reflexão extraordinária do homem finalmente tentando hoje – e sempre em vão – retomar a posse de sua linguagem (como se isso fizesse sentido) de qualquer jeito, por todas as vias, e vindicar responsabilidade por ela contra um Pai do Logos" (WD, p. 73).[97] Aqui nessa revolução poética encontramos indícios de uma escrita que "não é expressão, mas criação" (WD, p. 7), de uma escrita que "corre o risco de não ter sentido, e não seria nada sem correr esse risco" (WD, p. 74), de uma escrita que arrisca "não ter sentido algum" de modo a "começar a jogar" (P, p. 14), de uma escrita que "é *inaugural* [...] por causa de certa liberdade absoluta da fala" (WD, p. 12), de uma escrita que "marca uma multiplicidade irredutível e *gerativa*" (WD, p. 45), de uma escrita em que o autor se vê "encarando o infinito, a

página em branco" (WD, p. 70), de uma escrita que é "um livro sobre nada" (WD, p. 8), de uma escrita que "é uma saída do mundo em direção a um lugar que não é nem um *não lugar* nem um *outro* mundo [...], [uma escrita que é] a criação de 'um universo a ser acrescentado ao universo'" (WD, p. 8), de uma escrita que é "nascida como linguagem" quando "aquilo que é escrito é *morto* como um sinal de signo [...]; pois então ele diz o que é, e ao fazê-lo refere-se somente a si mesmo, um signo sem significação, um jogo de puro funcionamento, uma vez que deixou de ser *utilizado* como informação natural, biológica ou técnica, ou como a transição de um existente para outro, de um significante para um significado" (WD, p. 12).[98]

Sem dúvida, aquilo para o que Derrida quer chamar nossa atenção com essa abundância de diferentes expressões é a existência, na poesia (e quase poesia) modernista, de textos cujos autores não os compuseram *como instrumentos de discurso*. O autor do texto não estava dizendo algo ao compor tal texto. Claro, essa é a verdade de fato para todos os textos, na visão de Derrida. Então o que ele quer dizer é que seria um erro, *mesmo na linguagem da metafísica*, descrevê-los como instrumentos de discurso. Mas o que Derrida quer dizer com "escritura" vai além disso – embora seja ao menos isso. "Escrever" – a arquiescritura – é "a angústia de escrever" daqueles que rejeitaram a ontoteologia (WD, p. 9). É a escrita feita frente à ameaça; aqueles que escrevem veem que "a linguagem ela mesma é ameaçada em sua própria vida, indefesa, à deriva da ameaça de uma ausência de limites", de modo que ela não mais é "autoconfiante, autocontida e *autogarantida* pelo significado infinito que pareceu ultrapassá-la".[99]

Podemos encontrar o mesmo tema da "morte do autor" em outros autores dos nossos tempos – mais celebremente, em Michel Foucault e Roland Barthes.[100] Na maior parte, contudo, o fenômeno para o qual eles apontam, para mostrar que certos textos literários contemporâneos não são instrumentos de discurso, é diferente daquilo que Derrida vislumbra. O que Derrida tem principalmente em vista são tipos altamente metafóricos de poesia e quase poesia. Aquilo para o que eles tendem a apontar são textos de ficção nos quais encontramos a característica estrutural cuja análise padrão, hoje, é que a ficção como um todo tem um narrador implícito que não deve ser identificado com o escritor real, tal narrador sendo aquele que fala as palavras do texto e realiza atos ilocucionários por meio delas. Deve-se notar que não se segue disso que o autor não estava realizando atos ilocucionários ao compor o texto; no máximo, o que se segue é que ele não estava, em geral, realizando aqueles atos que o narrador implícito realiza. Mas Foucault e Barthes (junto de quase todos os outros críticos) ignoram esse ponto e concluem que tais obras não são obras de discurso autoral.[101]

Penso ser bastante claro por que Derrida não está inclinado a citar tais obras como ilustrações do que ele tem em vista com a noção de escritura: absolutamente nada a respeito de tais obras exige que o autor seja alguém que está resistindo à metafísica. Não há nem mesmo qualquer "afinidade eletiva" entre tais obras e a oposição à ontoteologia.

E agora, por fim, o círculo se fecha voltando à "interpretação da interpretação" alternativa de Derrida. Se um texto não foi composto como um instrumento de discurso, então é claro que não podemos aplicar a ele a interpretação do discurso.[102] Em

textos assim, e especialmente naqueles, entre eles, que são exemplos de "escritura", de arquiescritura, o que é necessário é esse outro modo de interpretação que "afirma o jogo e tenta superar o homem e o humanismo, o nome do homem sendo o nome do ser que, ao longo da história da metafísica ou da ontoteologia [...] sonhou com a presença total, com o fundamento reconfortante, com a origem e o fim do jogo" (WD, p. 292). *Jogo*, porque no texto a ser interpretado há

> algo faltante [...], um centro que circunscreve e fundamenta o jogo de substituições. Pode-se dizer [...] que esse movimento de jogo, permitido pela falta ou ausência de um centro ou origem, é o movimento de *suplementaridade*. Não se pode determinar o centro e esgotar a totalização porque o signo que o substitui, que o suplementa, tomando o lugar do centro em sua ausência – esse signo é adicionado, ocorre como um excedente, como um *suplemento*. O movimento de significação adiciona algo, que resulta no fato de que há sempre mais, porém essa adição é flutuante porque ela vem para realizar uma função de substituição, para suplementar uma falta da parte do significado (WD, p. 289).

"O nascimento do leitor deve ocorrer às custas da morte do Autor", diz Barthes.[103]

Duas interpretações da interpretação. Não argumentei contrariamente a que a alternativa derridiana seja posta em prática. Apenas rejeitei o imperialismo da rejeição derridiana da interpretação do discurso autoral – rejeitei a repressão e a supressão inerentes a tal linha de raciocínio, rejeitei a violência que ela comete contra os autores. Há alguns poucos textos, e

passagens em um bom número de textos, que exigem exatamente o estilo de interpretação de Derrida. Não precisamos repudiar a ontoteologia para dizer isso – embora eu vá, no capítulo seguinte, domesticar a alternativa de Derrida, argumentando que ela é apenas um caso especial de um modo de interpretação muito mais geral que chamarei de interpretação *para a execução* [*performance* interpretation]. Os pressupostos da interpretação para a execução são coerentes e viáveis; não há necessidade de aceitar a ontologia e a epistemologia derridianas. E ela constitui uma alternativa genuína à interpretação do discurso, pois qualquer texto em que pode ser empregada a interpretação do discurso é também um texto em que pode ser empregada a interpretação para a execução. Então, ao final, teremos de encarar a seguinte questão: por que uma comunidade religiosa – judaica, cristã ou muçulmana, por exemplo – não deveria se contentar em empregar a interpretação para a execução em seus textos sagrados? O que ela perde se não interpretar com o objetivo de encontrar o que o autor estava dizendo?

> [O] poeta não recebe simplesmente sua fala e sua lei a partir de Deus.
>
> A heteronomia judaica não tem necessidade da intercessão do poeta.
>
> A poesia está para a profecia como o ídolo está para a verdade.
>
> Entre os fragmentos das Tábuas quebradas, o poema cresce e o direito de falar se enraíza [...]. A necessidade de comentário, como a necessidade poética, é a própria forma

> da fala exilada. No começo está a hermenêutica. Mas a necessidade *compartilhada* de exegese, o imperativo interpretativo, é interpretado de maneira diferente pelo rabino e pelo poeta. A diferença entre o horizonte do texto original e a escrita exegética torna a diferença entre o rabino e o poeta irredutível. Para sempre incapazes de se reunir, ainda que muito próximos um do outro, como poderiam algum dia reconquistar o *reino*? A abertura original da interpretação essencialmente significa que sempre haverá rabinos e poetas. E duas interpretações da interpretação (WD, p. 67).

É verdade, de fato. Mas sabemos hoje que não há muitos poetas – "poetas", arquipoetas. Ésquilo, Virgílio, Chaucer, Dante, Milton, Shakespeare, Donne, Goethe, Dickinson, Eliot, Joyce, Rilke, nenhum deles é poeta. Kafka? Provavelmente não.



CAPÍTULO 10

INTERPRETAÇÃO PARA A EXECUÇÃO [PERFORMANCE INTERPRETATION]

VAMOS REPASSAR onde estamos em nossa discussão sobre a interpretação. Defendi a *legitimidade* da interpretação do discurso, contra o ataque de Derrida, ou, mais precisamente, contra a *rejeição* de Derrida, observando que, embora Derrida argumente que a interpretação do discurso depende de pressupostos característicos daquilo que ele chama de "metafísica", quando se trata da metafísica ela mesma ele simplesmente declara sua rejeição, sem dar argumentos para esse posicionamento. E defendi a *autonomia* da interpretação do discurso autoral, contra a tentativa de Ricoeur de assimilá-la à interpretação do sentido textual.

POR QUE NÃO HÁ ALGO COMO "O SENTIDO DE UM TEXTO"

Gostaria, agora, de expandir esse ponto, e argumentar que não há algo como *o sentido de um texto*, da maneira como Ricoeur e

os praticantes da tradição geral da Nova Crítica [New Criticism] o entendem. Segue-se que a interpretação do sentido textual não é um modo viável de interpretação. Isso não faz com que a interpretação do discurso autoral reste como ocupante exclusiva do campo da interpretação. Há outro modo coerente e viável de interpretação – a *interpretação para a execução*, como a chamarei. Depois de mostrar a não viabilidade da interpretação do sentido textual, passarei a explicar esse modo alternativo; e então concluirei mostrando por que ele não é relevante para nossos propósitos aqui.[104]

O sentido de um texto é entendido como uma função dos significados das sentenças que compõem o texto; de modo que, para dado texto, se uma pessoa conhece as sentenças que compõem o texto e os significados dessas sentenças, ela sabe tudo que é necessário para determinar o sentido desse texto. Ricoeur fala repetidas vezes da "autonomia semântica" do texto. Em segundo lugar, o sentido de um texto é entendido como o tipo de coisa que pode funcionar como o conteúdo *noemático* do discurso, embora não como o conteúdo *designativo*, já que o sentido de um texto deve ser independente das coisas às quais se referem os termos singulares usados no texto, se é que há algum. E, em terceiro lugar, o sentido de um texto não deve ser identificado com a totalidade dos significados das sentenças que compõem o texto. O intérprete do sentido textual distingue entre o significado de uma sentença *per se* e o significado de uma sentença em certo contexto linguístico particular. O *sentido* de um texto é a totalidade de significados que as sentenças que compõem o texto têm no contexto linguístico que é o texto. Embora os significados de algumas das sentenças no contexto sejam significados que essas sentenças têm *per se* –

esses são os significados literais –, os significados de muitas outras serão significados metafóricos, significados irônicos, e assim por diante. Além disso, muitas das sentenças que compõem o texto têm múltiplos significados *per se*, e algumas delas, no contexto do texto, têm apenas um desses significados (literais). A ideia é que o contexto linguístico tanto elimina muitas ambiguidades do significado literal como força e determina o significado não literal.

Afirmo que nada desse tipo é realizado pelo contexto linguístico; e que, consequentemente, o conceito do *sentido de um texto* é um conceito incoerente. Ou, para colocar de outro modo: não há algo como o sentido de um texto.

O fenômeno dos usos figurados torna isso especialmente claro. Vamos ver um exemplo. Ao longo da leitura do texto de John Locke, encontramos a sentença "a Razão é a vela do Senhor". Com "Senhor" Locke tem em mente *o Senhor Deus*; vamos, então, tomar essa sentença como uma elipse da seguinte sentença: "A razão é a vela do Senhor Deus". Parece-me que essa sentença *per se* não é ambígua, e que seu significado é claro. Ela significa que existe precisamente uma coisa que é a vela do Senhor Deus, e que essa coisa é a Razão.

Agora, independentemente de tomarmos a metáfora como uma questão de significado ou como uma questão de uso – discutirei esse tópico no próximo capítulo –, todos concordamos, creio, que Locke deve, nesse ponto, ser interpretado metaforicamente. O teórico do sentido textual registraria essa constatação dizendo que o significado dessa sentença no contexto do texto lockiano é metafórico.

Mas por quê? Por que não interpretar a sentença literalmente? Porque, alguém dirá, o contexto proíbe uma interpretação literal, força uma interpretação metafórica. Mas como? Porque, alguém dirá, não podemos chegar a uma interpretação consistente do texto lockiano como um todo se interpretamos essa sentença literalmente.

Contra isso, aqui estão dois contrapontos. Por que *devemos* chegar a uma interpretação consistente? Por que textos não podem ter sentidos inconsistentes? Por que eles não podem ter quebras e rupturas em seus sentidos? Mas, em segundo lugar, e de maneira mais interessante, o que é que torna impossível interpretar essa sentença literalmente e ainda assim chegar a um sentido consistente para a totalidade do texto? Fazer isso exigiria reconhecer usos figurados em lugares bastante inesperados; sentenças que estaríamos inclinados, em princípio, a interpretar literalmente teriam de receber interpretações figuradas bastante surpreendentes. Mas por que não? Por que não interpretar o todo de uma maneira consistente, mas extremamente imaginativa?

Porque, alguém dirá, é evidentemente falso – talvez *necessariamente* falso – que exista precisamente uma coisa que é a vela do Senhor Deus e que essa coisa seja a Razão. E daí? – podemos retorquir. Bem, o sentido do texto como um todo deve ser capaz de funcionar como o conteúdo noemático do discurso de alguém. Mas por que o sentido extravagante ao qual chegamos não é capaz de funcionar como tal? Porque alguém teria de ser louco para dizer seriamente que existe precisamente uma coisa que é a vela do Senhor e que essa coisa é a Razão, e insanamente louco para afirmar a totalidade de um

sentido que inclui o significado literal dessa sentença. Mas algumas pessoas *são* insanas!

O ponto agora está suficientemente claro. Se a única exigência para chegar a um sentido textual é que, dados os significados das sentenças *per se* e sua posição no texto, se chegue a um significado consistente que possa, em princípio, funcionar como o conteúdo noemático do discurso de alguém, então nenhum texto tem um único sentido, mas todos têm um número enorme de sentidos. Não há algo como *o* sentido de um texto; a interpretação do sentido textual, consequentemente, não é um modo viável de interpretação. A interpretação do sentido textual pressupõe que todo texto tem um único sentido – ou, se se reconhece haver ambiguidades, um número algo limitado de sentidos. Esse pressuposto é falso.

A razão real por que não interpretamos aquela sentença do texto lockiano literalmente é, por certo, que Locke teria de estar louco para dizê-la seriamente, enquanto todos nós sabemos que ele não estava louco. Assim, isso não pode ter sido o que ele teve a intenção de dizer. Em suma, embora possamos alegar estar praticando a interpretação do sentido textual, todos nós, seja sub-reptícia ou abertamente, estamos praticando a interpretação do discurso autoral.

INTERPRETAÇÃO PARA A EXECUÇÃO

Deixe-me começar minha explicação do que tenho em mente por "interpretação para a *execução*" com um exemplo. É o famoso parágrafo de abertura da Seção Um do Livro Dois de *A Religião nos Limites da Simples Razão*, de Kant. Kant está

oferecendo sua interpretação do Prólogo do Evangelho segundo São João. O parágrafo começa da seguinte maneira:

> *A humanidade* (a existência terrena racional em geral) *em sua completa perfeição moral* é aquilo que, por si só, pode fazer de um mundo o objeto de um decreto divino e o fim da criação. Com tal perfeição como sua condição primeira, a felicidade é a consequência direta, de acordo com a vontade do Ser Supremo. O homem, concebido de tal modo, sendo o único que agrada a Deus, "está Nele por toda a eternidade"; a ideia dele procede do próprio ser de Deus; logo, ele não é coisa criada, mas Seu Filho unigênito, "a *Palavra* (o *faça-se!*) por meio da qual são todas as outras coisas, e sem a qual nada que é feito existiria" (já que para ele, isto é, para a existência racional no mundo, na medida em que ele pode ser considerado à luz de seu destino moral, todas as coisas foram feitas). "Ele é a luz de Sua glória." "Nele Deus amou o mundo", e somente nele e por meio da adoção de sua atitude é que podemos esperar nos "tornar os filhos de Deus"; etc.

Seria estranhamente implausível considerar que Kant, aqui, está praticando interpretação de discurso. Não seria possível fazê-lo abandonar sua interpretação convencendo-o de que seu parágrafo não é uma exposição do que o autor do Prólogo estava dizendo. Na verdade, não apenas não era o objetivo de Kant descobrir, e então expor, o que o autor do Prólogo estava dizendo; é duvidoso que fosse seu objetivo descobrir o que quer que fosse. Nem discurso autoral, nem sentido textual; nada. Isso não quer dizer que a interpretação de Kant é imune à crítica; mas isso nos obriga a reconhecer que nem toda interpretação é

um tipo de tentativa de descobrir alguma coisa. Mas tampouco a interpretação de Kant era apenas um lance num jogo de interpretações. A interpretação era, para ele, algo mais que um exercício da imaginação; quanto a ela, ele queria, em algum sentido, "fazer certo". Ao postular esses pontos estou assumindo, é claro, que, no parágrafo citado, Kant estava de fato propondo *uma interpretação*.

Diz-se às vezes que o que se faz em tais casos é "encontrar um sentido" – ou tentar "encontrar um sentido" – para o texto. E essa maneira de falar, até onde ela vai, é bastante aceitável. Mas, justamente, ela não vai muito longe. O que é "encontrar um sentido" para um texto? O que se está fazendo quando se faz isso? No caso de Kant, ele já tinha à disposição uma maneira de encontrar um sentido para o texto – a maneira da tradição cristã. Por que Kant queria "encontrar um sentido" para ele de uma maneira diferente?

A estratégia que utilizarei para iluminar o que Kant estava fazendo, e, de maneira mais geral, para explicar essa forma de interpretação que estou chamando de "interpretação para a execução", é esta: tomarei certa atividade que nos é familiar fora da área da interpretação textual, salientarei certas características dessa atividade e, então, usarei isso como modelo para pensar a interpretação. Alguns leitores reconhecerão que, na visão de Mary Hesse, esse tipo de estratégia é fundamental para a construção da ciência natural.[105]

Uma maneira útil de nos aproximarmos da atividade que tenho em mente é citar uma passagem de Ricoeur na qual ele alude à atividade que tomaremos como modelo. A passagem é

colocada quase que totalmente nos termos de *descobrir* – de descobrir *o sentido do texto*, pois é assim que Ricoeur entende a interpretação. Mas no meio dela uma nota diferente começa a soar, uma nota de outro tom, por assim dizer. A passagem é assim:

> A necessidade de conjecturar o significado de um texto pode estar relacionada com o tipo de autonomia semântica que atribuí ao significado textual [...]. Na escrita, o significado verbal do texto não mais coincide com o significado mental ou com a intenção do texto. [...] há um "problema da interpretação" não tanto por causa da incomunicabilidade da experiência psíquica do autor, mas por causa da própria natureza da intenção verbal do texto. O fato de o significado ultrapassar a intenção significa exatamente que o entendimento ocorre num espaço propriamente semântico e não psicológico. O texto é como uma partitura e o leitor é como o regente que obedece às instruções na notação. Se o significado objetivo é algo diferente da intenção subjetiva do autor, então ele pode ser tomado de diversos modos. O mal-entendido é possível, até mesmo inevitável. O problema da compreensão correta não pode mais ser resolvido com um simples retorno à situação do autor. O conceito de conjectura não tem outra origem. Tomar o significado como o significado verbal do texto é fazer uma conjectura. Mas, como veremos abaixo, se não há regras para fazer boas conjecturas, há bons métodos para validar essas conjecturas (IT, p. 75-76).

Em meio a toda essa conversa sobre conjecturar a resposta correta, Ricoeur fala de interpretar um texto como um regente de orquestra sendo guiado por uma partitura musical. Ele usa a mesma imagem em outro ensaio: "A leitura é como a execução de uma partitura; ela marca a realização, a implementação, das possibilidades semânticas do texto" (HHS, p. 159). Em nenhum dos dois ensaios Ricoeur *desenvolve* a sugestão de que devemos pensar a interpretação nos moldes de alguém que é guiado, na execução musical, por uma partitura; ele simplesmente insere a sugestão em passagens que falam abundantemente da interpretação como um tipo de tentativa de descobrir algo, como se a alusão de alguma forma elucidasse esse entendimento da interpretação. Mas as duas maneiras de pensar estão em conflito: ser guiado por uma partitura na execução musical não é um caso de tentar descobrir algo – embora pressuponha que isso tenha sido feito.

Uma partitura é, entre outras coisas, um conjunto de diretrizes para a produção de uma execução musical. E, quando a partitura é uma partitura de uma *obra musical* – como tem sido, nos últimos cinco séculos ou mais, a maioria das partituras produzidas na sociedade ocidental –, então ela é, ao mesmo tempo, uma especificação do que constitui uma execução *correta* da obra.[106] Partituras diferem a respeito de quão detalhadas são as instruções fornecidas. Partituras de música clássica produzidas no século 20 tendem a ser muito mais detalhadas do que as produzidas em séculos anteriores; J. S. Bach nem mesmo especificou qual seria a instrumentação de sua *Oferenda Musical*. Mas há exceções a essa generalização; se avaliadas como instruções para a execução musical, as instruções em algumas das partituras de John Cage estão tão

longe quanto possível de ser "altamente detalhadas". Independentemente de quão detalhadas são, contudo, partituras sempre ficam aquém de especificar a resolução de todas as questões que devem ser enfrentadas para que a partitura seja "realizada". Quando a partitura é de uma obra musical, o fato tem a seguinte consequência: execuções que soam significativamente diferentes e são executadas de maneiras significativamente diferentes podem, ainda assim, ser todas execuções corretas da mesma obra. Claro, uma execução musical não precisa ser uma execução *correta* de uma obra para que seja uma execução de tal obra; e, quando comparamos *todas* as execuções de uma obra, incorretas e corretas, então as diferenças de sonoridade e execução são ainda mais marcantes.

O fato de que as especificações de uma partitura nunca são suficientes para determinar totalmente suas realizações é o que torna a interpretação não apenas possível, mas necessária. A interpretação ocorre no espaço entre as especificações de uma partitura e suas realizações; não há como atravessar esse espaço a não ser pela interpretação.

Quem executa obras musicais não fica abandonado à própria sorte, ao interpretar. Essas pessoas estão integradas a tradições interpretativas, e às vezes se filiam a tradições às quais elas próprias não estavam integradas. Pois, se uma partitura foi repetidamente realizada ao longo de vários séculos, quase sempre será o caso que existirão diferentes tradições de interpretação para sua execução. Isso foi o que tornou possível a disputa fascinante, ao longo das últimas décadas, entre os que defendem a recuperação da tradição interpretativa da era barroca, e a execução de música barroca de acordo com tal tradição, e os que defendem continuar executando música

barroca de acordo com a tradição romântica tardia. Por outro lado, surgem às vezes intérpretes imaginativos que se distanciam de maneira significativa de todas as tradições, em suas realizações de certas partituras; pense, por exemplo, em Glenn Gould tocando Bach. E, se uma pessoa sabe como certo compositor realizou algumas de suas próprias obras – como Stravinsky regeu Stravinsky, como Messiaen executou Messiaen etc. –, então é possível tomar isso como modelo para sua própria realização da partitura.

Vamos, agora, usar essa atividade, a de interpretar uma partitura musical e realizá-la de maneira correspondente, como modelo para pensarmos a respeito do tipo de interpretação que Kant praticava. E perceba que, no uso normal, comumente chamamos ambas as atividades de "interpretação". O que é dado ao músico é uma partitura; o que é dado ao leitor é um texto. O músico executa algo ao produzir sons de acordo com as diretrizes da partitura, completando o que não é especificado com sua interpretação, chegando, assim, a uma realização da partitura. Que análogo pode haver, na interpretação, ao ato de produzir sons de acordo com as diretrizes da partitura? Que análogo pode haver à resolução, por meio da interpretação, de questões não especificadas? Que análogo pode haver à execução da partitura? Que análogo pode haver aos limites fora dos quais execuções da obra são incorretas, não importando quão boas forem, e dentro dos quais são corretas, não importando quão ruins?

Frequentemente afirmamos que os textos *dizem* coisas. É fácil descartar isso como mal formulado: "Como pode um texto dizer algo? Só pessoas podem dizer coisas". É verdade. Mas, na presente ocasião, em vez de descartar afirmações de tal tipo

como estupidamente falsas, vamos tomar essa personificação do texto – afinal é disso que se trata, se só pessoas podem dizer coisas –, vamos tomar essa personificação do texto como uma pista. "O texto do Prólogo diz que *a Humanidade em sua perfeição moral completa é aquilo que, por si só, pode fazer de um mundo o objeto de um decreto divino e o fim da criação*." Assim Kant o diz. Proponho que aquilo que Kant estava fazendo era imaginar o que alguém pode estar dizendo ao inscrever as palavras do Prólogo, e então nos apresentar alguns dos resultados desse ato de imaginação. A pessoa que Kant imaginou era, por óbvio, uma pessoa de inclinação kantiana. A questão que ele colocou para si, ocasionando sua interpretação, foi esta: "O que alguém que compartilha das minhas convicções poderia estar dizendo ao inscrever as palavras do Prólogo?".

Às vezes respondemos ao que entendemos serem interpretações forçadas com a exclamação: "Não consigo imaginar como alguém poderia ter pretendido dizer isso com essas palavras!". Desse modo, damos voz a nosso reconhecimento de limites exteriores. Se não pudermos imaginar alguém dizendo com as palavras utilizadas isso que se propõe estar sendo dito, então não o aceitaremos como a interpretação das palavras em questão. Ou, ao menos, não por nosso próprio juízo; podemos ficar de tal modo intimidados pelo brilhantismo e pela integridade de Kant que aceitamos que sua façanha imaginativa foi bem-sucedida apesar de nós mesmos não termos conseguido reproduzi-la. Ajudaria, contudo, se Kant nos tivesse dado algumas dicas para que fôssemos iniciados no feito de imaginar alguém dizendo aquilo com tais palavras. Ao realizar uma partitura, nossas interpretações precisam ficar dentro dos limites dos ritmos,

alturas etc. especificados pela partitura. Ao "realizar" um texto, nossas interpretações precisam ficar dentro dos limites dos significados das sentenças do texto, mais os seus usos figurativos (e indiretos) já estabelecidos,[107] da seguinte maneira: devemos ser capazes de imaginar alguém dizendo com as palavras utilizadas isso que nossa interpretação afirma estar sendo dito. Claro, podemos nos equivocar na leitura em certos pontos, assim como podemos nos equivocar na leitura de uma partitura; ou a cópia do texto ou da partitura que temos pode estar corrompida, ou podemos deliberadamente alterar o texto ou a partitura em certos lugares. A realização, nesse caso, é, estritamente falando, a realização de algo distinto do texto ou da partitura.

O ato de interpretar dentro das diretrizes da partitura encontra sua concretização numa execução musical – entendendo "execução" aqui em seus dois sentidos, como o ato de executar e como a sequência de sons produzidos pelo ato. Partituras são "realizadas" em execuções. O que é a realização de um texto? No que se concretiza o ato de interpretar dentro das diretrizes de um texto? Julgo que seria um erro pensar no parágrafo que citei de *A Religião nos Limites da Simples Razão* como nos apresentando a realização do texto do Prólogo por parte de Kant – como nos apresentando, digamos, uma contraparte do fato de que uma execução musical de Alfred Brendel é uma de suas realizações da partitura da *Sonata Hammerklavier*. O que Kant está fazendo se assemelha mais ao que Brendel faria ao dar a um de seus alunos algumas sugestões de como interpretar a *Hammerklavier*; resta portanto ao aluno tocar a sonata, realizar a partitura.

Uma realização de um texto ocorre quando de fato lemos o texto e imaginamos uma pessoa dizendo certas coisas com as palavras dele. Kant, no parágrafo citado, oferece sugestões para uma realização do Prólogo do Evangelho de João. Depende dele e de nós, portanto, de fato realizarmos o texto ao lê-lo de modo a imaginar enunciados que estejam em acordo com as sugestões de Kant. As contrapartes de executores de partituras são leitores de textos, não críticos nos oferecendo suas interpretações; a contraparte de realmente executar a partitura é ler o texto e imaginar coisas ditas com as palavras que se leem.

Observei anteriormente que não devemos pintar a situação, no campo da música, como a de um músico solitário sentado diante de uma partitura isolada tentando decidir como realizá-la. A menos que a partitura seja não apenas nova, mas surpreendentemente original, o músico, em virtude de seu treinamento, terá sido integrado a determinado modo de realizar partituras como essa, o modo em questão normalmente não sendo peculiar a seu professor, mas um modo que é a tradição de uma comunidade. O músico pode acabar reagindo contra alguns aspectos do modo de execução ao qual está integrado. Essa reação pode consistir em realizar a obra de um modo verdadeiramente original, ou em imitar a realização do compositor, ou em integrar-se a outra tradição que é uma alternativa àquela a que seus professores o integraram. Tudo isso torna possível uma ampla variedade de maneiras distintas de avaliar realizações. "Uma interpretação muito original das *Variações de Goldberg*; contudo, esteticamente inferior às melhores daqueles que seguem práticas de execução barrocas." "É um dos melhores exemplos possíveis da maneira romântica

tradicional de interpretar *O Messias*; mas faltam a ele a urgência e a pungência de algumas das mais recentes, que recuperam as práticas da época do próprio Haendel." E assim por diante.

POR QUE PRATICAR A INTERPRETAÇÃO PARA A EXECUÇÃO?

Há análogos próximos no campo da interpretação textual. O falecido teólogo de Yale Hans Frei, em um de seus últimos ensaios, intitulado "The 'Literal Reading' of Biblical Narrative in the Christian Tradition: Does It Stretch or Will it Break?"[108] ["A 'leitura literal' da narrativa bíblica na tradição cristã: ela dobra ou quebra?"], observa em certo momento que "[l]eituras estabelecidas ou 'simples' [dos textos sagrados] são avalizadas por estar em concordância com as regras de uma comunidade religiosa para a leitura de seus textos sagrados" (McConnell, p. 68). E então ele direciona seu leitor para algo que ele disse no começo do ensaio: "Creio que a tradição do *sensus literalis* é o mais próximo que podemos chegar de uma leitura consensual da Bíblia como o texto sagrado na Igreja cristã [...]" (McConnell, p. 37). O que Frei está dizendo aqui é que há uma maneira de interpretar os Evangelhos que é tradicional na Igreja cristã. Em outras passagens do ensaio, ele descreve essa maneira com algum detalhe; aqui ele simplesmente alude a ela como "a tradição do *sensus literalis*". Se nosso objetivo for interpretar o texto dos Evangelhos de acordo com essa tradição, não será suficiente, como defesa de alguma interpretação proposta, dizer que podemos imaginar alguém dizendo tal ou tal coisa com as palavras que foram usadas. Isso é o mínimo que se exige, de

fato. Mas precisamos fazer mais: precisamos mostrar que nossa interpretação está de acordo com as regras da comunidade para interpretar esse texto. Kant, é claro, não compartilhava do objetivo que é mencionado por Frei.

Frei, então, passa a descrever o que ele enxerga como a maneira apropriada de defender a prática de interpretar esses textos de acordo com essa tradição. A questão é se a prática mostra possuir

> viabilidade continuada. Essa viabilidade, se existe, se seguirá perfeitamente do uso real e frutífero que as pessoas religiosas continuam fazendo dela de modo a melhorar sua própria vida e a dos outros, sem os aspectos obscurantistas tão frequente e infelizmente associados a ela. E ainda que haja, conforme o esperado, um declínio contínuo da pertinência que se sente em relação a essa maneira de ler entre aqueles que não fazem uso religioso direto dela, isso de nenhuma maneira altera o argumento em favor de sua viabilidade, em princípio, para o povo cristão, não importa quão perturbador inevitavelmente pareça àqueles outros enquanto fato cultural real (p. 37).

Essas palavras parecem a mim sábias e perspicazes – e isso de várias maneiras. Naturalmente, uma interpretação específica de um texto e toda uma maneira de interpretar um texto podem operar sobre pressupostos falsos e que em outras circunstâncias se evidenciariam indefensáveis; não devemos, consequentemente, minimizar a relevância do trabalho dos críticos para nossa decisão quanto a se interpretaremos, nós mesmos, o texto da maneira em questão ou não. Assumindo,

contudo, que a interpretação não é suscetível a esse tipo de objeção, é preciso que a decisão seja tomada levando-se em conta o valor de ler o texto, de realizá-lo, dessa maneira, tanto na própria vida como na vida de outros. A decisão deve ser tomada não levando em conta argumentos de teóricos a respeito de tais realizações, mas levando em conta o valor que de fato é manifestado pelas realizações que de fato são desempenhadas. A prova dos nove que é o poema consiste na leitura assim conduzida.

Além disso, dado que nós, seres humanos, vivemos e estamos empenhados em viver tipos de vida diferentes, com sensibilidades diferentes, convicções diferentes, comprometimentos diferentes, tarefas diferentes, certa realização de dado texto terá valor para uma pessoa e não para outra. Se não se compartilha das convicções de Kant a respeito da vida moral, então não há muito valor em ler o Prólogo do Evangelho de São João de acordo com as sugestões de Kant. Mas, se uma pessoa compartilha dessas convicções, ela pode achar essa leitura não apenas interessante, mas esclarecedora; uma pessoa pode se pegar enxergando as mesmas coisas sob uma nova luz. Se uma pessoa compartilha da convicção de Frei de que a fórmula calcedônia se encaixa a Jesus de Nazaré, então é bem provável que ela pense valer a pena interpretar os Evangelhos de acordo com a tradição interpretativa que Frei chama de "a tradição do *sensus literalis*"; afinal, a tradição se desenvolveu entre aqueles que compartilham dessa convicção. Mas, se uma pessoa não compartilha dessa convicção – como Kant, por exemplo, não compartilhava –, então, dependendo dos detalhes das convicções alternativas dessa pessoa, ela pode muito bem achar mais valiosa uma interpretação que não se

concentra no *sensus literalis*. Ou ela pode concluir que, para ela, nenhuma das interpretações tem qualquer valor.

Essas observações dizem respeito a como uma pessoa defenderia sua realização de um texto quando é a interpretação para a execução o que se está fazendo; se tal interpretação conta como a realização desse texto, então uma pessoa a defende levando em conta seu valor para este ou aquele tipo de pessoa. Devo enfatizar que, quando é de interpretação do discurso que se trata, então é preciso defender de uma maneira bem diferente a interpretação que se faz. A questão, nesse caso, é se as conclusões a que se chega estão corretas, se elas são verdadeiras – se quem discursa de fato disse, ao apresentar ou produzir esse texto como autor, o que a interpretação afirma que ele disse.

Sobre a questão a respeito de praticar a interpretação do discurso ou a interpretação para a execução, quando confrontados com um texto, essa não é uma questão de correção e incorreção, mas de valor e desvalor. Mas, uma vez optado pela interpretação do discurso, a questão não é se a interpretação proposta tem valor de determinado modo ou de outro – empolgante, original, imaginativa, provocadora, benéfica –, mas se ela é verdadeira.

Mencionei, no capítulo anterior, que o estilo de interpretação que Derrida considera fiel à antimetafísica, o estilo de interpretação do "jogo de interpretações", é na verdade um caso especial da interpretação para a execução. É o caso especial em que o intérprete não tem nenhum tipo de pessoa em mente ao imaginar o que alguém poderia ter dito com as palavras utilizadas, mas, em vez disso, acha fascinante explorar várias

possibilidades distintas. O grande desiderato são a originalidade e a criatividade na imaginação interpretativa.

Por que não nos contentar com a interpretação para a execução, da Escritura e de todo o resto? Bem, o que a interpretação para a execução ignora, por sua própria natureza, são os atos concretos de discurso: eu prometer que irei ao mercado, você inquirir sobre a causa da morte de Beverly, São João testemunhar sobre o que viu. Em vez de tentar descobrir o que o autor estava prometendo ou perguntando ou testemunhando ao inscrever as sentenças em questão, apenas imaginamos o que alguém poderia estar dizendo com tais sentenças. Claro, nós poderíamos, se quiséssemos, imaginar alguém muito parecido com o autor; poderíamos até mesmo imaginar alguém *exatamente como* o autor – nesse caso, o resultado dos dois estilos de interpretação é o mesmo, com esta grande diferença: o intérprete da execução não afirma ter *descoberto* o que o autor disse.

Agora, quando se trata de ficção ou matemática, frequentemente não se perde muito valor ao ignorarmos os eventos de discurso. Eu leio o romance e sem muito esforço chego a uma realização que penso ser fascinante. Talvez, se me empenhasse muito em cursos de literatura, eu pudesse perceber detalhes daquilo que o autor estava de fato me convidando a imaginar; e isso pode se mostrar mais fascinante do que a realização à qual cheguei sem esforço. Mas corro o risco de que a fascinação extra não seja suficiente para compensar o trabalho extra.[109] E quanto à matemática: sem dúvida o matemático que escreveu esse texto tem todo tipo de insight que não tenho e que gostaria de ter; mas, se eu acompanhar as provas que ele oferece, isso é tudo.

Prometer é diferente. Confrontado com as palavras que você escreveu, pode ser interessante para mim imaginar o que alguém poderia prometer com as palavras que você escreveu. Mas, mais frequentemente ainda, é importante que eu saiba *o que você de fato prometeu a mim*. O mesmo ocorre com pedidos. Você pode achar fascinante imaginar o que uma pessoa de certo tipo poderia dizer com as palavras que escrevi. Mas frequentemente o que me importa é que você perceba que, ao escrevê-las, eu estava pedindo algo a você. O mesmo ocorre com testemunhos. Pode ser divertido imaginar o que alguém de tal ou tal tipo poderia dizer com as palavras de um testemunho. Mas, com frequência, é extremamente importante para nós que saibamos o que quem escreveu estava de fato afirmando ter visto acontecer. Assim, penso que podemos ver por que tão frequentemente nos contentamos em praticar interpretação para a execução na ficção, e por que não a praticamos com igual frequência em relação a contratos, requerimentos e testemunhos.

A relevância desse ponto para meu tópico de investigação nestas palestras é óbvia. Se Deus disse ou está dizendo algo por meio de um texto, então é presumivelmente importante, para todos ou alguns de nós, descobrir o que era ou é esse algo; é difícil imaginar Deus se prestando a conversas fiadas. Mas, se nos restringirmos à interpretação para a execução, não daremos conta desse fato.

Devemos ter cuidado, contudo, para não excluir a possibilidade de que Deus nos fale não apenas por meio da produção do texto da Escritura como autor, mas por meio de nossa interpretação dele, seja nossa interpretação interna a uma tradição ou original a ponto de ser bizarra. Então não

tentou chegar a uma interpretação precisa do que Deus havia dito por meio do texto de Mateus; não fez nenhuma consulta aos comentários. Uma interpretação apenas surgiu em sua cabeça. Se Deus lhe falou naquela ocasião, foi por meio disso.



CAPÍTULO 11

INTERPRETANDO O DISCURSO HUMANO MEDIADOR: A PRIMEIRA HERMENÊUTICA

A INTERPRETAÇÃO, na visão expressionista do discurso característica dos românticos, percorre o processo do discurso na contramão. Enquanto os falantes iniciam o processo a partir da vida interior e então formam e implementam um plano para produzir externalizações que expressem tal vida interior, os intérpretes partem das externalizações e procedem por inferência para a vida interior que tais externalizações pretenderiam expressar.

É um quadro elegante, mas enganador. A essência do discurso está não na relação de *expressão* que se dá entre a vida interior e os signos exteriores, mas na relação de *contar como* que se dá entre um ato gera*dor* executado em certa situação e o ato de fala ger*ado pelo* ato executado nessa situação. O objetivo da interpretação, consequentemente, é descobrir o que conta como o quê. A pessoa que discursa assume uma posição normativa no domínio público por meio da execução de uma ação publicamente perceptível.

Mesmo assim, os românticos tinham em vista algo real. Tipicamente, há algo que quem discursa quer dizer, alguma ação de fala que essa pessoa deseja executar; seu desejo de fazer tal coisa pode ou não ser motivado pelo desejo de expressar certo estado interior. Para realizar essa ação de fala, a pessoa precisa causalmente ocasionar (ou alguém delegado por ela precisa causalmente ocasionar) certa ação que vai contar-como/gerar tal ação de fala. Nos casos em que o discursador fala em seu próprio nome, ele realiza e então implementa um plano de ação; ele causalmente ocasiona certa ação que ele crê que vai contar-como/gerar a ação de fala que se tem em vista. Se tudo correr bem de ambos os lados, o intérprete, ao discernir o que conta como o quê, vai forçosamente discernir o conteúdo do plano de ação que foi implementado; e tipicamente a ordem de seu discernimento inverterá a ordem da formação do plano: o discursador começa com uma ação de fala que desejava realizar e, então, decide qual ação poderia contar-como ela/gerá-la; o intérprete começa com esta última ação e tenta discernir qual ação de fala pode ser contada-como ela/gerada por meio dela. Mas algo pode dar errado, mesmo do lado do discursador. O que ele causalmente ocasiona pode não contar como aquilo que ele pensava que contaria – não contar como a ação de fala que ele tinha a intenção de executar. Ou pode contar como algo além daquilo que ele tinha em mente; e ele pode não gostar nem um pouco desse algo além.

Estabelecemos que a interpretação do discurso autoral é, em geral, um modo legítimo de interpretação. Assim, a questão agora diante de nós é esta: como, no que chamei de prática *tradicional*, devemos proceder para interpretar a Bíblia cristã em busca do discurso divino? Antes de começarmos a lidar com

esse ponto, contudo, deixe-me chamar atenção para um aspecto surpreendente do modo como a Bíblia é usada na comunidade cristã: a Bíblia não foi arquivada e guardada. Os cristãos a continuam lendo, e fazendo outras coisas com ela. Não apenas os noviços em cada geração, mas aqueles que a vão lendo desde a infância e por diante. O mesmo ocorre com a Bíblia Hebraica no judaísmo e com o Corão no Islã.

Por que isso acontece? Se se trata de um instrumento do discurso divino, ou, alternativamente, de um meio da revelação divina, por que aqueles que já descobriram o que é dito ou revelado por esse intermédio não se dão por satisfeitos e se concentram em outras coisas? Não falo sobre concentrar-se em coisas além do *conteúdo* do discurso ou da revelação; é extremamente importante mantermos isso em mente. Mas sobre concentrar-se em coisas além desse meio de revelação. Normalmente, quando algo importante nos é dito ou revelado, não ficamos voltando para o instrumento do discurso ou para o meio da revelação; o instrumento ou meio cumpriu seu papel, e seguimos em diante. Por que esse retorno incessante à Bíblia?

Se não se enxerga nenhuma maneira de aperfeiçoamento nesse modo de dizer o que Deus disse ou nesse modo de comunicar o que Deus revelou, então é claro que é importante continuar apresentando a Bíblia a novos membros da comunidade. Mas por que os membros antigos continuam voltando a ela? E, quanto à impossibilidade de aperfeiçoamento: os nossos pastores, intérpretes da Bíblia e teólogos não estão, na verdade, tacitamente assumindo que esse meio pode ser aperfeiçoado? Eles não estão assumindo que, em geral, a maneira como a Bíblia realiza o discurso ou comunica a revelação é um tanto quanto difícil e obscura, e que, ainda

assim, se nos debruçarmos sobre ela poderemos ver o que é dito e poderemos colocar isso de maneira mais clara, e que eles mesmos fazem isso? Mas, se esse é o caso, por que não ficar apenas com os esclarecimentos retirados do texto? Por que ficar retornando incessantemente ao texto do qual os esclarecimentos foram retirados?

O que me parece ser a resposta correta para essa questão tem duas partes; e é especialmente a segunda parte da resposta que devemos ter em mente para que não inflacionemos a importância de nossa investigação. A primeira parte é que a comunidade assume, por sua prática, que, não importa quão bem-sucedidas sejam interpretações prévias, algum esclarecimento adicional sempre é possível; a atividade de discernir o discurso divino está sempre *incompleta*. E está incompleta de duas maneiras. Em primeiro lugar, não posso, em geral, simplesmente assumir que o que Deus disse a mim na minha situação ou a meu grupo na nossa situação por meio desse texto é exatamente o que Deus disse a outros leitores e intérpretes anteriores em suas respectivas situações. Mas, se existe de fato uma rica diversidade na particularidade do que Deus disse a pessoas diferentes por meio da Sua autoria de tal texto, então essas pessoas diferentes devem tentar discernir tal pluralidade. Em segundo lugar, o fato de que a interpretação está sempre incompleta se baseia na sutileza do texto tanto quanto na diversidade do que foi dito a quem. Às vezes somos obstruídos em nossas tentativas de interpretação; frequentemente nossas interpretações se equivocam. A Bíblia é uma carta rica, e repleta de sutilezas, de um amigo nosso dirigida a nosso grupo. Repetidamente, quando voltamos a ela, seja como indivíduos ou como um grupo, perguntando-nos o

que esse amigo estava dizendo, somos recompensados com novas percepções. Em parte, isso ocorre porque cada um de nós em determinado estágio de nossas vidas é cognitivamente privilegiado em relação a certas facetas da realidade e cognitivamente desprivilegiado em relação a outras. Se uma pessoa desfrutou de riqueza durante toda a sua vida, certos aspectos do texto bíblico quase certamente passarão despercebidos; se uma pessoa viveu sob opressão, certos aspectos saltarão aos olhos.

A outra parte da resposta é que a comunidade assume, por sua prática, que a importância da Bíblia vai além do fato de ser um instrumento do discurso divino. A comunidade assume uma importância a mais para a Bíblia. Em primeiro lugar, as palavras e os mundos projetados se mostram dignos de serem contemplados por si sós; há uma arte da narrativa bíblica, uma arte da poética bíblica, e ressonâncias fascinantes entre as partes do texto e os mundos. Além disso, a Igreja ao longo das eras se viu atraída pelo uso das palavras da Escritura para seu próprio discurso: ela dá voz a seu próprio louvor e lamento por meio das palavras dos Salmos, ela dá voz às suas próprias bênçãos por meio das palavras de Paulo, ela dá voz às suas próprias esperanças por meio das palavras do Apocalipse. Mas, em terceiro lugar, e talvez de maneira mais importante, a Igreja desejou ser a tal ponto moldada pelas próprias frases e imagens da Escritura, pelas narrativas e pelos cânticos, pelas exortações e pelas visões, que ela enxerga a realidade e imagina possibilidades através dessas frases e imagens, através dessas narrativas e desses cânticos, através dessas exortações e visões. Um poema é uma peça de discurso; e um bom poema é rico e sutil no discurso do qual ele é o instrumento. Mas um bom

poema é mais do que isso, muito mais do que isso, mais do que o instrumento sutil de um discurso rico; ele é um discurso saturado de significado. Ele proporciona material para a nossa meditação, oferece palavras para a nossa voz, dá forma à nossa consciência, molda a nossa interpretação da vida e da realidade. Depois de Shakespeare, muitos são aqueles para quem o mundo é um palco e todos os homens e mulheres não são mais do que atores.

PRESSUPOSTOS INICIAIS

Para pôr nossa investigação em curso, precisamos assumir algumas pressuposições. Primeiro, que os livros da Bíblia não passaram a existir porque Deus produziu diretamente inscrições sobre pergaminhos, mas sim porque seres humanos fizeram isso. Segundo, que, por meio dessa ação, esses seres humanos estavam eles mesmos executando atos de discurso; eles não estavam sendo meros escreventes. E, terceiro, que o discurso de Deus é uma função não apenas desses atos humanos de inscrição, mas *dos atos humanos de discurso gerados por esses atos humanos de inscrição.* Para saber o que Deus estava dizendo, precisamos conhecer mais do que apenas o texto hebraico ou grego; precisamos saber o que estava sendo dito com tais textos – o que estava sendo dito com eles pelos seres humanos que os autorizaram, em sua presente forma, a contar como *seu* discurso.

E mais uma pressuposição: em nossa discussão anterior sobre os muitos modos de discurso, distingui duas maneiras pelas quais pode acontecer de o discurso de uma pessoa contar como

o discurso de outra pessoa. Uma delas chamei de *delegação*. Se uma pessoa é delegada para falar em nome de outra, então o discurso da pessoa delegada conta como o discurso da outra pessoa. A outra chamei de *apropriação.* Se uma pessoa se apropria do discurso de outra por meio de palavras como "eu concordo com isso" ou "isso também fala por mim" ou "eu assino embaixo", então o discurso apropriado conta como o discurso do apropriador. A prática específica de interpretação bíblica em que estou concentrando minha atenção nessas discussões sobre interpretação é a prática que toma a Bíblia cristã como um todo como um instrumento do discurso divino; por conveniência, a chamei de prática *tradicional.* Em minha discussão, assumirei que, dada a diversidade extraordinária do texto bíblico, o melhor modelo a ser usado por aqueles que empregam a prática tradicional para pensar sobre o modo como Deus é o autor da Escritura é o *modelo de apropriação*.

Não pode haver dúvida, é claro, de que, entre a totalidade do discurso apropriado que constitui a Bíblia, parte é discurso profético e, portanto, delegado – assim como o é uma parte do discurso *relatado pelos* escritores bíblicos. Mas não é de modo algum plausível pensar em todo o conteúdo bíblico como se fosse delegado – pensar nos Salmos, por exemplo, ou no livro de Ester, ou no Cântico dos Cânticos, como discurso profético. É claro que seria bizarro pensar que Deus meramente encontrou esses livros por aí e então decidiu se apropriar deles; o modelo de apropriação precisa ser suplementado com alguma doutrina da inspiração. Mas o que vale a pena notar é que, nessa maneira de pensar sobre a questão, uma doutrina da inspiração é realmente um suplemento. Como quer que esses livros tenham passado a existir, o fato crucial é que Deus se apropria

desse discurso de tal modo que essas falas agora mediam a fala de Deus.

Dados esses pressupostos, como procedemos na interpretação do texto de modo a discernir o discurso de Deus? Deixe-me dizer, antes de começar, que achei o livro recente de Richard Swinburne *Revelation* [Revelação] extremamente útil para pensar sobre essas questões – de longe o mais útil entre os livros disponíveis. A estrutura de minha proposta será diferente em muitos pontos da estrutura que Swinburne propõe – algumas dessas diferenças, embora de modo algum todas elas, são consequência do fato de que Swinburne está discutindo a revelação divina, enquanto eu estou discutindo o discurso divino. Mas, independentemente das diferenças, a discussão de Swinburne marca uma contribuição importante para a nossa compreensão dessas questões.

COMEÇANDO COM O DISCURSO HUMANO QUE É OBJETO DE APROPRIAÇÃO

Se o objetivo de nossa interpretação é discernir o discurso divino mediado por um discurso humano de que Deus se tenha apropriado, começamos nossa interpretação tentando discernir o discurso humano que é objeto de apropriação. Começamos tentando discernir os conteúdos noemático e designativo do ato ilocucionário e a posição ilocucionária tomada em relação a esse conteúdo. Se eu me aproprio do discurso de alguém ao dizer palavras como "esses também são meus sentimentos", então a tentativa de descobrir o que estou dizendo por meio delas deve começar por descobrir a posição ilocucionária e o

conteúdo desse discurso de que eu me apropriei. Quando uma pessoa fala por meio da apropriação do discurso de outra, então o discurso apropriado é o que ancora tudo. Era possivelmente esse fato que Karl Barth tinha em vista quando argumentou que a liberdade de Deus seria comprometida se a Escritura fosse um instrumento do discurso divino.

O que se segue é que o trabalho dos estudiosos que nos abrem uma melhor compreensão do que os autores humanos da Escritura estavam dizendo é de importância indispensável para discernir o discurso divino. Essa declaração pode causar alarme em certos redutos. Ela parece colocar entre o leitor devoto e não sofisticado da Escritura e o discurso divino do qual essa Escritura é o meio uma massa intimidadora de estudo acadêmico; parece sugerir que ele não pode ir daqui para lá sem atravessar por toda ela. O alarme pode ser atenuado, até certo ponto. Uma grande parte dos estudos acadêmicos que tenho em mente não é como uma barreira intimidadora que assoma diante do leitor ou da leitora comuns. Ela é quase invisível a ele ou ela; ela se manifesta no fluxo de novas e melhores traduções em línguas modernas. Em segundo lugar, dadas essas novas traduções, o leitor comum pode pegar o espírito de muitas passagens da Escritura sem que precise de muita ajuda adicional dos estudiosos. E, em terceiro lugar, falei apenas de discernir o discurso humano da Escritura; não falei de discernir o discurso divino no discurso humano. Mesmo assim, causando alarme ou não, a "lógica" da situação torna inescapável o princípio que enunciei. E a prática da Igreja ao longo das eras deixa claro que ela reconheceu isso.

O que deve ser acrescentado é que não estamos falando aqui sobre todos os casos em que Deus diz algo por meio de alguma

parte do texto bíblico, mas somente sobre Deus dizer algo por intermédio de *ser o autor* do texto bíblico como um todo, entendendo essa autoria como consistindo na apropriação de certo discurso humano anterior. Para usar a terminologia que empreguei anteriormente: estamos falando sobre discernir o discurso *autoral*, e não sobre o discernimento do discurso *por apresentação*. Pode ser útil relembrar o exemplo de discurso por apresentação que usei anteriormente, a saber, aquele que ocasionou a conversão de Santo Antão. Aconteceu, você se lembrará, de Antão estar presente na igreja quando foi lida a passagem de São Mateus sobre o jovem rico. Ao ouvir as palavras de Jesus tal como relatadas por Mateus – "Se queres ser perfeito, vai, vende os teus bens, dá aos pobres e terás um tesouro no céu; depois, vem e segueme" –, Antão se viu convencido de que Deus havia lhe falado ali e naquele instante, dizendo-lhe que abandonasse seus bens.

Agora suponha que numa ocasião posterior Antão tivesse se comprometido a estudar com cuidado essa passagem de São Mateus e tivesse concluído que Jesus estava falando metaforicamente quando disse "vende os teus bens". Suponha ainda que Antão estivesse correto nessa conclusão. Parece-me extremamente claro que ele não estaria correto, que Jesus estava falando literalmente. Mas vamos supor, para fins de exemplificação, que Jesus estava falando metaforicamente. Disso se seguiria que Deus, naquela ocasião, não disse a Antão o que Antão pensou que Deus havia lhe dito? Alternativamente, disso se seguiria que Antão agora teria uma razão para reconsiderar seriamente se Deus disse aquilo?

Penso que não. Pois Antão foi apresentado a um caso de discurso divino por apresentação, em vez de discurso divino

autoral. Não importa, na verdade, o que Jesus quis dizer com aquelas palavras, nem o que Mateus pensou que Jesus queria dizer. Foi por meio do *ato locucionário* do oficiante litúrgico de proferir essas palavras, ao lê-las na Escritura, que Deus realizou o *ato ilocucionário* de falar a Antão. Não se tratou de discurso divino mediado por *discurso* humano, mas de discurso divino mediado por locução humana.

O que está diante de nós para exame aqui, contudo, não são casos como esses em que Deus *apresenta* a alguém certa passagem da Escritura, mas o caso em que Deus é *autor* da Bíblia como um todo por meio da apropriação de todo o discurso humano que os autores humanos das várias partes do texto usaram seus textos para realizar. Por isso, interpretar o texto em busca do discurso divino deve começar com a interpretação do texto em busca do discurso humano, tentando discernir a posição ilocucionária e o conteúdo dele.

Como se faz isso? Como este não é um texto de hermenêutica, devo me contentar em descrever as características principais do que me parece o procedimento apropriado – se bem que até mesmo aqui haverá muitos pontos controversos.

DISCERNINDO O CONTEÚDO NOEMÁTICO DO DISCURSO QUE É OBJETO DE APROPRIAÇÃO

Uma parte central da totalidade daquilo que queremos discernir é o conteúdo *noemático* do discurso. Para fazer isso, começamos com os significados das sentenças na língua que esteja em uso. A âncora do discurso divino apropriador é o discurso humano que veio a ser apropriado; e umas das

principais âncoras do discurso humano são os significados das sentenças usadas.

Parto do princípio de que as sentenças bem formadas de uma língua possuem significados. Nós, que somos educados numa língua em vigor, não precisamos fazer nada para *dar* significado a uma sentença bem formada; ela *vem* com tal significado. E, se ainda não conhecemos esse significado, há maneiras de descobri-lo – embora naturalmente nossas tentativas nem sempre deem certo. Note-se, além disso, que muitas sentenças em qualquer língua natural têm mais de um significado.

E, quanto a sentenças contendo nomes próprios: elas têm significados? Ouve-se às vezes filósofos argumentando que sentenças contendo nomes próprios não têm significados porque nomes próprios não têm significados; e afirmando, quando é a vez de argumentar sobre este último ponto, que não se pode encontrar o significado de um nome próprio procurando por ele em um dicionário. Agora, pode haver outras razões para dicionários não darem os significados de nomes próprios além de nomes próprios não terem significados; para que esse argumento fosse convincente, essa possibilidade precisaria ser eliminada. Mas o fato é que a tese está errada. Eu abro aleatoriamente o dicionário que tenho em mãos e encontro no topo da coluna direita da página direita esta entrada: "Narbonne: uma cidade no sul da França; população, 32.000. Antiga Narbo Martius".

Mas "Narbonne", alguém poderia dizer, é um nome próprio bem incomum; e quanto a, digamos, o nome "John"? Bem, para isso meu dicionário tem várias entradas, treze para ser preciso – apesar de que, para algumas dessas treze, "John" é tratado

como parte de um nome mais longo, como "John III" e "John Barleycorn". Muito claramente os criadores desse dicionário estavam pensando na sequência de caracteres J-o-h-n como a sequência de caracteres de muitas palavras diferentes, cada uma dessas palavras tendo seu próprio significado; e a razão pela qual eles não informam todas essas palavras com seus significados é que seria impossível fazê-lo. Eles se contentam em dar os significados dos nomes próprios cujos portadores eles julgam ser mais relevantes para seus leitores.

Possivelmente havia certa ingenuidade no pensamento dos criadores do dicionário que tenho em mãos; talvez eles nunca tenham lido os textos de Mill, Frege e Kripke sobre nomes próprios. Mas, novamente, talvez eles tenham lido; pode ser que uma boa soma de pensamento informado e sofisticado tenha feito parte de sua decisão de lidar com nomes próprios dessa maneira. A análise adequada do funcionamento de nomes próprios continua uma questão altamente controversa entre os filósofos; e pode-se imaginar certo raciocínio inteligente resultando na prática adotada por aqueles que compuseram o dicionário que tenho em mãos. Em todo caso, tudo fluirá melhor, e nenhum dano será causado, se pensarmos em nomes próprios como tendo significados; e não fará muita diferença se pensamos, como os criadores do meu dicionário pensaram, em um número enorme de nomes "John" diferentes, cada qual com seu próprio significado, mas todos compartilhando a mesma sequência de caracteres, J-o-h-n, ou se pensamos que existe apenas um nome próprio, "John", que é extremamente ambíguo quanto a seu significado. Por pura conveniência, pensarei e discutirei desta última maneira.

Queremos chegar ao conteúdo noemático do discurso. E começamos, eu disse, com o significado, ou os significados, das sentenças usadas. O que fazemos então? Suponha que cada uma das sentenças usadas tenha apenas um significado. Tomamos, então, o conteúdo noemático do discurso como sendo o significado da sentença, a menos que tenhamos boas razões para fazer de outro modo. Existem aqueles – John Searle é um exemplo – que descreveriam nossa prática da seguinte maneira: tomamos o *significado do proferimento do falante* como sendo o *significado da sentença*. O que prefiro fortemente é não falar sobre significado do falante, limitando a palavra "significado" para denotar algo que sentenças têm; e então falar sobre o conteúdo noemático (e designativo) do ato ilocucionário de quem fala.

Uma vez mais: o procedimento básico a partir do qual operamos é o de considerar as pessoas como tendo dito o que suas sentenças significam – em outras palavras, de considerá-las como tendo falado literalmente, de maneira estrita e direta. No sentido mais fundamental das palavras, isto é o que é falar estrita e diretamente de modo literal: dizer o que a sentença significa. Consideramos que as pessoas falam estrita e diretamente de modo literal a menos que tenhamos boas razões para não fazê-lo. Se alguém realiza um ato de discurso ao proferir a sentença "o sino está no gato", então, uma vez que essa sentença significa que o sino está no gato, concluímos que isso é o que essa pessoa disse, que esse é o conteúdo noemático de seu ato ilocucionário – a menos que tenhamos boas razões para não fazê-lo.

O que fazemos se a sentença tem vários significados? Consideramos as possibilidades: a possibilidade de que o

conteúdo noemático do discurso seja o significado A da sentença, a possibilidade de que seja o significado B da sentença, a possibilidade de que seja o significado C da sentença, e assim por diante. E então, à luz de tudo aquilo em que acreditamos, decidimos pelo conteúdo noemático do ato de fala que julgamos ter maior probabilidade de ser o que a pessoa tinha a intenção de realizar com essa sentença. A menos que, à luz de tudo aquilo em que acreditamos, julguemos ser improvável que ela tenha tido a intenção de realizar qualquer um dos atos de fala dos quais um desses significados sentenciais seria o conteúdo noemático. No caso mais direto, o falante *nos conta* qual dos significados da sentença é o significado relevante, e o faz com uma sentença não ambígua. Este tema, do intérprete que forma juízos a respeito das ações de fala que o discursador provável ou improvavelmente *teve a intenção* ou *não teve a intenção* de realizar, aparecerá repetidamente em minha discussão de como a interpretação procede; permita-me deixar para depois meus comentários a esse tema como tal.

Suponha que concluamos que o discursador não está falando estrita e diretamente de modo literal – que o conteúdo noemático de seu discurso não deve ser identificado com nenhum dos significados de sua sentença. O que fazemos, então? Consideramos a possibilidade de que ele esteja falando literalmente, mas não estritamente – de que ele esteja falando de modo vago. Especialmente nós filósofos constantemente julgamos, ao interpretar textos, que o escritor estava falando de modo vago em certo momento; fazemos isso com base em nosso julgamento de que o discursador não quis dizer exatamente o que sua sentença significa. Frequentemente é claro para nós o que na verdade ele queria dizer; às vezes, então, contamos sua

inscrição da sentença como uma maneira vaga de dizer tal coisa. Às vezes os próprios autores nos avisam que irão falar de modo vago; falar estritamente seria muito complicado, muito ineficiente, ou qualquer coisa que o valha.

Ou consideramos a possibilidade de que o discursador esteja falando literalmente, mas não diretamente – falando por circunlocução. "Você poderia me passar o sal?", diz alguém na mesa. Sabemos que ele não quer dizer o que essa sentença significa – que essa não é sua intenção. Na verdade, é extremamente clara qual ação de fala ele de fato quer realizar. Assim, contamos seu proferimento dessa sentença como a realização de tal ação de fala. Ele a realizou indiretamente, por circunlocução. Tipicamente é o desejo de evitar grosseria, o desejo de ser circunspeto, polido, pudico ou sensível aos sentimentos do interlocutor, o que nos leva a falar por circunlocução.

Ou consideramos a possibilidade de que o discursador esteja falando não literalmente – *figurativamente*, como o denominarei. Parece-nos improvável que ele tenha tido a intenção de falar qualquer uma das coisas que seria necessário atribuir a ele se ele estivesse falando literalmente – seja estritamente ou de maneira vaga, diretamente ou por circunlocução. Consideramos, então, a possibilidade de que ele esteja usando uma ou mais palavras na sentença como algo figurado – como metáfora, como hipérbole, como ironia, como metonímia, como sinédoque, como personificação, e assim por diante. Com os vários usos figurativos possíveis em mente, e relembrando nossas crenças a respeito de suas intenções, avaliamos tais possibilidades conforme elas nos ocorrem, ficando com o conteúdo noemático que a prática linguística

permite ser dito em tal modo figurativo, e que, entre todas as possibilidades, ele mais provavelmente queria dizer – e queria dizer desse modo.

Não é parte do meu objetivo aqui desenvolver uma explicação do funcionamento das várias figuras de linguagem literárias. Meu objetivo é, sim, descrever os contornos gerais de como a interpretação procede, e então pôr sob especial atenção um tema recorrente, ou seja, o que é que o discursador tinha a intenção de dizer. Mas devo salientar uma faceta do modo como estou pensando sobre figuras de linguagem. Será mais fácil se eu formular meu ponto em termos de metáforas, embora eu pretenda que o ponto se aplique a todas as figuras de linguagem.[110]

Sustento que literalidade e metaforicidade são uma questão de *uso*, e não de *significado*. Assim, associo-me a Searle e Davidson em meu entendimento das figuras de linguagem, contra a maioria.[111] Uma sentença bem formada de uma língua tem um significado, ou talvez vários. Não um significado literal, não um significado metafórico, não um significado irônico; apenas um significado. Uma sentença também não tem um significado relativo a um contexto e outro significado relativo a outro contexto – talvez um deles sendo literal, e o outro, metafórico. Ela sempre tem o significado que tem *per se*. O que difere de ocasião para ocasião não é o significado da sentença, mas o conteúdo noemático do que é dito ao se usar a sentença. Podemos *usá-la* literal, estrita e diretamente; fazemos isso quando, ao proferi-la em certa circunstância, realizamos um ato ilocucionário cujo conteúdo noemático é o significado (ou um dos significados) da sentença. Mas também podemos usá-la metaforicamente. Para que eu a use metaforicamente, ela deve

ter um significado e eu preciso conhecer esse significado; a metaforicidade do meu uso inere a certa relação entre o significado da sentença e o conteúdo noemático do que digo. Explicar essa relação é o desafio central com que uma teoria da metáfora tenta lidar e que ela tenta superar. Tal teoria, em minha visão, precisaria assumir como quadro subjacente que as sentenças não adquirem significados metafóricos, mas são empregadas em usos metafóricos.

Alguns dos autores que veem a literalidade e a metaforicidade como uma questão de significado em vez de uma questão de uso desenvolvem essa visão atribuindo significados literais e metafóricos aos *exemplares* das sentenças em vez de às sentenças elas mesmas. Eles defendem que sentenças bem formadas – isto é, sentenças-tipo – têm um significado na língua; que, além disso, exemplares de sentenças têm significados; e que é no nível dos exemplares de sentenças que podemos distinguir significados literais, significados metafóricos, significados irônicos, e assim por diante. Richard Swinburne é um exemplo. Isto é o que ele diz em certa passagem:

> Um exemplar da sentença "eu dei mangas às ovelhas" poderia ter um significado distinto do significado normal da sentença-tipo: por exemplo, num conto de fadas em que alguém oferece mangas de camisa para ovelhas comerem. O contexto (do parágrafo, do falante, do ouvinte, do ambiente) seleciona entre os significados normais de sentenças-tipo e pode dar a um exemplar de sentença um significado diferente do significado normal. Deve-se presumir que um exemplar de sentença tenha entre seus significados

> possíveis aquele que o faça ser algo natural de ser dito no contexto, caso todos os outros significados não o façam. Isso pode vir a ser o caso porque somente assim a sentença seria relevante para o assunto da conversa; ou porque, caso contrário, ela seria obviamente (para o falante e para o ouvinte) falsa. Se com dois ou mais significados a sentença é uma coisa natural de se dizer no contexto, ao passo que com todos os outros significados ela não é, então ela é ambígua entre interpretações que envolvam aqueles primeiros sentidos.[112]

A questão principal a ser enfrentada por alguém que deseje adotar a estratégia que Swinburne adota aqui, a de atribuir significados de diversos tipos a exemplares de sentença, é a questão: o que *é* o significado de um exemplar de sentença? Nós *chegamos a* reflexões hermenêuticas com um conceito de significado sentencial. O conceito de significado de exemplares de sentença, em contraste, é um artefato filosófico. Seria fácil explicar a noção swinburniana do significado metafórico de exemplares de sentença em termos da conceituação com a qual estou trabalhando. Seria assim: pense num caso em que alguém realiza certo ato ilocucionário ao inscrever uma sentença que é tal que a pessoa a usou metaforicamente; então, o significado metafórico do exemplar de sentença produzido pela ação de inscrever é o conteúdo noemático do ato ilocucionário. Mas Swinburne não aceitaria isso como *sua* explicação do conceito de significado metafórico de exemplares de sentença, uma vez que ele deseja fazer da noção de que sentenças e exemplares de sentenças expressam conteúdo (noemático) proposicional uma

noção básica, em vez de parasítica da noção de conteúdo noemático de atos ilocucionários.

O que fazemos caso nenhuma das estratégias citadas funcione? Concluímos que algum tipo de má-formação ocorreu. Que o falante se equivocou na fala, distraidamente dizendo "Locke", mas querendo dizer "Hume". Ou que ele estava operando sob um equívoco de apreensão: ele pensou que soubesse o significado de "serendipidade" quando claramente não o sabia; ele ficou se referindo ao homem no canto como o homem bebendo o martíni quando na verdade o homem estava bebendo Perrier. Ou que na verdade ele não foi bem-sucedido em dizer algo – ele não foi bem-sucedido em realizar qualquer ato ilocucionário que seja.

Nesses contornos gerais que ofereci da estratégia que adotamos para interpretar o discurso humano, várias vezes pontuei a relevância decisiva das crenças do intérprete acerca das ações ilocucionárias que o discursador provável ou improvavelmente teria ou não teria desejado realizar com o ato locucionário na situação de que se trata. Apelar à intenção autoral tem sido algo tão difamado em nosso século que a maioria dos leitores provavelmente ficará surpresa neste ponto. Vamos, então, dedicar um momento a refletir mais sobre essa questão.

John Searle, em sua discussão sobre metáfora, sugere que, para chegar a uma interpretação metafórica de certa observação, devem-se aplicar, em sucessão, três estratégias. A primeira é a que me interessa aqui. Searle a descreve deste modo: o intérprete "deve, antes de mais nada, ter alguma estratégia para determinar se ele deve ou não buscar uma

interpretação metafórica do proferimento" (p. 114). A descrição de Searle dessa estratégia é, então, a seguinte:

> Suponha [que o intérprete] ouça o proferimento "Sam é um porco". Ele sabe que isso não pode ser literalmente verdadeiro, que o proferimento, se tomado literalmente, é radicalmente defectivo. E, de fato, ser defectivo é uma característica de quase todos os exemplos que consideramos até agora. Os defeitos que constituem pistas para o ouvinte podem ser a falsidade óbvia, a falta de sentido semântico, a violação das regras dos atos de fala ou a violação dos princípios conversacionais de comunicação. Isso sugere uma estratégia que subjaz ao primeiro passo: *se o proferimento for defectivo quando tomado literalmente, procure por um significado do proferimento que difira do significado sentencial* (p. 114).

Searle acrescenta que "[e]ssa não é a única estratégia pela qual um ouvinte pode dizer que um proferimento provavelmente tem um significado metafórico, mas é de longe a mais comum [...]. Mas certamente não é uma condição necessária do proferimento metafórico que ele seja de algum modo defectivo quando tomado literalmente. Disraeli [quando tornado primeiro-ministro] pode ter dito 'cheguei ao topo' metaforicamente, mesmo tendo de fato chegado ao topo [de certa montanha]".[113]

Mas seguramente isso não pode estar correto como está. A todo momento pessoas realmente dizem coisas que ouvintes e leitores julgam ser defectivas ou seriamente defectivas: falsidades evidentes, comentários irrelevantes, observações que

definitivamente não precisavam ser feitas, e assim por diante. Certamente a razão pela qual a falsidade evidente, o comentário irrelevante, a observação que definitivamente não precisava ser feita, nos incitam a procurar por uma interpretação diferente da interpretação literal estrita e direta é que acreditamos que a interpretação literal estrita e direta resultaria em algo que a pessoa não gostaria de ter dito – não teria tido a *intenção* de dizer – nessa ocasião e dessa maneira. Nossa base para esse julgamento pode ser bastante direta; o falante pode anunciar que ele não está falando literalmente. Mas geralmente precisamos fazer inferências a partir de algum conhecimento que tenhamos disponível. O último exemplo de Searle, sobre Disraeli, coloca o ponto de maneira especialmente clara. A razão pela qual tomamos a observação de Disraeli como um comentário metafórico sobre sua chegada ao cargo de primeiroministro é nossa convicção de que ele não teria tido, nessa ocasião, a intenção de dizer que havia certa montanha específica a cujo topo ele tinha conseguido chegar – mesmo que houvesse tal montanha.

Ou pense em parte da passagem já citada de Swinburne: "Deve-se presumir que um exemplar de sentença tenha entre seus significados possíveis aquele que o faça ser algo natural de ser dito no contexto, caso todos os outros significados não o façam. Isso pode vir a ser o caso porque somente assim a sentença seria relevante para o assunto da conversa; ou porque, caso contrário, ela seria obviamente (para o falante e para o ouvinte) falsa". Procuramos, diz Swinburne, por uma interpretação do proferimento da pessoa que o torne "algo natural de ser dito no contexto"; e a irrelevância ou falsidade óbvia do proferimento quando interpretado literalmente nos

incita a procurar por uma interpretação diferente da literal. Como Swinburne reconhece, a questão não é o que seria natural *para mim* dizer no contexto, mas o que seria natural *para a pessoa que está falando* dizer no contexto. Mas "o que seria natural dizer" deve ser detalhado semelhantemente a como a noção de significado o foi: o que essa pessoa provavelmente teria tido ou não a intenção de dizer, desse modo e nessa ocasião. Se sua observação é natural ou não natural em algum outro sentido ou não, ou se a pessoa pensa que é, isso não é relevante. Em certo sentido de "natural", *asserir que P* pode ser algo bastante não natural de ser dito por ela, e ela pode perceber isso. Ainda assim podemos reconhecer que isso é precisamente o que ela teve a intenção de dizer com as palavras que usou; e que, se as tomarmos metaforicamente, a interpretaremos como tendo dito exatamente isso. Essa, então, é a consideração relevante.

Segue-se que intérpretes não conseguem operar sem crenças a respeito do discursador; especificamente, crenças acerca da probabilidade relativa de que o discursador tenha ou não a intenção de dizer isto ou aquilo. Se não tenho crenças a respeito daquilo que é provável ou improvável que você tenha a intenção de dizer, então devo evitar interpretar seus proferimentos. Mas, não importa quem você é, eu terei tais crenças; pois você é um ser humano. Às vezes, contudo, crenças de tamanha generalidade não me levarão muito longe. Assim, talvez eu tenha de aceitar que, embora eu entenda a língua que você está usando, não consigo entender o que você disse.

De onde adquirimos nossas crenças acerca do que um falante provável ou improvavelmente teria tido ou não a intenção de dizer? Algumas delas trazemos conosco para o episódio

particular de discurso que estamos interpretando. "Dado o que sei há muito sobre Victor, é extremamente implausível supor que ele teve a intenção de dizer, com tais palavras, que seu pai era um mentiroso." Outras são crenças acerca do que é verdadeiro a respeito do falante no contexto de seu discurso; elas são, portanto, adquiridas a partir do nosso conhecimento dessas coisas. O contexto linguístico consiste parcialmente de outras coisas que a pessoa disse recentemente: "Dado que Victor já havia dito que o carro estava sem combustível, não é muito plausível supor que, ao dizer o que disse, ele teve a intenção de pedir que ela ligasse o motor". No caso de textos, o *gênero* do texto é frequentemente uma pista importante. Mas também são importantes aspectos do contexto não linguístico: "Dado que ela estava parada bem em frente a ele, é implausível supor que, ao dizer o que ele disse, era sua intenção perguntar onde ela estava".

O PAPEL DA INTENÇÃO AUTORAL

Essas reflexões, sobre o papel dos juízos acerca das intenções do discursador no processo de interpretação, induzem a seguinte perplexidade: se é nosso objetivo discernir as ações ilocucionárias que o discursador *de fato* realizou, por que nos incomodar com o que ele teve a *intenção* de realizar? Será que não escorregamos, sem querer, de volta para a confusão entre *ter a intenção de realizar* certa ação, de um lado, e *intencionalmente realizar* certa ação, ou realizar certa *ação intencional*, de outro? Se quero saber, digamos, se Amy colocou a água do chá para ferver, não pergunto se ela *teve a intenção* de colocar a água para ferver, mas se ela de fato realizou a ação

intencional de colocar a água do chá para ferver. Por que a mesma coisa não é verdadeira aqui, quando lidamos com ações de fala? Se discursar é, como argumentei, adquirir uma posição normativa no domínio público pela realização de uma ação que é ela própria publicamente perceptível, como pode a *intenção* do discursador de adquirir tal ou tal posição normativa ser relevante para nossa determinação de qual posição normativa, se houver uma, ele *de fato* adquiriu? Não há, talvez, algo de profundamente errado em toda essa conceituação que desenvolvemos?

Penso que a resolução dessa perplexidade vai na seguinte direção: a pessoa que está usando certa língua natural para discursar está operando certo *sistema* de dizer coisas. Se esse sistema fosse tal que toda sentença bem formada da língua tem apenas um significado, fosse tal que não é permitida nenhuma discrepância entre o conteúdo noemático de um ato ilocucionário e o significado da sentença usada, e fosse tal que o único aspecto relevante do ato gerador é a inscrição ou o proferimento de uma sentença, então apelar ao que o autor teve a intenção de dizer não teria lugar no processo de interpretar o que ele de fato disse; se ele teve a intenção de dizer *que p*, enquanto o significado da sentença que ele usou é *que r*, então, se ele disse algo, ele disse *que r*, e isso encerra o assunto.[114]

Mas é precisamente assim que nossas línguas naturais *não* funcionam. Muitas sentenças bem formadas têm múltiplos significados; e, além disso, aprender a usar a língua é aprender a usar sentenças de outras maneiras além da literal. É como se o usuário de uma língua natural tivesse diante de si um enorme painel no qual as sentenças bem formadas da língua estão

dispostas. De cada sentença partem diversos caminhos: da sentença S, o caminho que consiste em usar S literalmente (de maneira direta e estrita) com o significado M, o caminho que consiste em usar S literalmente (de maneira direta e estrita) com o significado N, o caminho que consiste em usar S indireta e literalmente com o significado M, o caminho que consiste em usar S com o significado M metaforicamente, e assim por diante. Sempre que uma pessoa quiser usar a língua para dizer algo (e não desejar falar de modo ambíguo), ela deverá não apenas selecionar uma sentença, mas também selecionar um dos caminhos que partem dessa sentença. Algumas vezes ela tem opções: uma variedade de combinações diferentes de sentenças e caminhos proporcionará a ela o conteúdo noemático que ela deseja.

Cada um dos caminhos saindo de uma sentença tem um portão na entrada. Quando uma pessoa profere uma sentença e seleciona, com isso, um significado, um portão automaticamente se abre – a saber, o portão que leva ao uso literal (direto e estrito) dessa sentença com tal significado. A exceção é que alguns gêneros são tais que, se a pessoa está discursando em tal gênero, então um dos portões não literais é o que automaticamente se abre. Assim, se esse não é o caminho que ela deseja, ela deve fechar esse portão automaticamente aberto e abrir outro.

Agora, você e eu, para discernir o que a pessoa disse, não apenas devemos saber que sentença ela usou, junto de vários aspectos do contexto de proferimento, mas devemos também saber que portão ela abriu (ou deixou aberto) para um caminho que sai da sentença que ela proferiu ou inscreveu. Às vezes ela nos dirá isso. Ela explicará em qual sentido ela está usando a

palavra "banco", ela anunciará que agora está falando literalmente. Mas ela não pode dar tais explicações para tudo; em particular, ela não pode *ficar dando* indefinidamente tais explicações. Assim, operamos com dois pressupostos gerais, e o falante sabe disso: presumimos que ele está falando literalmente – e também diretamente, de modo mais ou menos estrito. Ou, para certos gêneros de discurso, presumimos que ele está discursando em consonância às convenções desse gênero. Continuamos com esses pressupostos até que algo surja de modo a abalá-los – algo que nos faça suspeitar, a respeito de certa sentença, que o falante fechou o portão que tinha se aberto automaticamente e abriu outro. Então fazemos o nosso melhor para inferir que portão ele abriu em lugar do outro. E um papel proeminente nessas inferências é desempenhado pelas crenças que temos acerca de qual ação ilocucionária ele provavelmente gostaria de ter realizado com tal sentença em tal situação, e quais ele provavelmente não gostaria de ter realizado.

Começando com a sentença que o falante usou, refletimos que o caminho do uso literal, direto e estrito dessa sentença com o significado M levaria a tal ou tal ação de fala. Mas julgamos muito improvável que, quando ele escolheu usar tal sentença, fosse *aquela* ação de fala o que ele desejava realizar; assim, concluímos que ele deve ter fechado o portão que se abre para o caminho do uso literal, direto e estrito com o significado M e aberto outro no lugar. Ou julgamos que era isso e isso o que ele queria dizer, e que ele provavelmente queria dizer isso com circunlocução; assim, ele deve ter fechado o portão que leva ao uso literal, direto e estrito e aberto aquele que leva ao uso literal indireto.

Assim, nosso interesse como intérpretes do discurso autoral está de fato no que o falante disse – não no que ele teve a intenção de dizer, mas no que ele disse de fato, se afinal houve tal coisa. Mas dizer é uma ação intencional. E, o que é mais importante, precisamos saber como o falante estava operando, ou tentando operar, o sistema. Dados todos esses caminhos de significado e uso partindo de cada sentença, precisamos saber que caminho ele estava usando, ou tentando usar. E, no processo de vir a saber disso, um papel crucial é desempenhado por nossas crenças acerca de qual plano de ação para dizer algo ele provavelmente implementou, e quais ele provavelmente não implementou. Ele, por sua vez, caso queira se comunicar, deve levar em consideração quais interpretações provavelmente atribuiremos a suas palavras; ele deve, desse modo e por essa razão, levar em consideração a reação que se espera da audiência.[115]

DISCERNINDO A POSIÇÃO ILOCUCIONÁRIA E O CONTEÚDO DESIGNATIVO

Já passamos um bom tempo discutindo o tópico de como procedemos para discernir o conteúdo noemático; nossas observações sobre a posição ilocucionária e o conteúdo designativo precisarão ser, correspondentemente, muito breves. As principais pistas para a posição ilocucionária se encontram nos modos de nossas sentenças: declarativo, interrogativo, optativo, e assim por diante. Mas o gênero literário também carrega pistas; em nossa cultura, dizer que certa unidade de prosa é um romance é dizer que a posição ilocucionária da maior parte do discurso presente nela é ficcional. Aqui também,

contudo, pistas linguísticas não são nem suficientes nem decisivas; a determinação da posição demanda o uso de considerações a respeito de qual provavelmente era a intenção do discursador, de maneira similar àquelas esboçadas em nossa discussão da determinação do conteúdo noemático.

Assumi que, para a determinação do conteúdo noemático, as únicas considerações relevantes são considerações a respeito dos significados das sentenças, considerações a respeito dos usos figurados estabelecidos na cultura linguística e considerações de probabilidade e improbabilidade acerca daquilo que o discursador tinha ou não a intenção de dizer. A determinação do conteúdo designativo é muito diferente. Para descobrir a que o discursador se referiu, e o que ele predicou das entidades às quais se referiu, devemos, com o conteúdo noemático em mente, sair dos significados, das figuras de linguagem e dos planos de ação dos discursadores, e adentrar o mundo real, de modo a descobrir qual entidade as descrições definidas designam, se é que elas designam alguma, qual instante os tempos designam, quais pessoas os pronomes pessoais designam. Aqui, aspectos não linguísticos do contexto de proferimento são decisivamente importantes. Duas pessoas proferem a sentença "minha rainha está morta". Ambas falam literalmente; de modo que – dado o pressuposto de que essa sentença tem apenas um significado – o conteúdo noemático dos dois atos ilocucionários é o mesmo. Mas um predica da rainha holandesa que ela está morta; o outro predica da rainha inglesa que ela está morta. O conteúdo designativo dos atos ilocucionários é diferente. É diferente porque um falante é holandês e o outro é inglês.

* * *

Deixe-me encerrar com um desagravo. O que eu disse pode ter dado a impressão de que, quando o discurso é bem formado, o discursador tem uma apreensão clara e distinta do conteúdo noemático de seu discurso; e de que, por consequência, há sempre uma resposta definitiva à questão se algo integra ou não tal conteúdo. Nós os intérpretes podemos não saber essa resposta; mas ela está aí para ser descoberta. Pois eu disse que, no caso bem formado, o discurso-por-inscrição e o discurso-por-proferimento são a implementação de um plano de ação por parte do discursador: o falante teve a intenção de dizer isto, e teve a intenção de proferir isto, e teve a intenção de dizer isto *ao* proferir isto. E disse que, ao tentar descobrir o conteúdo noemático do que alguém disse, operamos de acordo com o princípio de que essa pessoa disse o que sua sentença significa, a menos que, à luz de tal ou tal evidência que esteja disponível para nós, seja implausível supor que isso é o que ela queria dizer. Avaliamos, então, as outras coisas que a prática linguística em questão permite dizer com tal sentença; e escolhemos aquela que, entre todas essas coisas, a pessoa mais provavelmente desejaria ter dito nessa situação, com algum uso diferente do uso direta e estritamente literal. A menos que, à luz da evidência que tivermos a nosso dispor, seja igualmente implausível supor que ela quisesse dizer qualquer uma dessas coisas. Então passamos para a última opção e atribuímos algum defeito à sua tentativa de discurso.

Mas tanto aquilo em que consiste o que um falante quer dizer como aquilo em que consiste o que um falante diz serão às vezes relativamente indeterminados. Ou podem ter uma

riqueza de conteúdo que ele próprio apreende apenas obscuramente. Essa obscuridade na apreensão pode ela mesma ocorrer em graus: algumas partes ele apreende ainda mais obscuramente do que outras. Ao mergulhar mais e mais profundamente, ele vai encontrar coisas que ele nem mesmo estava ciente de ter dito – e coisas que ele não tem certeza se disse ou não. Isso é especialmente verdadeiro quando falamos metaforicamente. Quando refletimos sobre nosso próprio discurso metafórico, às vezes temos a sensação de aprender o que nós mesmos dissemos – seja com deleite ou com consternação.



CAPÍTULO 12

INTERPRETANDO EM BUSCA DO DISCURSO DIVINO MEDIADO: A SEGUNDA HERMENÊUTICA

SUPONHA QUE TENHAMOS DISCERNIDO o discurso autoral humano dos escritos bíblicos. Como devemos passar, conforme a prática tradicional assume que devemos fazer, para o discernimento do discurso divino que se encontra ali mediado? E deixe-me dizer, uma vez mais, que, para entender de que modo a Bíblia como um todo, com sua diversidade extraordinária de textos, pode ser um instrumento do discurso de Deus, estou trabalhando com o modelo de *apropriação*; modelos diferentes resultariam numa resposta um pouco diferente à nossa questão.

Seria um erro, a meu juízo, passar muito rapidamente para o discurso divino mediado. Talvez até quem lê durante uma corrida possa tirar algo da *República* de Platão, ou da *Divina Comédia* de Dante. Mas, ao longo das eras, a experiência daqueles que participam da cultura ocidental é que essas obras recompensam a leitura atenta e reiterada; sutilezas e profundidades nunca percebidas quando lemos durante uma

corrida vêm à luz quando meditamos sobre essas obras. Certamente devemos supor que a mesma coisa ocorre com o livro de Deus; devemos supor que o livro de Deus exige e recompensa atenção plena ao que seus autores humanos escreveram. Pois é por meio disso que Deus discursa. As contribuições verdadeiramente luminosas que críticos fizeram em anos recentes para nossa compreensão da narrativa e da poesia bíblicas vieram principalmente daqueles que rechaçaram toda e qualquer preocupação explicitamente teológica. Suas contribuições são, mesmo assim, de valor inestimável para aqueles que leem movidos por preocupações teológicas – mais especificamente, para aqueles que leem com o fim de discernir o discurso de Deus. Deus está nos detalhes. São os detalhes dos textos o que resiste a interpretações impostas. Somente nos debruçando sobre os detalhes é que emerge a possibilidade de sermos nós mesmos interpretados pelo texto – ou por Aquele que é o autor do texto.[116]

Aqui é também o lugar de observar que, mesmo considerando a Bíblia como livro de Deus, podemos muito bem ter outros interesses "interpretativos" além do interesse em discernir o discurso divino. Podemos estar interessados em aplicar à nossa situação contemporânea o que Deus disse ao agir como autor da Escritura; tradicionalmente, isso era chamado de interpretação *tropológica*. Ou podemos estar interessados no que se pode chamar de interpretação *símile*: usar uma parte do mundo projetado pelos escritores bíblicos como uma imagem para descrever outra parte: "E do modo por que Moisés levantou a serpente no deserto, assim importa que o Filho do Homem seja levantado...". Em seu livro *Discerning the Mystery* [Discernindo o mistério], Andrew Louth inclui um

capítulo sobre a interpretação bíblica que ele chama de "Retorno à Alegoria". Infelizmente, um número considerável de fenômenos bastante diferentes é agrupado por Louth sob o nome de "alegoria", com quase nenhuma tentativa de diferenciação. Mas, quando examinamos atentamente os exemplos da chamada "interpretação alegórica" que ele seleciona da exegese tradicional, vemos que a maioria deles tem esse padrão "*como X, também Y*". "Um bom exemplo", diz ele, de interpretação alegórica

> pode ser encontrado em interpretações da narrativa da Visita de Nossa Senhora a Isabel. Quando Isabel ouve o cumprimento de Maria, o bebê João Batista, ainda em seu ventre, salta de júbilo. Max Thurian comenta: "João Batista é como Davi, que dançou e saltou de júbilo diante da Arca da Aliança, quando da sua entrada em Jerusalém. [...] o Filho de Deus em Maria produz nela um tipo de exaltação messiânica assim como a presença sagrada que está na Arca incita o Rei Davi a dançar e saltar de júbilo".[117]

Em terceiro lugar, podemos estar interessados na interpretação *tipológica* – que, como indiquei anteriormente, é um tipo de *extrapolação*. A extrapolação consiste em determinar o que mais teria de ser o caso se aquilo que certa escritora ou certo escritor projeta por meio de seu texto fosse o caso. Você e eu tendemos a nos restringir ao uso de princípios lógicos e causais, ao responder a essa pergunta. Mas suponha que se acredite que não há apenas relações causais entre entidades no mundo, mas também relações de significação natural: que coisas foram criadas para significar outras coisas.

Então, ao explicitarmos o mundo projetado de uma obra, além daquilo que é especificado e insinuado, acharíamos natural apontar para algumas das relações de significação que ocorrem entre as entidades no mundo. E era com isso que a tipologia, tradicionalmente entendida, estava ocupada.[118]

COMO INTERPRETAR EM BUSCA DO DISCURSO DIVINO APROPRIADOR

Minha preocupação aqui, contudo, é como discernimos o discurso divino. Suponha que tenhamos descoberto os significados das sentenças do texto bíblico e o que os autores das várias partes desse texto disseram ao produzir tais partes; como passamos disso ao discurso divino apropriador? Vamos mais uma vez começar refletindo sobre o caso humano. Suponha que eu aproprie para meu próprio discurso um discurso-por-inscrição produzido por você. Como procederia um intérprete para descobrir o que eu disse – descobrir a posição e o conteúdo de meu discurso apropriador?

O princípio mais fundamental, eu proponho, é este: o intérprete toma a posição e o conteúdo de meu discurso apropriador como sendo aqueles do discurso que você produziu e que foi objeto de minha apropriação, a menos que haja uma boa razão para proceder de outro modo – tal "boa razão para proceder de outro modo" consistindo, no fundo, em ser improvável, à luz da evidência disponível, que, por meio de minha apropriação nessa situação, eu tivesse desejado dizer a coisa tal, e somente a coisa tal. Naqueles pontos em que o intérprete de fato tem boa razão para proceder de outro modo,

ele procede selecionando a posição e o conteúdo ilocucionários que têm a maior probabilidade de ser aquilo que eu quis dizer ao falar como falei. Se os mais prováveis deles forem ainda assim improváveis, então ele se volta para as opções de último caso: a de que eu não me apropriei de tal discurso realmente, mas apenas aparentei fazê-lo; a de que, ao me apropriar dele, eu disse algo que nunca tive a intenção de dizer; a de que eu não entendi bem o discurso de que me apropriei – ou a de que *o intérprete* não entendeu bem o discurso apropriado.

Assim, defendo, é como a interpretação se desenrola quando um ser humano se apropria do discurso-por-inscrição de outro ser humano. Não vejo razão alguma para pensar que ela se desenrola de maneira diferente quando é Deus quem se apropria do discurso-por-inscrição de um ser humano – exceto pelo fato de que algumas das opções de último caso são aí excluídas. Deus não diz, sem querer, coisas que Deus não tinha a intenção de dizer; e Deus também não entende mal o discurso de que Deus se apropria!

Segue-se que procedemos com nossa interpretação em busca do discurso divino com convicções de dois tipos: de um lado, nossas convicções a respeito da posição e do conteúdo do discurso que é objeto de apropriação, e dos significados das sentenças usadas;[119] de outro, nossas convicções a respeito das probabilidades e improbabilidades daquilo que Deus poderia ter tido a intenção de dizer ao se apropriar de algum discurso-por-inscrição específico.

Uma das mais importantes contribuições da discussão de Swinburne em *Revelation* [Revelação] é lembrar, enfaticamente, que era parte da prática tradicional dos cristãos

considerar a Bíblia como *um único livro* – não como aproximadamente sessenta e seis livros publicados juntos em um volume, mas como *um único* livro com aproximadamente sessenta e seis partes claramente distintas.[120] Uma implicação disso, dado o quadro sob o qual Swinburne conduz sua discussão, é que a unidade literária relevante para determinar o significado de um exemplar de sentença extraído, digamos, do Evangelho de Mateus é não apenas o texto de Mateus, e certamente não apenas uma pequena perícope de Mateus, mas o texto da Bíblia como um todo. Tenho minhas dúvidas, expressas no capítulo anterior, sobre a plausibilidade de atribuir significado a exemplares de sentenças, assim como tenho minhas dúvidas, expressas ainda antes, sobre a plausibilidade de introduzir a noção de significados de sentenças relativos a contextos e de, então, atribuir significados a sentenças-em-contexto. Mesmo assim, o ponto de Swinburne tem seu análogo próximo na conceituação que venho utilizando e desenvolvendo para entender a prática tradicional de interpretar em busca do discurso divino.

Suponha que alguém observe: "Você vai captar o que eu desejo dizer se você tomar o que Ruth acabou de dizer conjuntamente ao que ela disse ontem", ou, alternativamente: "Você vai captar o que eu desejo dizer se você tomar o que Ruth acabou de dizer conjuntamente ao que Michelle disse". Então, para discernir o discurso apropriador, precisamos considerar essas duas instâncias de discurso apropriado *juntas*, como uma unidade. Do mesmo modo, para discernir o que Deus está dizendo por meio da Bíblia, precisamos tomar esses mais ou menos sessenta e seis livros bíblicos *juntos*. Para alguns propósitos, é relevante tomar o livro de Isaías como um texto

completo; talvez existam também propósitos para os quais é relevante tomar o chamado Primeiro Isaías como um texto completo, o chamado Segundo Isaías como outro, e assim por diante. Mas, para discernir o discurso de Deus, precisamos tratar o texto de Isaías como nada mais que uma parte de um livro muito maior, a Bíblia.

Não é que, para uma sentença integrante do chamado Segundo Isaías, haja algo que considerado em si mesmo é seu significado, e talvez outra coisa que é seu significado no interior do texto de Segundo Isaías, e talvez ainda uma terceira coisa que é seu significado no texto inteiro de Isaías, e talvez ainda outra que é seu significado em todo o texto do Antigo Testamento, e talvez ainda mais uma coisa que é seu significado no próprio texto da Bíblia. O caso é, na verdade, o seguinte: quando o instrumento do discurso de alguém é um texto expandido, a evidência a ser considerada por um intérprete que tenta determinar o que essa pessoa disse com uma sentença de seu texto precisa incluir o fato de que o ato de dizer algo com essa sentença é somente parte de um discurso expandido do qual o texto como um todo é o meio. Nós os intérpretes temos de administrar interpretações experimentais das partes do texto até que cheguemos à melhor interpretação do texto total – àquela interpretação que tem a maior probabilidade de ser a totalidade daquilo que a pessoa tinha a intenção de dizer com o texto total. (A menos que essa interpretação seja tal que torne improvável que a pessoa pretendeu dizer o que se alega que ela pretendeu; quando isso ocorre, adotamos alguma das opções de último caso.) E, em particular: quando uma pessoa apropria para seu próprio discurso o discurso-por-inscrição de outros, nós como intérpretes precisamos interpretar partes daquilo que

ela apropriou à luz da totalidade daquilo que ela apropriou, seja isso apenas uma sentença e o que foi dito por meio dela, ou um texto inteiro, ou vários textos de uma única pessoa, ou vários textos de várias pessoas diferentes.

Existe uma corrente do protestantismo radical que protestaria vigorosamente contra o que eu disse anteriormente, a saber, que realizamos nossa interpretação em busca do discurso divino com convicções de dois tipos – de um lado, convicções acerca do discurso humano e dos significados das sentenças usadas, e, de outro, convicções acerca do que Deus teria ou não a intenção de dizer ao se apropriar de tal totalidade de discurso ou de locução. Essa corrente insistiria que a interpretação em busca do discurso divino deve ser uma interpretação unidimensional: não deve ser empregada na prática da interpretação nenhuma convicção sobre Deus que não emerja ela própria da interpretação da locução e do discurso humanos encontrados na Bíblia. Talvez a maneira mais simples e decisiva de enxergar que isso não pode estar correto é a seguinte: em nossas interpretações, fazemos uso da convicção de que o discurso de Deus é consistente. Se não o fizéssemos, então mesmo o fato de alguma interpretação bíblica experimental e em duas partes implicar que o discurso de Deus é contraditório não seria razão para não adotarmos essa interpretação. De fato, tão fundamental e onipresente é o emprego daquela convicção em nossa prática interpretativa que raramente nos damos conta de que a estamos empregando. Mas, se não trouxéssemos essa convicção *para* a prática da interpretação, em vez de esperar até que ela emerja *da* prática, não poderíamos dar nem mesmo os primeiros passos na prática de elaborar uma interpretação em busca do discurso divino.

Pois, suponha que abordássemos o texto com a mente verdadeiramente aberta quanto a se o discurso de Deus é contraditório ou não, e então lêssemos no texto a sentença: "Eu, Deus, não me contradigo". Como devemos interpretar essa própria sentença? Se já acreditamos que Deus não Se contradiz, então nós a interpretaremos literalmente, e estaremos corretos – a menos que algo no contexto indique que a sentença está sendo usada de maneira inusual. Mas, se não tivéssemos nenhuma opinião a respeito da consistência de Deus, não teríamos boas razões para adotar nem uma interpretação literal nem uma interpretação não literal, digamos, irônica. Não poderíamos adotar nenhuma interpretação; ficaríamos paralisados.

Que Deus não diz coisas contraditórias é tanto a mais fundamental quanto a menos controversa das convicções prévias sobre a natureza e os propósitos de Deus que a Igreja, ao longo dos séculos, tem usado para interpretar o discurso divino.[121] Para termos uma melhor noção do papel dessas convicções prévias, deixe-me citar duas ou três outras que, apesar de não totalmente incontroversas, foram mesmo assim importantes na tradição. Uma é formulada por Agostinho, numa passagem famosa de seu *de doctrina Christiana*:

> Devemos mostrar o caminho para descobrir se uma frase é literal ou figurativa. E a maneira é certamente a seguinte: qualquer coisa que exista na palavra de Deus que não pode, quando tomada literalmente, ser referida ou à pureza da vida ou à retidão da doutrina, nós podemos tomá-la como figurativa. A pureza da vida faz referência ao amor a Deus e

> ao próximo; a retidão da doutrina, ao conhecimento de Deus e do próximo (III, 10, 14).

A ideia é esta: estamos avaliando se isso e isso é algo que Deus disse por meio de certa parte do discurso-por-inscrição que foi objeto de apropriação. Se o fato de Deus dizer isso não conduzir ao nosso amor a Deus e ao nosso amor ao próximo, ou se seu conteúdo for incompatível com a doutrina cristã, então se segue que Deus não disse isso. Consequentemente, se nós intérpretes *acreditamos*, depois de refletir cuidadosamente, que tal coisa falharia nos critérios da condução e da compatibilidade, devemos concluir que Deus não disse tal coisa. Nos tempos de Agostinho, era razoavelmente aceita como doutrina cristã a ideia de que Deus não tem emoções; consequentemente, em suas próprias interpretações da Escritura, Agostinho concluiu, usando o princípio de interpretação enunciado, que o uso na Escritura de termos de emoções relacionados a Deus deve ser interpretado metaforicamente – como o devem, pela mesma razão, todos os termos que implicam haver mutabilidade em Deus.

Quase certamente Agostinho, quando falava da "doutrina" na passagem citada, tinha em mente a doutrina *cristã* – os ensinamentos oficiais da Igreja. Deus não assere nada inconsistente com eles, a razão tácita para isso sendo que a doutrina cristã é verdadeira. Mas a maioria dos intérpretes cristãos, se não todos, incluindo Agostinho, operou com um princípio muito mais amplo do que esse a respeito da verdade ou falsidade do discurso divino. Eles disseram ou assumiram que não devemos interpretar que Deus assere falsidades de qualquer tipo, pela razão de que Deus, ao contrário de seres

humanos, não assere nem asseriria uma falsidade. Nas palavras de John Locke, "qualquer coisa que tenha sido revelada por Deus é certamente verdadeira; não há qualquer dúvida quanto a isso" (*Ensaio* IV, xviii, 10).[122] Em terceiro lugar, convicções acerca do *propósito* de Deus ao nos falar por meio da Escritura também têm sido usadas para conduzir a interpretação. Uma formulação comum de uma dessas convicções é que Deus nos fala somente sobre questões de fé e sobre questões morais. Se nossa interpretação hipotética de uma passagem tem como consequência que Deus teria falado sobre uma questão distinta das questões de fé e de moral, devemos, de acordo com esse princípio, concluir que Deus não disse tal coisa.

Se esses princípios específicos acerca da natureza e dos propósitos de Deus estão totalmente corretos é, evidentemente, um tópico legítimo para debate; mas apelar a alguns desses princípios, assim argumentei, é indispensável para que se pratique uma interpretação em busca do discurso divino. Ao mesmo tempo, é sem dúvida natural que cristãos se sintam receosos em usar princípios como esses na prática de uma interpretação que busque pelo discurso divino – e que judeus e muçulmanos se sintam assim também. O discurso divino corre o risco de se tornar um ídolo de barro, moldado à imagem de nossas próprias crenças. Discutirei esse receio no próximo capítulo.

A ESTRUTURA DA RELAÇÃO ENTRE O DISCURSO QUE É OBJETO DE APROPRIAÇÃO E O DISCURSO DIVINO APROPRIADOR

Enquanto isso, vamos imaginar que estamos engajados na prática de interpretar o discurso humano da Bíblia em busca do discurso divino mediado, que já estamos adiantados no processo e que agora paramos um momento para descansar e rever o caminho que fomos levados a tomar, do discurso humano mediador em direção ao discurso divino mediado. A seguinte questão vem à mente: naqueles pontos em que nos vimos forçados a nos distanciar do procedimento básico de tomar a posição e o conteúdo do discurso de Deus como sendo aqueles do discurso humano, como o discurso de Deus se relaciona com as locuções e o discurso dos autores humanos que o mediaram? Não devemos criar a expectativa de um dia formular um conjunto de generalizações informativas que capturem todos os casos; as relações são sutis demais para isso. Mas alguns padrões persistentes são verificáveis.

Em primeiro lugar, frequentemente será o caso que, para chegar à *estrutura retórico-conceitual* correta do discurso divino, nós teríamos de alterar sistematicamente a estrutura do discurso humano mediador. O que tenho em mente pode ser mais bem explicado com um exemplo. No 9º versículo de sua epístola aos Romanos, Paulo diz que "Deus, a quem sirvo em meu espírito, no evangelho de seu Filho, é minha testemunha [...]". Ao inscrever essas palavras, Paulo disse que *Deus, a quem sirvo em meu espírito, no evangelho de seu Filho, é minha testemunha*. Mas não podemos supor que Deus, por meio da apropriação dessa passagem, diz que *Deus, a quem ele*, *Deus, serve em seu espírito, no evangelho de seu Filho, é testemunha dele, isto é, de Deus*. Por que não? Bem, a estrutura retórico-conceitual está toda errada. É incoerente, não faz sentido, supor que Deus disse isso; isso não pode ser verdadeiro. Faz perfeito

sentido que Paulo tenha dito que *ele* serve a Deus; mas não faz nenhum sentido *Deus* dizer que *Deus* serve a Deus. Assim, não importa o que tomemos como aquilo que Deus está dizendo por meio dessa passagem, o conteúdo noemático do que Deus disse terá uma estrutura retórica distinta daquela do conteúdo noemático do que Paulo disse. O ponto se aplica a muito da Bíblia, e é óbvio e incontroverso. Muito da Bíblia é estruturado como *discurso humano sobre* Deus e como *ato de humanos se dirigirem a* Deus. Conforme passamos do discurso humano que é objeto de apropriação para o discurso divino apropriador, devemos alterar a estrutura retórico-conceitual. O que quer que Deus esteja dizendo por meio do verso do salmista "Tem misericórdia de mim, ó Deus", essa não é uma súplica para que Deus tenha piedade do próprio Deus.

Em segundo lugar – e agora as coisas ficam mais complicadas e controversas –, nós nos teremos visto forçados, em vários momentos, a escavar cada amostra de discurso humano de modo a trazer à luz seu caráter de exemplificação particular de uma estrutura que habita todo discurso humano, de qualquer extensão – a saber, a distinção entre *a ideia*, ou *a ideia principal*, que o autor deseja transmitir e a maneira singular de o autor *transmitir ou desenvolver* essa ideia. Tendo discernido essa estrutura no discurso bíblico, teremos sido levados em vários momentos a deixar para trás, como uma particularidade meramente humana, a maneira específica de o autor transmitir o que pretende transmitir, enquanto isto mesmo que é transmitido – o ponto que o autor quer colocar – nós atribuímos a Deus.[123]

Considere, por exemplo, os versos de abertura do Salmo 93:

Reina o Senhor. Revestiu-se de majestade;

de poder se revestiu o Senhor e se cingiu.

Firmou o mundo, que não vacila.

Desde a antiguidade, está firme o teu trono;

tu és desde a eternidade.

O salmista está exaltando em hino a majestade de Deus, Sua força e firmeza; é esse o ponto principal do salmo. Ele o faz citando o que ele acredita serem manifestações desses atributos. Em particular, ele observa que Deus "firmou" o mundo de tal modo que ele nunca será movido; ele enxerga nisso um exemplo da firmeza de Deus. O que está vindo à superfície aqui, claro, é a cosmologia geocêntrica amplamente compartilhada entre os povos da antiguidade. O autor expressa tal cosmologia em seu discurso; é parte do que ele de fato diz – parte do conteúdo de seu discurso. Mas na verdade a Terra é móvel, e todos acreditamos nisso; ela rotaciona em seu eixo e revolve ao redor do Sol, e se move junto do sistema solar como um todo através do espaço. Assim, Deus não pode estar dizendo aqui que a Terra é imóvel. Mas o ponto principal do discurso desse salmo, uma vez feitas as alterações devidas na estrutura retórica, é que Deus é digno de ser exaltado por Sua majestade, força e firmeza. Assim, atribuímos esse ponto principal a Deus e descartamos, como uma particularidade meramente humana, a maneira específica do salmista de colocar esse ponto.[124]

Deixe-me elaborar um exemplo um tanto diferente para esse mesmo ponto geral – que às vezes é a ideia principal do autor humano o que atribuímos a Deus (talvez depois das devidas alterações na estrutura retórica), enquanto deixamos para trás

a maneira específica do autor de transmitir essa ideia. O salmista realmente *diz* que o Senhor "firmou o mundo, que não vacila", embora apenas como parte de seu hino a Deus. Suponha que, em vez disso, ele tivesse escrito o seguinte: "O Senhor, que firmou a terra de modo que ela não vacile, é desde a eternidade". Assim a crença do salmista, de que o Senhor firmou a terra de modo que ela não vacile, funciona de uma maneira um pouco diferente em seu discurso. Em vez de o conteúdo da crença ser algo que ele assere como parte de seu modo de dedicar um hino a Deus, ele é incorporado à sua maneira de alegadamente referir-se a Deus. Deus é alegadamente referido como o Senhor que firmou a terra de modo que ela não vacile; e o predicado lógico "é desde a eternidade" é então predicado dele. Contudo, o fato é que nada satisfaz a descrição "o Senhor que firmou a terra de modo que ela não vacile".

O que fazer com um caso assim? Bem, a questão crucial a ser levantada quando uma pessoa usa uma expressão referencial com o objetivo de se referir a algo é se, no contexto, ela expressa um vínculo cognitivo forte o suficiente, com certa entidade, para ter crenças a respeito de tal entidade, para fazer asserções sobre essa entidade, e assim por diante. E frequentemente será o caso que uma expressão referencial, embora incorpore certa proporção de erro, de fato expressa tal vínculo cognitivo. "Aquele olmo grande ali deve estar doente, já que está perdendo suas folhas", eu digo, apontando para uma árvore grande adiante na rua. Mas ela não é um olmo; é um sicômoro. Apesar do meu erro, meu vínculo cognitivo com esse sicômoro grande adiante na rua era forte o suficiente para que eu me referisse a ele, e predicasse dele a propriedade de ser tal

que deve estar doente já que está perdendo suas folhas. Além disso, o ponto principal do meu discurso era predicar tal propriedade daquela árvore; meu ponto principal era afirmar o conteúdo designativo do meu discurso. Embora o conteúdo noemático do meu discurso tenha incorporado um erro, minha realização de um ato ilocucionário com tal conteúdo noemático era apenas meu modo de alcançar meu objetivo principal de realizar um ato ilocucionário com tal conteúdo *designativo*.

O mesmo ocorre, então, em nosso exemplo proposto, "o Senhor, que firmou a terra de modo que ela não vacile, é desde a eternidade". Embora essa asserção, caso feita, tivesse um conteúdo noemático que incorpora um erro, ainda assim o salmista teria sem dúvida predicado de Deus a propriedade de ser eterno; esse seria o conteúdo designativo de seu discurso. E seria a afirmação desse conteúdo designativo o ponto principal de seu discurso. A afirmação desse ponto é o que atribuímos à autoria de Deus; parte do conteúdo noemático (embora não todo ele) pode ficar para trás. Em terceiro lugar, às vezes a relação entre o discurso divino e o discurso-por-inscrição do autor humano consiste em que, embora o escritor humano tenha falado *literalmente*, Deus, por assim dizer, falou *figurativamente*. Em outras palavras, o conteúdo noemático do que o autor humano diz é idêntico ao significado de sua sentença, enquanto o conteúdo noemático do que Deus diz não é idêntico ao significado da sentença. Para ir da sentença usada para o conteúdo noemático do discurso de Deus, devemos tomar algumas das palavras na sentença como sendo usadas figurativamente.

Isso ocorre com menos frequência do que inicialmente suporíamos; pois em nossa interpretação do discurso-por-

inscrição humano já teremos concluído que boa parte do discurso humano não era literal. Em tais casos, o fenômeno em questão, o de Deus falar figurativamente onde o escritor humano falou literalmente, não ocorre. Por exemplo, creio não haver dúvida de que os escritores humanos estavam falando metaforicamente quando falaram dos olhos, ouvidos e membros de Deus.

Mas e quanto ao emprego de termos relacionados a emoções, aplicados a Deus? Os escritores bíblicos estavam falando metaforicamente nesse caso? Tendo a pensar que sim. Se esse é o caso, então, se seguirmos a tradição da Igreja de insistir que tais termos a respeito de Deus devem ser tomados metaforicamente, temos um caso em que o autor humano usa a sentença literalmente enquanto Deus a usa metaforicamente. Mas vamos considerar um exemplo mais óbvio e dramático, familiar a todos: o Salmo 137. O salmo abre com o pungente lamento:

> Às margens dos rios da Babilônia,
>
> nós nos assentávamos e chorávamos,
>
> lembrando-nos de Sião.
>
> Nos salgueiros que lá havia,
>
> pendurávamos as nossas harpas,
>
> pois aqueles que nos levaram cativos
>
> nos pediam canções,
>
> e os nossos opressores, que fôssemos alegres, dizendo:
>
> "Entoai-nos algum dos cânticos de Sião."

Mas então ele termina com estas palavras:

> Filha da Babilônia, que hás de ser destruída,
> feliz aquele que te der o pago
> do mal que nos fizeste.
> Feliz aquele que pegar teus filhos
> e esmagá-los contra a pedra.

A mim é difícil acreditar que o autor humano destas duas últimas sentenças não as estava usando literalmente, dizendo exatamente o que essas palavras significam: proferindo, a partir da ira de seu luto, uma bênção sobre aqueles que pegassem crianças babilônicas e as atirassem contra rochas. Mas a Igreja raramente concluiu, se é que o fez, que, com essas palavras, *Deus* estava proferindo essa bênção. Ela interpretou que Deus estava expressando oposição a qualquer coisa que se opusesse ao reino de Deus; e, para chegar a isso, ela sempre tomou essas palavras figurativamente, como um conjunto metafórico.

Estamos supondo ter discernido um bom tanto sobre o discurso divino da Escritura; e agora estamos olhando em retrospecto o caminho que tomamos, de modo a enxergar certos padrões gerais na relação entre, de um lado, as locuções e o discurso humanos de onde partimos e, de outro, o conteúdo e a posição do discurso divino aonde chegamos. Deixe-me agora chamar atenção para um quarto padrão.

O fenômeno fundamental, quando nós, humanos, falamos por nós mesmos em vez de apropriar o discurso de alguém ou

delegar outra pessoa para falar em nosso nome, é que, ao realizar certo ato locucionário, realizamos certo ato ilocucionário – nossa produção ou apresentação de exemplares de palavras conta como nossa realização de certo ato de discurso, de certo ato de fala. Mais precisamente, esse é o fenômeno fundamental quando palavras são o meio; não é necessário, é claro, que palavras sejam o meio. Mas também ocorre com certa frequência que, ao realizar uma ação ilocucionária, realizamos outra ação ilocucionária – que, ao dizer uma coisa, dizemos outra, que um de nossos atos de discurso conta como outro de nossos atos de discurso. O profeta Natã, ao contar ao Rei Davi uma história a respeito de um homem rico que tomou o cordeiro de um homem pobre, acusou Davi de roubar a esposa de um homem pobre. Esopo, ao contar uma história sobre asnos e gafanhotos, propôs a moral de que a carne de um homem é o veneno de outro homem. Jesus, ao contar uma parábola sobre um semeador, instruiu seus ouvintes a respeito de vários tipos de receptividade à palavra de Deus. Bunyan, ao contar uma história sobre as viagens terrenas de um homem, propôs uma alegoria sobre o progresso da alma. E assim por diante; há uma legião de exemplos.

Vamos propor um nome para esse fenômeno em que um ato de discurso por parte de uma pessoa conta como outro ato de discurso por parte dessa pessoa. Vamos chamá-lo de *discurso transitivo*. E, se precisarmos falar de um ou de outro dos dois atos de discurso, poderemos chamá-los de discurso *gerador de discurso* e de discurso *gerado por discurso*. Parábolas e alegorias são formas comuns de discurso transitivo; mas também o é a contação de histórias para propor morais ou

transmitir ideias, se isso já não for capturado sob o conceito de *parábola*.

O conceito de *discurso transitivo*, do modo como o introduzi, é tal que o conceito é exemplificado somente se dois atos de discurso, relacionados de tal modo que um gera o outro, são ambos realizados pela mesma pessoa. Mas pense nos vários gêneros de discurso transitivo, os mais comumente reconhecidos entre eles sendo as parábolas e alegorias. É óbvio que, quando uma pessoa delega ou se apropria do discurso de outra, a posição e o conteúdo noemático do discurso delegado ou apropriado podem ser relacionados aos do discurso delegador ou apropriador exatamente da maneira que é característica de uma parábola ou alegoria. Assim, vamos ajustar nosso conceito de *discurso transitivo* decretando que ele também se aplica a casos de autoria dupla como esses. Em tais casos, os dois discursos que compõem uma parábola ou alegoria são divididos entre pessoas diferentes.

A aplicação a nossa questão imediata é óbvia: com bastante frequência, quando emparelhamos a posição ilocucionária e o conteúdo noemático de certa porção do discurso bíblico, o qual é objeto de apropriação por Deus, com os do discurso divino, o qual executa tal apropriação, temos um exemplo de *discurso transitivo*: parábola, alegoria ou o que seja. Se ambos os discursos que compõem a parábola ou a alegoria estão presentes no discurso humano, e se Deus se apropria desse discurso como um todo, então eles também estarão, ambos, presentes no interior do discurso divino. Mas, se esse é o caso, então imediatamente também será o caso que metade do discurso transitivo humano (a metade que é geradora de discurso) e metade do discurso transitivo divino (a metade em

que consiste o discurso gerado) irão conjuntamente constituir um discurso transitivo. Talvez o livro veterotestamentário de Jonas seja um exemplo; ele o é se o autor humano contou a história de Jonas como uma parábola e se Deus igualmente o faz.

Os casos mais interessantes de discurso transitivo dividido entre discursador humano e discursador divino, contudo, ocorrem quando o discurso humano que foi apropriado não é ele mesmo discurso transitivo. Talvez o Cântico dos Cânticos, do Antigo Testamento, sirva como exemplo. Lido sozinho, ele soa, a meus ouvidos pelo menos, como um cântico de amor "puro e simples" – se é que podemos dizer que um cântico tão rico e evocativo é "simples"! As características paradigmáticas da parábola e da alegoria parecem não estar lá.[125] Possivelmente, contudo, ele foi escrito para dizer alguma coisa, para propor uma moral – alguns de nossos romances contemporâneos parecem funcionar assim mesmo que não apresentem as características paradigmáticas de uma parábola. Mas, se esse é o caso, as pistas me parecem completamente ausentes. No entanto, tanto o judaísmo como o cristianismo tradicionalmente interpretaram o texto alegoricamente. Suponha que acompanhamos essa tradição quando interpretamos o Cântico dos Cânticos como parte do discurso de que Deus se apropriou. Então, somente quando emparelhamos o discurso humano que é objeto de apropriação com o discurso divino que realiza a apropriação é que compreendemos a alegoria; o discurso *alegorizante* pertence ao autor divino, o discurso *alegorizado* pertence ao autor humano. Não assumimos que o autor humano estivesse falando do amor de Deus pela Igreja; e não assumimos que Deus esteja proferindo esse cântico sensual de

amor, que é o Cântico dos Cânticos, cruamente considerado. Não assumimos que Deus esteja dizendo

> Sustentai-me com passas,
>
> confortai-me com maçãs,
>
> pois desfaleço de amor. (2.5)

Penso que quase todas as pessoas aceitariam que a *narrativa* bíblica como um todo se encaixa nessa categoria de discurso transitivo. Possivelmente há alguns chamados "fundamentalistas" que sustentam que o autor bíblico não estava fazendo nada além de narrar a história em modo declarativo, afirmando que foi assim que tudo se passou; e que, ao se apropriar disso, Deus não estava fazendo nada diferente. Mas a maioria dos leitores sentiu que essas histórias foram contadas para propor alguma ideia; e certamente a maioria daqueles que interpretaram tais histórias como parte de um discurso apropriado por Deus acreditou que Deus se apropriou delas para propor uma ideia – independentemente de os autores estarem ou não sustentando alguma ideia ao contá-las e, em caso afirmativo, independentemente de o ponto visado por Deus ser ou não o mesmo ponto sugerido pelos autores humanos. A questão intensamente controvertida tem se dado, na verdade, a respeito de quanto dessas narrativas estava sendo apresentado pelos autores humanos como verdadeiro, e quanto delas (se for o caso) estava sendo apresentado como verdadeiro por Deus. Em um capítulo posterior, proponho discutir em algum detalhe a questão da posição ilocucionária das narrativas bíblicas. Aqui, vamos apenas notar que o fato de uma narrativa ser contada para registrar um ponto – o fato de

que ela é metade de certo discurso transitivo, a saber, a metade geradora de discurso – não implica que ela não seja também apresentada como verdadeira, que ela não seja também *asserida*. Houve um tempo em que era costumeiro que historiadores usassem suas narrações históricas para impor lições. Talvez isso ainda seja costumeiro; talvez as pistas da intenção didática dos nossos historiadores contemporâneos sejam apenas mais sutis.

Por fim, é bastante frequente haver uma relação de *especificidade/generalidade* entre o conteúdo noemático do discurso humano que é apropriado e o conteúdo noemático do discurso divino que faz a apropriação. O ponto pode, novamente, ser mais bem explicado considerando-se um exemplo. Deixe-me tomar uma passagem cuja interpretação tem por acaso sido fonte de muita controvérsia nos últimos anos. No segundo capítulo da primeira epístola a Timóteo, encontramos a sentença: "E não permito que a mulher ensine, nem que exerça autoridade sobre o homem; esteja, porém, em silêncio". Uma questão a ser considerada é como devemos interpretar o discurso humano aqui. O escritor estava dizendo, efetivamente, que, *em situações do tipo a que ele se dirigia*, as mulheres devem permanecer em silêncio nas assembleias da igreja? Ou ele estava dizendo, efetivamente, que *em todos os momentos e lugares* as mulheres devem permanecer em silêncio? A questão mais importante, contudo, é o que Deus estava dizendo com essa passagem. Suponha que cheguemos à visão de que, embora o escritor dessa epístola estivesse falando em nome de Deus, e apesar de, ao escrever o que ele escreveu, Deus ter dito às pessoas a quem a carta se dirigia que as mulheres devem permanecer em silêncio em suas assembleias,

ainda assim Deus – ao apropriar essa passagem, junto de todo o resto do texto e do discurso bíblicos, para seu próprio discurso – não estava dizendo que as mulheres em todas as assembleias eclesiásticas em todos os lugares devem permanecer em silêncio. Não se segue que descartamos então essa passagem como sendo de importância estritamente limitada. Em vez disso, consideramos primeiro se, talvez, por meio dessa passagem, Deus não está nos comunicando a todos um ponto mais profundo e mais geral, cuja aplicação àquele tipo específico de situação resultou na injunção de que as mulheres permaneçam em silêncio, mas cuja aplicação à nossa situação resulta numa injunção bastante diferente.

Até agora venho falando como se tudo que Deus diz por meio da apropriação do discurso-por-inscrição dos escritores bíblicos fosse dito por Deus para cada um e para todos. Mas, definitivamente, não há razão para supor que isso é verdade. Mesmo sem o discurso transitivo entrar em cena, nós, seres humanos, às vezes dizemos várias coisas diferentes ao proferir ou inscrever uma única sentença; e essas várias coisas diferentes, às vezes – embora não sempre –, são ditas para pessoas diferentes. Teremos toda a razão em supor que o mesmo ocorre com o discurso divino, toda a razão em supor que o discurso de Deus é rico assim em sua diversidade.

Claro, uma vez que Deus, diferentemente dos seres humanos, permanece vivo e ativo, a questão "o que Deus *estava* dizendo, a nós que vivemos hoje, por meio da autoria dessa passagem da Escritura?" é facilmente confundida com a questão "o que Deus *está* dizendo hoje mesmo, ao nos confrontar com essa passagem da Escritura?". Em situações homiléticas e devocionais, a Igreja e seus membros tipicamente perguntam "o que Deus nos diz

por meio dessa passagem?". Essa formulação é ambígua entre aquelas duas questões; a Igreja não as distingue, e geralmente não as distinguir não faz diferença. A distinção é mais importante para a teoria do que para a prática.

Esses, então, são alguns dos padrões que podem ser observados na relação entre as locuções e discursos mediadores dos autores humanos da Bíblia e o discurso divino que é assim mediado. Não afirmo que esses são *todos* os padrões; afirmo apenas que eles estão entre os mais proeminentes.

COMO DECIDIR QUE PADRÃO USAR

Uma questão que vem naturalmente à mente quando vemos os cinco padrões dispostos diante de nós – suplementados por quaisquer outros que venhamos a discernir e a achar dignos de serem postos sob atenção – é como decidir quando seguir qual padrão. Introduzi minha discussão desses padrões convidando-nos a imaginar que estivéssemos adiantados na atividade da interpretação que busca pelo discurso divino, e então olhando para trás para ver quais padrões emergiram entre os resultados. Mas o fato de que esses padrões emergiram implica que, em vários pontos ao longo do caminho, decidimos interpretar de acordo com um desses padrões e não com outro. Como tomamos tais decisões?

Julgo que a questão aparece mais agudamente quando temos de decidir se interpretamos certa passagem figurativamente para alcançar o discurso de Deus ou aplicamos a distinção ponto principal/ponto auxiliar e então atribuímos o ponto principal a Deus e deixamos para trás o ponto auxiliar como

tendo importância meramente humana. Por exemplo, por que não dar uma interpretação metafórica ao verso seguinte, do Salmo 93?

> Firmou o mundo, que não vacila.

E por que não aplicar o padrão ponto principal/ponto auxiliar aos versos seguintes, do Salmo 137?

> Feliz aquele que pegar teus filhos
>
> e esmagá-los contra a pedra.

Bem, a respeito do primeiro caso, ele simplesmente não funciona como uma metáfora – não para nós, de qualquer forma, com nosso conhecimento de cosmologia. Se o ponto do salmista fosse enfatizar a transitoriedade da vida humana ao contrastá-la com a fixidez relativa da Terra, poderíamos, sem dificuldade alguma, tomar "firmou" e "que não vacila" como metáforas. A Terra realmente parece bastante fixa quando comparada com as atividades humanas que se desenrolam sobre ela. Mas esse não é o ponto do salmista. Ele tem em vista Deus, não a vida humana. Ele quer evocar uma noção da eternidade de Deus; ele o faz dizendo que ela é como a fixidez da Terra. Mas, para nós, o lugar da Terra no cosmos simplesmente não funciona como uma metáfora da eternidade de Deus; em nossa imaginação está a cena da Terra girando no espaço a uma velocidade enorme – tão sem fixidez quanto possível. O ponto é que nem todo caso de falsidade literal pode ser interpretado de maneira bem-sucedida, por quem quer que seja, como um caso de verdade metafórica – em parte porque,

como acabamos de ver, se uma expressão funciona ou não para certa pessoa como uma metáfora depende, entre outras coisas, de seu conhecimento. Se houvesse uma interpretação metafórica plausível da passagem, eu a preferiria – pela razão de que a interpretação metafórica plausível de uma passagem que é objeto de apropriação é mais honrosa à passagem e à sua apropriação do que uma interpretação que simplesmente deixe a passagem para trás como tendo por conteúdo um ponto meramente auxiliar. No presente caso, contudo, não há disponível nenhuma interpretação desse último tipo. E quanto ao segundo caso: parece-me que o ponto principal do autor humano em toda a passagem é sua súplica para que Deus leve vingança aos babilônicos. A bênção do autor àqueles que esmagam as cabeças dos bebês babilônicos contra a rocha não é um modo negociável de expressar seu ponto principal; é decididamente parte daquilo que ele quer que ocorra. Para esse caso, contudo, uma interpretação metafórica plausível está imediatamente disponível.

Em suma, frequentemente é o caso, quando se investigam os detalhes da passagem a ser interpretada, que a escolha entre esses dois padrões de interpretação é fácil. Nem sequer precisamos pensar como se daria a aplicação de cada um dos padrões; um deles se mostra inviável. Existirão outros casos nos quais, embora ambos os padrões sejam viáveis, um dos dois se mostra muito implausível como interpretação daquilo que Deus provavelmente teve a intenção de dizer ao se apropriar da passagem em pauta. Isso provavelmente nos deixa com uns poucos casos nos quais o exame atento da passagem, junto de reflexão acerca daquilo que Deus pode ter tido a intenção de dizer ao se apropriar dela, preserva ainda alternativas

igualmente viáveis e plausíveis. Julgo que, então, devemos preferir a interpretação figurada à interpretação que distingue entre ponto principal e ponto auxiliar, pela razão mencionada.

FREI E SWINBURNE SOBRE A SEGUNDA HERMENÊUTICA

Perto do começo desta discussão sobre a tarefa de interpretar a locução e o discurso humanos mediadores buscando pelo discurso divino mediado – a "segunda hermenêutica", como podemos chamá-la –, sugeri que tal interpretação tem de ser conduzida com dois conjuntos de convicções em uso: de um lado, convicções relativas aos significados sentenciais do texto e à posição e ao conteúdo ilocucionários do discurso autoral humano; de outro, convicções relativas ao que Deus pode ou não ter tido a intenção de dizer ao se apropriar dessas locuções e desse discurso particulares. Para concluir, quero avaliar se a prática tradicional não precisa apelar a algumas outras considerações, que não se encaixem muito confortavelmente em nenhuma dessas duas categorias.

Deixe-me explicar o que tenho em mente introduzindo novamente um pouco do pensamento do teólogo de Yale (recentemente falecido) Hans Frei. Frei observa em vários lugares que, entre as diferentes interpretações que os cristãos tradicionalmente deram ao texto bíblico, havia alguns pontos fundamentais de quase consenso. Havia quase consenso em torno da convicção de que a Bíblia deve ser interpretada como um só livro. Havia quase consenso em torno da convicção de que, ao se interpretar a Bíblia como um só livro, deve-se dar

prioridade aos Evangelhos. E havia quase consenso em torno da convicção de que, quando se trata de interpretar os Evangelhos como um todo, deve-se dar prioridade ao que Frei chamou de "*sensus literalis*" do texto. Partes dos Evangelhos, talvez tudo dos Evangelhos, podem receber interpretações diferentes também; algumas partes dos Evangelhos, tais como as parábolas, *exigem* outras intepretações. Mas, como diz Frei em certa passagem, "houve efetivamente algo próximo de um consenso nas principais tradições teológicas cristãs do Ocidente – desde o começo de sua história até suas expressões liberais e conservadoras mais recentes". E uma parte central disso é "o consenso de que, na interpretação da Escritura, especialmente do Novo Testamento, o sentido literal tem prioridade sobre outras leituras legítimas, sejam elas alegóricas, morais ou críticas [...]".[126]

Em vários momentos o pensamento de Frei de fato não é muito claro. Por exemplo, Frei nunca foi bem-sucedido, e penso que ele nunca se considerou bem-sucedido, em explicar o que ele tinha em mente por *sensus literalis*. Mas as obscuridades não afetam o ponto que quero extrair de Frei; esse ponto é claro o suficiente. Frei estava firmemente comprometido a princípio com a interpretação do sentido textual, depois com a interpretação para a execução; ao longo de sua carreira, ele se opôs resolutamente à interpretação do discurso autoral, seja o discurso em questão humano ou divino; ele havia sido persuadido pelos seus colegas da Nova Crítica em Yale de que a interpretação do discurso autoral faz pressuposições insustentáveis sobre a acessibilidade das intenções autorais e sua relevância para a interpretação. E, quanto ao aspecto teológico: o núcleo da visão teológica de Frei era a convicção

barthiana de que Jesus de Nazaré tornou-se Cristo ao incorporar sua messianidade, e que a incorporação dessa identidade nos é apresentada narrativamente pelos Evangelhos. Frei fez questão de dizer que tomar a importância dos Evangelhos da maneira pressuposta por essa visão teológica é ir além dos limites da interpretação, como ele os entendia, e adentrar o terreno muito distinto em que consiste o esforço de relacionar o sentido do texto ao mundo que está fora do texto e de seu sentido. Mas ele também insistiu que isso pressupõe uma maneira específica de interpretar o sentido textual dos Evangelhos – a interpretação do *sensus literalis*.

Como argumentar, então, pela prioridade, no caso dos Evangelhos, da interpretação do *sensus literalis*? Em princípio, Frei poderia tê-la defendido partindo de suas convicções teológicas e então argumentando que tais convicções pressupõem esse estilo de interpretação. Mas isso não é o que ele fez – não na maior parte do tempo, ao menos. Em vez disso, ele passou o começo de sua carreira argumentando que os Evangelhos têm uma qualidade de "narrativa realística", como a chamou; e que somente uma interpretação do *sensus literalis* faz jus a essa qualidade. Interpretar os Evangelhos de maneira alegórica, por exemplo, é inevitavelmente negligenciar essa qualidade de narratividade realística. O pressuposto, nunca de fato explicitado, parece ter sido que o simples fato de essa qualidade de narratividade realística estar aí é fundamento suficiente para nos sabermos convocados a fazer jus a ela com nossos estilos de interpretação.

Conforme progredia a carreira de Frei, contudo, ele começou a perceber, e aceitar relutantemente, que, como intérprete de um sentido textual puro, sua preferência pela interpretação do

sensus literalis dos Evangelhos era altamente vulnerável. Mesmo se os Evangelhos têm de fato uma qualidade de narratividade realística, e mesmo se o estilo de interpretação do *sensus literalis* é o único que faz plena justiça a essa qualidade, por que *devemos* fazer justiça a ela? Por que não negligenciar tal qualidade (com total ciência disso), adotar um estilo de interpretação alegórico para os Evangelhos e passar daí para o resto da Bíblia?

A resposta que Frei começou a oferecer tinha dois pontos principais. A escolha entre estratégias interpretativas de larga escala precisa ser feita em termos de qual é mais e qual é menos proveitosa, e não em termos de qual é verdadeira e qual é falsa. E, em segundo lugar, quando um texto começa a desempenhar um papel canônico ou quase canônico em certa comunidade, essa comunidade tipicamente estabelecerá algum sentido do texto como o sentido preferido; gradualmente emergirá na comunidade o "senso" [*"sense"*] de que interpretar em busca desse sentido [*sense*] é a decisão mais proveitosa.

Especificamente, então, Frei começou a afirmar que, no início da vida da Igreja, emergiu o "senso" – como um *sensus fidelium* [senso dos fiéis] – de que a interpretação do *sensus literalis* dos Evangelhos é a mais proveitosa. No que exatamente consiste esse proveito continua uma questão aberta para debate; a convicção do próprio Frei – aqui voltamos à sua teologia barthiana – era de que o grande proveito de interpretar os Evangelhos desse modo é que a incorporação, por Jesus, de sua identidade como Messias e Filho de Deus nos é então apresentada. Mas, qualquer que seja o proveito, ser fiel ao *sensus fidelium* tradicional é dar prioridade aos Evangelhos, em nossa interpretação da Bíblia, e dar prioridade ao *sensus*

literalis, em nossa interpretação dos Evangelhos. Isso é o que Frei diz em uma passagem:

> Tradições interpretativas de comunidades religiosas tendem a chegar a um consenso a respeito de certos textos centrais. Notamos que a leitura literal das histórias do evangelho foi a instância crucial desse consenso na Igreja antiga. O que é notável a respeito disso é que a leitura "literal" dessa maneira se tornou a leitura normativa ou "simples" dos textos. Não há razão *a priori* por que a leitura "simples" não poderia ter sido "espiritual" em oposição a "literal", e certamente a tentação era poderosa. A identificação do sentido simples com o sentido literal não era um desenvolvimento logicamente necessário, mas começou com a comunidade cristã antiga e talvez fosse única ao cristianismo. O credo, "regra de fé" ou "régua da verdade" que governou o uso dos Evangelhos na Igreja afirmou a primazia de seu sentido literal.[127]

As diferenças de pensamento entre Hans Frei e Richard Swinburne são, em geral, enormes. Mas em relação a este ponto específico, que a interpretação bíblica deve ser conduzida de acordo com o *sensus fidelium* tradicional, há acordo. Frei não diz muito a respeito do que ele considera a parte relevante desse *sensus fidelium*; talvez sejam apenas aqueles três princípios de interpretação bíblica que ele afirma terem sido pontos de quase consenso na tradição cristã principal. E, em relação a por que precisamos ou devemos interpretar de acordo com o *sensus fidelium*, sua resposta é que somente assim perceberemos os benefícios que a Igreja tradicionalmente

acreditou fluírem da interpretação praticada dessa maneira. Em contraste, o *sensus fidelium* para Swinburne é o conteúdo dos ensinamentos oficiais da Igreja, por exemplo em seus credos ecumênicos; a Bíblia deve ser lida como se ela incluísse esses credos como um prefácio que nos guia quanto à forma geral de nossa interpretação e em nossa resolução de certos casos ambíguos. E, em relação a por que precisamos ou devemos interpretar de acordo com o *sensus fidelium*, a resposta de Swinburne é que, se não o fizermos, estaremos propensos a não perceber o que Deus tinha a intenção de nos revelar por meio da Bíblia. O texto bíblico, sem esse guia prefacial à interpretação, abre-se demais a interpretações alternativas. "A ideia de que a Bíblia pode ser interpretada nua", diz Swinburne,

> sem uma tradição de interpretação que esclareça seu significado, não é intrinsecamente plausível, e não teria sido atraente para muita gente antes do século 15. Alguma teologia vinda de fora sempre ditou quais sentenças da Bíblia eram marcos de referência em relação aos quais outras sentenças seriam interpretadas [...]. Uma consequência crucial dessa regra era, tendo em vista o que os ensinamentos cristãos disseram acerca da superioridade da manifestação de Deus em Cristo comparada a tudo o que veio antes, que, em qualquer conflito aparente entre o Antigo e o Novo Testamento, o Novo tinha prioridade. Passagens do Antigo Testamento em conflito aparente com o Novo deviam ser interpretadas ou como revelação temporária e limitada por parte de Deus ou metaforicamente.[128]

A SEMELHANÇA COM FREI É ÓBVIA!

Nem Frei nem Swinburne, em suas discussões sobre a interpretação, têm em vista a interpretação do discurso autoral, seja ele discurso autoral humano ou divino; dessa maneira, suas discussões são significativamente diferentes da minha. Ainda assim, suas discussões certamente colocam a questão quanto a se a minha descrição de como interpretar – em busca do discurso divino mediado – as locuções e o discurso humanos mediadores dos escritos bíblicos está completa. Ademais, tal interpretação exige um apelo ao *sensus fidelium* da Igreja, ou a um equivalente funcional dele?

Insisti repetidamente que a interpretação de uma passagem bíblica em busca do discurso divino mediado não pode proceder sem que o intérprete apele para as convicções que ele tem acerca daquilo que Deus provável ou improvavelmente teria tido a intenção de dizer ao se apropriar de tal passagem dentro do texto da Bíblia como um todo. E tais convicções, eu disse, dependerão crucialmente daquilo que o intérprete acredita acerca da natureza e dos propósitos de Deus. Naturalmente, a interpretação não exige que o intérprete seja um cristão tradicional em relação a essas últimas crenças. Mas, se ele for, então ele vai de fato, ao longo de sua interpretação, apelar tácita ou explicitamente para o que Frei chama de *sensus fidelium* e para o que Swinburne chama de "o ensinamento da Igreja". Assim, o ponto colocado por Frei e Swinburne é importante; mas ele não exige de nós a introdução de alguma consideração *adicional* àquelas já mencionadas.



CAPÍTULO 13

SERÁ QUE

REDUZIMOS A ESCRITURA A UMA IMAGEM DE BARRO?

ARGUMENTEI QUE A INTERPRETAÇÃO do discurso autoral demanda que quem interpreta assuma convicções acerca do que é provável e do que é improvável que quem discursa tenha pretendido dizer ou não dizer. Quando faltam as convicções pertinentes, a interpretação fica obstruída ou se perde. Deixe-me dar um exemplo.

No fascinante livro de Mircea Eliade *O Mito do Eterno Retorno*, encontramos este parágrafo:

> Ao longo da cerimônia *akîtu*, que durou doze dias, o chamado Épico da Criação, *Enûma Eliš*, foi solenemente recitado várias vezes no templo de Marduk. Assim, o combate entre Marduk e o monstro marítimo Tiamat foi reatualizado – o combate que havia ocorrido *in illo tempore* [em tempos muito remotos] e havia colocado um fim ao caos por meio da vitória final do deus. Marduk cria o cosmos a partir dos fragmentos do corpo destroçado de Tiamat e cria o homem a partir do sangue do demônio Kingu, a quem Tiamat havia confiado as Tábuas do Destino [...]. Que essa

> comemoração da Criação era efetivamente uma reatualização do ato cosmogônico é provado tanto pelos rituais quanto pelas fórmulas recitadas ao longo da cerimônia. O combate entre Tiamat e Marduk foi emulado por uma luta entre dois grupos de atores, um cerimonial que também é encontrado entre os hititas (novamente no contexto do cenário dramático do Ano Novo), entre os egípcios e em Ras Shamra. A luta entre dois grupos de atores não apenas comemorou o conflito primordial entre Marduk e Tiamat; ela repetiu, atualizou a cosmogonia, a passagem do caos para o cosmos. O evento mítico estava presente: "Que ele continue a conquistar Tiamat e encurtar seus dias!", exclamou o celebrante. O combate, a vitória e a Criação ocorreram *naquele exato momento*.[129]

"Que ele continue a conquistar Tiamat e encurtar seus dias", exclama o celebrante no ritual de Ano Novo. Eliade interpreta que o que ele diz significa, ou implica, que a Criação do cosmos está ocorrendo ali mesmo e naquele instante. Sem dúvida os pensamentos e ações dos chamados povos primitivos eram muito diferentes dos nossos. Mas o celebrante estava *realmente* dizendo ou insinuando que a Criação ocorria ali e naquele instante? Frequentemente ao ler Eliade ficamos com a impressão de que ele não admite aos primitivos que ele estuda nenhuma figura de linguagem. Cristãos emulam os eventos do nascimento de Cristo em suas celebrações natalinas, e cantam que a estrela de Belém brilha no céu – não *brilhou*, mas *brilha* –, assim como cantam, na Páscoa, "Cristo hoje ressuscita, vem trazer-nos nova vida". Mas nenhum cristão que encontrei até hoje acredita que Jesus nasce novamente a cada Natal e

ressuscita novamente a cada Páscoa; tampouco qualquer um deles pretenderia dizê-lo ou sugeri-lo. Por sabermos disso no caso dos cristãos atuais, interpretamos que o que eles dizem sobre aqueles dias com verbos no tempo presente consiste em fala figurada, ou em modos de dizer. É possível que com os povos primitivos as coisas fossem diferentes a esse respeito; é possível que eles de fato pensassem que, executando seu ritual, a Criação era mais uma vez realizada. Mas parece apropriado suscitar a dúvida: um adulto normal realmente acreditaria nisso?

Como se queira, no entanto; o ponto para o qual desejo chamar atenção é que não poderemos abordar o problema meramente nos debruçando sobre as gramáticas e os dicionários das línguas antigas para, à luz do que eles tiverem nos ensinado, estudarmos os textos. Precisamos sair do domínio da língua e passar a conhecer a *mentalidade* desses povos antigos, o suficiente para sermos capazes de determinar o que eles teriam pretendido dizer em cada caso; só então poderemos decidir entre interpretações literais e interpretações figuradas. E talvez não mais seja possível descobrir sobre a sua mentalidade elementos suficientes para realizarmos, de maneira confiável, essa determinação.

Os povos primitivos, não importa quão estranhas as suas maneiras de pensar em relação às nossas, eram ainda assim seres humanos vivendo no mesmo planeta em que vivemos; por essa razão, podemos supor muito do que eles podem ter pretendido dizer, e assim interpretar muito das suas falas. Talvez o significado pleno de sua linguagem ritual permaneça para sempre obscuro para nós; ainda assim, somos capazes de interpretar muito de sua linguagem cotidiana e prática, de

maneira bastante confiável. Mas, se uma criatura estranha e não humana do espaço sideral aparecesse e começasse a produzir sequências de sons, poderíamos interpretar muito pouco, ou nada.

O que, então, encoraja que nos empenhemos em interpretar o discurso de Deus? Aparentemente, a convicção de que podemos conhecer, e conhecemos, algo sobre Deus e sobre as intenções de Deus. O exemplo dos alienígenas do espaço sideral sugere que o que estava por trás dessa convicção no caso dos escritores da Bíblia era por sua vez a convicção de que nós, seres humanos, somos feitos à imagem de Deus, de modo que Deus não nos é totalmente estranho. Apesar de as diferenças entre nós serem imensas, ainda assim há afinidades importantes. Somos capazes de supor certas coisas sobre Deus. A convicção de que Deus fala e de que podemos interpretar tal fala pressupõe que Deus não é *ganz anders* [totalmente outro].

COMO SURGE O RECEIO DA IMAGEM DE BARRO

Sabemos muito bem que nossos semelhantes nem sempre dizem o que é verdade e nem sempre dizem o que conduz ao amor. Assim, o fato de nossa interpretação inicial de alguma observação de um de nossos semelhantes implicar que a pessoa falou falsamente ou de maneira maldosa não é, por si só, um argumento contra tal interpretação. É claro que hesitaríamos em atribuir uma observação maldosa a Madre Teresa de Calcutá. E, quanto à verdade, a seguinte observação de Leibniz acerta em cheio: "Estamos certos de que Constantinopla está no mundo, e de que Constantino, Alexandre, o Grande e Júlio César

viveram. Claro, um camponês de Ardenas poderia justificadamente duvidar disso, por falta de informação; mas um homem de letras, ou que conheça o mundo, não poderia erguer essa dúvida, a menos que sua mente estivesse fora de eixo".[130] Assim, considerações a respeito da verdade e do que conduz ao amor não são de modo algum irrelevantes ao interpretarmos o que é dito por nossos semelhantes. Se uma observação de Madre Teresa, tomada literalmente, resultasse desamorosa, ou a observação de uma pessoa instruída, tomada literalmente, implicasse que nunca houve um romano chamado Júlio César, estaríamos inclinados a interpretar tais observações como "modos de falar". Mas tais considerações devem, por assim dizer, atravessar a mente limitada e o coração pecaminoso do discursador. Em último caso, não é se a observação é de fato amorosa ou maldosa o que conta, mas o que Madre Teresa quis dizer; e ela pode ser mal compreendida, ou em certa ocasião querer dizer algo que sabe ser maldoso. E, em último caso, não é se houve um romano chamado Júlio César o que conta, mas sim se o falante quer dizer ou negar que esse é o caso; e mesmo pessoas bem instruídas às vezes nos surpreendem com o que não sabem, e às vezes asserem coisas em que não acreditam.

A situação é radicalmente diferente quando se trata de interpretar o discurso divino. Como vimos num capítulo anterior, dois princípios tradicionais que guiam a interpretação bíblica na tradição cristã são que Deus nunca fala falsidades e que Deus nunca diz coisas que conduzem ao que é incompatível com o amor. Assim, se uma leitura candidata a interpretação do discurso divino implica, até onde é possível perceber, que Deus teria dito ou sugerido algo falso ou algo que conduz ao que é

incompatível com o amor, isso por si só é razão suficiente para rejeitar a interpretação proposta. Não precisamos introduzir considerações adicionais acerca do caráter moral ou da situação epistêmica do falante. Claro, em vez de concluir que Deus não disse tal coisa, podemos, em princípio, tentar a tática oposta de alterar nossa crença a respeito do mundo ou a respeito da moralidade, de modo que a interpretação proposta não mais pareça falsa ou desamorosa. Mas, como o comentário incisivo de Leibniz deixa claro, essa estratégia encontra limites. "Um homem de letras, ou que conheça o mundo", não pode vir a acreditar que Júlio César nunca viveu, "a menos que sua mente esteja fora de eixo".

Como consequência, a interpretação que procura pelo discurso divino está diretamente à mercê dos caprichos da crença humana. Aqui não há frouxidão no vínculo entre verdade e amor, de um lado, e aquilo que é dito, de outro; pois não há limitações morais ou epistêmicas para o falante divino, nem possibilidade de distração por parte Dele. Se o que a interpretação proposta diz é falso ou não conduz ao amor, então Deus não disse aquilo que ela diz. Consequentemente, se *acredito* que o que a interpretação diz é falso, ou *acredito* que o que ela diz não conduz ao amor, então não devo atribuí-lo a Deus. Como Agostinho observa,

> frequentemente acontece que um homem não pensa ser condenável a não ser aquilo que os homens de seu próprio povo e tempo estão acostumados a condenar, e digno de louvor ou aprovação a não ser aquilo que é sancionado pelo costume de seus companheiros; e, portanto, acontece que, se a Escritura exige o que se opõe aos costumes dos ouvintes,

> ou condena o que não se opõe, e se, ao mesmo tempo, a autoridade da Palavra tem algum controle sobre suas mentes, eles pensam que a expressão de tal exigência ou repúdio é figurativa.[131]

Ou, como John Locke colocou, o resultado da interpretação bíblica corre o risco de ser "que a Escritura serve apenas como uma imagem de barro, que pode ser moldada e torcida, de modo a se encaixar às ortodoxias contrárias de diferentes sociedades. Pois são esses vários sistemas que para cada partido são os padrões justos da verdade, e o significado da Escritura deve ser medido somente por eles".[132]

Locke descreve a ameaça vividamente, mas não de modo muito preciso. A ameaça é, na verdade, dupla. Uma das possibilidades ameaçadoras é que não percebamos o que Deus disse: não percebamos as ordens, as promessas, as asserções. Por acreditarmos firmemente que dizer isso e isso seria falar falsamente ou sem amor, concluímos que Deus não disse tal coisa. Mas Deus disse. Nossas crenças falsas nos impediram de discernir que Deus o disse; elas filtraram o discurso divino. A outra possibilidade ameaçadora é que passemos a acreditar que Deus disse o que de fato não disse. Um pouco mais de reflexão ou investigação, ou de reflexão e investigação menos autointeressadas, tornaria claro que, se uma pessoa dissesse isso, ela estaria falando falsamente ou de maneira desamorosa; e, uma vez que Deus não faz isso, Deus não o disse. O resultado, nos dois casos, é que, em vez de conformar nossas crenças e ações ao que Deus diz, interpretamos o discurso de Deus de modo a fazê-lo se conformar às nossas crenças. Continuamos a reconhecer, formalmente, a autoridade do discurso de Deus;

mas o que emerge da nossa prática de interpretação é um discurso divino feito à nossa própria imagem.

O INERRANTISMO AMENIZA AS RAZÕES PARA O RECEIO?

Há alguma maneira de contornar essa ameaça? Bem, os *inerrantistas*, como os denominarei, frequentemente falam como se sua estratégia de interpretação bíblica contornasse a ameaça. Vamos ver, então, se eles estão corretos a esse respeito. O pressuposto ou convicção crucial que subjaz à estratégia interpretativa daqueles que tenho em mente com o termo "inerrantistas" é que Deus de tal modo moveu ou guiou os autores humanos da Bíblia que o que estes disseram é totalmente isento de erro. Consequentemente, conforme passamos de nossa interpretação do discurso humano para nossa interpretação do discurso divino mediado por tal discurso humano, não precisamos apelar para o princípio hermenêutico segundo o qual nenhuma fala falsa ou desamorosa deve ser atribuída a Deus. Uma vez que os escritores humanos não disseram nada falso, esse princípio é irrelevante. É verdade que o inerrantista não defende, ou seria recomendável que ele não defendesse, que Deus diz exatamente o que os escritores humanos disseram. Como observei no capítulo anterior, a estrutura retórica de muito do discurso bíblico, como a dos Salmos, é a estrutura de um ser humano se dirigindo a Deus, e não a de Deus se dirigindo a seres humanos. Assim, deve-se também deixar em aberto a possibilidade de que Deus diga *mais do que* os escritores humanos disseram; talvez, simplesmente em virtude de

apropriar certa narrativa, Deus já esteja dizendo algo que o autor humano da narrativa não estava dizendo. O inerrantista pode prontamente admitir ambos esses pontos. O que ele insiste é apenas que qualquer divergência entre o discurso humano mediador e o discurso divino mediado não se deverá à falsidade daquilo que os autores humanos disseram. Deus cuidou para que o discurso humano fosse infalível; portanto, tudo o que nós intérpretes precisamos fazer, de modo a alcançar resultados que satisfaçam o princípio de que Deus não diz falsidades, é interpretar o texto bíblico de acordo com as práticas ordinárias de interpretação que buscam descobrir o que um ser humano disse. Em contraste, o "errantista" deixa em aberto a possibilidade de que esses autores humanos tenham afirmado falsidades, e tenham dito coisas que não conduzem ao amor. Mas, uma vez que Deus não fala falsa ou desamorosamente, um dos princípios que guiam o movimento interpretativo que vai do discurso humano mediador para o discurso divino mediado deve ser que não interpretemos que Deus disse algo que seja falso ou desamoroso.

As relações intensamente polêmicas no mundo moderno entre os adeptos dessas duas estratégias obscurecem o fato de que as diferenças entre elas são consideravelmente menores do que à primeira vista parece. Em primeiro lugar, se tudo correr bem no processo de interpretação, ambas as estratégias terão como *resultado* que falas falsas ou desamorosas nunca são atribuídas a Deus. Contudo, para nossos propósitos, o que é mais importante observar é que nenhum dos dois grupos simplesmente usa princípios ordinários de interpretação para discernir discursos. Ambos os grupos usam o princípio *excepcional* que institui que, ao tentar descobrir o que o autor

disse, devemos manter em mente que nada falso ou desamoroso deve ser atribuído ao autor. A diferença fundamental entre os dois grupos está no fato de que eles usam esse princípio excepcional em diferentes momentos do processo: o inerrantista o usa quando interpreta o discurso humano, e assim não precisa dele depois; o errantista o usa somente quando passa do discurso humano para o discernimento do discurso divino.

Muitos inerrantistas, se não todos, se ofenderiam com o que acabei de dizer. Em sua autodescrição, eles usam princípios ordinários de interpretação para discernir o que os autores humanos disseram; e isso simplesmente *se mostra inerrante* por causa da orientação e da inspiração de Deus. Em lugar algum, eles dizem, sua interpretação é guiada pelo princípio de que nada falso ou desamoroso deve ser atribuído ao autor em questão – seja esse autor Deus ou algum escritor bíblico. Mas pense no exemplo que mencionei anteriormente, do Salmo 93, no qual o salmista escreve que Deus "firmou o mundo, que não vacila". É claro que, se o salmista estivesse falando literalmente nesse momento, ele estaria afirmando o geocentrismo. Mas os inerrantistas de hoje não são geocentristas; eles acreditam que o geocentrismo é falso. Em acordo com isso, eles procuram por alguma interpretação não literal das palavras do salmista, que não o sobrecarregue com uma falsa cosmologia geocêntrica. Contudo, eles também aceitam a visão histórica padrão que diz que as pessoas da Antiguidade eram majoritariamente geocentristas; quando povos antigos usavam sentenças sinônimas a essa do salmista, eles estavam afirmando o geocentrismo. Mesmo assim, o escritor bíblico, argumentam os inerrantistas, não estava falando literalmente.

O que os faz pensar que não? Bem, eles não baseiam sua conclusão em uma pesquisa extensa a respeito dos padrões de pensamento dos hebreus antigos. Eles não descobriram um nicho vanguardista de heliocentristas entre os antigos hebreus, do qual o salmista fosse membro, um conhecimento sobre cuja base se pudesse concluir que o salmista deve ter falado metaforicamente quando disse que a Terra nunca vacila. Tampouco eles descobriram alguma particularidade sobre o salmista que os levasse a concluir que, embora ele acreditasse, como todos ao seu redor, que a Terra é fixa, ainda assim ele estava usando essas palavras sobre a fixidez da Terra metaforicamente nesse caso. Em vez disso, sua rejeição de uma interpretação literal é motivada por sua convicção de que, se o autor estivesse falando literalmente, ele teria dito uma coisa falsa. Uma vez que, em sua visão, os escritores bíblicos não falam falsidades, segue-se que a interpretação literal deve ser descartada.

Segue-se que o inerrantismo não imuniza a interpretação da Escritura contra os caprichos das crenças humanas sobre a realidade e sobre a moralidade. Tanto o errantista como o inerrantista, cada qual a seu modo, permitem que a convicção de que o geocentrismo é falso molde sua interpretação do que Deus estava dizendo por meio daquela passagem do Salmo 93. A estratégia do inerrantista, em vez de contornar o que faz emergir o receio da imagem de barro, suscita esse receio.

A ESTRATÉGIA DE FREI AMENIZA AS RAZÕES PARA O RECEIO?

Mas poderia ser o caso que o defeito fatal na estratégia do inerrantista é que ela não é radical o suficiente? O inerrantista pode deixar de fora suas próprias crenças sobre a realidade e a moralidade, quando passa da interpretação do discurso humano da Bíblia para a interpretação que busca o discurso divino mediado, porque ele já atribuiu a essas crenças um papel decisivo em sua interpretação do discurso humano. Mas por que não dar um passo adiante e deixá-las de fora de nossa interpretação do discurso mediador? Por que não tornar nossa interpretação do texto bíblico, desse modo, verdadeiramente imune aos caprichos de nossas convicções a respeito de como as coisas são fora do texto?

Como poderíamos fazer isso? Bem, um componente importante de meu argumento ao longo de vários capítulos anteriores foi que, se o objetivo de nossa interpretação de um texto é descobrir o que o autor estava dizendo com tal texto, então não podemos nos preocupar apenas com os significados das palavras e seu lugar no texto, mas devemos colocar em jogo considerações sobre o que o autor teria ou não teria pretendido dizer. Passamos de uma interpretação literal para uma interpretação figurativa em determinado caso por estarmos convencidos de que o autor não teria pretendido dizer aquilo que a interpretação literal o faria dizer. Num contexto em que se assume que Michael não teria pretendido dizer algo em que não acreditasse, raciocinamos: "Michael não pode ter pretendido dizer isso literalmente, porque ele sabe que isso não é verdade". É claro que aprendemos coisas novas a respeito das pessoas ao interpretar o discurso delas; mas tal interpretação só pode ser conduzida eliminando-se e adotando-se interpretações à luz de coisas que já sabemos ou cremos a respeito da pessoa.

Essas crenças, contudo, podem muito bem ser falsas. Quando o são, em vez de possibilitar a interpretação correta, elas muito frequentemente levam a interpretações falsas.

Como isso poderia ser evitado? Como pode a interpretação se manter interna ao texto e à linguagem usada no texto? Apenas ao colocarmos de lado a prática da interpretação do discurso autoral e praticarmos a interpretação para a execução. E, como vimos ao fim do capítulo anterior, isso é exatamente o que Hans Frei fez quando ele viu que a interpretação do sentido textual, que ele tentou praticar no começo de sua carreira, dependia do pressuposto inviável de que existe algo como "*o sentido* de um texto". Além disso, as estratégias interpretativas de Frei ao longo de sua carreira foram escolhidas com o objetivo de atenuar um receio muito próximo ao receio da imagem de barro que estamos discutindo. Assim, vamos agora examinar a proposta de Frei mais atentamente do que vínhamos fazendo. O livro mais conhecido de Frei é *The Eclipse of Biblical Narrative* [O eclipse da narrativa bíblica]. A respeito do livro, ele diz em certo lugar:

> Quando escrevi *The Eclipse of Biblical Narrative*, [...] o que eu tinha em mente era o fato de que, se algo não parecia se encaixar à visão de mundo do momento, então os liberais prontamente o reinterpretavam, ou, como dizemos hoje, o "aprimoravam". E minha impressão sobre a questão, embora eu não seja antiliberal, era que você só pode aprimorar o texto para adequá-lo a você mesmo até certo ponto. Há realmente uma analogia entre a Bíblia e um escritor de romances que diz algo do tipo: eu falo a sério, tenha ou não ocorrido o que quer que seja. O que digo é o que quero dizer.

> Simples assim: o texto fala a sério, ele diz o que ele quer dizer.[133] [134]

É bastante claro, a partir dessa passagem isolada, e seria ainda mais claro se essa passagem fosse lida à luz de outras que eu poderia citar, que o próprio Frei viu seu trabalho como sendo motivado por um receio muito parecido com aquele que chamei de "receio da imagem de barro". Não exatamente idêntico: Frei, em sua teoria da interpretação bíblica, não estava preocupado em interpretar a Bíblia para descobrir o que Deus estava dizendo por meio dela. Mas obviamente se trata de um receio bem parecido.

Alguns pontos preliminares precisam ser colocados antes que a estratégia de Frei possa ser apresentada. Primeiro, Frei concentra-se completamente na interpretação das narrativas da Bíblia e, mais especificamente, nas narrativas dos Evangelhos; nunca, em suas obras, ele se aventurou além disso. Segundo, embora o pressuposto de Frei ao longo de *The Eclipse* tenha sido que existe algo como "*o sentido* de um texto", fica claro a partir de alguns de seus ensaios tardios que ele tinha dúvidas a esse respeito. No lugar de seu pressuposto anterior, de que um texto tem um sentido único, ele passou a afirmar que, embora exista uma multiplicidade de sentidos que se pode corretamente pensar que o texto bíblico *tem*, há apenas um que possui o estatuto de ser o sentido *estabelecido* na tradição de interpretação da Igreja.[135] Finalmente, como mencionei anteriormente, Frei não faz uso da noção de que *Deus fala* por meio do texto. Na verdade, ele também não faz uso da noção de que um ser humano pode falar por meio do texto. Sua preocupação está inteiramente posta sobre os sentidos do texto.

Quando Frei repassou o padrão de interpretação do evangelho na Igreja moderna e contemporânea, o que chamou sua atenção foi o "eclipse", como ele chamou, da narrativa bíblica; isto é, o apagamento das narrativas dos Evangelhos do campo de visão dos intérpretes. Algo fazia com que os intérpretes mal fossem capazes de enxergar a narrativa. Esse eclipse no campo de visão pareceu calamitoso para Frei. Em *Eclipse*, não está claro por quê; a impressão que ali se comunica é que o simples fato de a narrativa "estar aí" é suficiente para fundamentar a exigência de que os intérpretes se ocupem em se haver com ela. Mas o outro livro de Frei, *The Identity of Jesus Christ* [A identidade de Jesus Cristo], publicado simultaneamente, deixa claro que isso não é o que ele pensava. As narrativas dos Evangelhos nos apresentam a incorporação, por Jesus de Nazaré, de sua identidade como Messias. Elas são de longe nosso melhor acesso a esse feito; e, para propósitos religiosos, um acesso perfeitamente adequado. É a importância do acesso confiável ao exercício, por Jesus, de sua identidade o que torna a atenção às narrativas dos Evangelhos tão importante.

As questões às quais Frei dedicou a maior parte de seu pensamento, então, eram estas: por que a narrativa bíblica foi eclipsada do campo de visão do mundo moderno, e em especial da Igreja, surpreendentemente? E o que pode ser feito para desfazer esse eclipse? Frei afirmou ter identificado três pressupostos que, em conjunto, segundo ele via as coisas, explicavam esse eclipse. Um era o pressuposto, assumido por quase todos os intérpretes, de que, para usar as palavras de Frei, o *sentido* das narrativas dos Evangelhos é alguma *referência* tal ou tal. Ora, quando aqueles de nós que foram

treinados na tradição filosófica moderna ouvem as palavras "sentido" e "referência" numa mesma frase, imediatamente se pensa em Frege. Afirmo, contudo, que ter em mente a distinção de Frege ao ler Frei é afundar-se num desnorteamento completo. Com "o *sentido*" de uma passagem Frei quer dizer *o ponto* comunicado por ela: o que a passagem está tentando colocar diante de nós, para o que a passagem está tentando chamar nossa atenção. Frei pensa que um dos pressupostos fatais dos intérpretes modernos é que o ponto comunicado pelas narrativas dos Evangelhos reside fora dessas narrativas, em algo que é supostamente *a referência* dessas narrativas. Um segundo pressuposto é que a suposta referência das narrativas dos Evangelhos – o que elas têm a intenção de colocar diante de nós – são certos acontecimentos na Palestina do primeiro século. E um terceiro pressuposto, que se afigura mais vagarosamente, e que interage com aqueles dois primeiros, é que os eventos que as narrativas dos Evangelhos tentam nos apresentar são muito diferentes de todos os eventos que ocorreram lá na Palestina do primeiro século; em boa medida, aquilo a que elas alegam referir-se não estava lá para ser referido.

A maioria dos intérpretes dos Evangelhos foram membros fiéis da Igreja. Como tais, eles não estavam dispostos a aliviar a tensão entre esses três pressupostos concluindo que essas narrativas não têm sentido, que elas não dizem coisa alguma. Em vez disso, aqueles que eram membros da vertente liberal abandonaram o pressuposto de que a referência apontava a eventos que se deram na Palestina do primeiro século e passaram a afirmar que a referência deve remeter, na verdade, a alguma dimensão da vida interior, ou a alguma entidade

abstrata como o Reino de Deus, ou a Reconciliação, ou a Existência Autêntica. Mas, nesse modo de pensar, o papel da narrativa é nos apresentar essa outra coisa, a coisa realmente importante, ou seja, a referência; e assim se fica a um passo, argumentou Frei, de que a própria narrativa seja praticamente eclipsada do campo de visão, em especial quando aquilo mesmo a que ela supostamente se refere não é de modo algum de caráter narrativo.

Membros da vertente conservadora, afirmou Frei, também aceitaram o pressuposto quase universal de que o sentido dessas narrativas é sua referência; mas, uma vez que eles escolheram se apegar ao pressuposto tradicional de que sua referência aponta a certos acontecimentos na Palestina do primeiro século, eles foram forçados a combater os liberais no tópico do ceticismo histórico, para aliviar a tensão. As narrativas dos Evangelhos, eles insistiam, são apresentações perfeitamente acuradas dos eventos da Palestina do primeiro século. Mas também é verdade, nesse modo de pensar, que o papel da narrativa é nos apresentar essas outras coisas, as coisas verdadeiramente importantes, fora da narrativa. Consequentemente, a narrativa dos próprios Evangelhos foi eclipsada do seu campo de visão tanto quanto foi eclipsada do campo de visão dos liberais.

A proposta do próprio Frei para desfazer a tensão era que rejeitássemos o pressuposto de que o sentido das narrativas dos Evangelhos é sua referência – o pressuposto de que o ponto almejado por elas é algo que elas nos apresentam fora de si mesmas. O sentido da narrativa é a narrativa. O que a narrativa tem o objetivo de colocar diante de nós é ela própria: aqueles eventos naquela sequência. Ela quer dizer o que ela diz, afirma

Frei; e com isso ele não estava afirmando que a narrativa quer dizer o que ela *diz* por oposição àquilo que ela tem a *intenção* de dizer, mas sim que o ponto visado pela narrativa é a narrativa ela mesma.

E, quanto a interpretar a narrativa: devemos colocar de lado todas as convicções que possamos ter acerca de quão bem a narrativa se encaixa a algo fora de si mesma, e apenas interpretar suas palavras. Afinal, nenhum de nós, em nossas interpretações de ficções, permite que nossa interpretação seja moldada por nossos juízos a respeito de quão bem a história corresponde aos fatos. A interpretação dos Evangelhos pelos cristãos deve consistir totalmente em descobrir os detalhes daquele único sentido, dentre a variedade de sentidos possíveis do texto, que foi "estabelecido" pela Igreja. Isso feito, a interpretação está encerrada. Então, mas só então, é apropriado levantar a questão da verdade; especificamente, levantar a questão de quão bem o sentido estabelecido corresponde aos eventos em torno da pessoa histórica de Jesus de Nazaré. Algumas pessoas se percebem acreditando que esse sentido de fato corresponde a essa pessoa histórica; elas têm fé. Outras se flagram não acreditando nisso.

A intervenção de Frei na prática interpretativa da Igreja moderna foi extraordinariamente influente; foi uma das dinâmicas por trás do recente aumento de interesse na narrativa bíblica; e se mostrou provocativa para um bom número de teólogos. Primeiro a interpretação, e depois a fé – ou a descrença. Em uma palestra que ministrou em Harvard em 1967, intitulada "Remarks in Connection with a Theological Proposal" ["Observações em conexão com uma proposta teológica"], Frei observou:

> Meu apelo aqui é: quanto mais formal e menos carregada pudermos tornar a noção de entendimento, melhor. E isso, por sua vez, envolve uma busca, em oposição deliberada à maior parte daquilo que encontro na teologia contemporânea, por categorias de entendimento desvinculadas das perspectivas que trazemos para nosso entendimento, incluindo nossos compromissos de fé.[136]

A primeira coisa a ser notada a respeito da proposta de Frei, contudo, é que o argumento dentro do qual ela se enquadra está seriamente fora de foco. Repetidas vezes em *The Eclipse of Biblical Narrative*, Frei declara que o sentido, o ponto, das narrativas dos Evangelhos são as próprias narrativas, e não uma suposta referência das narrativas a algo fora de si mesmas. No entanto, uma implicação de *The Identity of Jesus Christ* é que, na visão de Frei, o sentido das narrativas para aquele que crê não são as narrativas elas mesmas, mas aqueles eventos históricos ocorridos na Palestina do primeiro século, que as narrativas nos apresentam.

Imagine alguém com a teologia de Frei aplicando uma interpretação ao estilo dele em um dos quatro Evangelhos. Tal pessoa de fato prestaria atenção rigorosa à narrativa do Evangelho; a narrativa não estaria eclipsada de seu campo de visão. Mas a razão pela qual ela prestaria atenção à narrativa não é que ela teria abandonado a convicção supostamente tradicional de que o sentido da narrativa é sua referência, aceitando em seu lugar a convicção de que tudo o que interessa à narrativa é a narrativa ela mesma. Ela o faria com base em sua convicção de que a narrativa nos apresenta ("se refere a") Jesus de Nazaré incorporando sua identidade como Messias. O

único tipo de texto que pode adequadamente realizar esse tipo de coisa é um texto em forma narrativa.

Uma narrativa meramente *qua* narrativa não traz já incluso o seu propósito – o que ela traz incluso é seu "sentido", conforme a terminologia de Frei. O que mais poderia ser o propósito de uma narrativa a não ser aquele com que alguém nos oferece a narrativa – ou aquele com que colocamos a narrativa sob este ou aquele uso? O argumento de Frei, quando visto em sua totalidade, prova-se não um argumento em favor da tese de que o sentido dos Evangelhos é sua narrativa, mas sim em favor da tese de que o sentido dos Evangelhos é, para os cristãos, sua referência à incorporação, por Jesus, de sua identidade.

Imediatamente vem à mente a questão de como o modo de interpretação de Frei difere daquele dos conservadores, como ele o descreve. Frei não é totalmente claro a esse respeito. Mas a resposta, eu penso, é que, embora ele considere as narrativas do Evangelho em sua totalidade como uma narrativa que nos apresenta a incorporação, por Jesus, de sua identidade como Messias, ele não considerou todas as partes da narrativa como se nos apresentassem essa incorporação da mesma maneira. A seguinte generalização, apressada e aproximada, verifica-se ainda assim: conforme passamos das narrativas da infância para as narrativas da paixão e da ressurreição, passamos das narrativas que funcionam "simbolicamente" para as narrativas que funcionam "historicamente". O primeiro modo de funcionamento não é uma deficiência da narrativa, insistia Frei; não há melhor maneira de nos apresentar a realidade espantosa da incorporação, por Jesus, daquilo que poderia ser chamado de sua "identidade calcedoniana". O conservador, em

contraste, considera a narrativa em sua inteireza como se funcionasse "historicamente".

Para nossos propósitos aqui, podemos nos dispensar de dar maior atenção ao caráter fora de foco do argumento geral de Frei, e podemos nos concentrar somente no que ele propõe para lidar com sua versão bastante aparentada ao receio da imagem de barro: aqueles que são membros da comunidade cristã, diz Frei, devem desenvolver uma interpretação que busque aquela posição ilocucionária, e aquele significado geral das sentenças no contexto do texto, que a Igreja estabeleceu. Todas as considerações a respeito da verdade ou falsidade desse sentido devem ser contidas até que a interpretação esteja finalizada.

A proposta não alcança o objetivo desejado, certamente não para aqueles cuja preocupação é discernir com sua interpretação o discurso divino. Isso pode ser mais bem visto por meio de um dilema. Suponha que, quando o texto bíblico é interpretado como Frei propõe, o sentido atribuído a algumas de suas sentenças declarativas se mostra falso – a abertura do Salmo 93, por exemplo. Então, concluir que o que Deus disse, ao se apropriar dessa sentença para Seu próprio discurso, é idêntico ao significado que o sentido estabelecido atribui à sentença seria atribuir uma falsidade a Deus; e isso não pode ser o caso. Assim, procuramos por alguma outra interpretação; e o fazemos *porque* estamos convencidos de que o sentido atribuído é uma cosmologia falsa e que Deus não fala falsidades. O receio da imagem de barro é relevante aqui como nunca.

Suponha, por outro lado, que, quando o texto bíblico é interpretado como Frei propõe, nenhum dos sentidos

atribuídos a suas sentenças se mostra falso a nosso juízo. Por exemplo, suponha que àquela sentença do Salmo 93, a respeito de a Terra ser fixa, é atribuída, no sentido estabelecido da Igreja, uma interpretação figurada em vez de literal; e suponha que o alegado sentido figurado seja, a nosso juízo, verdadeiro. Até aqui, então, não há obstáculo algum para se concluir que Deus diz, por meio de certa sentença no texto, o que o sentido estabelecido atribui a essa sentença como seu significado. Como no inerrantismo, nada na transição para o discurso divino mediado suscita o receio da imagem de barro.

Mas o que faria as coisas se encaixarem tão naturalmente? Sabemos o que faria esse ser o caso quando a estratégia inerrantista é seguida: o inerrantista interpreta de acordo com o princípio de que o texto nunca deve ser interpretado de modo que o autor humano diga algo falso. O que faria disso um desdobramento fortuito também da estratégia de Frei?

Obviamente, o que o ocasiona são as considerações das quais a Igreja fez uso ao escolher determinado sentido como o sentido estabelecido por ela. Como vimos anteriormente, Frei, quando escreveu seus ensaios tardios, havia percebido que a Igreja tinha, em princípio, uma ampla variedade de sentidos entre os quais escolher. Ele percebeu que a Igreja tradicionalmente havia lido a Bíblia como *um único livro*; e reconheceu que os vários livros da Bíblia são tão diversos que a totalidade é suscetível a várias interpretações diferentes. Consequentemente, a questão a ser indagada é por que a Igreja estabeleceu o sentido que estabeleceu.

Até onde sei, Frei nunca lidou com essa questão diretamente; o foco de sua atenção sempre esteve em como membros

contemporâneos da Igreja devem proceder, *dado que um sentido foi estabelecido*. Mas certamente uma grande parte da resposta é que a Igreja desejava que o conteúdo de sua interpretação fosse verdadeiro, e escolheu, dentre as opções disponíveis, à luz desse desejo. No sentido tradicionalmente estabelecido, os termos relacionados a sofrimento e infelicidade que são aplicados a Deus no texto bíblico são todos tratados como metafóricos. Por que isso? Porque a Igreja acreditava que Deus é perfeito e que um ser perfeito não sofre.[137] No sentido mais ou menos estabelecido da Igreja liberal moderna, termos relacionados a milagres no texto bíblico são todos interpretados não literalmente. Por que isso? Porque a ala liberal da Igreja moderna acredita que Deus não suspende a lei natural por intervenções milagrosas no curso da natureza. Em resumo, se por um feliz acaso ocorrer que, a nosso juízo, todas as sentenças no sentido tradicionalmente estabelecido são verdadeiras, sendo dessa forma possível afirmar que esse sentido consta do discurso de Deus, isso é porque, ao decidir estabelecer certo sentido, a Igreja fez uso de suas convicções acerca do que é verdadeiro e do que é falso. Mas, assim que percebemos isso, o receio da imagem de barro se impõe novamente.

LIDANDO COM O RECEIO

Concluo que não há, no processo interpretativo que busca discernir o discurso divino, nenhuma maneira de evitar o emprego de nossas convicções acerca do que é verdadeiro e do que é amoroso – nenhuma maneira de contornar a prática daquilo que evoca o receio da imagem de barro, o receio, vale dizer, de que as convicções com as quais abordamos o processo

de interpretação nos levem a deixar de discernir o que Deus disse e a concluir que Deus disse algo que na verdade Deus não disse. O receio é apropriado, eminentemente apropriado, e será sempre apropriado. Somente com reverência e apreensão, às vezes até com temor e tremor, e somente depois de jejum e oração, é que é apropriado interpretar um texto de modo a discernir o que Deus disse e está dizendo por meio dele. Os riscos não podem ser evitados.

Mas eles podem ser mitigados; e é nisso, então, que devemos concentrar nossa atenção. Assim, deixe-me encerrar com algumas observações sobre mitigar os riscos. Em primeiro lugar, devemos nos lembrar de duas pressuposições na lógica da interpretação do discurso apropriador, como eu a esbocei. Uma é a pressuposição de que o apropriador diz o que a pessoa cujo discurso é apropriado disse. O discurso apropriado ancora o discurso apropriador. Pode muito bem haver boas razões para divergir, em certos pontos, dos resultados da aplicação desse princípio; mas é a isso, então, que devemos estar atentos, a boas razões para divergir. Não havendo boas razões, interpretamos que a pessoa que se apropria de um discurso ou o delega a outra pessoa diz o que a pessoa cujo discurso foi apropriado ou delegado disse. A apropriação não dá licença a um exercício desenfreado de imaginação por parte dos intérpretes. Os autores humanos da Bíblia claramente afirmaram que Deus intervém diretamente no curso da natureza e dos assuntos humanos; se escolhemos divergir disso no processo interpretativo que procura pelo discurso divino, precisamos de boas razões para fazê-lo. Da mesma forma, eles claramente atribuíram infelicidade e até mesmo sofrimento a Deus; se escolhemos divergir disso, precisamos de boas razões para fazê-

lo. E note-se que ter boas razões para divergir também não dá licença a um exercício desenfreado de imaginação. Grosso modo, devemos permanecer o mais próximo possível do discurso mediador, de posse de nossas convicções acerca daquilo que o apropriador teria pretendido ou não dizer ao se apropriar do discurso assim expresso. A interpretação do discurso mediador ancora a interpretação do discurso mediado.

E, assim como o discurso apropriado ancora o discurso apropriador, os significados das sentenças, junto aos usos figurados que se aceitam para elas, ancoram o discurso humano. Pois um pressuposto da interpretação do discurso autoral é que o falante diz aquilo mesmo que sua sentença significa. Pode haver boas razões, em certo caso, para divergir dos resultados dessa pressuposição; mas é a isso, então, que devemos atentar, a boas razões para divergir. E, quando de fato encontramos boas razões para divergir da interpretação literal, a pressuposição é de que o falante está usando a sentença de uma maneira figurada que é linguisticamente aceita. Em certo caso pode também haver boas razões para divergir dos resultados dessa pressuposição, e concluir que o falante está usando a sentença de maneira idiossincrática; mas é a boas razões para divergir da pressuposição que devemos estar atentos. Leibniz formula bem esse ponto:

> Mas me parece que ainda resta uma questão que os autores que acabei de mencionar não investigaram cuidadosamente o bastante, a saber: suponha que, de um lado, temos o sentido literal de um texto da Escritura Sagrada e que, de outro, temos uma aparência muito forte de impossibilidade lógica, ou ao menos de uma impossibilidade física

> reconhecida; é, então, mais razoável abandonar o sentido literal ou abandonar o princípio filosófico? Certamente há passagens em que não há objeções a que se abandone o sentido literal – por exemplo, quando a Escritura atribui mãos a Deus, ou atribui a ele raiva, arrependimento e outros afetos humanos. Do contrário, teríamos de ficar do lado dos antropomorfistas, ou do lado de certos fanáticos ingleses que acreditavam que Herodes, quando Jesus o chamou de raposa, foi de fato transformado em uma. Aqui é onde as regras de interpretação entram em jogo; mas, se elas não oferecem nada que vai contra o sentido literal em deferência à máxima filosófica, e se, além disso, o sentido literal não contém nada que impute uma imperfeição a Deus ou envolva uma ameaça a observâncias piedosas, é mais seguro e de fato mais razoável manter-se ao pé da letra.[138]

Em segundo lugar, minimizamos o risco ao fazer o nosso melhor para permanecermos genuinamente abertos à possibilidade de que as crenças com as quais praticamos o empreendimento interpretativo que procura pelo discurso divino sejam equivocadas. Interpretar a Escritura não é um empreendimento isolado, mas deve ser visto e praticado como um componente de nossa tentativa de alcançar aquela totalidade de crenças que parece, ao refletirmos, ter a maior probabilidade de ser verdadeira. Às vezes isso exige concluir que Deus não estava dizendo o que, numa primeira interpretação, Deus parecia estar dizendo. Mas frequentemente exige concluir que as crenças que tínhamos sobre o mundo, sobre os seres humanos, sobre a história, sobre Deus, ou seja o que for, estavam equivocadas.

A abertura genuína à possibilidade de as crenças que temos estarem equivocadas, bem como a imaginação criativa de diferentes opções para se alcançar o equilíbrio reflexivo, são tipicamente fomentadas ao sairmos de nossa solidão e compararmos nossas próprias interpretações com as de outros, especialmente com as interpretações de outros cuja condição ou situação epistêmica é significativamente diferente da nossa própria: pessoas de gênero diferente, pessoas de posição diferente na hierarquia social, pessoas de nacionalidade diferente, pessoas de raça diferente, pessoas de períodos históricos diferentes, pessoas de formação acadêmica diferente, pessoas de temperamento diferente, pessoas de orientação teológica ou localização eclesiástica diferente. Claro, ter ciência dessa diversidade de interpretações permanece relativamente inútil a menos que também nos esforcemos para nos tornar autocríticos – pessoas que praticam autossuspeição, no sentido moderno de "suspeição" –, de modo a sermos capazes de ouvir essas interpretações alternativas, ouvi-las genuinamente. O paroquialismo, especialmente o paroquialismo arrogante, torna inevitável que a Escritura se torne uma imagem de barro em nossas mãos.

Em terceiro lugar, minimizamos o risco de não perceber, ou de interpretar de maneira equivocada, o discurso divino ao cultivarmos o conhecimento de nós mesmos e do mundo: conhecimento psicológico, social, físico. Talvez esse ponto seja o menos importante; ainda assim, deve-se notar que é a nossa ciência o que nos colocou na posição de sermos mais capazes de discernir o que Deus estava dizendo por meio do Salmo 93. Onde leitores poderiam ter suposto com boas razões que Deus estava propondo o geocentrismo, hoje sabemos que esse não é o

caso. E, quando reunimos o número considerável de reconsiderações induzidas pelo que aprendemos com a ciência moderna, começamos a enxergar, ou pensamos começar a enxergar, um padrão: Deus não está interessado em nos falar, por meio da Escritura, a respeito dos muitos tipos de coisa com os quais a ciência moderna lida. Mas devemos pisar com cautela neste terreno. Há muito discurso comercial em textos contemporâneos sobre ciência. Muito do que é anunciado como "algo que a ciência descobriu" não é nada do tipo, mas simplesmente algo que é sustentado por certos cientistas. Ainda assim, o ponto permanece: a ciência moderna nos permite discernir o discurso de Deus com maior precisão.

O ponto mais importante permanece: minimizamos o risco de a Escritura se tornar uma imagem de barro em nossas mãos conhecendo melhor a Deus. Já argumentei diversas vezes que, apesar de nosso conhecimento dos seres humanos vir, em grande medida, a partir da interpretação de seu discurso, é também um pré-requisito fundamental da interpretação do discurso de um ser humano que já saibamos muitas coisas a seu respeito. A interpretação do discurso de uma pessoa ocorre, e só pode ocorrer, no contexto do conhecimento daquela pessoa. Quando tememos que, mesmo tendo ouvido todas as palavras que um ser humano proferiu e mesmo conhecendo todos os seus significados, ainda assim não estejamos percebendo ou estejamos interpretando de maneira equivocada o discurso dessa pessoa, a coisa a ser feita é passar a conhecer melhor essa pessoa de modo a sermos capazes de determinar melhor o que ela teria ou não pretendido dizer. O mesmo ocorre em relação a Deus: para interpretar o discurso de Deus de maneira mais confiável, devemos passar a conhecer melhor a Deus. Uma

hermenêutica do discurso divino exige ser suplementada com discussões sobre outras maneiras de conhecer a Deus, e sobre maneiras de conhecer melhor a Deus. E se engajar com a prática de interpretar textos para descobrir o discurso de Deus exige engajamento simultâneo com quaisquer práticas que possam levar a um melhor conhecimento de Deus. Essas práticas serão tanto do coração como da mente, tanto da devoção como da reflexão.

Uma abordagem calma do texto, o cultivo de uma receptividade tranquila que permita ao Espírito Santo falar ao coração de um homem do modo como ele queira, uma reflexão paciente sobre todo detalhe de expressão; essas por muito tempo foram as características da "leitura sagrada" (*lectio divina*) da vida monástica. Em sua melhor forma, ela levou a uma percepção afiada e vívida do texto e de seu significado (G. R. Evans, *The Language and Logic of the Bible: the Earlier Middle Ages* [*A linguagem e a lógica da Bíblia: a Alta Idade Média*], p. 13).



CAPÍTULO 14

A POSIÇÃO ILOCUCIONÁRIA DA NARRATIVA BÍBLICA

COMO O DISCURSO HUMANO pode mediar o discurso divino quando o discurso humano em questão propõe coisas incorretas ou expressa atitudes moralmente ofensivas? Essa questão tem soado como um baixo contínuo ao longo de boa parte de nossa discussão; e frequentemente, quando não soava com clareza, ela estava implícita. Já no capítulo 3 observei que, quando o discurso agentivo duplo assume a forma ou de delegação ou de apropriação, é tipicamente o caso que nem tudo dito pelo agente do discurso mediador também é dito pelo agente do discurso mediado. E, no capítulo 12, notei alguns dos padrões gerais de diferença que emergem quando interpretamos o discurso humano da Bíblia em busca do discurso divino que ela medeia, dado o pressuposto de que Deus fala somente o que é verdadeiro e conducente ao amor.

Quero agora discutir mais um aspecto desse tema geral. Já que ele diz respeito ao gênero do discurso mediador da Bíblia, teria sido apropriado tê-lo discutido mais cedo. Mas, se aceitarmos a sugestão que farei, sentiremos que, por meio dela, parte do receio da imagem de barro, que discuti no capítulo

anterior, é aliviada; isso faz com que seja apropriado discuti-lo aqui. Até este ponto da minha discussão, o que me preocupa, quanto à atividade interpretativa, têm sido problemas inteiramente hermenêuticos, ou seja, de caráter metodológico e de segunda ordem. Abandonarei agora esse âmbito da abstração e assumirei o risco considerável de discutir uma questão de interpretação real numa área em que não são filósofos, mas estudiosos bíblicos, os especialistas.

A QUESTÃO DA POSIÇÃO ILOCUCIONÁRIA

A Bíblia, como mencionei várias vezes, é extraordinariamente diversa no que diz respeito aos gêneros de suas partes componentes. Entre seus diversos gêneros estão alguns com os quais não temos familiaridade alguma; e alguns que não apenas nos parecem incomuns, mas nos chocam como coisas inacreditavelmente estranhas. Não as epístolas, é claro; estamos familiarizados com tal gênero, e o compreendemos. Mas a profecia é certamente não familiar. E a apocalíptica é não apenas não familiar, mas estranha – até mesmo espantosa. A narrativa, novamente, é familiar. E boa parte da Bíblia é narrativa; se a Bíblia é um meio do discurso divino, então Deus é em grande medida um contador de histórias. Mas a narrativa vem em muitas formas. O gênero da narrativa bíblica – estamos familiarizados com ele? Nós o compreendemos?

Muitos de nossos debates partem do princípio de que sim. Muitos de nós interpretamos de maneira simples e direta que Mateus assere – literalmente, neste caso – que, quando Jesus exalou seu último suspiro, "o véu do santuário se rasgou em

duas partes de alto a baixo; tremeu a terra, fenderam-se as rochas" (27.51); e então debatemos se isso realmente aconteceu. Os "conservadores" entre nós insistem que sim, e os "liberais", que não. Muitos de nós interpretamos de maneira simples e direta que Mateus e Lucas afirmam que a purificação do templo por Jesus ocorreu depois de sua entrada triunfal em Jerusalém, e que João afirma que Jesus purificou o templo num momento muito anterior de seu ministério; nós, então, debatemos o que de fato ocorreu. Os "liberais" entre nós insistem que ao menos uma dessas narrativas está equivocada, enquanto os "conservadores" de inclinação inerrantista retorquem que poderia muito bem ter acontecido duas purificações – por que não?

Outros entre nós, contudo, notamos certos aspectos das narrativas dos Evangelhos que nos fazem pensar se tais interpretações simples e diretas são as interpretações corretas. Comparando Mateus com Lucas, notamos não apenas que a genealogia de Jesus que Lucas faz é muito diferente da que Mateus faz; mas que Mateus estilizou sua genealogia em três grupos de catorze, uma estilização realizada, diga-se de passagem, sob o custo de colocar Jeconias no segundo desses grupos como seu término e no terceiro grupo como seu início. Isso, uma vez notado, inevitavelmente nos leva a pensar se não seria o caso que as genealogias funcionam simbolicamente para os escritores dos Evangelhos.[139] E, se lermos a narração de Mateus a respeito do véu do templo depois de imergirmos por um tempo na literatura apocalíptica da época, imediatamente nos parecerá que Mateus está aqui empregando imagens apocalípticas conhecidas. Isso, combinado com muitos outros exemplos do mesmo tipo, nos leva a pensar que talvez a

interpretação simples e direta muitas vezes não nos entrega o que os escritores dos Evangelhos estavam dizendo – isto é, não nos entrega o *conteúdo noemático* de suas ações de fala. Talvez ela interprete como literal uma linguagem que na verdade estava sendo usada figurativamente.

E talvez a interpretação simples e direta não esteja correta sobre a posição ilocucionária. Destaquei duas discrepâncias entre os Evangelhos: a discrepância entre João, de um lado, e Lucas e Mateus, de outro, em relação à localização temporal da purificação do templo no ministério de Jesus; e a discrepância entre Mateus e Lucas acerca da genealogia de Jesus. Mas essas são apenas duas das muitas discrepâncias entre as narrativas dos Evangelhos. Em anos recentes, "críticos da redação" vêm enfatizando discrepâncias na perspectiva teológica entre os Evangelhos; isso é relativamente novo. Em contraste, a Igreja sabe há muito tempo das discrepâncias entre as reconstruções de eventos trazidas implícitas por essas narrativas. De fato, a Igreja *antiga* já sabia a respeito dessas discrepâncias, já que dentro dela havia tentativas esporádicas de harmonizar tais reconstruções. Mas, mesmo que ela soubesse dessas discrepâncias na reconstrução, isso não a incomodava muito. Ela decretou que todos os quatro Evangelhos deviam ser lidos nas igrejas; ela não substituiu os quatro por alguma harmonização feita a partir deles.

Isso é surpreendente. Pois essas são narrativas do Senhor da Igreja, crucificado e ressurreto; para a Igreja, não havia, e não há, narrativa alguma mais importante do que essas. Por que, então, a Igreja trataria com tanta indiferença tais discrepâncias? Por que ela não faria tudo o que estivesse em

seu poder para entender as coisas corretamente – ou, ao menos, para torná-las consistentes?[140]

Bem, possivelmente ela pensou que elas já eram consistentes. Possivelmente ela partiu do princípio de que os relatos discrepantes dos quatro Evangelhos poderiam ser harmonizados – que as discrepâncias eram superficiais. Mas, se esse é o caso, então a questão enigmática é que ela não parece ter feito nenhuma tentativa séria de se assegurar disso; harmonizações, embora não fossem iniciativas desconhecidas, nunca foram uma grande preocupação. A Igreja antiga parece ter simplesmente convivido em paz com seu conhecimento das discrepâncias.

Quero explorar a hipótese de que a pista para essa situação intrigante jaz no fato de que João, por exemplo, não estava asserindo, em contraste com Mateus e Lucas, que a purificação do templo ocorreu mais cedo no ministério de Jesus, nem a Igreja antiga considerou que ele tivesse asserido isso. Ele estava fazendo algo diferente de asserir tal coisa – assumindo uma outra posição ilocucionária em relação a essa proposição que não a simples posição assertiva. E, de modo mais geral, quero explorar a hipótese de que, frequentemente, onde muitos enxergam erro nas narrativas dos Evangelhos, eles e nós devemos, em vez disso, enxergar o funcionamento de uma posição ilocucionária não familiar.[141]

Não tomarei, contudo, o caminho mais fácil de argumentar que essas narrativas, como um todo ou em grande parte, são ficcionais; pois me parece claro, tão claro quanto possível neste assunto, que elas não são ficcionais. Uma rápida discussão sobre a natureza da ficção vem bem a calhar, já que há muita

confusão a esse respeito. Se certo discurso, ou o texto produzido por meio dele, conta como ficção não é algo determinado pela verdade ou falsidade do conteúdo designativo desse discurso. O conteúdo designativo de um espécime de história ou de biografia pode ser largamente falso e ainda assim ser história ou biografia; por outro lado, o conteúdo designativo de um espécime de ficção pode ser largamente verdadeiro e ainda assim ser ficção. A "ficção realista" de Truman Capote, *A Sangue Frio*, é um exemplo desse último caso. E nem a "presença" de entidades ficcionais num discurso o torna ficção; um discurso pode ser ficção sem a "presença" de entidade ficcional alguma. Novamente, *A Sangue Frio* é um exemplo. O que torna a ficção ficção não é algo a respeito do conteúdo designativo (ou noemático) do discurso, nem algo a respeito da relação desse conteúdo com a realidade. O que torna a ficção ficção é simplesmente a posição ilocucionária assumida em relação ao conteúdo, qualquer que ele seja. Em vez de asserir, o contador de ficção *nos convida a imaginar*. O conteúdo designativo de certa ficção pode ser exatamente o mesmo conteúdo designativo de uma obra de história; o que faz com que uma seja ficção e a outra seja história é simplesmente, para dizê-lo ainda outra vez, a posição ilocucionária assumida em relação a tal conteúdo.[142]

Embora a narrativa bíblica obviamente incorpore algo de ficção – as parábolas de Jesus, por exemplo –, a posição geral de quase todas as narrativas bíblicas é não ficcionista. As únicas exceções plausíveis me parecem ser o livro de Jó e o livro de Jonas. Não faz sentido pensar na posição geral da Escritura como ficcionista. Pois a convicção teológica subjacente é que Deus de fato atuou na história para a salvação primeiro de

Israel, e depois de toda a humanidade; todas as histórias bíblicas pressupõem essa visão de mundo.[143]

Mas, em vez de eu mesmo argumentar em favor disso, será suficiente para meus propósitos aqui apelar para a autoridade. (Embora, como tudo em relação aos estudos bíblicos, a visão das autoridades que citarei seja contestada.) Primeiro, acerca das seções narrativas da Bíblia Hebraica, isto é o que Meir Sternberg diz em seu livro, brilhante apesar de arrogante e de polêmico a ponto da implicância, *The Poetics of Biblical Narrative* [A poética da narrativa bíblica]:

> A Bíblia, então, pertence ao gênero histórico ou ao ficcional? Uma vez dissipada a névoa que envolve a questão, de maneira que seja revelada a sua relevância comunicativa, a resposta torna-se óbvia. É claro que a narrativa é historiográfica – inevitavelmente, se se considera sua teologia, e inacreditavelmente, se se consideram seu período e seu ambiente. Tudo aponta nessa direção (p. 30).

E, no caso dos Evangelhos, isto é o que N. T. Wright diz sobre a questão em seu livro recente *The New Testament and the People of God* [*O Novo Testamento e o Povo de Deus*] [144]. Ele está falando especificamente sobre Lucas; mas ele diz a mesma coisa, *mutatis mutandis*, a respeito dos outros Evangelhos:

> Quem quer que tenha escrito [como Lucas escreveu a abertura de seu Evangelho] tinha a intenção de descrever eventos históricos [...]. Lucas era precisamente um *historiador*, não muito diferente de Josefo (p. 378). Dessa perspectiva, podemos ver que uma explicação completa da

> natureza da história de Lucas deve incluir dois elementos que são normalmente tomados como muito distintos. De um lado, temos a história davídica como se acaba de esboçar, e com ela a sensação de que Lucas está ciente de estar contando, de uma maneira similar a Josefo, como foi que a longa história de Israel alcançou seu cumprimento paradoxal. De outro lado, devemos tomar em total consideração os argumentos recentes de que os Evangelhos, e talvez Lucas em específico, pertencem ao gênero amplo das biografias helenísticas. Lucas misturou dois gêneros aparentemente incompatíveis com perfeita habilidade. Ele contou a história de Jesus *como* uma história judaica, de fato como *a* história judaica, tanto quanto Josefo contou a história da queda de Jerusalém como o clímax da longa e trágica história de Israel (p. 381).

O mais completo e cogente dos "argumentos recentes" aos quais Wright se refere é o de Richard A. Burridge, em seu livro *What Are the Gospels?* [O que são os Evangelhos?].[145] De fato, o argumento multifacetado de Burridge é tal que penso que sua conclusão é incontroversa:

> Uma ampla gama de semelhanças foi descoberta entre os Evangelhos e o *bioi* greco-romano; as diferenças não são suficientemente marcadas ou significativas para impedir que os Evangelhos pertençam ao gênero da literatura *bios*. A tendência crescente entre os estudiosos do Novo Testamento de se referir aos Evangelhos como "biográficos" é justificada; de fato, é chegado o tempo de passar do uso do adjetivo

"biográfico" para *os Evangelhos são bioi*! (p. 243; cf. p. 256-259).

Entre as semelhanças que Burridge nota entre as biografias greco-romanas e os Evangelhos, está a sua maneira de usar fontes. O escritor do Evangelho, exibindo do modo como exibe "a liberdade de selecionar e editar fontes para produzir o quadro desejado do sujeito" (p. 205), assemelha-se ao escritor de *bios*, que do mesmo modo exibe "certa liberdade ou licença, maior do que a do historiógrafo, para selecionar e editar suas fontes orais e escritas, para lidar com episódios em maior ou menor detalhe, ou mesmo para incluí-los ou omiti-los na composição de seu retrato do sujeito" (p. 143). Até aqui, nenhum problema: os biógrafos antigos selecionam e editam suas fontes um pouco mais livremente do que os historiadores antigos. Mas então, ao longo de uma discussão sobre as *Vidas* de Plutarco, Burridge solta um comentário que sequestra nossa atenção:

> Plutarco teria lido amplamente primeiro, tomando algumas notas, e então seguido uma fonte principal enquanto escrevia, suplementado por notas e pela memória. Tal método permite grande seletividade de material, e um relato de um incidente em uma *Vida* é às vezes contradito por outro. Embora isso possa ser explicado por memória ruim, mais frequentemente é porque ele agora deseja contar a história dessa maneira para ilustrar o caráter daquela pessoa específica (p. 174).

Na biografia antiga, o relato que um autor faz de um incidente "é às vezes contradito" por outro relato do mesmo incidente pelo mesmo autor, porque o autor "deseja" que seja desse modo. Há aqui uma semelhança óbvia com aquela característica dos Evangelhos que mencionei anteriormente. Mas, se Burridge está correto sobre isso, o que os autores antigos estavam *fazendo* ao escrever biografias? Que posição ilocucionária eles estavam assumindo em relação aos incidentes que eles mencionam? O próprio Burridge, curiosamente, não nota essa semelhança entre a biografia antiga e o Evangelho bíblico, em relação à posição ilocucionária que se parece assumir; sua ênfase está totalmente na semelhança de proceder por meio de seleções e edições. Mas, se pudermos compreender o funcionamento desse "elemento de imaginativa 'reconstrução criativa' da verdade" em ao menos alguma biografia antiga – *não ficção, mas biografia* –, talvez possamos também compreender a posição ilocucionária da narrativa bíblica.

STERNBERG SOBRE A "ONISCIÊNCIA" DOS NARRADORES BÍBLICOS

O que motiva principalmente a sugestão que vou fazer acerca da posição ilocucionária da narrativa bíblica é, como indiquei, o fato de que, ainda que os Evangelhos tenham sido seguramente entendidos pela Igreja antiga como pertencentes ao gênero da biografia em vez de ao da ficção, mesmo assim as discrepâncias entre as narrativas, de modo geral, não a perturbaram – mesmo que ela quase não tenha feito esforço algum para se convencer de que essas discrepâncias poderiam ser harmonizadas.

Todavia, proponho abordar minha sugestão chamando atenção para uma característica bastante distinta na narrativa bíblica, que foi discutida de maneira elaborada por Meir Sternberg. Por um tempo vai parecer que estou tergiversando sobre o que vem a ser minha sugestão em vez de abordá-la. Ao final, contudo, ficará claro que esse não era o caso, uma vez que qualquer teoria satisfatória da narrativa bíblica também terá de levar em consideração essa outra característica.

Uma narrativa não é uma simples crônica; contudo, uma narrativa implica uma crônica, e, do mesmo modo, todos que compõem uma narrativa no modo assertivo fazem uso de uma crônica. A narrativa sempre vai além da crônica utilizada, na medida em que ordena e interpreta os eventos da crônica de tal modo que a totalidade tem sentido para o autor ou a autora e, segundo ele ou ela assume, para a audiência almejada. Ao ler a narrativa, sentimos que entendemos o que se passou; ela faz sentido. Deve-se acrescentar imediatamente que sequências de eventos podem fazer sentido de maneiras diferentes; assim, duas narrativas bem diferentes podem ser idênticas se consideradas como crônicas. E é naturalmente o caso que, dada a diversidade de ideologias e visões de mundo entre os seres humanos, aquilo que faz sentido para uma audiência pode espantar outra como coisa sem sentido em seus pontos cruciais. Freudianos convictos estão provavelmente persuadidos de que Erikson tornou inteligível a vida de Lutero como um todo; não freudianos terão dúvidas sobre isso.[146]

Embora o próprio Sternberg não empregue a distinção entre crônica e narrativa para descrever a característica ubíqua da narrativa bíblica para a qual ele insistentemente chama atenção e para a qual ele propõe uma explicação, é útil fazê-lo.

A característica é a seguinte: as crônicas implicadas pelas narrativas bíblicas tipicamente incluem (supostas) designações de eventos e estados tais que o uso de capacidades humanas normais não resultaria, para nenhum autor, no conhecimento deles. Isso é verdadeiro especialmente na medida em que as crônicas incluem (supostas) designações dos feitos de Deus, e (supostas) designações dos episódios das vidas interiores de outros seres humanos, que não o autor (quem quer que ele tenha sido).

Tendo notado essa característica da narrativa bíblica, Sternberg passa a oferecer uma explicação dela – uma explicação que simultaneamente lida com o que ele pensa serem as outras características proeminentes da narrativa bíblica. No centro de sua explicação está seu uso da noção crítico-literária contemporânea de um *narrador implícito*, distinto do autor. Dada a característica a que agora mesmo chamei atenção das crônicas que as narrativas implicam, ele defende que o narrador deve ser entendido como *onisciente*. E ele nota o fato adicional de que, com exceção de Neemias e de parte de Esdras, esse narrador implícito nunca é *autorreferente*. A narrativa bíblica clássica tem o ponto de vista de um narrador implícito onisciente e não autorreferente: essa é a tese central de Sternberg. Ele explora a importância ideológica desse (suposto) fato; e, com acuidade e imaginação extraordinárias, ele analisa narrativas específicas sob essa luz.

Devemos falar um pouco sobre o que ele considera ser a importância ideológica. Você e eu estamos totalmente familiarizados com ficções que têm a estrutura que os críticos descrevem como portadora do ponto de vista de um narrador implícito onisciente e não autorreferente. Independentemente

de essa descrição ser adequada ou não, existem ficções assim estruturadas, e estamos familiarizados com elas. Além disso, embora a maioria dos autores de ficção não mais estruture sua ficção desse modo, não encontramos nada teoreticamente problemático com ficções estruturadas assim. À questão: como poderia alguém saber da vida interior de todos os personagens no mundo projetado pela ficção?, prontamente e de bom grado damos a resposta: personagens ficcionais não são pessoas esperando por aí para serem conhecidas por seus autores; eles são "criados" por autores. E autores podem "criá-los" com quaisquer vidas interiores que desejem.

Mas como, pergunta Sternberg, devemos entender *uma obra de história* que é estruturada de tal modo? Pois recordemos que Sternberg considera que a narrativa bíblica é historiográfica. Se somos convidados apenas a *imaginar* um mundo projetado desse tipo, sem problemas. Mas como devemos entender que alguém projete um mundo desse tipo *no modo assertivo*? Isso não faz sentido para nós.

Sem dúvida, diz Sternberg. Mas, se é a interpretação desses textos antigos a nossa preocupação, então a consideração relevante não é se esses textos e o discurso do qual eles foram o meio fazem sentido para nós; a consideração relevante é se eles faziam sentido para os hebreus antigos. E, para responder a essa questão, precisamos conhecer algo de seu pano de fundo ideológico.

Eles faziam sentido para os antigos hebreus, diz Sternberg, da seguinte maneira. Em primeiro lugar, devemos estar cientes de que central na teologia do Israel antigo era a convicção de que há uma separação epistemológica profunda entre Deus e os

seres humanos: Deus é onisciente, enquanto todo ser humano é radicalmente limitado em seu conhecimento. Dada a onisciência do narrador implícito, era, portanto, uma implicação da teologia do Israel antigo que é *Deus* quem é o narrador implícito da narrativa bíblica clássica. Todas essas narrativas devem ser interpretadas como se tivessem o prefácio: "E disse Deus:".

Em segundo lugar, os hebreus antigos acreditavam que nós, seres humanos, não estamos todos restritos, em nosso acesso cognitivo aos fatos, ao uso de nossas capacidades cognitivas normais. É dado a alguns de nós, por inspiração divina, acesso cognitivo a fatos além do alcance das nossas capacidades normais. Então, como o autor bíblico adquiriu acesso cognitivo a todos os fatos que ele implicitamente diz que Deus diz? Parcialmente por procedimentos normais; mas, além disso, por inspiração divina especial. Os autores da narrativa bíblica eram entendidos como semelhantes aos profetas, na medida em que comunicam verdades reveladas a eles por inspiração divina.[147] Sternberg coloca esse último ponto de maneira vívida, ao citar uma passagem do Talmude babilônico na qual os rabinos estão discutindo se o livro de Ester foi inspirado e, portanto, pertence ao cânone:

> O rabino Eleazar diz: Ester foi composto sob a inspiração do Espírito Santo, quando ele diz "Então, Hamã disse consigo mesmo". O rabino Akiba diz: Ester foi composto sob a inspiração do Espírito Santo, quando ele diz "E Ester alcançou favor de todos quantos a viam". O rabino Meir diz: Ester foi composto sob a inspiração do Espírito Santo, quando ele diz "Veio isso ao conhecimento de Mordecai". O

> rabino Yose ben Durmaskith disse: Ester foi composto sob a inspiração do Espírito Santo, quando ele diz "porém no despojo não tocaram" (Sternberg, p. 58-59).

Essa é a essência da hipótese de Sternberg acerca da estrutura da narrativa bíblica. Deve-se conceder que é uma hipótese imaginativa, e que as interpretações de Sternberg de passagens bíblicas, sempre formuladas no contexto dessa hipótese, são com frequência maravilhosamente perceptivas. No entanto, a hipótese é fatalmente falha. A falha fundamental é que o arcabouço conceitual do narrador implícito simplesmente não se encaixa à estrutura da narrativa bíblica.

Em linguagem cáustica, Sternberg frequentemente acusa seus colegas estudiosos da Bíblia de usar conceituações modernas completamente alheias ao texto bíblico. É irônico que, sem qualquer hesitação perceptível, ele interprete a estrutura da narrativa bíblica em termos de uma das principais ortodoxias da crítica literária contemporânea. Incidiremos numa confusão profunda, ele diz, se não formos capazes de distinguir "o escritor real [...] como uma figura histórica" do "autor ou narrador como uma persona artística" (p. 64). "Quem quer que tenha sido o escritor bíblico, ele não falava em sua própria voz e por seus privilégios naturais. Daí a necessidade imperativa de distinguir entre a pessoa e a persona: entre o escritor como o homem histórico [...] por trás da escrita e o escritor como a figura autoral refletida na escrita" (p. 69).[148] Enfrentarei essa confiança impertinente e argumentarei que, pelo contrário, a confusão decorre *de tentar aplicar* a distinção. O conceito de narrador implícito não se aplica aqui.

Para que enxerguemos isso, devemos nos tornar mais ontologicamente sérios do que é costumeiro aos críticos literários, e perguntar: o que é que um *narrador implícito* deveria ser? Às vezes Sternberg fala dele como uma *persona* que o autor adota quando está narrando; ele fala da "persona do contador de histórias" (p. 75). Ele não diz mais nada sobre o que tal *persona* é; mas pressuponho que adotar a *persona* de um narrador de certo tipo é desempenhar o papel de tal narrador. Ao desempenhar algum papel assim, o autor fingirá crer, saber, sentir e dizer coisas que ele na verdade não crê, sabe, sente ou diz.

Não tenho dúvida de que existam tais papéis, e de que todos nós às vezes os desempenhemos; adotamos tais *personae*. Mas proponho que historiadores sérios, quando escrevem história seriamente, não agem assim; nem nós, seus leitores, supomos que eles o fazem. O historiador fala em sua própria voz. Ele não *finge* asserir que aconteceu a coisa tal ou tal; ele *assere* que ela aconteceu. E nós seus leitores não pensaríamos ser aceitável se ele *fingisse* saber aquilo que ele assere; esperamos que ele *saiba* aquilo que ele assere. Sternberg afirma que, no pano de fundo ideológico da narrativa bíblica, está o pressuposto de que o escritor é divinamente inspirado, e por isso sabe coisas que estão além de seu conhecimento normal. Mas, se ele é assim inspirado, então ele *sabe* essas coisas; ele não atua sob o papel de alguém que as sabe. E, se ele é um historiógrafo, ele as *assere*; ele não atua sob o papel de alguém que as assere.

Saber coisas por inspiração, contudo, não torna uma pessoa onisciente. E certamente os escritores bíblicos não fingem ser oniscientes – não fingem ser como Deus.[149] Eles não fingem, ponto. Em vez disso, o que fazem – ou o que parecem fazer – é

asserir (e, ao fazê-lo, tacitamente afirmar que sabem) várias coisas que estão além de nosso conhecimento humano normal. E note-se que, para saber por inspiração o que Hamã disse para si mesmo, uma pessoa não precisa ser onisciente; ela precisa apenas saber por inspiração o que Hamã disse em seu coração. E, para asserir isso, e desse modo tacitamente afirmar que se sabe disso, uma pessoa não precisa desempenhar o papel de um narrador onisciente; tudo o que se precisa fazer é asserir isso e, ao fazê-lo, tacitamente afirmar que se sabe disso. Em sua própria voz. Sternberg diz que, "dado o acesso do narrador bíblico a algum conhecimento privilegiado – o passado distante, certas cenas privadas, os pensamentos das *dramatis personae* a começar de Deus –, ele deve falar de uma posição onisciente" (p. 12). Quanto ao motivo por que Sternberg faz essa inferência extrema, posso apenas conjecturar que ele estava deixando o jargão da crítica literária "narrador onisciente" levá-lo longe demais.[150]

Conheço apenas uma outra maneira ontologicamente séria de entender a noção de narrador implícito, e ela vai na seguinte linha. Suponha que tanto o ficcionista como o historiador *projetam mundos*, com o ficcionista (predominantemente) fazendo isso no modo fictício e o historiador tradicional (predominantemente) fazendo isso no modo assertivo. O mundo projetado, seja pelo ficcionista ou pelo historiador, terá certa estrutura; para vários propósitos vale a pena destacar certos tipos dessas estruturas. Um desses tipos de estrutura é o de uma pessoa proferindo ou inscrevendo (em um ou outro modo) as palavras do texto, e, ao fazê-lo, realizando uma narração monológica. Dado um mundo projetado que assim se estruture, o ficcionista *nos convida a imaginar* tal narrador e tal

narração (tal "mundo"), enquanto o historiador *assere a realidade* de tal narrador e tal narração (tal "mundo").[151]

Quando o conceito de *narrador implícito* é entendido nessas linhas, então a tese de Sternberg acerca da estrutura da narrativa bíblica é a seguinte: o "mundo" que o autor bíblico assertivamente projeta tem a estrutura geral de alguém narrando por meio do proferimento ou da inscrição das palavras que estão no texto. Essa é a situação colocada assertoricamente diante de nós. Uma vez que o narrador é, conforme Sternberg alega, onisciente, e uma vez que a ideologia de fundo sustenta que o único ser onisciente é Deus, o narrador é entendido como sendo Deus: "Não é meramente o caso nem que o narrador bíblico e Deus são apenas análogos, nem que o privilégio informacional de Deus parece mais impressionante do que a autoridade do autor, que é derivada e de segunda ordem. A própria escolha de criar um narrador provido de onisciência tem a função de representar e glorificar um Deus onisciente" (p. 89).[152] Se o autor bíblico fosse um ficcionista, ele estaria nos convidando a imaginar que Deus propôs uma narrativa com as palavras que estão no texto. Mas ele não é um ficcionista, ele é um historiógrafo, diz Sternberg; assim, ele está *asserindo* que Deus propôs uma narrativa com as palavras que estão no texto. Fica claro que o que se está afirmando é que Deus propôs a narrativa assertoricamente; a afirmação do autor certamente não é que Deus contou uma ficção por meio das palavras do texto. E como a inspiração se encaixa nesse entendimento? A resposta é: estranhamente – como veremos em breve.

Vamos aceitar de imediato que essa maneira de entender a estrutura da narrativa bíblica é ao menos coerente, de um

modo que aquele outro entendimento, sobre a *persona* do autor, não o era. Assim, a questão é se a tese de que a narrativa bíblica tem essa estrutura é plausível. Toda essa maneira de entendimento é, claro, complexa; mas a questão central é esta: qual é a evidência para a tese de que o prefácio implícito de toda narrativa bíblica clássica é: "Assim falou o Senhor"?

Se os escritores estavam tacitamente afirmando que Deus disse todas essas coisas, presumivelmente eles também tinham uma opinião acerca de *quando* e *onde* Deus as disse, e *a quem*. Uma característica saliente dos relatos explícitos da fala de Deus na Bíblia é que a fala de Deus é quase sempre *localizada*. A resposta a essa questão seria, presumivelmente, que Deus dirigiu sua narração *ao autor*, em um tempo e em um lugar não mencionados. Mas, se esse é o caso, por que nada do tipo nunca é dito? Os hebreus antigos a quem Deus falou não parecem ter se intimidado em relatar isso. Por que os escritores de narrativas se inibiram tanto?

Havia uma convenção em vigor, diz Sternberg. Era convencionalmente entendido, tanto pelo autor como pelos leitores, que, se uma pessoa compusesse e publicasse uma narrativa desse tipo clássico, ela estaria tacitamente afirmando que Deus disse tudo aquilo para ela. Não havia necessidade de dizê-lo.

Mas que razão há para supor que havia uma convenção desse tipo? Vamos nos assegurar de que temos todos os "dados brutos" em mãos. Primeiro, as narrativas da Bíblia Hebraica, com exceção talvez de Jonas e de Jó, são (e foram entendidas como) narrativas historiográficas. Em segundo lugar, as crônicas implícitas das narrativas historiográficas incluem coisas que

estão além do conhecimento normal de qualquer pessoa que possa ter sido o autor humano. (Eu pessoalmente acredito que temos bem mais acesso, por meios normais, a fatos a respeito das vidas interiores de nossos semelhantes do que supõem Sternberg e os rabinos antigos; o ponto ainda é válido, no entanto.) Em terceiro lugar, com exceção de Neemias e de parte de Esdras, as narrativas da Bíblia Hebraica são estruturadas de modo a não incluir referências pronominais na primeira pessoa do singular. E, em quarto lugar, os rabinos hebreus – que começaram a florescer, deve-se acrescentar, muitos séculos depois de os escritos da Bíblia Hebraica terem sido terminados – eram da opinião de que, em virtude da inspiração divina, os autores das narrativas bíblicas tinham acesso a fatos para além de seu conhecimento normal.

Agora, que se enxergue claramente e seja dito firmemente que não se segue, desses fatos, que fosse convencionalmente entendido, entre os hebreus antigos, que os escritores daquelas narrativas que estão incluídas na Bíblia Hebraica afirmavam todos, tacitamente, que Deus havia narrado a eles a narrativa de seus textos. Isso não apenas não se segue; aqueles quatro fatos nem mesmo constituem *evidência* para essa tese adicional. De fato, há razão *a priori* para pensar que não tenha havido tal convenção. As crônicas implícitas das narrativas bíblicas incluem coisas que estão além do conhecimento normal de seus autores; em certo momento da história de Israel, a inspiração divina é trazida à tona para explicar esse algo "além". Mas as crônicas implícitas também incluem muitos itens que estão dentro do escopo do conhecimento normal dos autores. Agora, a teoria sob exame diz que tudo nas crônicas – coisas conhecidas por meios normais tanto quanto coisas

conhecidas por inspiração –, que tudo nas crônicas foi dito aos autores por Deus. A hipótese é que a totalidade dos escritos era entendida como sendo prefaciada por: "Assim disse o Senhor (a mim)". A fala divina ia além da inspiração divina: essa é a ideia.[153] Mas por que Deus se daria ao trabalho de dizer ao autor todo tipo de coisa que o autor já sabia? Parece muito implausível ter havido tal entendimento convencional que Sternberg postula – um entendimento solidificado a ponto de nunca ter sido preciso mencioná-lo. Serão necessárias evidências fortes para superar essa improbabilidade prévia.

Sternberg tem uma suspeita quanto ao tipo de evidência de que se necessita. O que ela precisa evidenciar é que os autores da narrativa bíblica eram considerados, por si próprios e por outros, como profetas, ou ao menos como semelhantes a profetas, não necessariamente no sentido de falarem, como os profetas, em nome de Deus, mas ao menos no sentido de serem receptores e transmissores do discurso divino. E, então, não apenas de *algum* discurso divino, mas da totalidade daquilo que está em seus livros.

Nós temos evidência forte de que os escritores bíblicos eram considerados de tal forma?[154] Se temos, Sternberg não a oferece. Ele aceita a verdade da observação de Momigliano de que "o historiador hebreu nunca se afirmou profeta" (p. 32). Mas então passa a dizer isto:

> O anonimato na narrativa antiga valida os poderes sobrenaturais da narração; e na cultura israelita, que não apenas institucionalizou a profecia, mas investiu seus escritos de autoridade canônica, a alegação de onisciência do narrador vai no rastro da, em vez de estar em conflito

> com, sua alegação de historicidade. Não é um acidente que os livros narrativos de Josué a Reis estejam sob o título de Profetas Antigos (p. 33).

Em relação à primeira dessas sentenças, não sei que evidência está sendo mencionada que poderia apoiar a afirmação em questão. Quanto à última: a mera existência desse título, sem informação a respeito da importância de sua emergência e de seu uso, constitui, no melhor dos casos, evidência extremamente tênue em favor da existência de uma convenção entre os antigos hebreus de que narrativas estruturadas do modo como as da Bíblia Hebraica o são devem ser entendidas como contendo o prefácio tácito: "Assim falou o Senhor (a mim)".[155]

Sustento que a hipótese mais plausível a respeito da convenção em questão é que ela é um produto da imaginação de alguém olhando para os fenômenos da narrativa bíblica através da lente de uma das ortodoxias da crítica literária do século 20. Proponho que rejeitemos essa ortodoxia, adiramos à heterodoxia crítico-literária e deixemos para trás o pressuposto de que toda narrativa tem uma estrutura de narrador implícito. A narrativa bíblica não a tem, e também não a tem a narrativa assertórica de modo geral. (E a maior parte das narrativas ficcionais também não, como argumentei em outro lugar;[156] mas essa é outra questão!)

EXEMPLOS CONTEMPORÂNEOS DA POSIÇÃO ILOCUCIONÁRIA DA NARRATIVA BÍBLICA

Nós exploramos duas maneiras de interpretar a hipótese de Sternberg acerca da estrutura da narrativa bíblica; nenhuma das duas interpretações funciona. E, já que (até onde sei) não há outra maneira ontologicamente séria de interpretar o conceito fundamental de *narrador implícito* além das duas que analisamos aqui, a hipótese de Sternberg deve ser rejeitada. O que chamei anteriormente de "dados brutos" ainda está à procura de uma explicação satisfatória – em particular o "dado bruto" com o qual comecei essa discussão sobre Sternberg, a saber, que as crônicas implicadas pelas narrativas bíblicas incluem coisas que vão além do conhecimento normal dos seres humanos. Qualquer explicação satisfatória da narrativa bíblica, e, mais especificamente, de sua posição ilocucionária, terá de explicar essa característica das narrativas. Embora a característica seja provavelmente mais proeminente na Bíblia Hebraica, na qual Sternberg se concentra exclusivamente, do que nos Evangelhos, ela não está ausente deles. Deixe-me oferecer apenas um exemplo comumente citado. Lucas abre seu Evangelho dizendo que sua narrativa está baseada na reunião que ele fez de relatos de testemunhas oculares dos eventos concernentes a Jesus; ainda assim, no capítulo 22, lemos o seguinte:

> E, saindo, foi, como de costume, para o monte das Oliveiras; e os discípulos o acompanharam. Chegando ao lugar escolhido, Jesus lhes disse: Orai, para que não entreis em tentação. Ele, por sua vez, se afastou, cerca de um tiro de pedra, e, de joelhos, orava, dizendo: Pai, se queres, passa de mim este cálice; contudo, não se faça a minha vontade, e sim a tua. Então, lhe apareceu um anjo do céu que o confortava.

> E, estando em agonia, orava mais intensamente. E aconteceu que o seu suor se tornou como gotas de sangue caindo sobre a terra. Levantando-se da oração, foi ter com os discípulos, e os achou dormindo de tristeza [...].

Como Lucas sabia o que tinha acontecido a Jesus quando os discípulos estavam dormindo? (A passagem correlata a essa em Mateus, capítulo 26, suscita a mesma questão.)

Mas qualquer explicação satisfatória da posição ilocucionária da narrativa bíblica terá também de explicar essa combinação de fenômenos com que comecei o capítulo: há discrepâncias entre as crônicas implicadas pelas narrativas dos Evangelhos que são tais que as crônicas não podem todas estar em completo acordo com os fatos; a Igreja antiga sabia a respeito delas, mas não ficou, de modo geral, muito incomodada com isso.[157]

Nossa tentativa de entender a posição ilocucionária da narrativa bíblica presumivelmente seria muito ajudada se pudéssemos encontrar alguma narrativa contemporânea com a mesma combinação de características que consideramos tão intrigante na narrativa bíblica. Ela precisaria ser algum tipo de biografia, ou mesmo de história. A crônica que ela trouxesse implícita teria de incluir itens que o autor, pelo exercício de suas capacidades naturais, não teria – ou talvez nem *poderia ter* – boas razões para tomar como factuais. Alguns itens poderiam até mesmo ser tais que o autor os considere não factuais. Assim, a crônica implícita teria de ir além, e talvez até mesmo divergir, da crônica baseada na pesquisa dos fatos bem evidenciados disponíveis ao autor. Por fim, o autor teria de considerar que sua composição de uma biografia ou história com uma crônica

implícita desse tipo é um empreendimento legítimo, e teria de esperar, ou mesmo antever, que nós os leitores avaliaremos do mesmo modo.

Existem exemplos contemporâneos dessas narrativas? Acredito que sim. Os "romances" de Gore Vidal sobre Lincoln e Burr me parecem ser desse tipo.[158] Mas um exemplo que é ainda mais provocativo e desafiador, levando-se em consideração que vem de um membro estimado (embora controverso!) da guilda dos historiadores, é o livro recente de Simon Schama *Dead Certainties* [Certezas absolutas].[159]

O livro tem duas partes principais. A primeira, chamada "The Many Deaths of General Wolfe" ["As muitas mortes do general Wolfe"], apresenta várias perspectivas sobre a morte do general James Wolfe na Batalha das Planícies de Abraão na região de Quebec; em específico, descobrimos a fascinação de Francis Parkman Jr. com Wolfe, e as dificuldades de Parkman em escrever uma história da carreira de Wolfe. A segunda parte principal, chamada "Death of a Harvard Man" ["Morte de um homem de Harvard"], lida com o assassinato do tio de Francis Parkman, George. O elo de ligação é, claro, a família Parkman. A respeito desse elo, Schama diz isto em seu "Posfácio":

> Ambas as histórias são, naturalmente, histórias dos Parkman, e, embora eu tenha chegado por um feliz acaso à calamidade de George Parkman ao ponderar sobre a carreira de seu sobrinho mais famoso, parece haver, retrospectivamente, compulsões e obsessões que percorrem toda a dinastia trágica. O legado Parkman – que jaz no núcleo da relação *histórica* ambígua da própria Boston com a velha Inglaterra e com a Nova Inglaterra – tinge

> profundamente ambas as histórias. Fugindo das expectativas desse legado – cristão unicista, endinheirado, razoável, harvardiano –, Francis Parkman busca as pradarias e as florestas [...]. George Parkman se aventura igualmente longe, até os manicômios em Paris, mas não consegue se libertar das obrigações de sua propriedade, e se torna, em vez disso, seu rigoroso administrador e, por fim, sua vítima.

Isso é história com objetivo – ou com objetivos. Um objetivo é *mostrar* algo a respeito da América britânica. O escritor da sinopse, na sobrecapa do livro, diz bem de que se trata:

> Em "As Muitas Mortes do General Wolfe", testemunhas, artistas, admiradores e historiadores competem todos para celebrar um ato que parece conferir autoridade e legitimidade ao destino imperial dos anglo-saxões. Mas a "Morte de um Homem de Harvard" se mostra uma reprimenda pesada, desoladora, à autoestima moral de uma elite cultural no exato momento em que suas credenciais para a governança estão sendo testadas pela cólera, pela imigração massiva e pelo crime urbano.

O outro objetivo é um objetivo autorreferencial a respeito do ofício da história. O "dilema habitualmente insolúvel do historiador", diz Schama novamente em seu "Posfácio", é "como viver em dois mundos ao mesmo tempo; como pegar os restos quebrados e mutilados de algo ou alguém a partir das 'linhas inimigas' do passado documentado e restaurá-los à vida ou dar a eles um enterro digno em nosso próprio tempo e lugar" – e

como fazer isso reconhecendo completamente as incertezas dessa documentação, "não importa quão minuciosa ou reveladora" essa documentação seja. Os historiadores "encontram-se para sempre perseguindo sombras, dolorosamente conscientes de sua incapacidade de um dia reconstruir um mundo morto em sua completude [...]". Consequentemente,

> [a]mbas as histórias [...] jogam com a lacuna provocadora que separa um evento vivido e sua narração subsequente. Embora ambas sigam o registro documentado com alguma proximidade, elas são trabalhos da imaginação, não trabalhos acadêmicos. Ambas dissolvem as certezas dos eventos nas possibilidades múltiplas de narrações alternativas. Assim, o general Wolfe morre muitas mortes [...].

Parece haver um *non sequitur* nessas últimas sentenças. Schama observa, a respeito de uma antologia acadêmica contendo "documentação exaustiva" acerca da carreira de Wolfe, que ela "torna abundantemente clara a discrepância entre os muitos relatos dos momentos finais de Wolfe" ("A Note on Sources" ["Uma nota sobre as fontes"]). Mas, se esse é o caso, então é o estudo acadêmico, e não a imaginação, o que revela as incertezas. Schama compõe diferentes narrações da morte de Wolfe de acordo com os diferentes relatos. Mas todos nós percebemos de imediato o que ele está fazendo, e isso de modo algum ameaça nossa imagem tradicional do historiador responsável como um acadêmico: em vez de afirmar que Wolfe morreu do modo tal, Schama está afirmando que ele morreu do

modo tal de acordo com certo relato, e que ele morreu daquele outro modo de acordo com outro relato.

Schama tem mais coisas na manga, porém; e, dessas coisas a mais, o ponto a respeito da imaginação é sem dúvidas relevante. De fato, duas vezes mais ele levanta esse ponto. Ele sabe, é claro, que toda escrita da história envolve alguma imaginação; portanto, esse não é seu ponto. "Mesmo no relato acadêmico mais austero, derivado de pesquisa em arquivos, a faculdade inventiva – selecionar, aparar, editar, comentar, interpretar, julgar – está em pleno exercício" ("Posfácio"). Mas, acerca das histórias em questão, é preciso dizer mais. "Este livro é um trabalho da imaginação que relata eventos históricos", ele diz em sua "Nota sobre as Fontes". E em seu "Posfácio": "Embora essas histórias possam por vezes parecer respeitar as convenções discursivas da história, elas na verdade são novelas históricas, uma vez que algumas passagens (o soldado com o exército de Wolfe, por exemplo) são invenções puras, baseadas, contudo, no que os documentos indicam".

A Parte Um abre e encerra com o exemplo a que Schama se refere nesse último comentário. Ela abre com um soldado de infantaria do exército de Wolfe descrevendo como haviam sido a subida da colina e o início da batalha; e ela encerra com o mesmo soldado de infantaria descrevendo os acontecimentos da batalha mais ou menos no momento da morte de Wolfe. Ela soa como uma carta que um sobrevivente envia para casa. Na verdade, ela não foi descoberta num arquivo em algum lugar, mas foi composta por Schama: pura invenção, "baseada, contudo, no que os documentos indicam". "Pura ficção", "construída [contudo] a partir de vários documentos contemporâneos" ("Uma Nota sobre as Fontes"). Acerca de um

diálogo "fictício" na Parte Dois, Schama não reivindica como sua fonte documentos, mas sim seu próprio "entendimento das fontes acerca de como tal cena pode ter ocorrido" ("Uma Nota sobre as Fontes").

Mas não é apenas quando coloca palavras na boca de uma pessoa, ou quando cria personagens, que Schama permite que a imaginação vá além daquilo que é (completamente) justificado pela pesquisa acadêmica. Ele também o permite quando fala em sua própria voz. Por exemplo, a narrativa de Schama na segunda seção da Parte Um, em que ele está falando em sua própria voz a respeito da vida do general Wolfe, é salpicada com afirmações a respeito da vida interior do general. Cito apenas algumas: "A humilhação de sua posição o havia incomodado", "ele não foi acalmado pela recordação constrangedora", "ele havia percebido quão intimidadora era sua missão, quão fútil a esperança", "sua proclamação, escrita, ele pensou, no francês mais pomposo", "ele começou irritado", "o sentimento interminável de impotência e ira que se avolumou dentro dele", "Wolfe estava atormentado", "ele temia a zombaria", "agudamente ciente de que perderia a autoridade", "ruminou amargamente"; e assim por diante.

Naturalmente, é verdade que é preciso ter imaginação para ser um historiador. Mesmo assim, nós no mundo moderno assumimos o entendimento de que nossos historiadores *asserem* tudo o que está nos mundos projetados por suas obras – em particular, que eles asserem tudo o que está nas crônicas implicadas por elas. Correspondentemente, então, temos a expectativa de que, no mínimo, eles obedeceriam à condição normativa padrão para as asserções: asserir algo somente quando se acredita nele e não se acredita que não se tem direito

de acreditar nele. (Vou oferecer no próximo capítulo uma explicação para essa ideia de *ter direito*.)

É bastante óbvio que Schama rompeu com esse entendimento. Mas onde? E o que ele está fazendo no lugar disso? Bem, é abstratamente possível que ele esteja dizendo coisas em que ele não acredita; ou dizendo coisas em que ele acredita, mas em que ele não acredita ter o direito de acreditar. Mas isso é muito improvável. Muito mais provável é que ele não esteja asserindo tudo o que compõe o mundo que ele projeta – não esteja asserindo tudo o que compõe a crônica implicada por sua narrativa. Schama projeta para nós um mundo em que um soldado de infantaria do general Wolfe escreve as palavras que encontramos na seção de abertura de *Certezas Absolutas*; mas ele não está asserindo que de fato houve um soldado de infantaria do general Wolfe que disse tais coisas. Sobre isso, Schama é explícito. A crônica implícita à narrativa de Schama inclui a proposição de que havia um sentimento interminável de impotência e ira se avolumando dentro de Wolfe; mas Schama não está asserindo que de fato houve tal sentimento.

Era, então, ficção o que ele estava escrevendo? Ficção que calhava de ser, em grande medida, sobre figuras históricas, mas ficção mesmo assim? Estava ele meramente nos convidando a imaginar o mundo que ele projeta? Duvido. Algumas de suas formulações sugerem isso. Mas, sempre que ele sugere que é ficção o que ele está escrevendo, ele imediatamente contradiz essa sugestão. Além disso, se fosse ficção o que ele estava escrevendo, ele não estaria mostrando "as compulsões e obsessões que percorrem toda a dinastia trágica" daquelas pessoas reais que eram os Parkmans de Boston.

O que ele está fazendo, então? Não é totalmente claro; talvez o caráter elusivo das autodescrições de Schama indique que isso tampouco está totalmente claro para ele. Mas talvez se trate de algo do seguinte tipo: ao oferecer tal crônica da vida interior de Wolfe, Schama está afirmando que Wolfe era tal, e a situação em que ele se encontrava era tal, que ele poderia muito bem ter pensado e sentido tais coisas. E, ao compor a carta do soldado de infantaria, Schama está afirmando que a situação era tal que um soldado de infantaria do exército de Wolfe poderia muito bem ter escrito tal carta. Recorde o comentário de Schama: "Os diálogos mais puramente fictícios [...] são criados a partir do meu próprio entendimento das fontes acerca de como tal cena poderia ter ocorrido".

Schama está fazendo asserções, não nos convidando a imaginar. Mas, em diversos pontos, o que ele está asserindo não consiste na *realidade*, mas em *plausibilidade*. Não que as coisas *ocorreram* de tal e tal modo, mas sim que, independentemente disso, elas *poderiam muito bem ter ocorrido* de tal e tal modo – dados os fatos tais e tais. O tipo relevante de crítica a ser levantado nesses pontos não é o tipo levantado contra a história padrão, a saber, que não temos boas razões para pensar que tal coisa ocorreu; mas sim que não temos boas razões para pensar que isso poderia muito bem ter ocorrido, a partir do que o autor está aqui assumindo como dado.

É claro que precisamos entender, em muitos momentos, que Schama está afirmando ou pressupondo realidades, e não apenas reivindicando plausibilidades. Realmente houve um general Wolfe, cujos soldados de infantaria de fato escalaram tal escarpa íngreme, para lutar de fato numa batalha nas Planícies de Abraão, nas quais Wolfe de fato morreu. É de

ocorrências reais que Schama está falando, em parte asserindo que tal ou tal coisa ocorreu, em parte preenchendo lacunas ao asserir que tal ou tal coisa poderia muito bem ter ocorrido. Para certos propósitos, seria importante distinguir exatamente onde Schama está afirmando realidades e onde ele está afirmando somente plausibilidades; para outros propósitos, isso não é nem um pouco importante. Há também, em vários pontos, uma questão de lógica envolvida na reivindicação e na pressuposição de realidade por parte de Schama: somente a partir de certos pressupostos é que se pode avaliar o que "poderia muito bem ter acontecido". *Dados* o caráter, a experiência e a situação de Wolfe, pode-se avaliar se ele *poderia muito bem* ter se sentido de tal e tal modo. Do contrário, isso não é possível.

Mas qual é o objetivo? O objetivo, presumivelmente, é "pegar os restos quebrados e mutilados de algo ou alguém a partir das 'linhas inimigas' do passado documentado e restaurá-los à vida ou dar a eles um enterro digno em nosso próprio tempo e lugar". Se estamos relutantes em descrever como "história" ou "biografia" o que Schama compõe, então talvez "retrato" seja mais apropriado: ele compôs um retrato dos eventos históricos e das figuras históricas. E, com Rembrandt em mente, pode haver alguma dúvida de que, algumas vezes, há mais verdade, do tipo que nos importa, num retrato de uma pessoa viva do que em uma fotografia?

Minha impressão é que Schama se autoriza imaginar, e então asserir, plausibilidades apenas nos pontos em que o registro documental silencia; ele não se permite contrariar o registro. A esse respeito, a consciência do historiador moderno, entendido tradicionalmente, permanece viva nele. Mas será que isso é

absolutamente necessário, dados seus propósitos? Rembrandt não está permitido a alterar a aparência de seu modelo em certos aspectos, de modo a melhor revelar o caráter de tal pessoa? As pessoas às vezes agem de maneiras estranhas e não características. Ao construir o retrato de alguém, pode ser melhor ou não mencionar tais coisas ou alterá-las um pouco.

A POSIÇÃO ILOCUCIONÁRIA DAS NARRATIVAS DOS EVANGELHOS

Talvez no caso dos eventos em torno da pessoa de Jesus a crônica que estava disponível a um evangelista diferisse um pouco da que estava disponível a outro evangelista; isso não parece improvável. Se esse é o caso, isso explica algumas das divergências constatadas entre crônicas implícitas. Mas, para passarmos da crônica à narrativa: talvez as narrativas dos Evangelhos sejam mais bem entendidas como *retratos* de Jesus, projetados para revelar quem ele realmente era e o que estava realmente acontecendo em sua vida, morte e ressurreição; e talvez elas atinjam esse objetivo por, em certos pontos, ir além da, e até mesmo contra a crônica disponível, não afirmando nesses pontos que as coisas ocorreram de tal ou tal modo, mas sim que, dadas a identidade e a importância de Jesus, elas poderiam muito bem ter ocorrido de tal ou tal modo. E quanto às divergências entre as crônicas implícitas dos Evangelhos: embora algumas delas possam refletir entendimentos um pouco diferentes acerca da identidade e da importância de Jesus, é provável que outras não. Concordando entre si acerca da identidade e da importância de Jesus, um autor afirma que a purificação do templo ocorreu posteriormente em seu

ministério, o outro afirma que ela poderia muito bem ter ocorrido mais cedo, dadas a identidade e a importância de Jesus. Não há conflito aqui.[160] E um último ponto: ambos os retratos podem ter sido inspirados.

Para os propósitos do historiador moderno do tipo tradicional, é de importância indispensável, quando confrontado com esses retratos, distinguir onde os escritores estavam reivindicando realidades e onde eles estavam reivindicando nada além de iluminadoras plausibilidades; e, feito isso, determinar quais daquelas primeiras reivindicações são verdadeiras. Mas há outros propósitos para os quais esses retratos de Jesus servem, e outros propósitos – assim sugiro – que eles tinham a intenção de servir, distintos dos propósitos do historiador moderno do tipo tradicional. Certamente eram esses outros propósitos que a Igreja antiga endossava – o que explicaria por que eles despertaram tão pouca preocupação com suas discrepâncias.[161] Anteriormente citei uma passagem do livro recente de Richard A. Burridge *What are the Gospels?* [O que são os Evangelhos?], na qual ele está discutindo as vidas de Plutarco. Interrompi minha citação antes da última frase da passagem. Deixe-me agora citar a passagem inteira:

> Plutarco teria lido amplamente primeiro, tomando algumas notas, e então seguido uma fonte principal enquanto escrevia, suplementado por notas e pela memória. Tal método permite grande seletividade de material, e um relato de um incidente em uma *Vida* é às vezes contradito por outro. Embora isso possa ser explicado por memória ruim, mais frequentemente é porque ele agora deseja contar a história dessa maneira para ilustrar o caráter daquela

> pessoa específica. Embora Plutarco não se permitisse inventar completamente (como acontecia em um encômio ou em uma invectiva), ele tem um elemento de imaginativa "reconstrução criativa" da verdade – da verdade como ele a via, com o fim de ilustrar a maneira como "ela deve ter sido" (p. 174).

Com "a maneira como ela deve ter sido", penso que Burridge quer dizer: "a maneira como ela muito bem poderia ter sido". Isso era a biografia antiga, ele diz; e os Evangelhos eram espécimes desse gênero. Não estou em posição de contrapor conhecimentos acadêmicos a esse respeito. O que procurei fazer nestas últimas páginas foi aprofundar nosso entendimento da posição ilocucionária que Burridge atribui aos escritores da biografia antiga, apontando para exemplos que mostram que o gênero, depois de permanecer moribundo por um tempo considerável, está exibindo sinais de vida novamente. Talvez depois de Vidal e Schama possamos mais uma vez entender Mateus e Marcos, Lucas e João!



CAPÍTULO 15

TEMOS O DIREITO DE CRER QUE...?

O GIRO DO CALEIDOSCÓPIO nos confronta finalmente com questões de epistemologia. Depois de distinguir vários modos de fala e oferecer uma explicação de sua natureza, argumentei que, de uma perspectiva teísta, Deus *poderia* falar; não há nada impossível nisso. Dessas questões sobre a teoria do discurso e sobre teologia filosófica passamos para questões de interpretação. Aqui, dediquei atenção quase exclusiva para aquela prática cristã tradicional, embora hoje intensamente controvertida, de ler a Bíblia para discernir o que Deus disse como seu autor. Defendi a legitimidade em geral da interpretação do discurso autoral; e discuti como uma pessoa deve proceder para interpretar a Escritura quando o que se procura é nada menos que a verdadeira voz divina. Agora finalmente estamos face a face com a questão: afinal, Deus *fala*?

O que se passa conosco e com outros não é que começamos recentemente a considerar a proposição de que Deus fala e estamos agora nos perguntando se devemos aceitar ou rejeitar essa proposição. Incontáveis seres humanos, ao longo das eras e até nossos próprios dias, de fato acreditaram que Deus fala.

Vamos, então, encarar nossa questão tendo reconhecido plenamente esse fato; perguntemo-nos como essas crenças devem ser avaliadas.

LOCKE SOBRE O "DIREITO" [*ENTITLEMENT*] À CRENÇA RELIGIOSA

Iniciei o capítulo de abertura recordando uma conversa que ocorreu numa casa em Milão no ano de 386. Proponho que, para a avaliação da crença na tese de que Deus fala, preparemos terreno recordando uma conversa igualmente fatídica que ocorreu 1285 anos depois, na primavera de 1671 num apartamento na Exeter House, em Londres. Os participantes eram John Locke e cinco ou seis de seus amigos; o tópico eram várias questões sobre moralidade e sobre religião revelada – não sabemos quais. Os participantes, Locke nos diz, mal tinham começado a conversa quando se sentiram obstruídos "pelas dificuldades que surgiam de todo lado". Eles avançaram mesmo assim e continuaram conversando, mas não estavam chegando a lugar algum. Depois de ficarem tropeçando assim por algumas horas, ocorreu a Locke que talvez todo esse encaminhamento estivesse equivocado. Talvez para avançar fosse preciso primeiro retroceder: em vez de continuar se afligindo com os temas em questão na esperança de que as respostas surgiriam se eles insistissem, talvez eles devessem se voltar para dentro por um tempo para examinar as capacidades cognitivas dos seres humanos, com o objetivo de determinar com quais objetos o entendimento humano é capaz de lidar, e como; e, então, dispondo do esclarecimento dessas questões,

retornar ao tópico. Foi esse pensamento, diz Locke, que levou por fim a seu *Ensaio sobre o Entendimento Humano*.

A epistemologia geral que Locke desenvolveu ali foi profundamente influente no Ocidente moderno; mais influente ainda foi a aplicação de Locke dessa epistemologia geral à epistemologia local da crença religiosa. Uma preparação indispensável para pensar por nós mesmos como devemos avaliar crenças de acordo com as quais Deus fala é trazer ao nível da autopercepção consciente essa parte de nossa herança cultural.

Existem coisas profundamente inadequadas, Locke concluiu, nas práticas que seus conterrâneos – e a humanidade em geral – tipicamente usam para chegar a crenças, especialmente a crenças sobre questões religiosas e morais. Uma das piores características dessas práticas é seu uso da tradição como base para a crença. As pessoas acreditam sem questionar no que outros lhes dizem; elas acreditam em sua palavra. Uma vez que a maior parte daquilo em que as pessoas creem com base no que outros lhes dizem é falsa, dificilmente há uma base pior para a crença do que essa. Deve-se conceder que acreditar naquilo que terceiros nos dizem não pode ser eliminado de nossas vidas; não é possível para ninguém investigar tudo por si mesmo. Mesmo assim, para todos existem certas questões cujas respostas somos *obrigados a fazer nosso melhor* para tentar descobrir – questões de máximo "interesse" (*concernment*), como Locke as chama.

O que é fazer seu melhor? Locke pressupôs, sem questionamento, que para todas as pessoas e para todos os assuntos fazer o seu melhor é estruturalmente a mesma coisa.

Para cada pessoa, há certos fatos dos quais tal pessoa está diretamente ciente. Tipicamente tal ciência produz uma crença correspondente; quando isso acontece, essa crença tem certeza máxima. Não se pode fazer melhor do que isso quando o assunto é acreditar em algo. O escopo de tais fatos diretamente perceptíveis é, no entanto, extremamente limitado: cada pessoa pode estar diretamente ciente apenas dos fatos que consistem na relação entre as ideias e os atos vindos de sua própria mente, e na relação desses atos e ideias com sua mente ela própria. E quanto a todos os outros fatos: o que é fazer o seu melhor para entrar em contato com eles? Bem, pode ser que consigamos construir um argumento demonstrativo para alguns deles, começando por proposições que conhecemos porque estamos diretamente cientes dos fatos mentais correspondentes a elas. Mas, se isso não funciona, então, para qualquer proposição a respeito de determinado fato, fazer o nosso melhor é fazer o seguinte: primeiro, dentre os fatos dos quais estamos diretamente cientes, reunir um conjunto satisfatório de evidências acerca da verdade ou falsidade da proposição. Em segundo lugar, calcular a probabilidade dessa proposição face a esse conjunto de evidências. E, em terceiro lugar, acreditar ou não acreditar na proposição com firmeza proporcional à sua probabilidade face a tais evidências.

Tendo à mão essa epistemologia geral, Locke retornou às questões sobre moralidade e sobre religião revelada que iniciaram seu raciocínio. Pois, embora ele acreditasse que o que é de "interesse" máximo difere em boa medida de pessoa para pessoa, Locke também estava convencido de que questões de moralidade e religião são de "interesse" máximo para todos; nosso destino eterno depende, ou pode muito bem depender, de

chegarmos às respostas corretas para essas questões. Foi doxasticamente irresponsável, da parte de Antão e Agostinho, que eles tenham se contentado em se perceber acreditando que Deus lhes havia falado por meio dos eventos perceptíveis que os atingiram.

A primeira questão que nos confronta é se Deus existe. Ora, o próprio conceito de Deus leva à conclusão de que Deus não é idêntico nem à nossa mente nem aos nossos atos ou ideias mentais. Segue-se que Deus não é algo de que podemos estar diretamente cientes. Mas tampouco Deus é algo de que podemos estar *indiretamente* cientes, por meio de uma aparição de Deus; a noção tradicional da presença de Deus, e, de maneira correspondente, da nossa consciência de Deus, desapareceu por completo do pensamento de Locke. Se é que Deus surge nos sistemas de crenças daqueles que fazem seu melhor, Deus surgirá ali como uma entidade a que se chega por inferência. (Assim como todas as outras coisas que aí surgirem das quais não se possa estar diretamente ciente – tudo que não é idêntico à nossa própria mente e às suas modificações.) Locke estava firmemente convicto de que de fato existe uma demonstração disponível para cada um de nós de que Deus existe, a qual começa com proposições correspondentes a fatos mentais dos quais se está diretamente ciente; e, do mesmo modo, estão disponíveis a cada um de nós demonstrações de vários atributos de Deus. O que Locke considerava ser o resultado dessas demonstrações era um conhecimento de Deus muito parecido com o conhecimento que os medievais da Alta Idade Média acreditavam ser o resultado da teologia natural.

E quanto a proposições que afirmam que Deus diz isso ou aquilo outro? Fazer nosso melhor resultará em crermos nessas

proposições? O próprio Locke nunca se engajou com essa exata questão; a noção tradicional da fala de Deus praticamente desapareceu de seu pensamento, seu lugar sendo tomado pela ideia de revelação divina. Mas podemos chegar a bons indícios do que ele *diria* sobre tal tópico examinando o que ele diz acerca da crença de que Deus *revelou* tal ou tal coisa, e então extrapolando a partir disso.[162]

Locke faz a distinção costumeira entre revelação original e revelação tradicional da seguinte maneira: a revelação original é "aquela primeira impressão, gerada imediatamente por Deus, na mente de qualquer homem, à qual não podemos impor quaisquer limites"; a revelação tradicional são "aquelas impressões entregues a outros em palavras, e as maneiras ordinárias de comunicar nossas concepções uns aos outros" (*Ensaio* IV, xviii, 3). A palavra "impressão" aqui é vaga. Quando Locke fala de "uma impressão gerada imediatamente por Deus na mente", ele quer dizer, segundo o entendo, uma *crença*; a revelação ocorre quando Deus diretamente ocasiona uma crença na mente de uma pessoa.[163]

Já terá ficado claro a partir da discussão anterior que, na visão de Locke, o simples fato de Deus ter plantado uma crença na mente de uma pessoa não a autoriza a acreditar nela. Sua formulação é vívida e enfática:

> Aquele [...] que não quiser se entregar a todas as extravagâncias da ilusão e do erro deve trazer essa orientação de sua luz interior a julgamento. Deus, quando faz o profeta, não desfaz o homem; deixa todas as suas faculdades em seu estado natural, para permitir que ele julgue suas inspirações, sejam elas de origem divina ou não.

> Quando ele ilumina a mente com luz sobrenatural, ele não extingue aquela que é natural. Se ele deseja que concedamos nosso assentimento à verdade de uma proposição, ele ou evidencia tal verdade pelos métodos comuns da razão natural, ou então a torna conhecida como verdade, à qual ele nos faz dar assentimento, por sua autoridade, e nos convence de que ela provém dele, por meio de marcas sobre as quais a razão não pode se enganar. A razão deve ser nosso juiz e guia último em todas as coisas (*Ensaio* IV, xix, p. 14).

Assim, suponha que Deus revelou originalmente algo a alguém. O que tem de se passar com essa pessoa? Bem, de alguma forma vem à mente dela o pensamento de que Deus revelou a coisa tal. Locke não diz o que é que ocasiona isso; quando Deus planta diretamente uma crença na mente de alguém, talvez ele também plante diretamente o pensamento de segunda ordem (embora não necessariamente a crença) de que aquela crença de primeira ordem é um caso de revelação. Seja como for, o pensamento vem à mente; e o receptor da revelação original é obrigado a se empenhar em fazer seu melhor acerca da proposição de *que Deus revelou tal ou tal coisa a ele*. Fazer o seu melhor exige que se procure por um milagre que confirme que se tratou de um caso de revelação. "Os homens santos de antigamente que recebiam revelações de Deus", diz Locke, "possuíam algo além dessa luz interior da confiança em suas próprias mentes para lhes atestar que o que eles receberam foi de Deus. [...] [Eles] tinham sinais exteriores para convencê-los do autor de tais revelações [...]. Moisés viu a sarça que ardia sem ser consumida, e ouviu uma voz que provinha dela. Isso foi algo além de ter encontrado em sua mente um impulso de ir ao

Faraó", e também algo além do impulso de acreditar que aquele primeiro impulso havia sido plantado em sua mente por Deus (*ibid*., IV, xix, p. 15).[164]

Locke até aceitava que a revelação original poderia ainda estar ocorrendo; não obstante, ele era profundamente cético quanto à alegação, feita por quem quer que fosse, de se ter experienciado um episódio contemporâneo de revelação. Os únicos episódios de revelação original que ele estava pessoalmente disposto a reconhecer eram aqueles antigos episódios registrados e relatados nas Escrituras cristãs. Sua atenção estava voltada totalmente para os livros do Novo Testamento, que ele considerava registros infalíveis e divinamente inspirados da revelação original de Deus aos escritores – esses registros infalíveis por sua vez incluindo um bom número de relatos da revelação original recebida por alguém que não o escritor, em particular por Jesus. Assim, a Bíblia era, para ele, um instrumento de revelação tradicional, não de revelação original. Nossa tarefa ao ler a Escritura é fazer nosso melhor para descobrir o que Deus revelou lá na antiguidade, para os autores dos livros bíblicos e para aqueles outros antigos que os autores relatam como tendo sido receptores da revelação.

E em que consiste fazer nosso melhor, nesse caso? Se quiséssemos fazer nosso melhor para descobrir se, digamos, Deus revelou isso e isso ao apóstolo Pedro, como deveríamos proceder? Bem, começamos com a narração de um evangelista, Lucas talvez, sobre a afirmação de Pedro de que Deus revelou isso e isso a ele, e sobre a afirmação de Pedro de que ele experienciou tal ou tal evento milagroso que confirmava que realmente era uma revelação o que ele havia recebido.

Primeiro determinamos a probabilidade com base em evidência satisfatória de que Lucas tenha narrado acuradamente o que Pedro relatou nesses dois pontos. Se a probabilidade se mostra alta, acreditamos, com firmeza proporcional, que Lucas narrou acuradamente o que Pedro relatou. Agora estamos prontos para lidar com a acurácia dos relatos de Pedro. Primeiro, avaliamos a probabilidade com base em evidência satisfatória de que Pedro tenha realmente tido a experiência que ele afirmou ter identificado como o recebimento de uma revelação de Deus, e a probabilidade com base em evidência satisfatória de que ele de fato tenha experienciado o evento que ele afirmou ter identificado como um milagre. Se a probabilidade de ambas as coisas se mostra bastante alta, então acreditamos com a firmeza apropriada que Pedro realmente teve essas duas experiências que ele assim identificou. Agora estamos prontos para avaliar a probabilidade de a reivindicada identificação de Pedro dessas experiências estar correta. Primeiro, determinamos a probabilidade com base em evidência satisfatória de que esse evento, que Pedro identificou como um milagre, realmente tenha sido um milagre. Se essa probabilidade se mostra bastante alta, acreditamos com firmeza apropriada que, se o evento ocorreu, foi um milagre. Então passamos a avaliar a probabilidade com base em evidência satisfatória de que tal milagre, se era um milagre, realmente confirme que a experiência de Pedro foi uma experiência de ter recebido uma revelação de Deus. Se a probabilidade disso se mostra bastante alta, acreditamos com firmeza apropriada que, se isso foi um milagre, então Pedro de fato recebeu uma revelação de Deus. Por fim, avaliamos a probabilidade com base em evidência satisfatória de que, se

Deus de fato revelou algo a Pedro, então tenha sido isso e isso o que Deus revelou, e não outra coisa. Se a probabilidade disso se mostra bastante alta, então acreditamos, bem fracamente por ora, que isso e isso. Não precisamos, antes de acreditar no conteúdo da suposta revelação, dar o passo adicional de avaliar a probabilidade com base em evidência satisfatória de que o revelador seja veraz e confiável; pois é uma verdade necessária, autoevidente para nós, que, se Deus revela algo, então esse algo é verdade.

PRÁTICA E "DIREITO"

O tópico diante de nós é como devemos avaliar aquele número enorme de crenças humanas que consistem em acreditar que Deus disse isso ou aquilo. O que se deve notar primeiramente é que há uma ampla variedade de méritos distintos (e de defeitos correspondentes) que crenças são capazes de possuir; e que para cada um desses méritos podemos tentar determinar, dada certa crença, se ela o possui ou não possui – ou em que medida ela o possui ou não possui. Fomos todos instruídos a considerar quais crenças possuem o mérito de ser casos de *conhecimento*, e quais possuem o mérito de possuir *conteúdo* proposicional *verdadeiro*. Mas tais méritos representam apenas uma pequena seleção da totalidade. Em seu livro recente *Warrant* [Aval], Alvin Pantinga introduziu o conceito de *aval* – com o qual ele denota aquilo que deve ser acrescentado a uma crença cujo conteúdo proposicional é verdadeiro para torná-la um caso de conhecimento. Pode-se avaliar se uma dada crença possui tal mérito. William Alston, em seu livro recente *Perceiving God* [*Percebendo Deus*], delineia um conceito de crença justificada

de acordo com o qual, citando-o, "estar justificado para acreditar em *p* consiste em que tal crença esteja baseada em um fundamento objetivamente adequado, um (razoavelmente) forte para indicar a veracidade da crença" (p. 99). Pode-se avaliar se uma dada crença possui tal mérito. Muito próximo, e muito discutido em anos recentes, é o conceito de ser formado por um processo formador de crenças confiável. Pode-se avaliar se uma dada crença possui tal mérito. E em destaque na tradição filosófica durante muitos séculos têm estado disputas a respeito de quais crenças possuem o mérito de *pertencer à boa ciência*.

O mérito que ocupou o centro da atenção de Locke é diferente de todos esses que mencionei. É o mérito de ser uma crença tal que a pessoa *tem o direito* a tal crença. O pressuposto é que conceitos *deônticos*, conceitos de *obrigação*, se aplicam a crenças. Algumas crenças de um sujeito são tais que ele não deve tê-las, algumas são tais que ele deve tê-las e algumas – aquelas para as quais *não* é o caso que ele *não deve* tê-las – são tais que ele está permitido a tê-las, *tem o direito* de tê-las. Talvez existam também algumas crenças que ele não tem, mas deveria ter.

A epistemologia é o ramo da filosofia em que tentamos desenvolver explicações sobre os méritos cuja posse pelas crenças seja relevante para a veracidade delas. O que torna a área tão extraordinariamente difícil e geradora de confusões é a combinação entre, de um lado, essa gama de méritos diferentes e, de outro, teorias concorrentes, para cada um desses méritos, acerca das condições em que uma crença o possui ou não. O desespero é uma resposta natural. Mas toda essa gama de crenças segundo as quais Deus disse ou está

dizendo tal ou tal coisa clama por avaliação. Algumas crenças são tão bizarras que não possuem nenhum mérito concebível. Muitas se mostraram completamente aterradoras em suas consequências: sangue humano foi derramado, opressão foi imposta, sofrimento foi experienciado, como consequência de uma ou outra pessoa acreditarem que Deus lhes havia dirigido determinada fala. Não podemos deixar que o desespero leve a melhor, e simplesmente nos afastar de resolvermos o problema. Em quais méritos, afinal, dentre essa gama vertiginosa, deveremos nos concentrar? Não podemos lidar com todos eles.

Proponho nos concentrarmos naquele que estava no centro da atenção de Locke e que, do século 17 até recentemente, estava provavelmente no centro da maior parte das discussões sobre essas questões – o mérito de ser uma crença que *temos o direito* de possuir. Todos nós gostaríamos muito de saber se e quais crenças afinal são verdadeiras. Mas podemos enxergar por que Locke se concentrou no mérito do "direito". Os fatos que tornam verdadeiras ou falsas as proposições que estamos considerando, e aquelas nas quais acreditamos, não estão, em sua maioria, nem mesmo disponíveis, em princípio, para estarmos cientes deles, por certo não diretamente cientes; em contraste, se estão cumpridas ou não nossas obrigações (subjetivas) é algo que podemos verificar, ao menos em princípio, por meio de reflexão. Buscamos, então, cumprir os deveres que estão envolvidos no ato de possuir quaisquer crenças; e esperamos e confiamos que, ao crer como devemos e podemos, estamos alcançando a verdade. Além disso, o cumprimento dos deveres quanto às crenças tem precedência sobre a busca por que elas exibam essa ou aquela característica meramente admirável. Locke coloca muito bem o ponto numa

conhecida passagem do *Ensaio*. Ignore, nesta ocasião, as alusões a suas próprias opiniões acerca das bases das obrigações e do critério para termos o direito de possuir determinada crença:

> Aquele que acredita sem ter nenhuma razão para acreditar pode estar apaixonado por suas próprias fantasias; mas ele nem busca a verdade como deve, nem presta a devida obediência a seu criador, que gostaria que ele usasse as faculdades de discernimento que lhe foram dadas para que ele evite o equívoco e o erro [...]. Aquele que não faz isso com todas as suas forças, não importa quantas vezes chegue à verdade, estará certo apenas por acaso; e não sei se a sorte desse acidente desculpará a irregularidade de seu procedimento. Isto ao menos é certo: que ele deve ser responsabilizado por quaisquer erros em que incorra, ao passo que aquele que faz uso da luz e das faculdades que Deus lhe deu, e procura sinceramente descobrir a verdade, pelos auxílios e capacidades que tem, pode alcançar a satisfação de cumprir seu dever como criatura racional, de modo que, ainda que a verdade eventualmente lhe escape, sua recompensa não lhe faltará (*Ensaio* IV, xvii, p. 24).

Eu disse que, do século 17 em diante, o mérito de ser uma crença que temos o direito de possuir esteve no centro dessas discussões – *até recentemente*. Recentemente, muitos epistemólogos concluíram que não existe algo como o mérito de ser uma crença que as pessoas têm o *direito* de possuir. Membros da família dos conceitos deônticos – dever, não dever, poder, estar permitido a, ter a obrigação de, ter o direito de – simplesmente não se aplicariam a crenças. A principal razão

oferecida é que nossas crenças e não crenças não são o resultado de atos da nossa vontade, mas sim de disposições.[165] Uma pessoa não pode ocasionar sua crença ou não crença em uma proposição *decidindo* acreditar ou não acreditar nela; a disposição de acreditar nisso ou naquilo é ativada por algum evento, e a crença simplesmente emerge, quer se queira ou não. Possivelmente é verdade que, tendo em mente o objetivo de acreditar na proposição tal ou tal, uma pessoa pode formar e agir de acordo com um plano de ação *de longo alcance* que tem alguma chance de ser bem-sucedido; Pascal observou que, se alguém quer se tornar um fiel católico, ele pode experimentar frequentar a missa católica. Evidências colhidas pela psicologia experimental contemporânea sobre a formação de crenças fornecem algum suporte para a afirmação de Pascal. Mas parece claro que o fenômeno não é tão significativo – não o suficiente para construirmos toda uma teoria em torno dele.

Julgo que esses pontos acerca da formação de crenças são, sim, verdadeiros e de importância fundamental para o epistemólogo. Mas eles não estabelecem que conceitos deônticos têm no máximo aplicação marginal às nossas crenças. Uma olhadela retrospectiva sobre Locke pode nos ajudar a ver por quê. Pois, apesar de ter sido característico de certos "lockianos" posteriores – aqueles que endossaram a chamada "ética da crença" – aceitar pressuposições ingênuas a respeito do poder da vontade sobre a crença, o próprio Locke não era de modo algum ingênuo a respeito disso. Ele defendia que apenas raramente, para não dizer nunca, uma pessoa pode passar a acreditar em algo decidindo acreditar assim; não há muitos pontos, no quase consenso atual entre epistemólogos a respeito da crença e da vontade, dos quais Locke discordaria. Contudo,

mesmo assim, termos relacionados ao dever ecoam na discussão de Locke. Interpretei que Locke delineia certa *prática* que, a seu juízo, deve ser usada por cada um de nós em todos os casos de máximo "interesse". A pista para a aplicabilidade de conceitos deônticos às nossas crenças está na noção de *prática doxástica*, como a nomearei, da qual a prática que Locke recomenda é um exemplo.

Para explicar o que tenho em mente com tal prática, devemos começar do nível mais baixo. Todos nós, ao exercer nossas maneiras de ser e agir, descobrimos crenças emergindo em nós; e todos nós descobrimos que algumas delas são armazenadas na memória, para recuperação. Frequentemente, mas não sempre, podemos identificar o evento que ativou a disposição que produziu a crença – embora deva-se acrescentar imediatamente que uma pessoa deve se achar em certo estado para que o evento ative a disposição: ela deve possuir tais e tais conceitos, ter ou não ter tais e tais crenças, prestar atenção com certa intensidade, e assim por diante.

Entre as crenças que emergem estão crenças sobre nossas crenças. As crenças de segunda ordem que temos sobre nossas crenças de primeira ordem frequentemente nos deixam infelizes com o fluxo de nossas crenças de primeira ordem, e nos levam a antecipar tal infelicidade. Essa infelicidade está baseada em parte no impacto emocional que várias de nossas crenças têm sobre nós. Mas também está baseada em dois outros aspectos de nosso fluxo de crenças. Descobrimos que nosso fluxo de crenças não inclui crenças acerca de certas coisas sobre as quais gostaríamos que houvesse crenças aí incluídas. E descobrimos que nosso fluxo de crenças traz

crenças falsas aqui e ali; queremos tanto nos desfazer como nos precaver delas.

Como passamos a acreditar que nosso fluxo de crenças traz crenças falsas? De vários modos – sendo proeminente entre eles, em minha visão, o que consiste em nos encontrarmos diretamente em contato com um fato que contradiz uma proposição em que acreditamos. Nessa ocasião, contudo, não proponho explorar todas as questões e controvérsias em torno dessa tese. É suficiente notar que todos nós, com certa frequência, nos encontramos na situação de crer, acerca de certo par de nossas crenças, que elas não são ambas verdadeiras – talvez até mesmo acreditando que elas não poderiam ser ambas verdadeiras. Em outras palavras, nos achamos em posse de uma tríade de crenças, deste tipo: a crença de que *p*; a crença de que *q*; e a crença de que *p* e *q* não são ambas verdadeiras (ou a crença de que necessariamente *p* e *q* não são ambas verdadeiras). Mas então, tipicamente, entra em cena outra característica de nossas crenças, para a qual ainda não chamei atenção: é com graus diversos de firmeza que acreditamos em proposições. Assim, ocorre com regularidade, depois de notar uma dessas tríades problemáticas, que imediatamente, ou depois de um tempo, nós não mais acreditamos no conteúdo proposicional de um membro da tríade – talvez até acreditemos que ele seja falso. Talvez a crença firme de que *p*, por um lado, e a crença firme de que *p* e *q* não são ambas verdadeiras, por outro lado, excluam de nosso repertório, quando juntas, a crença algo infirme de que *q*. Sobrevive a crença mais apta.

Mais uma vez, então: passamos a acreditar que o fluxo de crenças que nos inunda à medida que exercemos nosso ser e

nosso agir tem essas duas grandes deficiências: ele não está produzindo certas crenças e tipos de crenças que gostaríamos que ele estivesse produzindo; e ele está produzindo, sobre certas coisas, mais crenças falsas do que gostaríamos que ele estivesse produzindo. Assim, tomamos determinadas medidas. O fluxo de crenças ele próprio se torna uma preocupação para nós. Não permitimos que ele apenas ocorra enquanto tratamos de nossos outros assuntos.

O que fazemos? Implementamos maneiras de usar nossa constituição disposicional de crenças de modo a atenuar essas deficiências, na medida em que ela em nós se encontra. Implementamos o que chamarei de *práticas doxásticas*. Implementamos maneiras de descobrir coisas novas. Implementamos maneiras de excluir crenças falsas. E implementamos maneiras de impedir a emergência de crenças falsas, ou melhor, de reduzir a frequência de sua emergência, de modo que os vários componentes do fluxo se tornam mais confiáveis. Algumas dessas maneiras aprendemos sozinhos, a partir da experiência. Mas, em massa, é o caso que as aprendemos de outros. Pois muitas são estabelecidas em nossa sociedade; elas são *práticas sociais*, no sentido de Alasdair MacIntyre;[166] e somos induzidos para dentro delas, por meio de exemplo ou de instrução explícita. Aprendemos de nossos pais como determinar de modo mais confiável as cores das coisas, de nossos professores de arte como observar pinturas, e assim por diante.

Mas, se crenças são formadas em nós pela ativação de nossas disposições de crença, e não por atos de vontade, em que podem vir a consistir tais "maneiras de usar" nossa natureza disposicional para a crença? Fundamentalmente, elas consistem

em fazer coisas que aprendemos que ativarão, ou que irão provável ou possivelmente ativar, nossas disposições. Escutamos atentamente em busca de certos aspectos formais, em composições musicais; isso é algo que podemos decidir fazer. Emerge, aí, a crença de que o movimento que estamos escutando é um rondó. Recordamos todos os lugares em que paramos ao longo da última hora; isso é algo que podemos decidir fazer. Emerge, aí, a crença de que deixamos nosso guarda-chuva no balcão do açougue. Uma prática doxástica é uma maneira de dirigir nossa constituição doxástica. A própria constituição também muda no decorrer de nossa vida. Como Hume enfatizou em sua teoria da indução, novas disposições de formação de crenças emergem na forma de hábitos. Mas principalmente aceitamos e devemos aceitar nossa constituição, à medida que lentamente a vamos conhecendo, e então dirigi-la – assim como a maioria de nós aceita o modo como os carros que compramos são construídos e se contenta em dirigi-los. Locke esboçou para nós certa prática doxástica, uma maneira de dirigir nossa constituição doxástica. Sua reivindicação acerca dessa prática era que, para qualquer proposição, se você quer fazer o seu melhor – para ocasionar que você acredite nela se e somente se ela for verdadeira –, então essa é a prática a ser usada. Não há, ele argumenta, prática alguma que seja mais confiável do que essa.

Embora nada ainda tenha sido dito acerca do atributo de ser uma crença que se tem o direito de possuir, o fenômeno está agora à nossa mão. Essas práticas doxásticas, essas maneiras de usar nossa natureza disposicional para crenças, essas maneiras de dirigir nossa constituição doxástica, *se mostram úteis* para nós; do contrário, não participaríamos delas. Elas se mostram

úteis para nós como maneiras de descobrir este ou aquele tipo de coisa; como maneiras de excluir, do conjunto de crenças que já possuímos, crenças falsas acerca de certos tipos de coisas; e como maneiras de formar crenças acerca de certos tipos de coisas *de modo mais confiável*. Passamos a acreditar, acerca das práticas doxásticas que conhecemos, que elas oferecem um ou outro desses três tipos de promessa. Isso é um elemento essencial de nossa subscrição a elas, no caso de serem práticas sociais, ou de nossa decisão de adotá-las, no caso de emergirem a partir de nossa própria experiência. E, agora, em relação ao elo final da corrente: dadas tais crenças a respeito das várias práticas doxásticas que conhecemos, é frequentemente o caso que somos *obrigados* a tentar usar uma delas para descobrir isso ou aquilo, ou *obrigados* a tentar usar uma delas de modo a averiguar nossas crenças atuais com o objetivo de detectar e excluir as falsas, ou *obrigados* a tentar usar uma delas de modo a formar crenças de maneira mais confiável.

É assim que nossas conversas sobre crenças terminam repletas de frases como "você deveria saber" ou "você sabe que não deveria ter acreditado nisso antes de fazer tal ou tal coisa". Dizemos: "Você deveria saber que a Alemanha não é membro do Conselho de Segurança da ONU"; por meio disso, expressamos nosso juízo de que o interlocutor não cumpriu sua obrigação de tomar medidas para descobrir, ou relembrar, a proposição em questão. E dizemos: "Você não deveria ter acreditado no que ele disse sobre o divórcio sem antes checar com as pessoas que o conhecem", e por meio disso expressamos nosso juízo de que o interlocutor não cumpriu, e sabe que não cumpriu, sua obrigação de assegurar certa base particular para sua crença. A ideia nesse último tipo de caso não é que ele não

deveria *ter decidido acreditar que p* sem fazer X; porque ele não *decidiu* acreditar em *p*, nem poderia fazê-lo. A ideia é, na verdade, que ele sabe que tinha a obrigação de fazer X, dado que ele acreditou que *p*. Se ele tivesse feito X, ele poderia agora não acreditar em *p*. Ele ainda poderia, igualmente, acreditar; mas, se esse fosse o caso, ele o faria de maneira diferente e mais confiável, ou à luz de mais evidências do tipo relevante.[167]

Muito mais precisaria ser dito sobre todas essas coisas; espero em outra ocasião dizê-lo. Mas julgo que, para nossos propósitos aqui, foi dito o suficiente para que eu possa explicar do seguinte modo a noção de *ter o direito* de possuir determinada crença: uma pessoa S tem *direito* à sua crença de que *p* somente se S acredita que *p* e não há nenhuma prática doxástica D relevante para *p* tal que S deveria ter implementado D, mas S não o fez, ou S deveria ter implementado D melhor do que S implementou. (Note que uma pessoa pode ter direito em um momento a acreditar que *p* sem ter implementado D, e em um momento posterior não mais ter direito a acreditar em *p* sem ter implementado D.)

Que tipo de obrigações são essas? Serão elas, em última instância, obrigações morais? Ou existe, talvez, um conjunto distinto de obrigações *doxásticas* dentre a totalidade de obrigações de uma pessoa? Além de nossos deveres uns para com os outros, talvez tenhamos um "dever para com a verdade"? Uma resposta bem argumentada a essa questão exigiria uma análise detalhada de uma ampla gama de casos; e absolutamente nada no que eu digo a seguir depende da resposta correta. É suficiente para meus propósitos aqui que seja reconhecido que, independentemente de seu tipo, nós temos de fato obrigações como as que venho destacando.

Qualquer que seja sua natureza, é importante perceber que as obrigações em questão são obrigações *situadas*, na medida em que a especificação de quais obrigações desse tipo de fato se aplicam a dada pessoa é uma função de vários aspectos da situação particular da pessoa de que se trata. Colocar a questão abstrata, para certa proposição P, "*alguém* tem o direito de acreditar que P?" é colocar uma questão prejudicada pela vagueza. Quais obrigações desse tipo se aplicam a certa pessoa depende, em primeiro lugar, das práticas doxásticas disponíveis a essa pessoa, e o que ela acredita ou não acredita justificadamente acerca delas. Hoje temos maneiras de descobrir a distância entre a Lua e a Terra que simplesmente não estavam disponíveis para pessoas da antiguidade. Em segundo lugar, isso depende das capacidades da pessoa. Pode haver muitas práticas doxásticas excelentes disponíveis numa sociedade, mas que alguns de seus membros não têm capacidade de utilizar, assim como pode haver práticas doxásticas excelentes disponíveis em uma sociedade, mas que os membros de outra sociedade não têm a capacidade de utilizar. O conjunto de práticas extremamente sutis que os nativos americanos usavam para encontrar o caminho ou rastrear animais de caça nas florestas da América do Norte está além das capacidades de muitos de nós. Alguns de nós podem ser capazes de adquirir as aptidões necessárias; nenhum de nós as tem no momento. Em terceiro lugar, quais obrigações desse tipo se aplicam a dada pessoa depende da totalidade das outras obrigações dessa pessoa. Uma pessoa pode conhecer uma maneira mais confiável de formar crenças acerca de algo; mas usar essa maneira pode consumir o tempo de outras obrigações

mais urgentes. Pode ser irresponsável despender o tempo na utilização dessa prática mais confiável.

VIRGÍNIA TINHA O "DIREITO"?

É óbvia a aplicação desse último ponto, acerca do caráter situado do "direito", à nossa questão principal. A questão principal indaga se e quais das crenças humanas segundo as quais Deus disse algo são crenças que temos o direito de possuir. A questão só pode ser respondida num âmbito concreto, não de maneira abstrata.

Em quais exemplos concretos, então, devemos nos concentrar? Nos que mais nos importam. Se Antão e Agostinho tinham o direito de acreditar que Deus lhes havia falado é, para nós, pouco mais do que uma curiosidade. O que realmente queremos saber é se há alguma situação em que nós – cidadãos inteligentes e educados do Ocidente moderno – temos o direito de acreditar que Deus fala. Vamos tomar um exemplo no qual considerações externas sejam minimizadas – em particular, considerações acerca da epistemologia do testemunho. Isso nos levará a buscar um caso recente, e um caso que nos afete pessoalmente.

Deixe-me apresentar parte da narração de certas experiências que recentemente ocorreram a uma conhecida minha que é um membro estabelecido do corpo docente de uma das antigas universidades da costa leste dos Estados Unidos. Vou chamá-la de "Virgínia"; esse não é seu nome verdadeiro; vou trocar também o nome do pastor mencionado na narração e chamá-lo de "Byron". Talvez eu devesse

acrescentar que, embora Virgínia seja, e já fosse à época, cristã, ela não é nem era o que classificaríamos como *evangélica*. Vale a pena dizê-lo porque os evangélicos têm a reputação de acreditar que Deus lhes fala com muito maior frequência e muito mais trivialmente do que a maioria de nós acredita que Deus se daria ao trabalho de fazer; assim, nós muito facilmente rejeitamos suas alegações de que Deus lhes comunicou algumas palavras.

É provavelmente importante saber que havia bastante conflito na paróquia sobre a qual Virgínia fala; isso aparece em partes da narração que não vou citar. Aqui está a narração de Virgínia, ou parte dela. Penso que todos nós vamos ter a sensação de entrar num mundo estranho e perturbador:

> Em 12 de fevereiro de 1987, enquanto dobrava a roupa lavada, repentinamente me ocorreu a informação, como se fosse um conhecimento seguro, de que Byron estava em vias de deixar a Igreja de São Paulo. Não houve voz externa alguma, mas houve uma claridade no cômodo no momento da revelação. A experiência foi tão avassaladora que liguei para meu marido e propus que ele viesse para casa almoçar. Não falei sobre o que tinha acontecido, mas precisava me assegurar de não estar fora da realidade. Depois, naquela tarde [...] me percebi soluçando. Eu sabia que o conhecimento que me havia sido dado não vinha de mim, e sabia que ele estava correto. Conforme o dia ia passando, tornaram-se claras para mim sete frases, insistentes, que eu precisava dizer a Byron. Nada parecido jamais tinha acontecido comigo antes, ou com qualquer pessoa que eu conhecesse. Eu estava maravilhada e aterrorizada.

Transmitir a mensagem de maneira precisa e com um preâmbulo que o preparasse a ouvi-la com clareza se tornou meu objetivo [...].

Na manhã seguinte, quando fui me encontrar com Byron, eu estava muito agitada. Byron disse-me para respirar fundo ou eu acabaria hiperventilando. Falamos sobre Deus, e sobre a crença em Deus, e então orei em alta voz que eu deveria perder a fala caso o que eu estava prestes a dizer não fosse de fato a vontade de Deus. Eu disse a ele as sete frases: "Seu trabalho aqui está cumprido. Você realizou o que você foi enviado para fazer. Você ainda é jovem. Há coisas grandiosas reservadas para você. Não tenha medo. Deus vai cuidar de você. Eu o ajudarei com a transição". Essa mensagem não foi uma surpresa para Byron. Ele já havia chegado a essa conclusão antes de nossa conversa. Tinha havido na igreja, no último domingo, uma entrevista com o comitê de ordenação pastoral, sobre a qual eu não havia ficado sabendo [...].

Byron não conseguiu aquela ordenação [...]. Comecei a duvidar da minha mensagem. Um dia, em março, enquanto dirigia de volta para casa depois de uma reunião de professores, eu disse a Deus que, se Ele desejava que eu acreditasse que a mensagem havia sido divina, Ele teria ou de conceder uma ordenação a Byron ou de me confiar uma mensagem a outra pessoa. Ambas as coisas aconteceram [...].

[Algumas semanas depois, numa] noite de sábado, ocorria uma tempestade feroz que fazia tremer o biombo perto da janela do nosso quarto. Das 0h30 às 4h, me debati com Deus. Havia outra mensagem. Deus foi paciente e ficou repetindo

> cada sentença até que não me fosse possível esquecê-las. Tinha mais ou menos o tamanho de um parágrafo, apenas. Eu sabia que era para o encontro de terça-feira à noite. Mas eu não sabia quando dizê-la ou como introduzi-la. Eu ficava vendo o relógio de pêndulo da igreja marcando 8h45 [...].

A narração continua com ela contando sobre como entregou a mensagem de Deus às 8h45 da noite de terça, e a resposta dos outros participantes do encontro. "Fiquei surpresa", ela diz, "com quão perfeitamente todos pareceram pensar que aquilo que eu havia dito se encaixava. Houve um sentimento de júbilo." Ainda assim, ela tinha dúvidas. Ela foi ver um clérigo que havia sido recomendado a ela como diretor espiritual. Deixe-me continuar com suas próprias palavras:

> Ele foi de grande ajuda, ao reafirmar minhas experiências. Comecei a perceber como eu poderia usar minha espiritualidade renovada em todos os aspectos do que eu já fazia. Senti-me mais forte, mas ainda assim queria ir ver um psicólogo para me assegurar de que eu estava mentalmente saudável. Encontrei-me com uma psicóloga na Harvard Community Health Plan e disse a ela tudo o que havia ocorrido. Depois de ouvir minha história, ela me disse que esse tipo de coisa acontece toda hora, e perguntou por que eu estava surpresa. Ela sugeriu um livro que eu poderia ler, e me agradeceu profusamente por ter compartilhado minha experiência com ela. Ela não sentiu que eu precisasse de mais sessões [...].

Antes de começar nossa discussão, um pouquinho de taxonomia pode ser útil. Ler e interpretar a Escritura Sagrada em busca da voz divina consiste em tomar um objeto durável, um texto, e lê-lo *para descobrir* o que Deus disse. O caso de Virgínia foi muito diferente. Ela não estava tentando *descobrir* o que Deus disse – ela não estava à procura do discurso divino. Uma experiência não sensorial, quase mística, lhe ocorreu, totalmente inesperada, o que parece ter tido o caráter fenomenológico de que Deus lhe apareceu como se estivesse falando com ela; e isso imediatamente evocou nela a convicção de que Deus estava lhe dizendo algo – discursando a ela. O caso de Agostinho foi um pouco diferente. A fenomenologia não foi a de uma experiência não sensorial, quase mística, de Deus aparecendo-lhe como se estivesse falando com ele. Seu centro foi a experiência sensorial do soar de certas palavras entoadas por uma criança – embora fique a impressão de que isso não esgota a fenomenologia, de que havia além disso algum tipo incomum de aura –, e, em vez de toda essa fenomenologia evocar imediatamente em Agostinho a convicção de que, por meio da fala da criança, Deus estava discursando a ele, ela parece ter acionado uma rápida "inferência à melhor explicação". Agostinho rapidamente inferiu que a melhor explicação para ter sido confrontado com o soar em alto e bom tom daquelas exatas palavras naquele exato momento de sua vida era que Deus estava ocasionando tal confrontação para que por meio dela lhe falasse, discursasse a ele. Houve outros casos como o de Agostinho, exceto que a pessoa só chegou muito lentamente à conclusão de que a melhor explicação dos eventos que ela havia experienciado é que Deus ocasionou tais eventos de modo a falar por meio deles. Vários escritores são

testemunhas do fato de que, às vezes, quando eles estavam lendo e interpretando a Escritura para descobrir o que Deus disse por meio dela, eles tiveram uma experiência bastante similar à de Agostinho, que eles explicam como Deus lhes falando por meio da passagem que está diante deles. Nesse caso temos uma coincidência dos dois fenômenos entre os quais tracei minha divisão principal. Quando estavam lendo para *descobrir*, eles tiveram uma *experiência* que *lhes ocorreu.*

Vamos assumir que Virgínia tinha o direito de partir do seu arcabouço de crenças cristãs básicas. Eu sei, é claro, que alguns irão contestar tal pressuposto. Mas, ao considerar questões de "direito", sempre temos de tomar por garantido que um grande número – na verdade, a maioria – das crenças da pessoa são crenças a que ela tem direito; do contrário, nem sequer poderíamos seguir determinando as proposições a cuja afirmação ela tem direito. Parece-me que, mesmo sem ter pensado muito (se é que pensou) sobre a questão, Virgínia acreditava ser possível que Deus fale. Duvido que ela tenha estudado os argumentos de qualquer um dos filósofos e teólogos que levantaram dúvidas sobre a própria possibilidade de Deus falar. Duvido que ela tenha até mesmo ouvido falar deles. Ela provavelmente apenas tomou como pressuposto o quadro bíblico no qual Deus fala. Ela deveria saber a respeito das discussões céticas dos filósofos e teólogos? Eu mesmo não vejo por quê. Mas, se você achar que estou errado sobre isso, imagine que Virgínia em algum momento estudou essas discussões e concluiu que o ceticismo não é bem fundamentado.

Estou compondo este capítulo em um apartamento na High Street em Oxford. Sempre há barulho chegando ao apartamento – o roncar do tráfego passando. De vez em quando ocorre de eu

notar o roncar; frequentemente noto quando um veículo passa com uma sirene ruidosa. Mas, na maior parte do tempo, eu não presto atenção. Assim, se minha esposa quer me dizer algo, e quer que eu note *que* ela está fazendo isso, ela não pode fazer ruídos que se misturem aos ruídos do tráfego passando – mesmo que seja em princípio possível dizer coisas emitindo precisamente esses ruídos.

O mesmo também vale para Deus. Se Deus vai nos dizer certas coisas, dizê-las de modo que haja uma chance de as notarmos, Deus precisa fazer algo que se destaque do ruído da existência ordinária. Tem de ser uma intervenção miraculosa no funcionamento de uma lei da natureza? Isso depende, em parte, de como entendemos o que são *leis da natureza* e de quanto daquilo que se passa no mundo e na experiência humana pensamos estar sujeito a elas; e essas são questões complicadas. Mas, mesmo se concluirmos que tem de se tratar de uma intervenção miraculosa, isso por si só não é suficiente. Pode haver todo tipo de intervenção miraculosa, no funcionamento das leis da natureza, da qual nada sabemos. Para que Deus fale conosco, o evento gerador de discurso deve, de algum modo, destacar-se do que chamei de "ruído da existência ordinária". Algo *inquietante* – não conheço palavra melhor –, algo inquietante precisa ocorrer em nossa experiência. Essa inquietude pode assumir muitas formas: a inquietude da experiência quase mística de Virgínia, a inquietude da coincidência de Agostinho acidentalmente ouvir palavras tão apropriadas à sua condição espiritual, e assim por diante.

Mas nós no mundo moderno sabemos que as experiências de pessoas em estado de distúrbio mental também têm, às vezes,

uma qualidade inquietante; especificamente, não é nada incomum que pessoas em tais estados "ouçam vozes". Virgínia, então, fez exatamente o que eu, ao menos, penso que ela deveria ter feito: ela seriamente considerou a possibilidade de que sua experiência fosse um sintoma de distúrbio mental, e não um caso de Deus aparecendo e falando em seu íntimo, e tomou medidas para verificar isso. Ela imediatamente ligou para seu marido e rogou que ele voltasse para casa para o almoço: "Precisava me assegurar de não estar fora da realidade", ela diz. Ela assegurou-se. Mas a possibilidade de que a experiência inquietante fosse um sintoma de distúrbio mental continuou a perturbar sua mente por muito tempo, até que ela contou tudo para uma psicóloga profissional, que em resposta disse: "Você está bem". Em resumo, Virgínia explorou a possibilidade de que houvesse para sua experiência inquietante uma outra e melhor explicação do que aquela que a dominou no momento, a saber, que Deus estava lhe falando; mas ela não conseguiu chegar a uma melhor.

Sem dúvida, o entendimento subjacente que Virgínia tinha sobre Deus era tal que podemos imaginar um leque inteiro de pretensas experiências nas quais Deus lhe falaria dessa maneira quase mística, mas que ela iria e deveria prontamente descartar com base no fato de que seu *conteúdo* não é algo que Deus pudesse dizer. Se, por exemplo, a voz lhe tivesse dito para ligar para seu marido pedindo que ele viesse almoçar em casa e então esfaqueá-lo enquanto ele bebesse café. (Embora seja provável que, se ela tivesse de fato "escutado" uma voz dizendo isso, ela estaria tão desorientada que não concluiria que não era Deus quem lhe falava.) Contudo, esse teste, chame-o de teste da *aceitabilidade do conteúdo*, não foi um teste que ela aplicou

– a menos que ela tenha apenas deixado isso de fora de sua narração. Aparentemente nada a respeito do conteúdo desencadeou qualquer suspeita da sua parte.

Em vez disso, a narração se concentra em cogitar se as experiências, e sua aceitação de que as experiências foram verídicas, têm ou não as consequências que se esperaria se as experiências consistissem de fato em falas divinas. Depois de algumas hesitações iniciais a respeito da primeira mensagem, ela conclui que elas têm de fato tais consequências. Sua hesitação foi induzida pelo fato de que o que Deus lhe disse para dizer a Byron não aconteceu quando ela achou que iria acontecer. Por fim, no entanto, aconteceu. Quanto à mensagem que entregou ao grupo todo, ela produziu júbilo; as pessoas observaram quão bem o que ela disse se encaixou. Algum tempo depois ela percebeu que suas experiências haviam produzido nela uma "espiritualidade renovada".

Venho assumindo que essa é uma narração honesta; não tenho razão alguma para acreditar que não. Assim, minha própria conclusão é que Virgínia, ao menos quando escreveu essa narração, tinha, sim, o direito de acreditar que Deus havia falado com ela. Até onde vejo, ela fez tudo o que poderia fazer para ter direito a essa crença.

Alguém notará que ela não tentou implementar a prática lockiana. Ela deveria ter tentado fazê-lo? Ela deveria ter tentado estabelecer que, à luz de evidências que consistam em fatos mentais e conceituais dos quais ela estivesse diretamente ciente, era mais provável do que improvável que Deus havia falado com ela?

Bem, uma coisa que Locke diz aponta, creio, para uma verdade importante. Frequentemente, quando descobrimos uma prática mais confiável para a formação de uma dada crença que temos do que a prática que usamos de fato, ficamos mais ou menos satisfeitos em não aplicar essa prática supostamente mais confiável; julgamos que a prática que usamos é confiável o suficiente para nossos propósitos, e que temos coisas mais urgentes a fazer do que prolongar essas preocupações. Mas, se há algo acerca de alguma experiência minha que me faz pensar que há uma possibilidade real de que Deus estava falando comigo por meio de tal experiência, então penso que raramente, ou nunca, seria apropriado passar a fazer outras coisas por elas serem mais importantes. Mesmo nos casos em que a experiência produziu em mim a *convicção* de que Deus estava falando comigo por meio de tal experiência, eu raramente passaria a fazer outras coisas, uma vez que eu saberia que muitas vezes em que as pessoas acreditaram que Deus estava lhes falando elas estavam erradas, frequentemente com consequências calamitosas. Uma pessoa vai querer fazer o seu melhor possível, e provavelmente tem de fazer o seu melhor possível, para determinar se Deus estava ou não falando com ela.

A questão, contudo, é se fazer o seu melhor consiste sempre em implementar a prática lockiana. Parece-me claro que, para uma vasta gama de fatos, a prática lockiana não é verdadeiramente a melhor. A filosofia moderna assistiu a uma longa e elaborada série de tentativas de provar, em linhas lockianas, a existência do mundo exterior. É consenso para a maioria dos filósofos – eu incluído – que todas essas tentativas fracassaram. A aplicação fiel da prática lockiana não resultará

na crença de que este ou aquele objeto exterior existe; não se pode chegar lá partindo somente de fatos mentais e conceituais. Mesmo assim, nós de fato temos à nossa disposição maneiras muito boas de entrar em contato com grande parte do mundo exterior. Essas maneiras são as várias práticas perceptuais que emergiram entre nós e que todos nós usamos: para muitos fatos do mundo exterior, a melhor maneira de fazer com que acreditemos nas proposições correspondentes se e somente se elas forem verdadeiras é aplicar não a prática lockiana, mas esta ou aquela de nossas práticas perceptuais comuns. Até aqui, isso deixa em aberto a possibilidade de que a prática lockiana seja a melhor para descobrir a verdade dos fatos quando se trata da fala divina. Mas, tão logo enxerguemos que ela não é, em geral, a melhor prática disponível para nós, seres humanos, precisaremos de algum argumento especial para a tese de que ela é a mais confiável para tais fatos. E eu, ao menos, não consigo enxergar o que poderia ser uma razão para isso.

* * *

Arrisco dizer que alguns de meus leitores continuam convencidos de que, seja como for, Virgínia sofria de delírios, e de que ela própria não se apercebia disso. Mas aqui devemos, mais uma vez, nos lembrar de como as crenças são formadas em nós, e do papel das práticas doxásticas em nossas vidas. Nós não *decidimos* acreditar ou deixar de acreditar nas coisas; não estava no poder de Virgínia *decidir* acreditar que isso era um delírio. Crenças são formadas em nós pela ativação de nossas disposições de crença. O que podemos fazer é *dirigir* nossa natureza disposicional de crenças: ir para fora e adquirir outras

experiências, examinar mais cuidadosamente e de maneiras diferentes as experiências que estamos tendo, refletir mais cuidadosamente sobre as coisas que já sabemos e em que acreditamos, e sobre como elas se encaixam umas nas outras, e assim por diante. Fora isso, não há nada que possamos fazer, nada mesmo. Virgínia fez tudo, até onde vejo, que se poderia exigir dela; aplicou todas as práticas doxásticas que ela deveria ter aplicado.

Alguns ficarão convencidos de que ela não chegou à crença certa; Deus não falou com ela, ela sofria de delírios. Mas é simplesmente uma característica fundamental de nossa existência humana que, frequentemente, dois de nós olhamos para a mesma evidência e avaliamos os mesmos argumentos e chegamos a conclusões diferentes. Não podemos evitar isso. Quando ocorre, o resultado é simétrico: cada lado acredita que o outro está equivocado. O cético acredita que Virgínia estava sofrendo de delírios e estava errada em sua crença de que Deus havia falado com ela; mas Virgínia, tendo realizado tudo que se poderia exigir dela, acredita que a pessoa que pensa que ela estava sofrendo de delírios está errada. Contudo, a situação entre Virgínia e seus críticos céticos não é exatamente simétrica: Virgínia teve a experiência, o cético não. E isso vale alguma coisa.

Então, sim: é possível para uma pessoa adulta e inteligente que pertença ao Ocidente moderno adquirir o direito de acreditar que Deus falou com ela. Chego a essa conclusão porque tal possibilidade me parece ter sido concretizada no caso de Virgínia.



CAPÍTULO 16

POSFÁCIO HISTÓRICO E TEOLÓGICO

QUANDO – no decorrer de nosso caleidoscópico exame da noção de que Deus fala – chegou a hora de considerar questões de interpretação, estreitei enormemente o foco de minha atenção. Suponha, eu disse, que consideremos o discurso humano da Bíblia cristã como sendo um instrumento do discurso divino; como procederíamos para interpretá-la com o objetivo de discernir tal discurso divino? Para me adiantar à objeção de que essa é uma pressuposição puramente fantasiosa, sem vínculo com a realidade, observei que, durante séculos, a Bíblia cristã foi tomada exatamente dessa maneira; Deus fala por meio desses escritos.

HÁ BOAS RAZÕES PARA ACREDITAR QUE A BÍBLIA É UM MEIO DO DISCURSO DIVINO?

Mas há boas razões para supor que a Bíblia cristã é de fato um meio do discurso divino – e, portanto, para preferir, face a todas as suas rivais, a prática interpretativa que opera sob esse

pressuposto? Tal questão terá se colocado para todos os meus leitores; e eu não disse coisa alguma para responder a ela. Quando chegou a hora de refletir sobre questões epistemológicas, concentrei-me no "*direito*" em vez de na *justificação*, propondo a questão quanto a se seres humanos normais bem instruídos, do século 20, podem em alguma circunstância vir a ter o direito de acreditar que Deus fala; e respondi à questão me concentrando em um caso em que questões externas – tais como a do direito de acreditar no testemunho humano – foram reduzidas ao mínimo. Deixe-me agora, neste "Posfácio", dizer algo a respeito dessa questão não respondida; o que eu tenho a dizer não será uma resposta à questão, mas serão reflexões sobre como proceder para responder a ela.

Comecemos notando que a posição que venho explorando, de que a Bíblia é um instrumento do discurso divino, é apenas uma de várias posições tradicionais – de fato, somente uma de várias que foram expressas em termos de Deus ser o autor da Bíblia, ou de a Bíblia ser a Palavra de Deus. Calvino, numa passagem que contrasta a Escritura com a revelação de Deus na criação, diz que essa "é uma dádiva especial, na qual Deus, para instruir a Igreja, não apenas utiliza mestres mudos, mas também abre Seus próprios lábios sacrossantos" (*Institutas* I, vi, 1). Embora a linguagem seja, por óbvio, metafórica, claramente Calvino está expressando a tese que estamos explorando, a saber, de que a Escritura é um meio do discurso divino. Poderíamos citar muitas outras passagens de Calvino nas quais o mesmo ponto é colocado. Mas Calvino de modo algum fala por todos. Barth diz coisas como que Deus é o autor da Escritura, e que a Escritura veicula (ou *é*) a palavra de Deus. Mas, como

vimos, seria um equívoco interpretá-lo como dizendo, com isso, que a Escritura é um meio do discurso divino. No caso de ainda outros autores, nem tanto seria um equívoco interpretá-los dessa maneira quanto o seria atribuir grande peso teórico ao que disseram.

Às vezes o pensamento expresso ao se dizer que a Escritura veicula (ou é) a Palavra de Deus não é que a Escritura é um instrumento do discurso divino, mas sim que Deus falou ao autor humano da Escritura, e que o autor comunica a seus leitores o que Deus disse – talvez colocando a "essência" do que Deus disse em suas próprias palavras, ou talvez, no caso de Deus ter usado palavras humanas, repetindo as exatas palavras de Deus. Deus pode ter falado ao autor por meio de eventos publicamente discerníveis; alternativamente, Deus pode ter falado de maneira privada. Em relação a um caso como esse, de um ser humano comunicando uma mensagem de Deus, não seria inapropriado dizer que as palavras do escritor veiculam o que Deus disse – que elas veiculam "a palavra" de Deus. Mas, como já observei no capítulo 3, comunicar uma mensagem emitida por alguém não é falar em nome dessa pessoa – não é falar por ela. Esta primeira pessoa não fala *por meio* da fala da segunda pessoa, por meio da ação da segunda pessoa como sua delegada; antes, a fala da segunda pessoa veicula ou comunica *o que a primeira pessoa já disse*. A inscrição de palavras da segunda pessoa não é o meio do discurso da primeira pessoa; tal discurso já deve ter tido algo diferente como meio. A segunda pessoa apenas *comunica o conteúdo* do discurso da primeira pessoa.

Essa é a visão de Barth sobre a Escritura. Deus fala, no sentido estrito, somente na vida e nas palavras, nos feitos e nos

acontecimentos, de Jesus; os autores da Escritura comunicam o que Deus disse ali, colocando-o em suas próprias palavras. Desse modo, eles comunicam a "Palavra" de Deus. Sobre essa questão de estrutura, a visão de Barth é como a de John Locke. Assumidamente, Locke não pensa em Deus como alguém que *fala*; ele pensa em Deus como alguém que apenas *revela*. Não há uma "Palavra" de Deus em lugar algum. Mas ele toma os autores da Escritura como comunicando o que Deus revelou a eles e a outros.

Às vezes ainda um outro, terceiro, padrão de pensamento está por trás da afirmação de que Deus é o "autor" da Escritura; a ideia, nomeadamente, de que Deus *inspirou* os autores humanos a escrever (ou a editar) do modo como o fizeram. A tese de que Deus inspirou o escritor é uma resposta à questão acerca da *causalidade*: como a escrita daquilo que o autor escreveu deve ser explicada? A resposta aí oferecida é que só poderemos explicá-la se fizermos referência à atuação do Espírito Santo. A resposta é compatível com a hipótese de que Deus *nunca* fala – isto é, de que Deus nunca realiza atos de discurso.

Teólogos cristãos assumiram uma ampla gama de posições acerca do "escopo" da inspiração. Alguns tinham a visão de que Deus "inspirou" os autores a redigir as exatas palavras que escreveram; o escritor "tomou ditado". Outros tinham a visão de que a inspiração funciona de modo a permitir que o escritor encontre suas próprias palavras. E, qualquer que seja a maneira, aqueles que insistem sobre o caráter "orgânico" da inspiração têm chamado nossa atenção para o fato de que o texto resultante revela (manifesta) várias coisas sobre o escritor, não apenas sobre Deus.

O resultado da inspiração, claro, é que Deus se satisfaz com o texto que é inspirado, qualquer que seja o aspecto dele; o texto é, a esse respeito, como Deus quer que ele seja, "infalível". Olhando para isso, nos ocorre que também seria possível defender a tese de que Deus supervisiona os autores humanos de modo que sua escrita acabe sendo como Deus deseja que ela seja, mas que Deus chega a esse resultado deixando os autores livres até o ponto em que eles estão prestes a se desviar e, somente então, intervindo com a inspiração.

Agora, se o escopo da inspiração é relativamente amplo, não é, talvez, inapropriado dizer que Deus é o *autor* da Escritura. Mesmo assim, como observei várias vezes no decorrer de nossa discussão, o fenômeno de X inspirar Y a dizer isso e isso não é o mesmo que X dizer isso e isso – nem é o mesmo, na verdade, que Y dizer isso e isso. A inspiração e o discurso divinos são fenômenos distintos, embora relacionados. Posso ditar palavras a você; mas de quem é o discurso do qual essas palavras são o meio depende de qual de nós as *autoriza*. Se, depois de você ter terminado de tomar meu ditado, eu assinar o documento resultante, então elas são o meio do meu discurso. Mas, se *você* assinar o documento resultante, então elas são o meio do seu discurso, e eu ditei a você o que você vai dizer. Novamente, o artigo de um jovem aluno continua sendo o meio de seu discurso mesmo que ele o componha totalmente sob a inspiração de seu professor; ao passo que a carta que uma secretária compõe sob a inspiração de sua chefe se torna um meio do discurso da chefe ao ser entregue pela secretária para que a chefe a assine. O fato de que X inspira Y a escrever como Y escreve, mesmo que ao nível das exatas palavras que Y usa, é compatível tanto com o caso em que as palavras resultantes são

o meio do discurso de X como com o caso em que as palavras resultantes são o meio do discurso de Y. A inspiração explica a existência dos eventos geradores de discurso; a inspiração não determina quem é o agente do discurso que foi gerado.

Em suma, às vezes o padrão de pensamento expresso ao falarmos de Deus como "autor" da Escritura, e da Escritura como veiculando a "palavra" de Deus, é que, por meio do discurso humano da Escritura, Deus discursa. Mas às vezes ele é, em vez disso, que os escritores bíblicos *comunicam* o que Deus lhes disse, ou que os escritores foram *inspirados* por Deus a escrever o que escreveram. E às vezes esses padrões de pensamento não terão sido distinguidos na mente do escritor. Mesmo assim, ainda é o caso que o padrão de pensamento em que concentrei minha atenção não foi arbitrariamente inventado, para os propósitos de nossa discussão.

TENTATIVAS A-HISTÓRICAS DE RESPONDER À QUESTÃO

Mais uma vez, então: haveria boas razões para preferirmos, face a visões rivais acerca da importância da Escritura, a visão de que o discurso dos escritores bíblicos é um instrumento do discurso divino – e empregarmos a prática interpretativa que corresponde a tal visão? Bem, suponha que alguém que estivesse intrigado com essas questões, e que não chegasse a nenhuma conclusão sobre a Escritura ser ou não um meio do discurso divino, decidisse empregar a prática de ler a Bíblia como um meio do discurso divino; e suponha que essa pessoa, ao concluir que o que Deus estaria dizendo com a passagem

diante dela se esta fosse um meio do discurso divino é isso e isso, percebesse crescer imediatamente dentro dela a convicção de que Deus de fato disse isso e isso – não de que Deus está dizendo isso e isso a ela agora, por meio da passagem em questão, mas de que Deus disse tal coisa ao "fazer a Si mesmo o autor" da passagem. Seria o fato de tais experiências ocorrerem uma boa razão para nós – ou mesmo para a pessoa – preferirmos, em relação às rivais, a visão de que a Escritura é um meio do discurso divino?

Não consigo ver como. Um problema óbvio é que é um salto enorme passar de *Deus é o autor desta passagem em particular* para *Deus é o autor de toda a Escritura*. Mas essa não parece ser uma dificuldade decisiva. Pois provavelmente há pessoas que, persistindo no uso "experimental" dessa prática interpretativa, têm a mesma experiência toda vez, e assim chegam a um ponto em que é provável, à luz da evidência que consiste em todas as proposições que foram cridas desse modo, que Deus seja o autor de toda a Escritura.

Uma dificuldade muito mais decisiva me parece ser esta: provavelmente o tipo de coisa que nos propus imaginar de fato acontece, de vez em quando. Mas eu arriscaria dizer que tão frequentemente quanto isso ocorre que aqueles que empregam "experimentalmente" *qualquer* das duas práticas alternativas de interpretação têm a experiência correspondente: que aqueles que empregam a prática de interpretar a Escritura para discernir a "Palavra de Deus" *falada ao e comunicada pelo* escritor percebem crescer imediatamente dentro de si, acerca de determinado resultado interpretativo, a convicção de que tal coisa é algo que *Deus disse ao escritor*; e que aqueles que empregam "experimentalmente" a prática de interpretar a

Escritura em busca do que Deus *inspirou os escritores a dizer* percebem crescer imediatamente dentro de si a convicção de que Deus *inspirou o escritor* a dizer tal coisa. Ora, eu não duvido que crenças de surgimento imediato, de cada um desses dois tipos, podem, em princípio, ter algum mérito doxástico: os indivíduos em questão podem ter direito a elas, uma ou outra delas podem ser formadas de maneira confiável, uma ou outra das proposições em que se acredita podem ser verdadeiras. Mas eu e você queremos saber se a visão de que a Escritura é um meio do discurso divino deve ser preferida em relação às suas rivais. E como poderia o fato de que uma pessoa em algum lugar tem a experiência que descrevi ser uma boa razão para preferirmos tal visão da Escritura se outras pessoas, com interpretações contrárias acerca do significado da Escritura, também têm as experiências correlatas? E isso sem nem contar o fato de que outros nunca têm nenhuma dessas experiências em tais circunstâncias, ou o fato de que outros têm tais experiências quando interpretam certas passagens da Escritura, mas não quando interpretam outras.

Há uma passagem famosa em Calvino, a passagem do *testimonium Spiritus Sancti* em *Institutas* I, vii, na qual Calvino, tendo afirmado que o Espírito Santo produz em certas pessoas exatamente as experiências que conjecturei (embora não fique claro em quais circunstâncias), passa a argumentar que essas convicções de formação imediata são preferíveis, de maneiras religiosamente relevantes, a essas mesmas convicções produzidas por argumentação. Ou ao menos é como interpreto a controversa passagem a seguir. "A credibilidade da doutrina", observa Calvino, "não é estabelecida até que sejamos persuadidos além de qualquer dúvida de que Deus é seu Autor",

acrescentando que "a maior prova da Escritura deriva, em geral, do fato de que Deus em pessoa fala nela" (*Inst*. I, vii, 4). Agora, se quiséssemos, diz Calvino, poderíamos oferecer argumentos cogentes para a conclusão de que "a lei, os profetas e o evangelho" vêm de Deus. É muito melhor, contudo, nos deixarmos ser convencidos pelo "testemunho secreto do Espírito"; isso "é mais excelente do que qualquer razão. Pois, assim como apenas Deus é testemunha adequada para si mesmo em sua Palavra, também a Palavra não encontrará aceitação nos corações dos homens antes de ser selada pelo testemunho interior do Espírito" (*ibid*.).

Que testemunho é esse, e o que ele produz? Isto: "O mesmo Espírito, portanto, que falou por meio das bocas dos profetas precisa penetrar em nossos corações para nos persuadir de que eles proclamaram fielmente o que havia sido divinamente ordenado". A "certeza que [a Escritura] merece de nós, ela a obtém pelo testemunho do Espírito. Pois, ainda que ela conquiste reverência para si por meio de sua própria majestade, ela nos afeta seriamente apenas quando selada sobre nossos corações através do Espírito. Portanto, iluminados por seu poder, não é nem pelo nosso julgamento nem pelo de nenhuma outra pessoa que acreditamos que a Escritura é de Deus; mas acima do julgamento humano afirmamos com absoluta certeza (exatamente como se estivéssemos contemplando a majestade do próprio Deus) que ela fluiu para nós da própria boca de Deus pelo ministério dos homens". Nessa convicção assim produzida, "a mente verdadeiramente repousa de maneira mais segura e constante do que em quaisquer razões [...]". Tal convicção "só pode nascer da revelação divina. Não falo de nada distinto do que cada crente

experimenta dentro de si – embora minhas palavras fiquem muito longe de ser uma descrição justa da questão".

Agora suponha que, na realidade, é o Espírito Santo quem produz nos crentes, uma vez tendo eles chegado a uma interpretação de certa passagem da Escritura, a convicção imediata de que foi Deus quem disse tal coisa por meio do discurso humano; isso não faz com que tais experiências sejam uma boa razão para preferirmos, face a suas rivais, a interpretação do sentido da Escritura como consistindo em que ela seja um discurso divino. Nós precisaríamos de uma boa razão para acreditar que o Espírito Santo está causando tais experiências. E, mesmo se o "nós" em questão for o próprio João Calvino, duvido que tenhamos tal boa razão – dado que alguns crentes, em vez de ter a convicção imediata de que a passagem diante deles é um meio do discurso divino, têm a convicção imediata de que a passagem comunica o que Deus disse ao autor, e outros ainda, a convicção imediata de que Deus inspirou a passagem. As mesmas considerações teológicas que persuadiram Calvino de que experiências do primeiro tipo devem ser atribuídas ao Espírito Santo resultam, até onde vejo, na conclusão de que aquelas experiências dos dois últimos tipos devem ser atribuídas ao Espírito Santo. Mas, então, está claro que ficamos sem razões para preferir a interpretação do sentido da Escritura como sendo que ela consiste em discurso divino, face a essas outras interpretações, suas rivais.[168]

É possível haver pessoas que já tiveram uma experiência mística "inquietante" em que Deus *lhes dizia* ser ele o autor das Escrituras cristãs, com o efeito de que essa experiência imediatamente evocasse nelas a convicção de que Deus lhes estava dizendo isso. Ou pessoas podem ter tido,

alternativamente, a experiência de certo evento externo "inquietante", cuja melhor explicação – elas ficaram, imediatamente ou não, convencidas – era que Deus estava, por meio de tal evento, dizendo a elas que ele é o autor das Escrituras cristãs. Caso de fato tenha havido tais experiências, precisaremos julgar sua veracidade antes de podermos aproveitá-las de alguma maneira. Mas, como ainda estou para ouvir a respeito de um caso *real* de qualquer um desses tipos, vamos seguir adiante.

Às vezes se diz que a Escritura autentica a si mesma como a Palavra de Deus – que ela é "autoautenticadora". O que se quer dizer com isso pode ser uma ou outra das opções já consideradas; Calvino, na passagem já discutida, em certo momento expressa sua visão ao dizer que a Escritura é autoautenticada. Mas, se não se tratar de nenhuma dessas, então talvez o que se queira dizer é que é *autoevidente* que as Escrituras cristãs são o livro de Deus. A isso a resposta pode ser breve: certamente tal proposição não é autoevidente; um grande número de pessoas a apreende sem acreditar nela.

Ou talvez o que se queira dizer é que, quando as Escrituras cristãs são interpretadas em busca do discurso divino mediado pelo discurso humano, uma das coisas que descobrimos que Deus disse ao produzir esse livro é que Deus é seu autor. Ora, se essa prática interpretativa aplicada às Escrituras cristãs é de fato um modo confiável de acesso ao discurso divino, e se essa prática de fato resulta na conclusão de que Deus disse, por meio de tal texto, que ele é seu autor, e se a totalidade das crenças justificadas de uma pessoa não contém nenhum anulador de tal conclusão, então essa pessoa está, real e objetivamente, *justificada* em sustentar tal crença sobre essas bases. Mesmo

assim, para dizer o mínimo, seria pouco útil defender esse tipo de autoautenticação na polêmica entre maneiras alternativas de interpretar o caráter da Escritura.

Por fim, um bom número daqueles que empregam a prática de interpretar a Escritura em busca do discurso divino atesta achar o resultado de tal prática espiritualmente satisfatório. Isso demanda ser visto como uma parte importante do quadro completo; um participante dessa prática que não tenha experimentado tal resultado acharia isso perturbador, e com razão. Mas o fato de que ler e interpretar desse modo o texto – suas narrativas, sua poesia, suas proclamações, suas prescrições – dá às vidas de muitas pessoas uma forma que elas acham espiritualmente satisfatória é, no melhor dos casos, uma razão muito fraca para preferirmos o pressuposto central dessa prática interpretativa, aquele segundo o qual esse livro é o livro de Deus, face aos pressupostos rivais. Muitos daqueles que empregam uma ou outra prática alternativa também experienciam os resultados delas como espiritualmente satisfatórios.

ESBOÇO DE UMA RESPOSTA HISTÓRICA

As linhas argumentativas que acabei de pôr em tela são todas similares em um aspecto importante: elas são todas a-históricas. Elas não dizem nada acerca das origens históricas desse texto; elas baseiam inteiramente sua defesa nas experiências contemporâneas de crentes ou praticantes contemporâneos. Na verdade, penso que não há maneira, nesse assunto, de argumentar a-historicamente. Somos confrontados com um

grande número de interpretações rivais do significado das Escrituras cristãs; a escolha entre elas só pode ser feita apropriadamente em termos de qual delas constitui a melhor maneira de fazer encaixar um grande número de considerações diferentes: textuais, históricas, teológicas, e assim por diante. Procuramos pela interpretação que mais se aproxima de alcançar "amplo equilíbrio reflexivo". E entre nossos dados terá de estar a evidência que temos acerca de vários desenvolvimentos na Igreja antiga.

Deixe-me falar, por um instante, só sobre o Novo Testamento. Há uma história sobre certos acontecimentos na Igreja antiga que, se verdadeira, constitui uma razão poderosa para preferirmos, em vez de suas rivais, a interpretação do Novo Testamento como tendo sua relevância no fato de que consiste em discurso divino. Parte da história foi contada *dentro* da Igreja antiga; ela era um componente da autonarrativa da Igreja antiga.[169] A história me parece plausível. Se é mais que plausível, se eu e você temos boas razões para aceitá-la, é uma questão que está além do meu alcance aqui. A probabilidade de ser verdadeira depende muito fortemente da confiabilidade dos documentos envolvidos. Mas explorar adequadamente a epistemologia do testemunho – a epistemologia do ato de *acreditar no que uma pessoa diz com base em sua palavra* – exigiria um livro por si só. Tal livro clama por ser escrito; ele valeria por uma exploração dos fundamentos da investigação histórica.

Deixe-me apresentar os contornos principais da história que tenho em mente. A melhor evidência para minha tese de que parte da história pertence à autonarrativa da Igreja antiga será selecionada de passagens do Novo Testamento. Mas, antes de

me dedicar a isso, deixe-me citar duas passagens extrabíblicas que apresentam os contornos mínimos da autonarrativa. Uma vem de I Clemente XLII, e é assim:

> Os apóstolos receberam do Senhor Jesus Cristo o evangelho para nós; Jesus, o Cristo, foi enviado por Deus. O Cristo, portanto, vem de Deus, e os apóstolos vêm de Cristo. Por ambas as vias, então, eles estavam de acordo com a ordem designada da vontade de Deus. Tendo assim recebido seus comandos, e estando totalmente assegurados pela ressurreição de nosso Senhor Jesus Cristo, e com a fé confirmada pela palavra de Deus, eles avançaram na segurança do Espírito Santo pregando a boa nova de que vem chegando o reino de Deus.

A outra vem do Livro III do discurso de Irineu *Contra as Heresias*:

> A única fé verdadeira e que concede vida, que a Igreja recebeu dos apóstolos e comunicou a seus filhos. Pois o Senhor de todos deu o poder do evangelho a Seus apóstolos, por meio de quem também viemos a conhecer a verdade, isto é, a doutrina do Filho de Deus; a quem, também, o Senhor declarou: "Quem vos der ouvidos ouve-me a mim; e quem vos rejeitar a mim me rejeita; quem, porém, me rejeitar rejeita aquele que me enviou" [...]. Pois, depois de nosso Senhor ter ressuscitado dos mortos, [os apóstolos] foram investidos com poder de cima quando o Espírito Santo desceu [sobre eles], ficaram cheios de todos [os Seus dons] e obtiveram conhecimento perfeito: eles partiram

> para os confins da terra, pregando as boas novas das grandes coisas [enviadas] a nós por Deus, e proclamando a paz dos céus para os homens (Prefácio e Cap. I).[170]

Suponha que, por volta de 45 depois de Cristo, estivéssemos morando na província da Galácia, na Ásia Menor, quando, um dia, um judeu chamado Paulo apareceu pregando o que ele chamava de "o evangelho de Jesus Cristo". Suponha que passamos a acreditar no que ele disse; aceitamos esse evangelho de Jesus Cristo e formamos uma igreja lá na Galácia. Agora suponha, ainda, que, depois de Paulo ter ido a outros lugares, outros evangelistas itinerantes apareceram pregando o que eles também anunciavam como "o evangelho de Jesus Cristo", mas com um conteúdo significativamente diferente do conteúdo da pregação de Paulo. Nós estaríamos, então, em crise: em quem devemos acreditar? Assim, suponha que tenhamos escrito a Paulo e perguntado a ele por que deveríamos aceitar sua versão do "evangelho de Jesus Cristo".

Nós sabemos o que Paulo teria dito; pois sabemos o que ele de fato disse a essa exata pergunta de uma congregação daquela cidade e daquele período. Eu sou, ele disse, "apóstolo, não da parte de homens, nem por intermédio de homem algum, mas por Jesus Cristo e por Deus Pai, que o ressuscitou dentre os mortos" (Gl 1.1).

Que estatuto Paulo estava reivindicando para si, ao afirmar que ele era um apóstolo? Podemos ser breves, já que discutimos a questão no capítulo 3: Paulo estava afirmando que ele tinha o estatuto de ter sido *chamado ou incumbido por Deus* para ser um apóstolo – mais especificamente, que ele foi chamado ou incumbido por Deus *por meio de Jesus Cristo*. Até onde sei,

nenhum escritor do Novo Testamento diverge de Paulo nesse entendimento do estatuto de um apóstolo.

O que fez Paulo pensar que ele tinha o estatuto de apóstolo? Bem, como ele e todos os outros reconheceram, a maneira como se deu sua incumbência foi pouco usual. Ela ocorreu por meio da famosa experiência mística que ele teve no caminho para Damasco. Sem dúvida eventos subsequentes serviram para assegurar sua convicção de que ele havia sido chamado por Deus por meio de Jesus Cristo para ser um apóstolo; mas foi assim que aconteceu. Ele estava a caminho de Damasco para lá perseguir os cristãos, quando teve uma visão que o cegou, e ouviu uma voz dizendo: "Saulo, Saulo, por que me persegues?". À questão "Quem és tu, Senhor?", ele recebeu a resposta: "Eu sou Jesus, a quem tu persegues. Mas levantate e firma-te sobre teus pés, porque por isto te apareci, para te constituir ministro e testemunha, tanto das coisas em que me viste como daquelas pelas quais te aparecerei ainda" (Atos 26; cf. Atos 9 e 22).

Essa maneira de incumbir para o ofício de apóstolo foi, como mencionei, fora do comum; e por bastante tempo houve pessoas na Igreja que questionaram se Paulo realmente havia sido incumbido. A incumbência de todos, exceto um dos outros apóstolos, foi feita por Jesus ressurreto quando ele ainda estava na terra. O Evangelho de Mateus relata a incumbência nestas palavras:

> Seguiram os onze discípulos para a Galileia, para o monte que Jesus lhes designara. E, quando o viram, o adoraram; mas alguns duvidaram. Jesus, aproximando-se, falou-lhes, dizendo: Toda a autoridade me foi dada no céu e na terra. Ide, portanto, fazei discípulos de todas as nações, batizando-

> os em nome do Pai, e do Filho, e do Espírito Santo; ensinando-os a guardar todas as coisas que vos tenho ordenado. E eis que estou convosco todos os dias até à consumação do século.

E o Evangelho de Lucas, nestas palavras:

> Então, lhes abriu o entendimento para compreenderem as Escrituras; e lhes disse: Assim está escrito que o Cristo havia de padecer e ressuscitar dentre os mortos no terceiro dia e que em seu nome se pregasse arrependimento para remissão de pecados a todas as nações, começando de Jerusalém. Vós sois testemunhas destas coisas. Eis que envio sobre vós a promessa de meu Pai; permanecei, pois, na cidade, até que do alto sejais revestidos de poder.

Por que se pensou que essa incumbência de Jesus dos "onze", para serem apóstolos, foi uma incumbência *de Deus* por meio de Jesus? Porque aqueles que acreditaram que Jesus estava ressurreto – havia os que duvidavam – acreditaram, com base nisso, que, por meio da ação de Jesus, Deus estava agindo. Por fim, a Igreja chegaria à visão de que as ações de Jesus simplesmente *eram* ações de Deus.

Houve mais uma incumbência anormal além da de Paulo. As pessoas a quem Jesus ressurreto incumbiu antes de sua partida foram seus onze discípulos remanescentes; Judas estava faltando, é claro. A sensação de alguém faltando, de onze ser um número insatisfatório, parece ter sido experimentada agudamente pelos apóstolos. Lucas, no capítulo de abertura de Atos, nos conta o que aconteceu: Pedro se levantou diante de

um grupo de mais ou menos cento e vinte seguidores e, depois de uma argumentação preliminar, concluiu o seguinte:

> É necessário, pois, que, dos homens que nos acompanharam todo o tempo que o Senhor Jesus andou entre nós, começando no batismo de João, até ao dia em que dentre nós foi levado às alturas, um destes se torne testemunha conosco da sua ressurreição.

Assim, as pessoas

> propuseram dois: José, chamado Barsabás, cognominado Justo, e Matias. E, orando, disseram: Tu, Senhor, que conheces o coração de todos, revela-nos qual destes dois tens escolhido para preencher a vaga neste ministério e apostolado, do qual Judas se transviou, indo para o seu próprio lugar. E os lançaram em sortes, vindo a sorte recair sobre Matias, sendo-lhe, então, votado lugar com os onze apóstolos.

Podemos dizer isto, em resumo: a Igreja estava disposta a reconhecer como apóstolos apenas aqueles que foram incumbidos desse ofício por Deus por meio de Jesus Cristo.

O que um apóstolo era incumbido de fazer? Deixe-me começar com o que é claro, e então passar para o que não é claro. Várias formulações podem ser encontradas. Provavelmente a formulação que melhor captura tudo é que eles foram incumbidos de ser *testemunhas de* – isto é, de *testemunhar a respeito de* – Jesus Cristo. Para isso, eles precisavam ter conhecido Jesus, recordar os principais

contornos de sua vida e suas palavras, e ser capazes de dizer quem ele era. Assim é que o Jesus ressurreto, antes de sua partida, incumbiu como seus apóstolos aqueles que eram seus íntimos. É clara em nossas fontes a ideia de que um apóstolo não é abandonado à sua própria sorte para interpretar esse ser humano extraordinariamente estranho. Jesus interpretou a si mesmo. O testemunho deles a respeito de Jesus deveria consistir na comunicação dessa autointerpretação – no contexto, é claro, de sua memória dos dizeres e dos feitos de Jesus. Nem tudo que eles disseram sobre Jesus, no decorrer de seu testemunho sobre ele, consistiu em repetir o que ele lhes havia dito; muito veio das memórias dos acontecimentos em torno dele.

É claro que Paulo tinha noção não apenas da anormalidade de sua incumbência, mas também da anormalidade de sua maneira de conhecer Jesus. Obviamente ele não havia sido alguém íntimo de Jesus durante a vida dele. Mas, se seu conhecimento de Jesus tivesse sido inteiramente adquirido por meio das palavras daqueles que haviam sido íntimos de Jesus, seu reivindicado estatuto de apóstolo teria claramente tido um grande ponto de interrogação ao seu redor. O que aconteceu é que, depois de sua conversão, Paulo foi à Arábia por um tempo; e lá novamente teve algum tipo de experiência mística: "O evangelho por mim anunciado não é segundo o homem, porque eu não o recebi, nem o aprendi de homem algum, mas mediante revelação de Jesus Cristo. [...] não consultei carne e sangue, nem subi a Jerusalém para os que já eram apóstolos antes de mim, mas parti para as regiões da Arábia" (Gl 1.11-17).[171] Depois, claro, Paulo consultou aqueles que haviam sido anteriormente nomeados apóstolos, especialmente Pedro.

O quadro que emerge é que a Igreja antiga considerou treze de seus membros como tendo um estatuto especial dentro da Igreja.[172] Eles haviam sido incumbidos por Deus por meio de Jesus para serem testemunhas de Jesus – por meio de quem, eles acreditavam, o próprio Deus falou; e seu conhecimento e sua interpretação de Jesus estavam fundamentados em sua intimidade especial com ele.[173] Assim, ali emergiu, sobre Jesus e seu significado, um ensinamento apostólico que tinha na Igreja o estatuto de ser normativo. Sobre muitas questões, havia consenso entre os apóstolos desde o início. Sobre outras, o consenso emergiu lentamente – sob a pressão da controvérsia, à luz de novas experiências; gradualmente os apóstolos vieram a enxergar mais claramente o padrão e o significado daquilo que Jesus havia dito e feito. Sobre ainda outras questões, tais como detalhes da vida de Jesus, nunca houve consenso, ou ao menos não unanimidade; e, para muitas dessas questões, não há evidência de que a falta de unanimidade os preocupasse. Mesmo assim, a visão "oficial" da jovem Igreja sobre essa tradição apostólica como um todo era que ela comunicou o que Deus havia dito por meio dos ensinamentos e dos feitos e da autointerpretação de Jesus. Como membros da Igreja, diz Paulo em Efésios, estamos "edificados sobre o fundamento dos apóstolos e profetas, sendo ele mesmo, Cristo Jesus, a pedra angular" (Ef 2.20).[174]

Assim, os apóstolos foram incumbidos de comunicar o que Deus havia dito e feito em Jesus Cristo. Será que também foram incumbidos de representá-lo, de agir em seu lugar, de falar por ele, de falar em seu nome, de agir sob sua delegação, de ser seus substitutos? Muito claramente Irineu os considerava incumbidos dessas coisas; pois ele lhes aplica as palavras que

Lucas (10.16) registra como tendo sido aplicadas por Jesus aos "setenta" que ele envia: "Quem vos der ouvidos ouve-me a mim; e quem vos rejeitar a mim me rejeita; quem, porém, me rejeitar rejeita aquele que me enviou". E de fato, como eu mesmo observei no capítulo 3, é difícil ver por que os apóstolos não seriam incumbidos dessas coisas se "os setenta" o foram.

Talvez mais decisivo, contudo, seja o décimo capítulo de Mateus, ou uma sequência de passagens no Evangelho de João, do capítulo 12 em diante. Em Mateus 10 temos uma narração de Jesus convocando seus doze discípulos e os comissionando a uma incumbência. Eles são enviados, com várias missões e vários tipos de autoridade. O momento em que eles devem *partir* é mantido obscuro; fica a impressão de que eles devem partir e fazer algumas dessas coisas como parte do ministério de Jesus naquele momento. E talvez os discípulos de Jesus não tenham tomado suas palavras, naquele instante, como dizendo nada além disso. Mas, em retrospectiva, é impossível evitar interpretar que o Jesus de Mateus também tinha em vista a comissão apostólica pós-ressurreição: "Por minha causa sereis levados à presença de governadores e de reis", diz Jesus. Sob essa luz, é significativo, então, que a comissão de Jesus conclua com estas palavras: "Quem vos recebe a mim me recebe; e quem me recebe recebe aquele que me enviou. Quem recebe um profeta, no caráter de profeta, receberá o galardão de profeta [...]".

Em João, do capítulo 13 até o capítulo 17, temos o último discurso de Jesus a seus discípulos. De novo ele lhes dirige uma comissão; e o subtexto, claro, mas quase sempre implícito, é que os discípulos serão tornados os *representantes* de Jesus. As palavras que o Pai deu a Jesus, Jesus deu a seus discípulos. Eles

as receberam, e sabem em verdade que Jesus veio do Pai. Eles agora devem transmitir essas palavras, e esse conhecimento, a outros. Eles são capazes de fazer isso porque estiveram com Jesus desde o princípio, e porque receberão o Conselheiro, o Espírito da verdade, que os guiará para toda a verdade; o Conselheiro os lembrará de tudo aquilo que Jesus disse a eles. "Em verdade, em verdade vos digo", disse Jesus, "quem recebe aquele que eu enviar, a mim me recebe; e quem me recebe recebe aquele que me enviou" (13.20).

Como devemos, então, interpretar essas indicações fugidias, combinadas com o silêncio geral do Novo Testamento sobre a questão de os apóstolos terem sido não apenas incumbidos de testemunhar acerca de Jesus, mas também incumbidos de falar em nome de Jesus e, portanto, de Deus? Tenho a forte impressão de que a hipótese mais plausível é que os escritores simplesmente assumiram tal entendimento do comissionamento apostólico: para eles, essa outra incumbência estava incluída sem que nem necessitasse ser dita.

O que temos até agora é a incumbência para o ensinamento apostólico; ainda não temos um Novo Testamento. Mas todos saberão, ou, se não sabem, podem supor, como a transição foi feita. Aconteceu que, por volta de 200 d.C., a Igreja adotou para si um novo cânon de escritos sagrados, que veio a chamar de *O Novo Testamento*. Por mais quase 200 anos, controvérsias orbitaram alguns poucos livros, quanto a se deveriam ou não ser incluídos no cânon. Mas, por volta de 200, a *prática* de tratar certos livros como pertencentes ao novo cânon sagrado era aceita em todo lugar, assim como era, com apenas algumas exceções, a lista canônica propriamente dita. Durante a maior parte de nosso século, foi consenso acadêmico que a pista para

a emergência de um novo cânon se encontra no fato de que gradualmente a Igreja veio a ter uma opinião compartilhada acerca de quais livros são apropriados e desejáveis para o uso na liturgia. Mais recentemente, foi argumentado por Hans von Campenhausen[175] – convincentemente, em minha opinião – que a pista para a emergência do cânon é encontrada, na verdade, na necessidade da Igreja de confrontar o marcionismo, de um lado, e o montanismo, de outro. Essas controvérsias forçaram a Igreja a ir além do apelo à tradição do ensinamento dos apóstolos e a adotar certos livros como normativos.

Esse movimento estava carregado de significado. Em relação à tradição antecedente, colocar apenas certos livros juntos sob certo arranjo em um cânon forçosamente significava ver a tradição a partir de uma perspectiva determinada, quando em princípio perspectivas algo diferentes – perspectivas "ortodoxas" diferentes – teriam sido possíveis.[176] Em relação a gerações subsequentes, um cânon de escritos normativos funciona de maneira muito diferente de uma tradição normativa[177] – que é, claro, a razão pela qual a Igreja fez esse movimento.

Mas, embora o movimento estivesse, assim, carregado de significado, ele foi, não obstante, um movimento muito tímido, de certa forma. Desde os seus primórdios, a Igreja operou com uma tradição normativa – a saber, com a tradição do ensinamento apostólico. E, quanto a seu cânon, a Igreja não selecionou apenas alguns livros que se mostraram edificantes para a leitura na igreja ou bons para responder a marcionistas e montanistas. Ela selecionou livros que julgou serem exemplos do ensinamento de um apóstolo, como é o caso dos escritos de Paulo, ou serem representações fiéis do ensinamento

apostólico, como é o caso dos Evangelhos. De fato, sobre estes últimos, ela queria que as representações fiéis viessem do tempo dos apóstolos, ou até mesmo viessem, se não de um apóstolo, então de alguém íntimo a um apóstolo – alguém capaz, por assim dizer, de ser um porta-voz de um dos apóstolos.[178] Para ser aceito no cânon, o livro precisava possuir *apostolicidade*. E, além disso, como Brevard Childs observa, o estatuto de ser um escrito normativo é reivindicado por alguns dos livros do Novo Testamento para si mesmos, e por outros, para outros livros do Novo Testamento. Há um impulso canônico dentro dos livros do Novo Testamento; a canonicidade não é um destino que lhes ocorre a partir de fora.[179] O que se deu não foi que um cânon de livros normativos substituiu uma tradição normativa; pois a tradição normativa ela própria inclui livros que reivindicam o estatuto normativo. Às vezes, talvez, o movimento de uma comunidade religiosa, de uma tradição normativa para um cânon textual, é um movimento muito grande. Pelas razões mencionadas, o movimento da Igreja antiga da *sua* tradição normativa para o *seu* cânon textual foi quase tão tímido quanto possível. Embora não inevitável, ele foi certamente natural, e esperado.

Vamos juntar os fios. Suponha que os apóstolos fossem incumbidos por Deus por meio de Jesus Cristo de serem testemunhas e representantes (delegados) de Jesus. Suponha que o que emergiu de seu exercício dessa incumbência foi um corpo de ensinamento apostólico que incorporou o que Jesus lhes havia ensinado e o que eles se lembravam acerca dos acontecimentos em torno de Jesus, moldado sob a orientação do Espírito. E suponha que os livros do Novo Testamento são todos ou escritos apostólicos ou formulações de ensinamento

apostólico compostas por pessoas próximas de um ou outro apóstolo. Assim, seria correto tomar cada livro como um meio do discurso divino. E uma interpretação eminentemente plausível do processo por meio do qual tais livros vieram a fazer parte de um único texto canônico seria que, por meio desse processo de canonização, Deus estava autorizando tais livros como constituintes, juntos, de um volume único do discurso divino.

Boas razões para considerar as Escrituras cristãs como um meio do discurso divino devem obviamente colocar o Antigo e o Novo Testamentos juntos em cena. Mas devo parar por aqui – com a observação de que a convicção amplamente difundida no judaísmo do primeiro século de que suas Escrituras Sagradas eram um meio do discurso divino sem dúvida contribuiu para a emergência da mesma convicção, entre os cristãos, acerca das Escrituras cristãs.

Um último ponto. Alguns grupos de leitores dirão que considerar as Escrituras cristãs como um instrumento do discurso divino, e interpretá-las de acordo com tal convicção, transformaria o cristianismo em uma "religião do livro", quando na verdade é Jesus Cristo que está no centro da religião cristã, não a Bíblia. A Igreja cristã é o partido de Jesus na história (mais precisamente, o partido *sobrevivente* de Jesus).

Mas por que esse seria o caso? O foco das Escrituras cristãs está, é claro, em Jesus Cristo. Por que seria o caso que, se interpretamos que Deus nos conta, por meio das Escrituras, que a Sua entrada em nossa história se deu central e decisivamente em Jesus Cristo, nós transformamos a religião cristã em uma "religião do livro" – pior ainda, em *bibliolatria*?

O que é verdade é isto: eu não concentrei minha atenção, neste livro, na modalidade de discurso divino que os cristãos consideram central; não me concentrei na fala de Deus em Jesus Cristo. Seria eminentemente apropriado, em outra ocasião, fazer isso. Assim como seria apropriado discutir a convicção, compartilhada igualmente pelo judaísmo rabínico, pelo luteranismo clássico e pelo calvinismo, de que, por meio da interpretação autorizada do texto sagrado, Deus fala novamente: a linha divisória entre discurso divino e interpretação é rompida.

CONHEÇA TAMBÉM

MINICURSO

Nós preparamos um minicurso sobre o livro *Discurso Divino* com várias informações que facilitarão em muito a leitura do livro.

São duas videoaulas sobre filosofia da linguagem e atos de fala e três videoaulas sobre Ricoeur, Derrida, Barth e a proposta de Wolterstorff.

Leia o QR code e acesse gratuitamente.

GUIA DE ESTUDOS

Nós preparamos um guia de estudos sobre o livro *Discurso Divino* com perguntas de cada capítulo, tabelas, glossário, sugestões de leitura e mais.

Acesse www.ultimato.com.br/loja/ebooks e baixe gratuitamente o *Guia de Estudos – Discurso Divino.*

APRESENTAÇÃO DA ABC2

A Associação Brasileira de Cristãos na Ciência (ABC²) é uma rede de cristãos engajados nos campos científico e eclesiástico que promove iniciativas relacionadas à temática Ciência e Fé Cristã. A ABC² tem por missão operar como uma ponte de sentido entre os universos da fé cristã e das ciências, de tal modo que ambos os campos sejam beneficiados.

Desse modo, a ABC² busca promover o diálogo aberto, honesto e respeitoso entre esses dois universos, levando sempre em conta a liberdade e soberania das respectivas esferas sociais e as finalidades intrínsecas e próprias de cada esfera. Buscamos, a partir de uma perspectiva cristã, o avanço do conhecimento integral acerca do ser humano e de sua relação com Deus e com a natureza.

Essa abordagem está fortemente ancorada na visão de que tanto a natureza como a Escritura são livros escritos pelo mesmo autor, o Deus criador e redentor (Sl 19). Essa crença, que a tantos inspirou na história cristã, continua a nos mover em uma convicção de que fé e razão podem e devem ser parceiras em uma frutífera caminhada intelectual.

Acreditamos que promover o diálogo inteligente, bem-informado, respeitoso e criativo entre esses campos é fundamental para o florescimento da sociedade e para o bom testemunho da igreja. Assim, contribuímos para a promoção de uma teologia pública e também para o ensino e divulgação científica no universo da fé.

A ABC² não caminha sozinha. Uma comunidade é construída com labor e paciência, agregando diferentes histórias de vida, expectativas, prioridades e tradições intelectuais e denominacionais. A despeito e reconhecendo o valor da diversidade, estamos unidos à Grande Tradição Cristã ortodoxa, no respeito às tradições científicas e na intenção de contribuir para a formação de comunidades intelectuais.

Não é papel da ABC² arbitrar sobre pontos controversos na interação entre fé, ciência e cultura, mas, sim, oferecer-se como fórum aberto para debates de alto nível, de forma que eventuais discordâncias entre seus associados e pares possam resultar em diálogos produtivos e no desenvolvimento de generosidade, humildade intelectual, entendimento e sabedoria.

Equipe ABC²

FILOSOFIA E FÉ CRISTÃ

Caro leitor,

A série **Filosofia e Fé Cristã** é uma parceria da Associação Brasileira de Cristãos na Ciência com a Editora Ultimato e faz parte do projeto "Recursos em Filosofia e Teologia em Português do Brasil", financiado pela John Templeton Foundation.

Escreva para **ultimato@ultimato.com.br** e conte suas experiências com os livros da série Filosofia e Fé Cristã. O seu retorno é muito importante para nós.

Acesse **www.ultimato.com.br** e conheça também outros títulos da Editora Ultimato.

---

1. Referência à expressão latina *homo loquens*, empregada por linguistas para classificar a aptidão à fala como característica central do ser humano. (N.R.)↩

2. Cf. *Confissões* VIII, 4: "Seria impensável que ricos e poderosos fossem mais bem-vindos em vossa Igreja do que os pobres e desconhecidos, pois Deus *escolheu as coisas fracas do mundo para envergonhar as fortes; e Deus escolheu as coisas humildes do mundo, e as desprezadas, e aquelas que não são, para reduzir a nada as que são*. Foi por meio do apóstolo Paulo que vós disséreis essas palavras...".↩

3. "Revelation in the Jewish Tradition", in: Serán Hand (ed.), *The Levinas Reader*. Oxford: Basil Blackwell, 1989, p. 191.↩

4. *Ibid*., p. 192-193.↩

5. Levinas, no ensaio ao qual me referi, rompe com o pressuposto tradicional de modo diferente e menos explícito. Ele se enxerga falando sobre revelação;

contudo, quando ele de fato começa a descrever a maneira judaica de interpretar a Bíblia Hebraica, ele argumenta que o judeu considera a *prescrição* como fundamental a toda ela, não importa o gênero. Muito claramente, ele quer dizer *prescrição divina*. Argumentarei no capítulo seguinte que a prescrição não é um tipo de revelação. Mas o que é interessante a respeito do artigo de Levinas é que o conceito de *revelação* na verdade não desempenha um papel relevante em seu pensamento; é o conceito de (do ato de fala que é a) *prescrição* que é determinante para ele.↩

6. Moisés Maimônides, *Guide of The Perplexed*, traduzido por Shlomo Pines. Chicago: University of Chicago Press, 1963, I, 46 [p. 99-100] [*Guia dos Perplexos*, São Paulo: Sefer, 2018]. Uma discussão completa da explicação de Maimônides a respeito da relevância das atribuições de fala a Deus teria de levar em consideração também o ponto bastante diferente colocado no *Guia* I, 65, em que Maimônides tem em mente a explicação da criação oferecida pelo Gênesis: "O termo 'ordem' é figurativamente usado para Deus com referência ao vir a ser das coisas que ele desejou. Assim, é dito que ele ordenou que elas viessem a ser. As palavras são usadas de maneira correspondente, por meio de uma comparação de Suas ações com as nossas, além de serem usadas, como esclarecemos, para indicar o sentido: ele desejou. Em todos os casos em que a expressão *Ele disse* ocorre na *Narrativa do Princípio*, ela significa que ele desejou ou quis" (p. 159).↩

7. Sandra M. Schneiders, *The Revelatory Text*. San Francisco: Harper, 1991, p. 27-29. Em contraste a Maimônides e Schneiders, considere Karl Barth: "A proclamação da Igreja é fala, discurso. Assim o é a Escritura Sagrada. Assim o é até mesmo a revelação em si e como tal. Se ficarmos com a Palavra de Deus nas três formas em que ela é de fato ouvida na Igreja [...], não temos razão alguma para não tomar primariamente o conceito da Palavra de Deus em seu sentido literal. A Palavra de Deus significa que Deus fala. Falar não é um 'símbolo'" (*Church Dogmatics* 1/I, p. 132).↩

8. Em filosofia da linguagem, designa-se como "língua natural" todo idioma praticado por alguma sociedade humana, factualmente surgido na história das culturas: português, inglês, mandarim, iorubá, tupi etc. A designação tem em vista o contraste com línguas artificialmente construídas, para fins científicos – como é possível proceder nos âmbitos da matemática e da lógica. (N.T.)↩

9. Natal: Carisma, 2020. (N.E.)↩

10. Dizer que uma proposição possui mérito doxástico (do grego doxa, "opinião", "crença") significa dizer que suas características a habilitam a ser uma opinião

válida, uma crença bem formada. (N.R.)↩

11. Robert Alter, *The World of Biblical Literature*. Basic Books: 1992, p. 34, 40.↩

12. "Desacobertar o acobertado" traduz "uncovering the covered". O sentido é de tirar uma coberta que ocultava algo. Não há uma acepção de reprovação moral, como "acobertar" carrega usualmente em português. (N.E.)↩

13. Cf. John Baillie, *The Idea of Revelation in Recent Thought*. Nova York: Columbia University Press, 1956, p. 19: "Revelação literalmente significa desvelar, o remover de um véu que obscurece, de modo a expor algo que estava oculto".↩

14. São Paulo: Loyola; 2010. (N.E.)↩

15. Charles Taylor, *Sources of the Self*. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1989, p. 131.↩

16. O sentido de "manifest" em inglês é mais específico que "manifestar" em português. O sentido em questão é quando dizemos que um paciente manifesta sintomas – é visível, pelo estado dele, que ele possui sintomas. Da mesma forma, alguém manifesta luto tornando visível o seu luto. Assim, "manifest" parece indicar revelações não linguísticas. (N.E.)↩

17. Richard Swinburne, *Revelation*. Oxford: Oxford Clarendon Press, 1992.↩

18. Cf. John Locke, *Ensaio sobre o Entendimento Humano*, IV, xviii, 2: "*Fé* [...] é o assentimento a qualquer proposição, ocasionado não por meio de deduções da razão, mas por meio de crédito ao proponente, como vindo de Deus, em um modo extraordinário de comunicação. Essa maneira de descobrir verdades aos homens chamamos de *Revelação*".↩

19. Cf. Baillie, *The Idea of Revelation*, capítulo IV, especialmente a seção inicial sobre "Evento e Interpretação".↩

20. Sobre a manifestação-revelação exigir, dessa maneira, interpretação, ver o capítulo 4 do conhecido livro de Avery Dulles, *Models of Revelation*. Garden City, N.Y.: Doubleday, 1985. Por exemplo, na discussão da posição de William Temple, Dulles diz que "Temple evitou toda redução grosseira da revelação à história objetiva. Para eventos serem revelação, ele sustentava, eles devem ser entendidos como desvelamentos de Deus. Em segundo lugar, então, a revelação consiste na iluminação da mente dos profetas para que eles distingam o que foi manifestado. Nas palavras de Temple, 'a condição essencial da revelação efetiva

é a coincidência de um evento controlado pelo divino e de mentes iluminadas pelo divino para interpretá-lo corretamente'" (p. 54).↩

21. Agradeço a meu colega Christopher Seitz por ter chamado minha atenção para este artigo.↩

22. Cf. Baillie, *The Idea of Revelation*, p. 62: "Nenhuma afirmação é mais difundida nos textos recentes sobre nosso assunto [a revelação] do que [...] a de que toda revelação é dada, não na forma de conhecimento diretamente comunicado, mas por meio de eventos que ocorrem na experiência histórica da humanidade, eventos que são apreendidos pela fé como os 'poderosos atos' de Deus, e que portanto criam na mente do homem tal conhecimento reflexivo de Deus como é dado a ele possuir. É claro que isso representa um distanciamento radical da formulação eclesiástica tradicional que identificou a revelação com a palavra escrita da Escritura e considerou a ação de Deus na história como revelação apenas no sentido de estar entre as coisas sobre as quais a Escritura nos informa". Além de fazer essa afirmação sobre a discussão teológica contemporânea, Baillie afirma que a Bíblia também fala apenas do tipo manifestacional de revelação: "De acordo com a Bíblia, o que nos é revelado não é um corpo de informações sobre várias coisas das quais, noutra circunstância, poderíamos ser ignorantes. Se se tratar de informação, é informação sobre a natureza e a mente e o propósito de Deus – isso e nada mais. Ainda assim, em última instância, não é informação sobre Deus o que é revelado, mas o próprio Deus ele mesmo encarnado em Jesus Cristo nosso Senhor" (p. 28). Sobre essa afirmação, devemos considerar, além do ponto colocado por Barr no texto citado, o que Downing tem a dizer em seu *Has Christianity a Revelation?*.↩

23. Em seu *Models of Revelation*, Avery Dulles distingue cinco modelos teológicos da revelação. Esses modelos correspondem às distinções que venho fazendo, da seguinte maneira: o que Dulles chama de *Revelação como Doutrina* é revelação transmissora de conhecimento da forma assertórica. O que ele chama de *Revelação como História* e *Revelação como Experiência Interior* são duas versões da revelação manifestacional, com a diferença entre as duas dependendo de onde ocorrem os fenômenos que realizam a manifestação, na história externa ou no "*self* interior" dos seres humanos. O quarto modelo, *Revelação como Presença Dialética*, é aparentemente aquela forma especial de revelação manifestacional (intencional) na qual o que é manifestado é apenas a presença do agente. O último modelo, *Revelação como Nova Consciência*, é o que chamei de revelação *não agentiva*.
George Mavrodes, em seu livro recente *Revelation in Religious Belief*

(Filadélfia: Temple University Press, 1988), discute três modelos da revelação divina. O que ele chama de Modelo da Causalidade é uma forma de revelação não assertórica e transmissora de conhecimento. O que ele chama de Modelo Manifestacional é revelação manifestacional. E o que ele chama de Modelo da Comunicação é revelação assertórica e transmissora de conhecimento.↩

24. Mavrodes, em *Revelation*, p. 99, diz que, "se algo foi revelado, é natural supor que exista alguém para quem esse algo foi revelado". Mas pense nesta sentença: "O patriarca revelou a localização das joias em um documento que escreveu logo antes de sua morte; mas naquele instante sua mão estava tão trêmula que nenhum de nós conseguiu ainda decifrar o que ele escreveu". O uso de "revelar" nessa sentença não me parece de modo algum "não natural".↩

25. Essa função da revelação como um prolegômeno à teologia é vista como problemática, mas é mesmo assim inquestionavelmente aceita por Avery Dulles em seu *Models of Revelation*: "A teologia da revelação oferece problemas metodológicos peculiares. Ela não é uma parte da teologia doutrinal (ou dogmática) como entendida normalmente, pois a teologia doutrinal, como já vimos, costumeiramente testa suas asserções pela conformidade com o que já foi reconhecido como revelação. Sem recair em um círculo vicioso, não se pode testar uma teoria da revelação pela sua conformidade à revelação [...]. O que se está tentando fazer neste livro pode ser descrito como uma teologia fundamental da revelação [...]. A teologia fundamental [...] é pré-dogmática porque [...] não depende de uma teoria acabada a respeito da revelação e de sua mediação pela tradição e por pronunciamentos eclesiásticos. Em vez disso, ao elaborar tal teoria, ela contribui para os fundamentos da teologia dogmática" (p. 14-15).↩

26. Claro, os que recebem cartas não elaboradas por seus remetentes ficarão às vezes desgostosos ao descobrir que elas foram elaboradas por outra pessoa; o executivo que assina e envia cartas de amor elaboradas por seu secretário está brincando com fogo. (O exemplo me foi oferecido por Eleonore Stump.) E eu, ao menos, ficaria chateado se descobrisse que o Discurso de Gettysburg de Lincoln foi elaborado por um secretário. Há aqui um campo fascinante clamando por exploração, mas que vou me abster de adentrar!↩

27. Apesar de me parecer aceitável descrever qualquer caso de *agir como o delegado de* com as palavras "agir em nome de", nem todos os casos de *agir em nome de* são casos de *agir como o delegado de*. Suponha que você prometeu aos oficiais da cidade passar a tarde de amanhã enchendo sacos de areia para fortalecer o dique, mas que, ao jogar basquete à noite, você quebra o braço.

Você pede que eu vá em seu lugar. Eu vou, e anuncio que passarei a tarde enchendo sacos de areia e que estou fazendo isso em seu nome (em seu lugar). Os oficiais então registram sua obrigação como concluída. Mas *você* não encheu os sacos de areia; não é o caso que, por meio do que eu faço, *você* encheu os sacos de areia. Então *você* não cumpriu o que prometeu, embora o conteúdo do que você prometeu, encher sacos de areia, tenha sido realizado.↩

28. As aspas foram adicionadas à tradução para maior similaridade com o texto em inglês citado por Wolterstorff. Também na sequência. (N.E.)↩

29. A mais elaborada indicação da continuação do conceito é esta passagem de Atos 3.18-23: "Mas Deus, assim, cumpriu o que dantes anunciara por boca de todos os profetas: que o seu Cristo havia de padecer. Arrependei-vos, pois, e convertei-vos para serem cancelados os vossos pecados, a fim de que, da presença do Senhor, venham tempos de refrigério, e que envie ele o Cristo, que já vos foi designado, Jesus, ao qual é necessário que o céu receba até aos tempos da restauração de todas as coisas, de que Deus falou por boca dos seus santos profetas desde a antiguidade. Disse, na verdade, Moisés: O Senhor Deus vos suscitará dentre vossos irmãos um profeta semelhante a mim; a ele ouvireis em tudo quanto vos disser. Acontecerá que toda alma que não ouvir a esse profeta será exterminada do meio do povo."↩

30. Alguns dos escritores do Novo Testamento obviamente consideravam que a linhagem dos profetas continuava, embora de maneira bastante incomum, entre as assembleias da Igreja; veja a descrição de Lucas em Atos e de Paulo em suas epístolas aos coríntios.↩

31. No início de sua primeira carta aos cristãos em Corinto, ele diz que foi "chamado pela vontade de Deus para ser apóstolo de Jesus Cristo" (1Co 1.1; cf. 2Co 1.1; Ef 1.1; Cl 1.1; 2Tm 1.1); em 1 Timóteo 1.1, ele diz que foi chamado por "mandato de Deus, nosso Salvador, e de Cristo Jesus, nossa esperança"; e, em Romanos 1.5, ele diz que sua missão como apóstolo foi recebida de Jesus Cristo nosso Senhor. Veja mais discussão no capítulo 16.↩

32. Embora minha conclusão seja que eles provavelmente foram entendidos como delegados, penso que Rengstorff, em seu artigo sobre *apostolos* em *Kittel's Theological Word-Book of the New Testament*, é bem mais incisivo do que a evidência o autoriza a ser em seu tratamento dos apóstolos como profetas de um tipo especial: "O paralelo entre os apóstolos e os profetas que vemos em Paulo depende do fato de que ambos são portadores exclusivos da revelação; os profetas, da revelação ainda em curso, e os apóstolos, da revelação finalizada. Talvez a diferença na relação temporal à mesma coisa explique por que o ofício

de pregação do NT não poderia usar o nome antigo para os *mensageiros* (*prophetes*) de Deus para descrever os mensageiros de Jesus. Ele precisou de um novo termo que correspondesse à nova e alterada situação e ainda assim se referisse à incumbência que Jesus deu a Seus discípulos". O que vale a pena notar a respeito dessa passagem é que Rengstorff está tentando elucidar as noções de profeta e apóstolo com o conceito de *revelação*, em lugar do conceito de *fala*. Então, de fato, a distinção estrutural entre profeta e apóstolo que estou propondo no texto citado fica completamente oculta à vista!↩

33. Deve-se reconhecer que muito do que temos nos livros proféticos pode não ser "um registro do proferimento profético". A conexão entre o que os profetas de Israel disseram oralmente a seu povo e o que está representado nos livros proféticos é sem dúvida complicada e cheia de variações.↩

34. Naturalmente pode haver outras razões para manter uma doutrina geral da inspiração; tudo que desejo enfatizar é que *inspiração* e *apropriação* são fenômenos distintos, e em princípio separados; e que o que é decisivo para que algo pertença ao livro de Deus é a apropriação, e não a inspiração. Uma pessoa pode supervisionar a locução (e a ilocução) de alguém sem autorizar essa locução como meio de seu próprio discurso; por outro lado, uma pessoa pode autorizar que algumas palavras sejam o meio de seu discurso sem ter de modo algum supervisionado sua produção. Uma doutrina da inspiração divina não é, portanto, uma doutrina do discurso divino.↩

35. Devo esse exemplo a Eleonore Stump.↩

36. O ensaio de Ricoeur pode ser encontrado em seu livro *Ensaios sobre a Interpretação Bíblica* (*Essays on Biblical Interpretation*. Filadélfia: Fortress Press, 1980). Incorporarei referências às páginas no texto citado.↩

37. Um aspecto algo confuso da apresentação que Barth faz de seu pensamento é que ele às vezes usa "proclamação" para abarcar o testemunho profético e apostólico tanto quanto a proclamação da Igreja, e às vezes o usa (como acabei de fazer) para distinguir a proclamação da Igreja do testemunho profético e apostólico. Adotarei a prática de sempre chamar a primeira de "proclamação contemporânea", reservando "proclamação" como tal para o gênero que abarca ambas as espécies, a saber, testemunho e proclamação da Igreja.↩

38. Assim, Barth diz: "Quando dizemos 'a Palavra de Deus revelada', em distinção da 'escrita' e da 'pregada' em que consistem as duas outras formas da Palavra de Deus, 'revelada' não pertence ao predicado. É simplesmente uma paráfrase, uma segunda designação do sujeito" (1/1, p. 118).↩

39. Cf. 1/1, p. 142: "A Palavra de Deus como Palavra de reconciliação dirigida a nós é a Palavra pela qual Deus anuncia a Si mesmo ao homem, i.e., pela qual Ele promete a Si mesmo como conteúdo do futuro do homem, como Aquele que o encontra no percurso através do tempo como o fim de todo o tempo, como o Senhor oculto de todos os tempos. Sua presença pela Palavra é Sua presença como Aquele que virá, que virá para a realização e consumação da relação estabelecida entre Ele e nós na criação e renovada e confirmada na reconciliação".↩

40. Em *C.D.* IV/3.2, §71.4, Barth discorre longamente sobre cristãos em geral serem chamados a ser testemunhas – como tendo a vocação de testemunha. Isso me parece ser uma mudança significativa em seu pensamento em relação aos primeiros volumes da *Dogmática Eclesiástica*, na qual o testemunho contemporâneo é consistentemente atribuído à proclamação oficial da Igreja em vez de aos cristãos em geral.↩

41. Acredito que essa interpretação seja decisivamente confirmada pela discussão de Barth sobre "A Vocação do Homem" e "O Espírito Santo e o Envio da Comunidade Cristã" em *C.D.* IV/3.2. Barth nunca fala sobre a testemunha sendo incumbida de falar "em nome de" Deus. Veja especialmente p. 515, 592-593, 606-610, 737-738, 835-836, 843ss, 868ss. De todas essas passagens, deixe-me citar uma parte da p. 737: Deus "coloca Sua palavra nos lábios dos homens deste povo. Isto é, Ele dá aos seus lábios, ao seu conhecimento humano e confissão, à sua voz humana, o poder de atestar Sua Palavra e por Sua Palavra Sua obra, e por Sua obra Ele próprio [...]. Ele de fato faz o que Ele como Todo-Poderoso pode fazer, a saber, Ele coloca Sua Palavra em seus lábios, Ele santifica sua linguagem profana, Ele lhes dá o poder e a liberdade de falar Dele em suas humanas e seculares palavras e expressões e sentenças, e portanto de se tornar e ser Sua testemunha a outros homens". Barth fala em certo lugar que "é parte do conceito de evangelista e apóstolo, assim como também é do de profeta, que eles não têm de falar em seu próprio nome, mas somente em nome, i.e., em realização da revelação de Jesus: falar Dele, falar em virtude de Sua incumbência, falar de acordo com Sua ordem, falar com a habilidade que é esperada por Ele". As palavras empregadas aí são vagas demais para serem base de uma interpretação.↩

42. "Como testemunha da revelação divina, a Bíblia também atesta a instituição e a função dos profetas e apóstolos. E, ao fazê-lo, atesta a si própria como Escritura Sagrada, como a forma indispensável desse conteúdo. Mas, porque esse é o caso, nessa questão da revelação divina, a Igreja, e na Igreja e com a Igreja a teologia, deve se prender a essa unidade de conteúdo e forma. A distinção de

forma e conteúdo não deve implicar nenhuma separação. Mesmo com base no testemunho bíblico, não pode haver revelação exceto por meio desse testemunho. Não pode haver revelação 'em si mesma'. O propósito do testemunho bíblico não é nos ajudar a alcançar isso, de modo que sua utilidade não sobreviveria ao cumprimento de seu propósito. A revelação é, claro, o tema do testemunho bíblico. E nós já vimos que a percepção dela é absolutamente decisiva para a leitura e compreensão e explanação do testemunho bíblico. Mas ela é sempre o tema disto, o testemunho bíblico. Não temos testemunhos dela a não ser este. Não há, portanto, pontos de comparação que tornem possível para nós nem ao menos em parte nos libertar desse testemunho, nos colocar em uma relação direta com seu tema [...]. Nessa questão da revelação não podemos, portanto, nos libertar dos textos nos quais sua expectativa e recordação nos é atestada. Nós estamos presos a esses textos" (1/2, p. 492).↩

43. "Nós insistimos que fé é experiência, um ato concreto, verificável e temporal de um homem específico, ato de reconhecimento. Mas a experiência não é de maneira autoevidente [...] experiência da Palavra de Deus [...]. É a Palavra, Cristo, a quem a fé se refere porque Ele se apresenta a ela como seu objeto, que torna a fé fé, experiência real. Que seja claramente compreendido: porque Ele se apresenta a ela como seu objeto. Pois a fé não é fé pelo simples fato de que ela é ou tem uma referência – ela pode na verdade ser uma referência sem sentido a um objeto imaginado. Ela é fé pelo fato de que a Palavra de Deus nos é dada como o objeto de sua referência, como o objeto de reconhecimento, e portanto como base da fé real" (1/1, p. 230; ver também 1/1, p. 160).↩

44. Por exemplo: "Se agora é verdade no tempo, como é verdade na eternidade, que a Bíblia é a Palavra de Deus, então, de acordo com o que dissemos agora, o próprio Deus diz agora o que o texto diz" (1/2, p. 532).↩

45. Barth diz que "Deus sempre tem algo específico para dizer a cada homem, algo que se aplica a ele e somente a ele. O conteúdo real da fala de Deus ou o desejo real da pessoa de Deus, que fala, não deve, em nenhum sentido, então, ser tomado e reproduzido por nós como uma verdade geral" (1/1, p. 140). Barth não desenvolve esse pensamento nessa passagem, então não fica inteiramente claro o que ele tem em mente. Mas acredito que seu pensamento não é que Deus diz em Jesus Cristo algo específico a cada um de nós (embora ele possa sustentar isso), mas que Deus aplica a cada um de nós o que Deus diz em Jesus Cristo. Assim, meu palpite é que a passagem deva ser interpretada à luz desta última passagem: "Porque a Palavra de Deus, diferentemente de realidades criadas, não é universalmente presente e verificável, e não é possível que seja universalmente presente e verificável, portanto, como decisão, ela sempre

implica uma escolha em relação ao homem. A Palavra de Deus é um ato de Deus que ocorre *specialissime*, deste modo e não daquele, a este ou aquele homem" (1/1, p. 159). A mesma tese é defendida em 1/1, p. 160.↩

46. Devo apontar uma outra linha de pensamento sobre esse assunto em Barth. É muito menos proeminente que a linha de pensamento que apresentei no texto mencionado; na verdade, conheço apenas uma passagem em que ela aparece de maneira clara. E não digo que a compreendo. Nessa passagem, depois de enfatizar que o tempo da revelação, o tempo do testemunho e o tempo da proclamação da Igreja são três tempos diferentes, Barth diz que a fala de Deus em Jesus Cristo *naquele momento* é contemporânea à fala de Deus *aqui e agora*. Duvido que essa seja apenas uma maneira figurada de expressar a linha de pensamento expressa no texto mencionado, que o Espírito nos move aqui e agora a reconhecer o que Deus disse em Cristo *naquele momento*. Veja 1/1, p. 148-149.↩

47. Devo dizer que o conceito de ato *locucionário* com o qual estou trabalhando é um pouco diferente do conceito de J. L. Austin. Para ele, um ato locucionário consiste no uso de palavras com sentido e referência; para mim, um ato locucionário consiste apenas no proferimento ou na inscrição (ou sinalização) de palavras.↩

48. Se a ontologia de uma pessoa a levasse a afirmar que aquele ato é idêntico a este – que o ato que é um caso de um desses diferentes predicáveis de ação também é uma instância de outro –, então o que se segue teria de ser conceitualizado de modo bem distinto.↩

49. Alvin Goldman, *A Theory of Human Action* [Uma teoria da ação humana] (Englewood Cliffs, N.J.: Prentice-Hall, 1970), p. 25-26.↩

50. John Searle, *Speech Acts* (Cambrige: Cambridge University Press, 1970), p. 51-52.↩

51. O argumento e o exemplo me foram sugeridos por Robert M. Adams.↩

52. "A Modified Divine Command Theory" [Uma versão modificada da teoria do comando divino], em R. M. Adams, *The Virtue of Faith* [A virtude da fé] (Nova York, Oxford University Press, 1987), p. 115.↩

53. De um artigo inédito de Robert M. Adams, "The Concept of a Divine Command" [O conceito de comando divino].↩

54. "Divine Command Metaethics Modified Again" [A metaética do comando divino, novamente modificada], em *The Virtue of Faith*, p. 139.↩

55. Adams, "A Modified Divine Command Theory of Ethical Wrongness" [Uma versão modificada da explicação do erro ético pela teoria do comando divino], em *The Virtue of Faith*, p. 97.↩

56. William P. Alston, "Some Suggestions for Divine Command Theorists" [Algumas sugestões para os teóricos do comando divino], em Alston, *Divine Nature and Human Language* [A natureza divina e a linguagem humana] (Ithaca, Cornell University Press, 1989), p. 265. Evidentemente, é estranho a Alston dizer que, ao falar sobre o ato divino de fazer uma promessa, os escritores bíblicos estavam oferecendo o análogo humano mais próximo do que Deus estava fazendo, quando ele, Alston, oferece o que considera um análogo mais próximo, a saber, que Deus estava expressando uma intenção. Ou o que seu ponto faz é comprar a noção de "ideia vívida"? Estavam os escritores bíblicos sacrificando a precisão que haveria em falar como se Deus estivesse expressando intenções em favor da vividez que há em falar sobre Deus executar o ato de prometer?↩

57. Alston, *Divine Nature*, p. 257.↩

58. Note que Alston novamente fala do professor assistente hiperdiligente como tendo *deveres*!↩

59. Em certo ponto, Alston diz que o tipo de possibilidade que ele tem em mente quando fala da possibilidade de desvio é "possibilidade metafísica". Mas nada em seu argumento depende da diferença entre possibilidade causal e possibilidade metafísica.↩

60. Um ponto colocado por Eleonore Stump em seu artigo "God's Obligations" [As obrigações de Deus], em *Philosophical Perspectives, 6: Ethics, 1992* [Perspectivas filosóficas, vol. 6: Ética, 1992], editado por J. E. Tomberlin (Atascadero, CA, Ridgeview Publ. Co., 1992). Para uma argumentação contrária às teses de Alston um tanto distinta da que eu apresentei aqui, consulte esse artigo – em cujo percurso, de todo modo, alguns dos mesmos pontos acabam sendo colocados.↩

61. Para um apanhado geral muito útil dessas questões, ver William Hasker, *God, Time, and Knowledge* [Deus, o tempo e o conhecimento] (Ithaca, Cornell University Press, 1989), cap. 2.↩

62. Langdon Gilkey, "Cosmology, Ontology, and the Travail of Biblical Language" [Cosmologia, ontologia e o labor de uma linguagem bíblica], reimpresso em Owen C. Thomas, ed., *God's Activity in the World: The Contemporary Problem* [A ação de Deus no mundo: o problema contemporâneo] (Chico, Cal., Scholars Press, 1983), p. 31.↩

63. John Macquarrie, *Principles of Christian Theology* [Princípios de teologia cristã], 2. ed. (Nova York, Scribner's, 1977), p. 247-248.↩

64. Alfred J. Freddoso, "Medieval Aristotelianism and the Case against Secondary Causation in Nature" [O aristotelismo medieval e o argumento contra a causação secundária na natureza], em Thomas V. Morris (ed.), *Divine and Human Action* (Ithaca, Cornell University Press), p. 79.↩

65. Bas C. van Fraassen, *Laws and Symmetry* [Leis e simetria] (Oxford, Clarendon Press, 1989), p. 94.↩

66. No vocabulário filosófico, um item "necessitar" outro (estar com ele em relação de necessitação) significa *torná-lo* necessário; não confundir, portanto, com a noção corriqueira de um item "necessitar *de*" outro. (N.R.)↩

67. Cf. David Armstrong, *What Is a Law of Nature?* [O que é uma lei da natureza?] (Cambridge, Cambridge University Press, 1983).↩

68. Entendo que essa tese é amplamente confirmada pelos dois livros de G. R. Evans *The Language of the Bible: The Earlier Middle Ages* [A linguagem da Bíblia: o início da Idade Média] e *The Language of the Bible: The Road to Reformation* [A linguagem da Bíblia: o caminho até a Reforma] (Cambridge, Cambridge University Press, 1984 e 1985).↩

69. Paul Ricoeur, *Interpretation Theory* [Teoria da interpretação] (Fort Worth, Texas Christian University Press, 1976), p. 75. Doravante abreviarei referências a esse texto como "IT" e as incorporarei ao meu texto.↩

70. Paul Ricoeur, *Hermeneutics and the Human Sciences* [A hermenêutica e as ciências humanas], ed. e tr. de J. B. Thompson (Cambridge, Cambridge University Press, 1981), p. 201. Doravante abreviarei referências a esse texto como "HHS" e as incorporarei ao meu texto. Cf. "O que ocorre na escrita é a manifestação total de algo que se encontra em um estado virtual [...] no discurso vivo, a saber, a desvinculação do significado em relação ao evento" (IT, p. 25).↩

71. Empregado como conceito filosófico (que se inspira, por sinal, numa terminologia vinda da estatística), o adjetivo "discreto" se opõe a "contínuo": ele denota unidades claramente discerníveis, cuja identidade tem fronteiras detectáveis e não se confunde com a de outras unidades do mesmo tipo. (N.R.)↩

72. Embora Ricoeur afirme que "a sentença é real como o próprio evento de falar" (IT, p. 7).↩

73. Isso é o que Swinburne chama de *proposição*, no capítulo 1 de seu *Revelation*.↩

74. Isso é o que Swinburne chama de *afirmação*.↩

75. Esse pressuposto é parte comum do arsenal anti-intencionalista. Para uma das melhores versões dele, ver Monroe C. Beardsley, "The Authority of the Text" [A autoridade do texto], em G. Iseminger, ed., *Intention and Interpretation* [Intenção e interpretação] (Filadélfia, Temple University Press, 1992). Beardsley resume sua visão deste modo: "Minha posição é [...] que textos adquirem determinadosignificadopormeiodasinteraçõesentresuaspalavras, semaintervenção de uma vontade autoral. Quando significados possíveis são transformados em um significado real, essa transformação é gerada pelas possibilidades [...] elas mesmas" (p. 31-32).↩

76. Deve-se notar a possibilidade de que o sentido de uma sentença, como Ricoeur o entende, não seja apenas um significado, mas sim uma ação de fala universal da qual esse significado não é o todo, mas somente o conteúdo. Considere as seguintes passagens: "O ato locucionário é exteriorizado na sentença *qua* proposição. Pois é como tal ou tal proposição que a sentença pode ser identificada e reidentificada como a mesma" (HHS, p. 135). "Mas o ato ilocucionário pode também ser exteriorizado por meio de paradigmas gramaticais (modos indicativo, imperativo e subjuntivo, e outros procedimentos que expressam a força ilocucionária) que permitem sua identificação e reidentificação [...]. Sem dúvida devemos conceder que o ato perlocucionário é o aspecto menos redigível do discurso e que ele caracteriza preferencialmente a linguagem falada. Mas a ação perlocucionária é precisamente aquilo que é menos discurso, no discurso. Ela é o discurso como estímulo [...]. Portanto, é necessário entender por significado do ato de fala, ou por noema do enunciado, não apenas a sentença, no sentido estrito de ato proposicional, mas também a força ilocucionária e até mesmo a ação perlocucionária, na medida em que esses três aspectos do ato de fala são codificados e reunidos em paradigmas, de modo a poderem ser identificados e reidentificados como tendo o mesmo significado. Portanto, estou dando à

palavra 'significado' uma acepção muito ampla que cobre todos os aspectos e níveis da exteriorização intencional que torna possível a inscrição do discurso" (HHS, p. 199-200). Ao falar de atos ilocucionários, Ricoeur também diz, contudo, que "[e]sse 'fazer' do dizer pode ser assimilado ao polo do evento na dialética entre evento e significado" (IT, p. 14). O que ele pode estar querendo dizer? Bem, suponha que mantemos em mente nossa distinção entre os universais que são tipos de ação e os particulares que são exemplares de ação; e suponha ainda que, fazendo jus às hesitações óbvias de Ricoeur, deixamos atos perlocucionários de lado. Então talvez o que Ricoeur está dizendo seja isto: um bom número de sentenças expressa não apenas certo significado, mas também certa ação de fala, no sentido em que, se uma pessoa as tiver proferido quando a língua está em vigor, ela será contada como tendo realizado a ação de fala em questão portando esse significado como seu conteúdo. Quando esse é o caso, então essa ação de fala que porta esse significado como seu conteúdo constitui o sentido da sentença. Pegue nosso exemplo de uma pessoa, chamemo-la de *S*, proferindo em modo assertivo "a rainha está morta". Se tomamos o caráter indicativo dessa sentença como um indicador de que, quando alguém a profere, esse alguém está fazendo algo que conta como uma asserção, então o sentido dessa sentença é a seguinte ação-tipo: *asserir que a rainha está morta*. (É claro que o caráter indicativo não é por si só um indicador de asserção; a sentença pode ocorrer numa obra de ficção!) Note, contudo, que no exemplo imaginado há o seguinte exemplar de ação particular: *a asserção de S de que a rainha está morta* – sendo esse um caso ou instância da ação-tipo universal. O que Ricoeur está negando é que esse particular seja parte do sentido.↩

77. O discurso verbal é "dirigido a um interlocutor igualmente presente na situação de discurso com o falante" (HHS, p. 202). No discurso verbal testemunhamos "o fenômeno temporal do intercâmbio, o estabelecimento de um diálogo que pode ser iniciado, continuado ou interrompido" (HHS, p. 133-34). O discurso escrito, por outro lado, "cria uma audiência que se estende em princípio a qualquer um que sabe ler. A libertação do material escrito em relação à situação dialógica do discurso é o efeito mais significativo da escrita" (HHS, p. 139). "Enquanto o discurso falado é dirigido a alguém que está determinado de antemão pela situação dialógica – é dirigido a você, a segunda pessoa –, um texto escrito é dirigido a um leitor desconhecido, e potencialmente a qualquer um que saiba ler" (IT, p. 31).↩

78. No discurso falado, "o critério último para o escopo referencial do que dizemos é a possibilidade de mostrar a coisa referida como membro da situação que é comum ao falante e ao ouvinte. Essa situação circunda o diálogo, e seus elementos principais podem todos ser mostrados por um gesto, ou ao se

apontar o dedo. Ou podem ser designados de maneira ostensiva pelo próprio discurso, por meio da referência oblíqua daqueles indicadores que incluem os pronomes demonstrativos, os advérbios de tempo e de lugar e os tempos verbais. Por fim, eles podem ser descritos de modo que uma, e apenas uma, coisa seja identificada dentro do arcabouço comum de referência" (IT, p. 24). Cf. HHS, p. 141, 148.↩

79. "Cartas, relatos de viagem, descrições geográficas, diários, monografias históricas e, em geral, todas as explicações descritivas da realidade podem dar ao leitor um equivalente da referência ostensiva no modo de 'como se' ('como se você estivesse lá'), graças aos procedimentos ordinários da identificação singular. Os aquis e lás do texto podem ser tacitamente referidos ao aqui e lá absolutos do leitor, graças à rede espaço-temporal única à qual tanto o escritor como o leitor em última instância pertencem e que ambos reconhecem" (IT, p. 35).↩

80. "Uma segunda extensão do escopo da referência é muito mais difícil de interpretar. Ela procede menos da escrita como tal do que da estratégia explícita ou oculta de certos modos de discurso. Portanto, ela diz respeito mais à literatura do que à escrita, ou à escrita como o canal da literatura. Na construção desse esquema de comunicação, Roman Jakobson relaciona a função poética – que deve ser entendida num sentido mais amplo do que apenas poesia – à ênfase na mensagem como fim em si mesma, a expensas da referência. Já antecipamos esse eclipsar da referência ao comparar o discurso poético a uma obra escultural autocontida. O vão entre a referência situacional e a referência não situacional, implicado pela referência 'como se' das explicações descritivas, é agora intransponível. Isso pode ser visto em narrativas ficcionais, i.e., em narrativas que não são relatos descritivos nos quais um tempo narrativo, expresso por tempos específicos dos verbos, é exibido pela e dentro da narrativa sem nenhuma conexão com a rede espaço-temporal única que é comum à descrição ostensiva e à descrição não ostensiva. "Isso significa que o eclipse da referência, seja no sentido ostensivo, seja no sentido descritivo, consiste na pura e simples abolição de toda referência? Não [...]. De um modo ou de outro, textos poéticos falam sobre o mundo. Mas não de um modo descritivo [...]; a referência aqui não é abolida, mas dividida ou partida. O apagamento da referência ostensiva e descritiva libera um poder de referência a aspectos de nosso ser-no-mundo que não podem ser ditos de um modo descritivo direto, mas somente aludidos, graças aos valores referenciais das expressões metafóricas e, em geral, simbólicas" (IT, p. 36-37).
Se "a suspensão do discurso ordinário e de sua intenção didática assume um caráter urgente para o poeta, isso ocorre simplesmente porque a redução dos

valores referenciais do discurso ordinário é a condição negativa que permite que novas configurações que expressam o significado da realidade sejam trazidas à linguagem. Por meio dessas novas configurações, novas maneiras de ser-no-mundo, de viver aí e de projetar nele nossas possibilidades mais profundas também são trazidas à linguagem\" (IT, p. 60).↩

81. Ricoeur observa que textos estendem "o escopo da referência para além dos limites estreitos da situação dialógica [...]" (IT, p. 36). À primeira vista, isso é muito estranho; uma pessoa não está, num proferimento, confinada a referir-se a entidades na situação de discurso. Em princípio, qualquer coisa a que alguém pode se referir na escrita também pode ser referida no proferimento. Mas provavelmente o que ele quer dizer é que os textos tornam possível aquele modo de referência que é a projeção de mundo. É dessa maneira que eles estendem a referência; eles a estendem para além da referência ordinária. Ele diz na mesma passagem: "Graças à escrita, o homem e apenas o homem tem um mundo e não apenas uma situação [...]. Para nós, o mundo é o conjunto de referências aberto pelo texto, ou, ao menos por agora, pelos textos descritivos" (IT, p. 36). Isso implica que o proferimento em situações dialógicas não possui o modo de referência que é projetivo de mundos. Mas não conheço nenhum lugar em que Ricoeur elabore isso. Em geral, seus comentários sobre referência estão entre os aspectos mais confusos de sua exposição.↩

82. Se for retorquido que descobrir as intenções do autor é relevante não apenas para o objetivo de adentrar a experiência vivida a partir da qual o texto emergiu, mas também para o objetivo de descobrir o sentido e a referência do texto, a resposta é que é um erro supor que podemos ou devemos conduzir nossa interpretação sob "a tutela da intenção mental" (HHS, p. 201). "O fato é que o autor não pode mais 'resgatar' sua obra [...]. Sua intenção é frequentemente desconhecida para nós, às vezes redundante, às vezes inútil, e às vezes até mesmo danosa no que diz respeito à interpretação do significado verbal de sua obra. Mesmo nos melhores casos ela deve ser levada em consideração à luz do próprio texto" (IT, p. 75-76).↩

83. Contudo, a possibilidade discutida anteriormente deve ser mantida em mente, a de que o sentido é uma ação de fala cujo conteúdo é um significado.↩

84. Até mesmo Monroe Beardsley, um dos autores mais lúcidos que trabalham com essas questões, as confundiu, por exemplo, no artigo já citado "The Authority of the Text". Lá ele distingue entre o que ele chama de "significado textual" e "significado autoral"; mas ele não faz distinção alguma, em relação a este

último, entre o que o autor de fato quis dizer (i.e., disse) e o que o autor quis querer dizer (i.e., dizer).↩

85. Em meu *Works and Worlds of Art* [As obras e os mundos de arte] (Oxford, Clarendon Press, 1980), Parte Três.↩

86. Jacques Derrida, *Positions* [Posições], tr. e ed. de Alan Bass (Chicago, University of Chicago Press, 1981), p. 50-51. Doravante irei abreviar referências a esse texto como "P" e incorporá-las ao meu texto.↩

87. Jacques Derrida, *Writing and Difference* [A escritura e a diferença], tr. de Alan Bass (Chicago, University of Chicago Press, 1978), p. 292. Doravante irei abreviar referências a esse texto como "WD" e incorporá-las ao meu texto.↩

88. Derrida não discordaria: "É evidente que o conceito de espaçamento, por si mesmo, não pode explicar nada, não mais do que pode qualquer outro conceito. Ele não pode explicar as diferenças – as coisas diferentes – entre as quais é aberto o espaçamento que mesmo assim as delimita" (P, p. 81).↩

89. Sobre essa aplicação teológica, ver especialmente o ensaio de Derrida "Edmond Jabès and the Question of the Book" [Edmond Jabès e a questão do livro], em WD.↩

90. E no termo "diferido" deve ser enfatizada a conotação de "postergado", "adiado". É essa ambiguidade o que destaca Derrida no francês *différer*, a qual se repete no inglês *to defer* e, embora menos usualmente, no português *diferir*. (N.T.)↩

91. O termo dicionarizado para "diferença", em francês, é *différence*, com *e* – daí que a *différance* derridiana (pronunciada exatamente do mesmo modo, porém escrita com *a*) consista num neologismo. (N.T.)↩

92. Embora talvez se esteja então imaginando uma possibilidade lógica em lugar de causal: "O debate é interminável. A divergência, a *diferença* entre Dionísio e Apolo, entre ardor e estrutura, não pode ser apagada da história; pois não está *na* história. Ela também, em um sentido inesperado, é uma estrutura original; a abertura da história, a historicidade ela própria. A *diferença* não pertence, simplesmente, nem à história nem à estrutura" (WD, p. 28).↩

93. Talvez eu deva citar como um todo a passagem que estou aqui interpretando: "A emancipação dessa linguagem tem de ser tentada. Mas não como uma *tentativa* de emancipação dela, porque isso é impossível a menos que

esqueçamos *nossa* história. Em vez disso, como o sonho da emancipação. Nem como emancipação dela, que seria algo sem sentido e nos privaria da luz do significado. Mas sim como resistência a ela, tanto quanto possível. Em todo caso, não devemos nos entregar a essa linguagem [...]".↩

94. "'Desconstruir' a filosofia, portanto, seria pensar – da maneira mais fiel, interior – a genealogia estruturada dos conceitos filosóficos, mas ao mesmo tempo determinar – de certo exterior que é inqualificável ou inominável pela filosofia – o que essa história foi capaz de dissimular ou proibir, tornando-se uma história por meio dessa repressão motivada em algum lugar."↩

95. "*Phone*, com efeito, é a substância significadora *dada à consciência* como aquilo que é mais intimamente ligado ao pensamento do conceito significado. Desse ponto de vista, a voz é a própria consciência. Quando falo, não apenas estou consciente de estar presente àquilo que penso, mas estou também consciente de manter o mais próximo possível do meu pensamento, ou do 'conceito', um significante que não cai para o mundo, um significante que escuto assim que o emito, que parece depender da minha espontaneidade pura e livre, não exigindo o uso de nenhum instrumento, nenhum acessório, nenhuma força retirada do mundo. Não apenas o significante e o significado parecem se unir, mas também, nessa confusão, o significante parece se apagar ou se tornar transparente, para que permita ao conceito apresentar a si mesmo como é, referindo-se a nada além de sua presença. A exterioridade do significante parece reduzida. Naturalmente, essa experiência é um engodo [...]" (P, p. 22).↩

96. "Claro, não é uma questão de apelar para o mesmo conceito de escrita, e de simplesmente inverter a dissimetria que agora se tornou problemática. É, sim, uma questão de produzir um novo conceito de escrita. Esse conceito pode ser chamado de *grama* ou *différance*" (P, p. 26).↩

97. Veja também *Positions*, p. 69.↩

98. "Essa certeza perdida, essa ausência da escrita divina, ou seja, antes de tudo, a ausência do Deus judaico (que escreve, ele próprio, quando necessário), não só e vagamente define algo semelhante à 'modernidade'. Como a ausência e o assombro do signo divino, ela regula toda a crítica e a estética modernas. Não há nada de surpreendente nisso. 'Conscientemente ou não', diz Georges Canguilhem, 'a ideia que o homem tem de seu poder poético corresponde à ideia que ele tem a respeito da criação do mundo, e à solução que ele dá ao problema da origem radical das coisas'" (WD, p. 10).↩

99. Jacques Derrida, *Of Grammatology* [Da gramatologia], tr. de G. C. Spivak (Chicago, University of Chicago Press, 1976), p. 6.↩

100. Ver especialmente o ensaio de Foucault "What is an Author?" [O que é um autor?], em Paul Rabinow, ed., *The Foucault Reader* (Nova York, Pantheon Books, 1984); e o ensaio de Barthes "The Death of the Author" [A morte do autor], em Roland Barthes, *Image – Music – Text* [Imagem – m*úsica* – texto] (Nova York, Hill and Wang, 1977).↩

101. Discuto em detalhe este e outros pontos de desacordo com a análise contemporânea padrão do fenômeno em meu *Works and Worlds of Art* (Oxford, Clarendon Press, 1980), Parte Três. Sobre o ponto colocado no texto: minha própria visão é que o ato de compor ou contar uma ficção é ele mesmo a realização de um ato ilocucionário. Claro, não o ato de asserir; mas sim o ato de *convidar a imaginar*. "Que o seguinte seja imaginado" ou "vamos imaginar o seguinte": esse é o prefácio do ficcionista. Além disso, o escritor ou contador de ficção frequentemente deseja asserir algo por meio da realização do ato de discurso de ficcionalizar. A morte do autor em grande parte não passa de um rumor! Mas essa análise da ficção é controversa; John Searle e Kendall Walton, por exemplo, discordam. Searle pensa que escrever ou contar uma ficção é *fingir* realizar atos ilocucionários. Walton pensa que escrever uma ficção é compor um texto para uma sociedade na qual existem regras que regulam a imaginação. Assim cada um, à sua própria maneira, aceita "a morte do autor".↩

102. Mas note que, na análise padrão da ficção, aceita por Barthes e Foucault, desejaríamos empregar algo *muito parecido* com a interpretação do discurso; já que a visão é que o *narrador* realiza atos de discurso.↩

103. Barthes, "Death of the Author", p. 148.↩

104. Devo observar que a interpretação do discurso autoral, a interpretação para a execução e a suposta interpretação do sentido textual de modo nenhum esgotam as atividades que são rotineiramente chamadas de "interpretação". Na verdade, uma multiplicidade de atividades muito diversas é rotineiramente chamada desse modo – o que torna muitas discussões sobre interpretação completamente desorientadoras. Estou concentrando toda a minha atenção aqui sobre as atividades que podem ser descritas como tentativas de extrair o conteúdo noemático e designativo de um texto. Mas às vezes a atividade de usar tal conteúdo noemático e designativo como um guia para o que deve ser feito na situação presente é chamada de "interpretação"; assim, diz-se que, ao se passar um julgamento em casos constitucionais, a Suprema Corte dos EUA

está "interpretando" a Constituição. Tal interpretação era chamada de interpretação "tropológica" pelos medievais; tradicionalmente, também era chamada de "*applicatio*". Sermões, chamados "*predicatio*", eram tradicionalmente entendidos como consistindo principalmente de interpretações desse tipo. (Sobre esse último ponto, ver G. R. Evans, *The Language and Logic of the Bible: The Earlier Middle Ages* [A linguagem e a lógica da Bíblia: a Alta Idade Média] [Cambridge, Cambridge University Press, 1984], p. 8ss.) Às vezes a tentativa de descobrir uma ou outra coisa a respeito da gênese do texto é chamada de "interpretação"; e isso é o que ocorre em algumas "interpretações" freudianas. E, às vezes, aquilo que poderia, em minha opinião, ser mais bem chamado de "extrapolação" é chamado de "interpretação". É mais fácil explicar o que tenho em mente aqui comparando com a interpretação do discurso autoral, embora o ponto também seja relevante para a interpretação para a execução. Pense na totalidade do conteúdo designativo de certo discurso; acrescente a esse conteúdo designativo o que é *sugerido* pelo discursador. Podemos, então, levantar a questão: o que mais seria o caso se esse conteúdo designativo fosse o caso? Engajar-se na tentativa de responder a essa questão seria engajar-se em *extrapolação*. Frequentemente é o caso, especialmente em discussões sobre ficção, que aquilo que chamo aqui de "extrapolação" é chamado de "interpretação". Discuto várias questões a respeito da extrapolação em meu *Works and Worlds of Art* [As obras e os mundos de arte], Parte Três, §3. O que era tradicionalmente chamado de interpretação "tipológica" é um tipo de extrapolação. (Terei mais a dizer sobre isso no capítulo 12.)↩

105. Mary Hesse, *Models and Analogies in Science* [Modelos e analogias na ciência] (Nova York, Sheed and Ward, 1963).↩

106. Ver meu *Works and Worlds of Art* (Oxford, Clarendon Press, 1980), Parte Dois.↩

107. Discutirei esses conceitos no capítulo seguinte.↩

108. Em Frank McConnell, ed., *The Biblical and the Narrative Tradition* [A tradição bíblica e a tradição narrativa] (Nova York, Oxford University Press, 1986).↩

109. Em seu livro *Mimesis*, Kendall Walton desenvolve o que é essencialmente uma teoria da execução sobre como a ficção deve ser entendida e interpretada. Não penso que essa teoria funcione de modo geral; mas, pelas razões indicadas no texto, tal teoria tem muito mais plausibilidade para a ficção do que para a maioria dos textos.↩

110. A melhor discussão sobre o funcionamento das figuras de linguagem é, a meu juízo, Robert J. Fogelin, *Figuratively Speaking* [Figurativamente falando] (New

Haven, Yale University Press, 1988).↩

111. John R. Searle, "Metaphor" [Metáfora], em A. Ortony (ed.), *Metaphor and Thought* [Metáfora e pensamento] (Cambridge, Cambridge University Press, 1979). Incorporarei referências às páginas desse ensaio em meu texto. Donald Davidson,"What Metaphors Mean"[Oqueasmetáforassignificam], em *Inquiries into Truth and lnterpretation* [Investigações sobre verdade e interpretação] (Oxford, Clarendon Press, 1984).↩

112. Swinburne, *Revelation* [Revelação], p. 19-20.↩

113. Ele continua: "Há várias outras pistas que empregamos para iluminar proferimentos metafóricos. Por exemplo, quando lemos poetas românticos, ficamos à procura de metáforas, e algumas pessoas que conhecemos são simplesmente mais suscetíveis a proferimentos metafóricos do que outras" (p. 114). É interessante notar que Agostinho também tomou o absurdo como a pista para o uso não literal: "Quando palavras tomadas literalmente resultam num significado absurdo, devemos imediatamente investigar se elas não podem ser usadas neste ou naquele sentido figurado com os quais não estamos familiarizados. [...] dessa maneira, muitas passagens obscuras tiveram luz lançada sobre si" (*de doctrina Christiana*, III. xxix. 41).↩

114. Embora eu concorde com a tese de Steven Knapp e Walter Benn Michaels, em seu conhecido artigo "Against Theory" [Contra a teoria] (*Critical Inquiry*, verão de 1982), de que até mesmo classificar algo como *palavras* em vez de meros *desenhos* é assumir uma intenção de certo tipo por trás de sua produção ou apresentação.↩

115. A melhor discussão geral que conheço a respeito da relevância da intenção autoral para a interpretação nas artes é Noel Carroll, "Art, Intention, and Conversation" [Arte, intenção e conversação], em G. Iseminger, ed., *Intention and Interpretation* [Intenção e interpretação] (Filadélfia, Temple University Press, 1992). Depois que compus a explicação oferecida no texto para a relevância das intenções autorais na atividade de interpretação de textos, deparei com uma abordagem quase exatamente idêntica, por Gareth Evans, em seu *The Varieties of Reference* [As variedades de referência] (Oxford, Clarendon Press, 1982), p. 67ss.↩

116. E, para além disso, o que os escritores humanos disseram é digno por si mesmo de ser examinado. Como Charles M. Wood observa, em *The Formation of Christian Understanding* [A formação do entendimento cristão] (Filadélfia, Westminster Press, 1981), p. 34: "Não importa a maneira como essa

reinterpretação de textos dentro do contexto canônico seja realizada, ela inquestionavelmente envolve certa perda da saliente individualidade das diversas vozes que podem ser ouvidas na Escritura: seu sacrifício, poderíamos pensar, em prol de uma leitura unitária da Escritura. Seria não apenas lamentável, mas teologicamente indefensável se essas vozes fossem silenciadas – encobertas pela voz de Deus, por assim dizer – e sua realidade fosse negada, especialmente agora que o estudo histórico-crítico aumentou nossa consciência da humanidade desses autores e, portanto, do que temos em comum com eles, e nos possibilitou ser tanto profundamente desafiados pelo que eles têm a dizer como minuciosamente críticos a isso".↩

117. Andrew Louth, *Discerning the Mystery* [Discernindo o mistério] (Oxford, Clarendon Press, 1983), p. 129.↩

118. Os melhores dos teóricos medievais foram claros a respeito do fato de que a interpretação tipológica lida, como eles colocavam, com a significação das coisas em vez de com a significação das palavras; ver G. R. Evans, *The Language and Logic of the Bible: The Earlier Middle Ages* [A linguagem e a lógica da Bíblia: a Alta Idade Média], § 4, sobre "Words and Numbers and Things" ["Palavras e números e coisas"]. Eu mesmo sou cético em relação a essa ideia de coisas significando coisas; um número razoável de medievais também o era. G. R. Evans, em *The Language and Logic of the Bible: The Road to Reformation* [A linguagem e a lógica da Bíblia: o caminho para a Reforma], p. 46ss., cita, por exemplo, Guilherme de Auvergne como tendo defendido que, entre coisas, há similitudes, mas não significações. Isso equivale a aceitar o que, anteriormente, chamei de "interpretação símile" e, de outro lado, rejeitar a interpretação tipológica.↩

119. Embora o arcabouço teórico que os medievais usaram para pensar a respeito dessas questões fosse um tanto diferente deste que estou desenvolvendo, o ponto correlato em seu arcabouço teórico acabou se tornando ponto pacífico entre eles. Depois de séculos de confusão acerca do que era o *sentido literal*, por fim houve uma convergência em torno da convicção de que ele era aquilo que os autores humanos tiveram a intenção de dizer; assim, o sentido literal incluía usos figurativos. Ver *The Language and Logic of the Bible: The Road to Reformation* (Cambridge, Cambridge University Press, 1985), § 7, "The Literal Sense" ["O sentido literal"]. Uma convergência também desenvolveu-se em torno da convicção de que o sentido literal é o sentido básico; cf. Evans, vol. I, p. 8, e vols. I e II, *passim*.↩

120. O ponto foi igualmente colocado, em anos recentes, por vários outros autores. Ver especialmente as seções introdutórias de *The New Testament as Canon* [O Novo Testamento como cânon] (Filadélfia, Fortress Press, 1985), de Brevard Childs. Childs oferece isto como um exemplo: "Quando vistas isoladas histórica e literariamente, um enorme abismo separa a epístola aos Gálatas e as epístolas pastorais. Contudo, no interior do cânon do Novo Testamento, atribuiu-se às pastorais uma função específica que certamente não deve ser nem identificada com as primeiras epístolas paulinas nem caracterizada como incorrigivelmente contraditória" (p. 30). David Kelsey e Charles M. Wood dão o passo adicional de argumentar que é uma relação analítica dada pelo conceito de *cânon* que dizer que a Bíblia é o *cânon* da Igreja implique que a Igreja deve interpretar os livros da Bíblia como seções de *um único livro*. Cf. Wood, em *The New Testament as Canon*, p. 91ss.; e David H. Kelsey, *The Use of Scripture in Recent Theology* [O uso da Escritura na teologia recente] (Filadélfia, Fortress Press, 1975). Kelsey levanta um ponto importante a esse respeito: "Atribuir 'inteireza' ao cânon não é idêntico a atribuir 'unidade' ao cânon. A 'unidade' do cânon consistiria em uma coerência ou mesmo uma consistência entre seus conteúdos. Ela só poderia ser demonstrada por meio de estudo exegético. A 'unidade' do cânon, se ele tem alguma, pode ser invocada para explicar sua efetividade em atingir o fim para o qual é usado. Mas não é logicamente necessário que o cânon de fato exiba tal 'unidade' para que ele seja tomado como um tipo de 'todo'" (p. 106).↩

121. É "um princípio primeiro da exegese medieval", diz G. F. Evans, "que não pode haver nada contraditório na Escritura" (*The Language and Logic of the Bible: The Earlier Middle Ages*, p. 126). Ver toda a Parte III, sobre "*Disputatio*", nesse volume.↩

122. É verdade que Deus só pode revelar o que é real ou verdadeiro; mas esse também é o caso para mim e para você. Segue-se analiticamente do conceito de revelação que esse seja o caso. Mas, quanto a falar, em contraste a revelar, eu pessoalmente não acho óbvio que Deus deva asserir somente aquilo que é verdadeiro. Por que Deus não poderia "acomodar-Se" a nós dizendo às vezes algo que seja útil em nossa situação particular mesmo que isso não seja, estritamente falando, verdadeiro? Pais fazem esse tipo de coisa o tempo todo, e isso é louvável. Contudo, introduzir essa consideração na discussão desenvolvida pelo texto o complicaria enormemente; então decidi, com alguma relutância, conduzir a discussão como se fosse de nosso conhecimento que Deus assere apenas o que é verdadeiro.↩

123. Praticamente os mesmos resultados que quero obter ao falar da maneira como um autor pode colocar ou desenvolver um ponto, Swinburne (em *Revelation*)

tenta obter com sua noção de *pressuposição*. Tenho algumas dificuldades com a explicação de Swinburne de seu conceito – por isso optei por uma tática diferente. É interessante, no entanto, que às vezes, em sua explicação do que é a *pressuposição*, Swinburne muito claramente quer se referir à mesmíssima distinção que eu, entre uma ideia a ser transmitida (um ponto tal ou tal) e as maneiras de transmiti-la (as maneiras de colocar o ponto).↩

124. A tradução New Revised Standard Version (NRSV) da Bíblia para o inglês, citada por Wolterstorff, traz o seguinte em Salmos 93.1b: "He has established the world; it shall never be moved;\" [\“Ele estabeleceu o mundo; ele jamais será movido;\”]. Em português, as traduções não trazem com tanta clareza a implicação de uma visão da Terra como fixa. (N.E.)↩

125. Para uma opinião diferente a esse respeito, ver o ensaio muito interessante de Harold Fisch, "Song of Solomon: the Allegorical lmperative" ["Cântico de Salomão: o imperativo alegórico"], em sua coletânea *Poetry with a Purpose* [Poesia com propósito] (Bloomington, Indiana University Press, 1988).↩

126. Hans Frei, *Types of Christian Theology* [Tipos de teologia cristã] (New Haven, Yale University Press, 1992), p. 5.↩

127. Hans Frei, "The 'Literal Reading' of the Biblical Narrative in the Christian Tradition: Does It Stretch or Will lt Break?" ["A 'leitura literal' da narrativa bíblica na tradição cristã: ela dobra ou quebra?"].↩

128. Swinburne, *Revelation*, p. 178. Cf. p. 192-193: "Uma vez que os livros do Novo Testamento, bem como os do Velho, recebem seu estatuto como documentos canônicos por meio do ato da Igreja de reconhecer que eles são inspirados por Deus, eles também devem ser interpretados à luz das doutrinas cristãs centrais, que a Igreja proclama como eficazes em codificar sob forma precisa e clara a essência da revelação cristã. Assim, claramente algumas passagens do Novo Testamento dizem ou sugerem que Jesus Cristo era Deus e existia desde toda a eternidade: claramente a passagem de abertura do Evangelho de São João, por exemplo, carrega essa sugestão. Outras passagens do Novo Testamento não parecem pensar em Cristo em termos tão elevados quanto esses, e parecem sugerir que seu estatuto elevado [...] pertenceu a ele somente depois da Ressurreição. Romanos 1.4 parece exibir essa cristologia mais baixa [...]. Se tomamos o Evangelho de São João e a epístola aos Romanos como duas obras diferentes escritas por dois autores diferentes, a interpretação histórica mais plausível desta última sugere que esses autores tiveram opiniões diferentes sobre o estatuto de Cristo. Mas, se pensamos nelas como tendo o mesmo autor, Deus, que também guiou a Igreja a produzir os credos, a interpretação

inicialmente menos natural da epístola aos Romanos deve ser a verdadeira. Essas obras não têm autoridade para os cristãos a menos que eles as vejam como tendo sua autoridade derivada do reconhecimento da Igreja de que elas foram inspiradas por Deus, e em tal caso todas as regras de interpretação textual impõem sobre elas, como seu significado verdadeiro, um significado compatível com a doutrina cristã central, como formulada pela Igreja – o que inclui a divindade de Cristo".↩

129. Mircea Eliade, *The Myth of the Eternal Return* [O mito do eterno retorno] (Princeton, Princeton University Press, 1965), p. 55-56.↩

130. G. W. Leibniz, *New Essays On Human Understanding* [Novos ensaios sobre o entendimento humano], tr. e ed. de P. Remnant e J. Bennett (Cambridge, Cambridge University Press, 1981), p. 444-445.↩

131. *On Christian Doctrine* [Sobre a doutrina cristã], III, 10, 15.↩

132. John Locke, *A Second Vindication of the Reasonableness of Christianity* [Uma segunda vindicação da razoabilidade do cristianismo], em *Works* [Obras] (12ª ed., 1824), vol. 6, p. 295. A metáfora da imagem de barro [literalmente, nariz de cera: *wax nose*] tinha se tornado tradicional à época de Locke. Basil Hall, em seu artigo "Biblical Scholarship: Editions and Commentaries" ["A pesquisa acadêmica sobre a Bíblia: edições e comentários"] (*Cambridge History of the Bible*, vol. III [Cambridge, Cambridge University Press, 1963]), p. 48, a rastreia até Geiler de Kaiserberg: "As conclusões desesperadas de Geiler de Kaiserberg, que ao final do século 15 disse que a Escritura era uma 'imagem de barro' [ou nariz de cera] a ser moldada de qualquer maneira pelo mau uso, excessivamente frequente, do método alegórico de interpretação". (Devo essa referência a Kathryn Greene-McCreight.) Outra metáfora tradicional para o mesmo fenômeno era *gallus in campanili*: o cata-vento na torre da igreja, empurrado de acordo com qualquer "vento de doutrina".↩

133. Frei, "Response to 'Narrative Theology: An Evangelical Appraisal'" [“Resposta a ‘teologia narrativa: uma apreciação evangélica’”], em *Trinity Journal* 8 NS (1987), p. 21-22.↩

134. No trecho citado por Wolterstorff, Hans Frei joga com o sentido da expressão "I mean what I say", que equivale, no uso idiomático, a "estou falando sério", mas literalmente significaria "quero dizer isto mesmo que estou dizendo". (N.R.)↩

135. Ver especialmente "The 'Literal Reading' of the Biblical Narrative in the Christian Tradition: Does It Stretch or Will It Break?" ["A 'leitura literal' da

narrativa bíblica na tradição cristã: ela dobra ou quebra?"], em Frank McConnell, ed., *The Bible and the Narrative Tradition* [A Bíblia e a tradição narrativa] (Nova York, Oxford University Press, 1986).↩

136. Hans Frei, *Theology and Narrative* [Teologia e narrativa], ed. por G. Hunsinger e W. C. Placher (Nova York, Oxford University Press, 1993), p. 31.↩

137. Hugo de Amiens formulou bem a posição medieval padrão. Cito de G. R. Evans, *The Language and Logic of the Bible: The Earlier Middle Ages*, p. 35: "'Nossas palavras' não podem impor à Deidade ela mesma (*ponunt in ipsam deitatem*) nenhuma das coisas ordinárias que significam: 'ação' ou 'paixão' ou 'variedade'. 'Portanto, note com atenção que as palavras e quaisquer dizeres que são tomados como significando Deus' não devem ser classificados em termos de 'partes do discurso que os gramáticos estabelecem'".↩

138. G. W. Leibniz, *Essays on Human Understanding*, p. 499-500.↩

139. Acerca da genealogia de Mateus, isto é o que N. T. Wright conclui em *The New Testament and the People of God* [O Novo Testamento e o povo de Deus] (Minneapolis, Fortress Press, 1992): "A genealogia diz, então, para o leitor atento de Mateus, que a longa história do povo de Abraão chegará a seu cumprimento, a seu sete vezes sete, com um novo Davi, que vai resgatar seu povo de seu exílio, isto é, 'salvará o seu povo dos pecados deles'. Quando Mateus diz exatamente isso em 1.18-21, não devemos ficar surpresos" (p. 386).↩

140. Ver Hans von Campenhausen, *The Formation of the Christian Bible* [A formação da Bíblia cristã] (Filadélfia, Fortress Press, 1972), p. 170-171: "Em teoria, havia três maneiras sob as quais a literatura dos Evangelhos poderia ser padronizada. A primeira era a que foi adotada por Marcião: selecionar um único evangelho, revisá-lo de acordo com suas próprias ideias e, então, declarar esse e somente esse como sendo *o* Evangelho [...]. Segundo, uma tentativa pode ser feita de combinar os elementos confiáveis e úteis de todos os textos em um único novo evangelho; ou, por fim, podem-se selecionar vários evangelhos e pronunciá-los válidos em conjunto, como uma unidade complexa. A prática prevalente havia preparado o caminho para a última dessas três soluções; mas ela também tinha sérios obstáculos a transpor, uma vez que, como bem se sabe, os Evangelhos não concordam a respeito de todos os pontos, e de fato, se incluímos João, exibem diferenças consideráveis de conteúdo. Mesmo assim, foi essa solução que, ao final, prevaleceu [...]". (Ver também p. 211.)↩

141. Outra possibilidade é que a posição ilocucionária que vou sugerir, embora não seja aquela do discurso humano dos Evangelhos, seja mesmo assim a do

discurso divino do qual o discurso humano é o instrumento. Embora eu não vá aqui explorar essa possibilidade alternativa, deve-se definitivamente mantê-la em mente.↩

142. Desenvolvo esses pontos a respeito da ficção de maneira muito mais elaborada em meu *Works and Worlds of Art* [As obras e os mundos de arte], Parte Três.↩

143. Assim, concordo com as vigorosas palavras de Meir Sternberg em *The Poetics of Biblical Narrative* [A poética da narrativa bíblica] (Bloomington, Indiana University Press, 1985), p. 32: "Fosse a narrativa escrita ou lida como ficção, então Deus passaria de senhor da história a uma criatura da imaginação, com os resultados mais desastrosos. O formato do tempo, a lógica do monoteísmo, as fundações da conduta, o senso nacional de identidade, o próprio direito à terra de Israel e a esperança da libertação que virá: tudo depende desse equilíbrio genérico. Daí a determinação da Bíblia de santificar e compelir a crença literal no passado".↩

144. Rio de Janeiro: Thomas Nelson Brasil, 2022. (N.E.)↩

145. Cambridge, Cambridge University Press, 1992.↩

146. Erik Erikson (1902-1994), psicanalista germano-americano, escreveu psicobiografias célebres, entre as quais *Young Man Luther: A Study in Psychoanalysis and History* [O jovem Lutero: um estudo de psicanálise e história], a respeito do reformador alemão. (N.R.)↩

147. Aqui está o resumo de Sternberg: "O narrador bíblico também apela para o privilégio da onisciência – de modo que ele não fala na voz ordinária do escritor mais do que Jane Austen fala na dela, mas exatamente como uma persona elevada acima dele –, com uma diferença crucial quanto à convenção. A onisciência, na narrativa moderna, sinaliza e se volta para a ficcionalidade, enquanto na tradição antiga ela não apenas acomoda, mas também garante a autenticidade. Como uma regra da comunicação narrativa, a inspiração equivale à onisciência sendo exercida na história: a reivindicação de verdade do relato depende do conhecimento dado por Deus a quem o faz. O profeta assume essa posição (ou persona) explicitamente, o contador de histórias, implicitamente, mas mesmo assim com autoridade. E isso permite que ele aplique ao seu mundo (e à sua audiência) aquilo que em outro lugar contaria como uma licença poética para a invenção que não pagaria o preço pela reivindicação de verdade. Aqui reside uma das regras singulares da Bíblia: sob a égide da ideologia, a convenção transmuta até mesmo a invenção em material da história, ou antes oblitera a linha que divide fato de fantasia na

comunicação. Assim, toda palavra é palavra de Deus. O produto não é nem ficção, nem ficção historicizada, nem história ficcionalizada, mas historiografia pura e rigorosa" (p. 34-35).↩

148. O próprio Sternberg frequentemente faz a confusão contra a qual ele mesmo adverte tão duramente. Deixe-me citar uma passagem, do começo do livro: "[Essa] é a visão de mundo original da Bíblia: diferentemente de todas as deidades pagãs, Deus é verdadeira e exclusivamente onisciente. Essa novidade epistemológica na esfera da ordem mundial se estende para a epistemologia e para a operação do ponto de vista na narrativa? O artigo de fé monoteísta confere uma nova relevância para a regra herdada da onisciência? É o caso, por exemplo, que o narrador assume a onisciência porque de outro modo ele não poderia fazer justiça a um Deus infalível e comunicar ao leitor, pelas supressões apropriadas, sua própria falibilidade? Uma vez que o Onisciente inspira seus profetas, além disso, o narrador implicitamente apela para o dom da profecia, de modo a falar com autoridade redobrada como historiador divino?" (p. 12). Sternberg termina por responder com um decidido "sim" a todas essas questões.
Mas o narrador (implícito) não apela para o dom da profecia; é o autor quem apela para o dom da profecia. E o narrador não assume a onisciência "porque de outro modo ele não poderia fazer justiça a um Deus infalível"; o narrador, na análise de Sternberg, *é* Deus. Mas o autor também não assume a onisciência. Ele afirma ser inspirado, de fato; mas afirmar ou fingir ser onisciente seria afirmar ou fingir ser Deus. E isso os autores bíblicos não fizeram.↩

149. "Já vimos", diz Sternberg, "como e por que o artista bíblico assume uma onisciência equivalente, mas subserviente à de Deus" (p. 119). Presumivelmente, isso significa que o artista bíblico desempenha o papel de um ser onisciente. A teologia dos antigos hebreus – a mesma teologia que Sternberg enfatiza – realmente permitiria a alguém desempenhar tal papel?↩

150. Que isso seja o que na verdade está acontecendo é bastante claro a partir desta passagem: a conversa dos rabinos, citada anteriormente, "chama atenção para vários aspectos do que seria chamado hoje de onisciência do escritor bíblico: a capacidade de penetrar a mente de um personagem [...] ou mais [...] e narrar eventos simultâneos muito distantes no espaço [...]" (p. 59). O crítico literário de fato usaria o termo técnico "narrador onisciente" [*nota bene*: *narrador*, não *escritor*, como Sternberg diz] para descrever o ponto de vista em questão. Mas, para ser onisciente, no sentido real, é preciso saber de muitíssimo mais coisas do que isso! Em uma passagem posterior, Sternberg diz: "Na passagem de Ester, lembremos, os rabinos postulam a inspiração divina para explicar o acesso

ilimitado [do narrador] ao conhecimento" (p. 76). Mas os rabinos não explicaram o conhecimento do narrador, e sim do autor! E eles não explicaram o "acesso ilimitado [do autor] ao conhecimento", uma vez que eles certamente não acreditavam que o autor dispusesse de acesso ilimitado. Eles explicaram o conhecimento do autor que – como venho colocando – vai além do conhecimento humano normal.↩

151. Há uma passagem em que Sternberg está claramente entendendo o conceito de narrador implícito nessas linhas: "O narrador [...] é a figura escolhida e criada pelo autor para realizar o ato de contar a história" (p. 74).↩

152. Sternberg diz em uma passagem: "Dizer que o escritor bíblico exerce ou faz uso da permissão para a invenção (sob qualquer pretexto) é dizer que ele é onisciente; e dizer que ele é onisciente é investi-lo de um privilégio de narração que o mesmo escritor dificilmente reivindicaria para si em sua vida cotidiana (menos ainda se ele duplicar, como personagem, sua vida dentro da história). Ao pousar a caneta com que ele estava desenhando os mistérios mais profundos de Deus e da humanidade, um Jeosafá não presumiria ler a mente de sua própria esposa com maior certeza do que o resto de nós" (p. 68-69). Mas isso tudo está confuso. Na conceituação de Sternberg, é o *narrador* quem supostamente é onisciente, não o escritor; enquanto é o *escritor* quem supostamente é inspirado, não o narrador. Pois Deus é supostamente o narrador; e obviamente Deus não precisa ser inspirado. O autor precisa ser inspirado para que saiba o que Deus narra por meio das palavras do texto. Mas isso não chega a constituir um caso de inspiração que torna o escritor onisciente. Como Sternberg nunca se cansa de enfatizar, na teologia dos hebreus somente Deus é onisciente.↩

153. "Deus falando através de um meio inspirado": isso, diz Sternberg, é "o que os rabinos literalmente afirmam ser a situação narrativa" (p. 76). Talvez alguns deles tenham afirmado isso. Mas o que a evidência mencionada por Sternberg suporta é, no máximo, que alguns dos rabinos atribuíram à inspiração o conhecimento do autor sobre alguns dos itens presentes na crônica implícita de sua narração.↩

154. Venho enfatizando que uma coisa é os autores das narrativas bíblicas terem conhecido por inspiração alguns dos itens presentes nas crônicas implícitas de suas narrativas, e outra, muito distinta, é eles terem introduzido todas as suas narrações com as palavras "assim disse o Senhor". A questão que estou colocando aqui consiste em indagar que evidência existe para supor que eles estão fazendo a segunda dessas coisas. Mas a evidência que Sternberg

menciona para sua tese de que, naquele momento, eles eram tidos como inspirados também é excessivamente fraca. Ver página 77 e seguintes de *The Poetics of Biblical Narrative*.↩

155. Há uma passagem adicional que talvez pudesse ser interpretada como contendo um argumento para a tese: "É inconcebível que um contador de histórias que tem contato mais próximo com os feitos e sentimentos de Deus do que os próprios profetas que estão entre suas *dramatis personae* operasse como inferior a eles na sanção divina; ou que sua reinvindicação fosse questionada pela única sociedade que canonizou seus escritos sagrados porque ela lhes atribuiu tanto esperança como fé" (p. 79). Talvez. Mas isso é completamente compatível com o caso em que o autor da narrativa está falando em sua própria voz.↩

156. Para ser específico, em meu *Works and Worlds of Art* [As obras e os mundos de arte], §§ X e IX da Parte Três.↩

157. E discrepâncias na Bíblia hebraica (Antigo Testamento) também; cf. aquela, famosa, entre 2 Samuel 24.1, em que se diz que *Deus* incitou Davi a contabilizar o povo, e 1 Crônicas 21.1, em que o cronista atribui a incitação a *Satã*. Sternberg nunca explica como ele lidaria com tais discrepâncias, alegando que ele está apenas interpretando. Podemos supor que ele enxerga mais coisas em jogo. Se aceitamos que há erros nas crônicas implícitas, então algo precisa ser abandonado na ideologia de fundo que Sternberg atribui ao Israel antigo; e Sternberg é excessivamente relutante em aceitar que algo nessa ideologia precisa ser abandonado. Ainda assim, Deus não o teria dito se fosse falso; e seria muito estranho que Deus inspirasse o autor de modo que ele soubesse de coisas para além de seu conhecimento normal e não o inspirasse a apreender corretamente aquilo que está no escopo de seu conhecimento normal.↩

158. Vidal chama *Burr* de "um romance" em sua página de rosto (Nova York, Random House, 1973). Mas, em um "Posfácio", isto é o que ele diz sobre o livro: "Por que um romance histórico e não uma história? Para mim, o apelo do romance histórico é que se pode ser tão meticuloso (ou descuidado!) quanto o historiador e ainda assim se reservar o direito de não apenas rearranjar eventos, mas, o que é mais importante, atribuir motivos – algo que o historiador ou o biógrafo consciencioso nunca deve fazer./ Passei muitos anos preparando e escrevendo *Burr* e tentei me ater aos fatos conhecidos. Em três casos, mudei pessoas de lugar [...]. Fora isso, os personagens estão nos lugares corretos, nas datas corretas, fazendo o que de fato fizeram. Obviamente eu inventei conversas, mas sempre que possível usei frases reais do falante [...].

Embora o ponto de vista do romance precise ser o de Burr, a história contada é história e não invenção".↩

159. Nova York, Knopf, 1991.↩

160. Discutindo os princípios de interpretação propostos na *Glossa Ordinaria* medieval, G. R. Evans, em *The Logic and Language of the Bible: The Earlier Middle Ages* [A linguagem e a lógica da Bíblia: a Alta Idade Média], p. 46, diz isto: "A inversão da ordem cronológica em uma narrativa histórica pode, também, ser uma 'maneira de falar' (*genus locutionis*)". Eusébio, em uma passagem conhecida de sua *História da Igreja*, III, 39, cita Pápias como aludindo a uma tradição que toma Marcos como sendo simplesmente indiferente a questões de cronologia: "A tradição que [Pápias] fornece a respeito de Marcos, o autor do Evangelho. É com estas palavras: 'Isto também disse o presbítero: Marcos, tendo se tornado o intérprete de Pedro, escreveu corretamente, embora não reproduzindo a ordem real, tudo o que ele lembrava a respeito das coisas ditas ou feitas por Cristo. Pois ele nem ouviu nem seguiu o Senhor, mas depois, como disse, ele seguiu Pedro, que adaptou seus ensinamentos às necessidades de seus ouvintes, mas sem a intenção de oferecer um relato conectado dos discursos do Senhor, de modo que Marcos não cometeu nenhum erro quando então escreveu algumas coisas do modo como se lembrava delas. Pois ele era cuidadoso a respeito de uma coisa, não omitir nenhuma das coisas que ouviu e não relatar nenhuma delas falsamente'".↩

161. As semelhanças superficiais entre minha sugestão e a posição desenvolvida por Paul Ricoeur em seu ensaio "Interpretative Narrative" ["Narrativa interpretativa"] (em Regina M. Schwartz, ed., *The Book and the Text* [O livro e o texto] [Oxford, Blackwell, 1990]) podem levar alguns leitores a ignorar a diferença fundamental entre nossas posições. Ricoeur fala dos escritores dos Evangelhos como "narrativizando o querigma". Ele enxerga cada um dos escritores como tendo uma cristologia que deseja "ilustrar" e "significar" e "comunicar"; ele fala do querigma como "clamando" por uma narrativa, e dos escritores como "procurando" por uma narrativa. Ele então passa a avaliar se as narrativas se "encaixam" no querigma, se há alguma "homologia". A narrativa de Marcos "historiciza o querigma do Cristo ressuscitado"; ele "colocou todos os recursos da arte narrativa para a negatividade e até mesmo para a obscuridade a serviço de sua cristologia de um Filho do Homem que sofre e é crucificado". Minha sugestão não é que os escritores dos Evangelhos têm uma cristologia (um "teologúmeno") que eles decidem expressar ao compor as narrativas sobre Jesus, mas que os escritores dos Evangelhos compõem narrativas da vida de Jesus projetadas para iluminar quem era Jesus e o que

Deus estava realizando nele. Era o objetivo de Schama compor um "retrato" de Wolfe e da Batalha das Planícies de Abraão tal que, sendo ainda um "retrato" dessa figura e desses eventos históricos, mostraria algo também a respeito do ofício da história. Não era seu objetivo compor um discurso sobre o papel da incerteza no ofício da história, decidindo usar como meios para isso a narração de certas histórias sobre Wolfe. Ricoeur sugere que sua visão se assemelha à de Hans Frei; mas, pelo contrário, ela é fundamentalmente diferente. Frei nunca se cansou de insistir que os Evangelhos não constituem uma cristologia, antes descrevem como Jesus incorporou os eventos por meio dos quais ele se tornou o Cristo. O alvo da narrativa são os eventos em seu padrão cristológico.↩

162. A teoria de Locke sobre a obrigação moral é muito claramente uma teoria do *mandamento* divino, não apenas uma teoria da *vontade* divina; assim, a noção de que Deus fala não desapareceu totalmente de seu pensamento. Mas sua explicação da fé religiosa, por exemplo, não é que ela consiste em acreditar no que Deus diz com base em Suas palavras, mas que ela consiste no "assentimento a qualquer proposição [...] fundada no crédito de seu proponente, como tendo vindo de Deus por meio de algum modo extraordinário de comunicação" (*Ensaio*, IV, xviii, p. 2). Em seu livro tardio *The Reasonableness of Christianity* [A razoabilidade do cristianismo], Locke vez ou outra fala da "palavra de Deus"; mas ele cuidadosamente explica que o que ele quer dizer com a palavra de Deus é somente a proclamação de Jesus como sendo o Messias (§ 40). A palavra de Deus não demanda um falante divino!↩

163. O pensamento de Locke sobre a questão é especialmente claro no prefácio de suas paráfrases das epístolas de São Paulo, em que ele diz que Paulo "recebeu de Deus toda a doutrina do evangelho, por revelação imediata; e foi designado para ser o apóstolo dos gentios, para a propagação dele no mundo pagão [...]. Uma grande quantidade de ensinamento judaico ele havia absorvido aos pés de Gamaliel; e para sua instrução no conhecimento cristão, e nos mistérios e profundezas da dispensação da graça por Jesus Cristo, o próprio Deus condescendeu em ser seu instrutor e professor. A luz do evangelho ele recebeu da própria Fonte e Pai da luz. [...] [E]le foi totalmente equipado com o conhecimento das coisas de que ele tratava; pois ele tinha luz dos céus, e foi o próprio Deus quem a concedeu [...]" (Prefácio em *Works* [Obras] [12ª edição, 1824], p. xiv-xv, xvii).↩

164. Não poderia haver casos em que Deus revela algo a alguém sem enviar nenhum sinal confirmador? Sim, poderia. O que deve ser acrescentado, então, é isto: se o resultado da busca de uma pessoa por um milagre confirmador se mostra negativo, ela avalia se o conteúdo da suposta revelação é (em um

sentido bastante forte) "consonante ao" conteúdo da revelação já confirmada. Se esse é o caso, a pessoa deve aceitar esse novo conteúdo, pela razão de que ele é provavelmente verdadeiro; e, uma vez que é inofensivo acreditar, além disso, que Deus o revelou a ela, a pessoa está autorizada a acreditar nisso. Locke, *Ensaio*, IV, xix, p. 16.↩

165. Para uma ótima discussão sobre crença e vontade, ver William P. Alston, "The Deontological Conception of Epistemic Justification" ["A concepção deontológica da justificação epistêmica"], em Alston, *Epistemic Justification* [Justificação epistêmica] (Ithaca, Cornell University Press, 1989). Devo dizer que o conceito de *prática doxástica* que desenvolverei no texto difere consideravelmente do que Alston desenvolve em seu *Perceiving God* [Percebendo Deus]. Sua prática doxástica é uma "família" de processos formadores de crenças, cada um envolvendo certa entrada e certa crença de saída, relacionadas por certa "função". As minhas são fundamentalmente maneiras de usar tais processos – maneiras de se colocar em uma posição para que um ou outro desses processos seja ativado.↩

166. Ver seu *After Virtue* [Depois da virtude] (Notre Dame, Notre Dame University Press, 1981).↩

167. Uma combinação interessante dos dois pensamentos é esta: "Você não deveria ter acreditado que esse era o significado de 'serendipidade' sem antes ter consultado um dicionário de boa reputação". Aqui a ideia é que ele deveria saber de algo que, presumivelmente, ele não sabia; e que o que ele deveria saber é que existe uma base melhor para sua crença ou descrença na proposição em questão do que a base que sua crença de fato tem. Além disso, claramente está no ar a sugestão de que ele deveria ter assegurado essa base melhor.↩

168. E resta a questão de como passamos da convicção imediata de que *esta passagem diante de mim* é um meio do discurso divino para a conclusão de que a Escritura como um todo é o meio do discurso divino. Interpretei Calvino como defendendo que o Espírito Santo produz convicções do primeiro tipo; na verdade, sua discussão é algo ambígua sobre a questão (ver especialmente a abertura do §5 de I, vii). Suponho que seja possível alguém ter lido toda a Escritura e, então, examinando sua totalidade, ter a convicção crescente dentro de si de que essa totalidade – essa passagem que é o todo da Escritura – é um meio do discurso divino. Eu imaginaria que tal experiência é muito mais rara do que as outras, no entanto. E, em todo caso, os argumentos no texto contrários a que se tomem tais experiências como boas razões para preferirmos

a interpretação do sentido da Escritura como sendo o de um discurso divino se aplicam a essa experiência totalizante também.↩

169. Pode muito bem existir uma história plausível de acontecimentos na Igreja antiga que constitui boa razão para a mesma conclusão, mas que não foi contada *dentro* da Igreja antiga. Em seu livro *Revelation* [Revelação], Richard Swinburne conta uma história sobre acontecimentos na Igreja antiga que apoiam a conclusão de que a Bíblia é uma transmissora da revelação divina; ele argumenta que a história ultrapassa a plausibilidade em direção à probabilidade. Poderíamos adaptar sua história de modo que ela resultasse na conclusão de que a Bíblia é um instrumento do discurso divino. Assim, várias histórias podem resultar na mesma conclusão. Estou interessado na história que a Igreja antiga, por meio de ao menos alguns de seus membros, contou sobre si mesma.↩

170. Com alguma frequência, acontece de ouvirmos ser dito que a história contada pela Igreja antiga de que Cristo incumbiu os apóstolos para irem a todas as nações como suas testemunhas é um mito a serviço do poder, a razão oferecida sendo que esses mesmos escritos fazem parecer provável que alguns dos apóstolos nunca foram muito longe de Jerusalém. Isso me parece uma maneira extremamente engessada de ler os textos; alguém poderia muito bem objetar que houve algumas nações até as quais nenhum apóstolo foi. Não se registra que Jesus tenha dito aos doze: "Cada um de vós deve ir a todas as nações". O que ele disse foi que *vós doze* o deveis fazer. E obviamente o apostolado se dirigiu a "todas as nações". O fato de os apóstolos aparentemente terem dividido a tarefa me parece a coisa mais natural do mundo. Pode-se acrescentar que a incumbência do apostolado de ir a todas as nações é compatível com o fracasso por parte de alguns dos apóstolos em cumprir sua parte da incumbência.↩

171. "Antes de tudo, vos entreguei o que também recebi: que Cristo morreu pelos nossos pecados, segundo as Escrituras, e que foi sepultado e ressuscitou ao terceiro dia, segundo as Escrituras. E apareceu a Cefas e, depois, aos doze. Depois, foi visto por mais de quinhentos irmãos de uma só vez, dos quais a maioria sobrevive até agora; porém alguns já dormem. Depois, foi visto por Tiago, mais tarde, por todos os apóstolos e, afinal, depois de todos, foi visto também por mim, como por um nascido fora de tempo" (1Co 15.3ss.).↩

172. Esse é o quadro a partir de dentro do Novo Testamento. Para uma apreciação da situação que leve em conta toda a evidência, ver Hans von Campenhausen, *The Formation of the Christian Bible* [A formação da Bíblia cristã] (Filadélfia,

Fortress Press, 1972), p. 259: "A importância predominante dos apóstolos não é, claro, contestada por ninguém. Eles são as primeiras e mais notáveis testemunhas de Jesus, e possuem autoridade e santidade extraordinárias. Esse estatuto já está lá em Irineu, e dentro da Igreja Católica é absolutamente tomado por certo".↩

173. "Ao lado do encontro pessoal com o Senhor ressuscitado, a incumbência pessoal por Ele parece ter sido a única base do apostolado. O fato de que esse comissionamento foi dado primariamente aos doze está conectado com sua participação na história do Jesus terreno, que especificamente os preparou para assumir e continuar Sua pregação, mas agora como a proclamação de Jesus como Aquele que realizou a profecia do AT. Materialmente, portanto, dois elementos estão ligados com o apostolado na primeira comunidade. Pela incumbência de Jesus, uma quantidade de homens, especialmente aqueles que lhe eram próximos durante Sua vida, tornou-se Seus representantes, no sentido em que eles assumiram Seu lugar e assim assumiram uma posição de autoridade na pequena companhia dos cristãos. Mas a situação alterada significava que eles também se tornaram missionários, e essa forma de sua obra era o que realmente caracterizava seu ofício [...]" (Rengstorff, artigo sobre *apostolos* em *Kittel's Theological Word-Book of the New Testament* [Dicionário teológico de termos do Novo Testamento Kittel], p. 431-432).↩

174. "Permanece, contudo, o fato de que o que é aqui (no livro do Apocalipse) explicitamente afirmado, em consonância com o caráter especial do último livro da Bíblia, é indicativo de um estado de coisas que é de importância essencial para toda a história da redenção do Novo Testamento. Pois indica que a autoridade de Deus não é de modo algum limitada às suas poderosas obras em Jesus Cristo, mas também se estende à sua proclamação nas palavras e nos escritos daqueles que foram especialmente designados como os portadores e instrumentos autorizados da revelação divina. A tradição escrita estabelecida pelos apóstolos, em analogia com os escritos do Antigo Testamento, adquire assim a importância de ser a fundação e o padrão para a Igreja futura. O fundamento histórico redentivo do cânon do Novo Testamento deve, portanto, ser procurado no poder e na tradição apostólicos [...]" (Herman Ridderbos, *The Authority of the New Testament Scriptures* [A autoridade das Escrituras do Novo Testamento]), p. 26-27.↩

175. *The Formation of the Christian Bible* [A formação da Bíblia cristã] (Filadélfia, Fortress Press, 1972).↩

176. Um ponto colocado por Brevard Childs nas partes introdutórias de seu *The New Testament as Canon* [O Novo Testamento como c*ânon*] (Filadélfia, Fortress Press, 1985). "A forma que o cânon deu ao Novo Testamento oferece uma interpretação peculiar da tradição cristã que a Igreja antiga proporcionava" (p. 39-40). "O *skandalon* do cânon é que o testemunho de Jesus Cristo recebeu sua forma normativa por meio de um processo interpretativo da era pós-apostólica" (p. 28).↩

177. Um ponto colocado por James Barr, em várias de suas obras. Veja, por exemplo, capítulo 1, "Before Scripture and After Scripture" ["Antes da Escritura e depois da Escritura"], em seu *Holy Scripture: Canon, Authority, Criticism* [A Escritura Sagrada: c*ânon,* autoridade, crítica] (Filadélfia, Westminster Press, 1983).↩

178. Hans von Campenhausen toma a maioria de seus predecessores como tendo defendido que a formação do cânon seguiu "o princípio apostólico"; e ele interpreta isso como o princípio de que, para que um livro seja aceito no cânon, ele deve ter vindo da mão de um apóstolo. Ele então facilmente mostra que a Igreja não seguiu tal princípio – apontando, por exemplo, para Lucas. (Ver esp. p. 204ss. e 253ss.) Mas certamente o princípio aceito por seus predecessores não era esse, mas sim um princípio tal como aquele que indico anteriormente: para que um livro fosse aceito no cânon, ele tinha de ser fiel à tradição apostólica e vir de um apóstolo ou de alguém íntimo a um apóstolo. É "teologicamente crucial ver que a Igreja nunca alegou ter 'criado' um cânon, mas ela viu como sua tarefa discernir, entre reivindicações rivais, aquelas que reconhecia como apostólicas" (B. Childs, *New Testament as Canon* [Novo Testamento como c*ânon*], p. 44).↩

179. O ponto é defendido em vários momentos em Childs, *New Testament as Canon* [Novo Testamento como c*ânon*].↩

DISCURSO DIVINO
Categoria: Espiritualidade / Teologia / Vida cristã

Copyright © 1995 por Nicholas Wolterstorff

Publicado originalmente por Cambridge University Press. Todos os direitos reservados.

Título original em inglês: *Divine Discourse*

Primeira edição: Abril de 2023

Coordenação editorial: Bernadete Ribeiro

Tradução: Filipe Martone

Revisão técnica: André Quirino

Revisão: Natália Superbi
Vanessa Oliveira
Davi Bastos

Diagramação: Bruno Menezes

Capa: Douglas Lucas Design

Produção do arquivo ePub: Booknando

W868

Wolterstorff, Nicholas.

Discurso divino : reflexões filosóficas sobre a tese de que Deus fala / Nicholas Wolterstorff ; traduzido por Filipe Martone de Faria. — Viçosa : Ultimato, 2023.

384 p. ; 23 cm.

"Título original em inglês: Divine Discourse: Philosophical Reflections on the Claim that God Speaks"

Inclui bibliografia.

ISBN: 978-85-7779-263-4

1. Deus (Cristianismo). 2. Palavra de Deus (Teologia). 3. Atos de fala (Linguística) - Aspectos religiosos - Cristianismo. 4. Vida cristã. I. Faria, Filipe Martone de. II. Título.

CDD23: 231.014

PUBLICADO NO BRASIL COM TODOS OS DIREITOS RESERVADOS POR:

EDITORA ULTIMATO LTDA
Caixa Postal 43
36570-970 Viçosa, MG
Telefone: 31 3611-8500
www.ultimato.com.br

facebook.com/editora.ultimato twitter.com/ultimato instagram.com/editoraultimato