

**UNIVERSIDADE METODISTA DE SÃO PAULO – UMESP
DIRETORIA DE PÓS-GRADUAÇÃO E PESQUISA
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM CIÊNCIAS DA
RELIGIÃO**

A HERMENÊUTICA DO TESTEMUNHO:

**O TEXTO DE SI E O TEXTO PARA O OUTRO COMO
FUNDAMENTAÇÃO DA IDENTIDADE RELIGIOSA**

Por

Sérgio Cesar Prates de Almeida

São Bernardo do Campo

2022

**UNIVERSIDADE METODISTA DE SÃO PAULO – UMESP
DIRETORIA DE PÓS-GRADUAÇÃO E PESQUISA
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM CIÊNCIAS DA
RELIGIÃO**

A HERMENÊUTICA DO TESTEMUNHO:

**O TEXTO DE SI E O TEXTO PARA O OUTRO COMO
FUNDAMENTAÇÃO DA IDENTIDADE RELIGIOSA**

Por

Sérgio Cesar Prates de Almeida

Tese apresentada em cumprimento às exigências do Programa de Pós-Graduação em Ciências da Religião, da Universidade Metodista de São Paulo para obtenção do grau de Doutor em Ciências da Religião.

Orientadora: Profª. Dra. Blanches de Paula


São Bernardo do Campo

2022

FICHA CATALOGRÁFICA

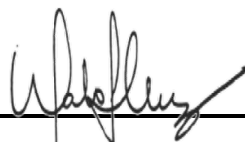
Al64h	<p>Almeida, Sérgio Cesar Prates de</p> <p>A hermenêutica do testemunho: o texto de si e o texto para o outro como fundamentação da identidade religiosa / Sérgio Cesar Prates de Almeida -- São Bernardo do Campo, 2022. 189 p.</p> <p>Tese (Doutorado em Ciências da Religião) --Diretoria de Pós-Graduação e Pesquisa, Programa de Pós-Graduação em Ciências da Religião da Universidade Metodista de São Paulo, São Bernardo do Campo, 2022.</p> <p>Bibliografia Orientação de: Blanches de Paula. Coorientação de: Vitor Chaves de Souza</p> <p>1. Ricoeur, Paul, 1913-2005 - Crítica e interpretação 2. Testemunho (Cristianismo) 3. Identidade - Aspectos religiosos I. Título</p> <p style="text-align: right;">CDD 248.5</p>
-------	---

A tese de doutorado intitulada: “A HERMENÊUTICA DO TESTEMUNHO: O TEXTO DE SI E O TEXTO PARA O OUTRO COMO FUNDAMENTAÇÃO DA IDENTIDADE RELIGIOSA”, elaborada por SÉRGIO CESAR PRATES DE ALMEIDA, foi apresentada e aprovada em 27 de junho de 2022, perante banca examinadora composta por Profa. Dra Blanches de Paula (Presidente/UMESP), Prof. Dr. Eduardo Gross (Titular/UFJF), Prof. Dr. Marcio Capelli Aló Lopes (Titular/PUC Campinas), Prof. Dr. Rui de Souza Josgrilberg (UMESP) e Prof. Dr. Marcelo Furlin (Titular/UMESP)



Profa. Dra Blanches de Paula

Orientadora e Presidente da Banca Examinadora



Prof. Dr. Marcelo Carneiro

Coordenador do Programa de Pós-Graduação

Programa: Pós-Graduação em Ciências da Religião

Área de concentração: Linguagens da Religião

Linha de Pesquisa: Teologias das Religiões e Cultura

Esta pesquisa foi produzida com o apoio da CAPES que ofereceu bolsa de estudos para o andamento das pesquisas entre Julho de 2018 à Junho de 2022

Para José Evangelista de Almeida (In Memoriam), que enquanto carne deixou suas marcas impressas naqueles que tiveram a felicidade de tê-lo por perto. Estas páginas são para ti pai.

AGRADECIMENTOS

Ao Deus e Pai, trino e eterno, encarnado e manifesto na pessoa do Cristo à quem deposito adoração e razão da minha existência.

À minha esposa Cristiane e filhos Bárbara, Victor e Pietra, por serem extensão de mim e participarem através da expressão do amor da minha tarefa de ser alguém.

Ao Dr. Vitor Chaves de Souza pelas ricas orientações, pela paciência e devoção, por se deixar levar além das titularidades tornando-se amigo.

Aos Drs. Marcelo Furlin e Marcio Cappelli pelas ricas observações e direcionamentos apresentados no exame de qualificação.

À Dra. Blanches de Paula pela generosidade e prontidão, uma querida sempre presente.

Aos professores do Programa de Pós-Graduação em Ciências da Religião da UMESp pelos ricos debates em sala de aula.

À CAPES pelo auxílio financeiro através da bolsa de estudo.

A todos meus sinceros agradecimentos.

ALMEIDA, Sérgio C. P. A Hermenêutica do Testemunho: o texto de si e o texto para o outro como fundamentação da identidade religiosa. Tese (Doutorado em Ciências da Religião) – Diretoria de Pós Graduação e Pesquisa, Universidade Metodista de São Paulo (UMESP), São Bernardo do Campo, SP: UMESP, 2022.

RESUMO

O objetivo dessa pesquisa parte da perspectiva que a análise da fé não é um exercício a ser feito de forma simplesmente teórica, ela possui um elemento vivo e fundamental. O desejo do sujeito religioso inserido em um espaço coletivo o conduz ao compartilhar da fé permitindo com que ela se mantenha viva entre uma comunidade. Sendo assim, o reconhecimento da fé clama pelo testemunho do outro. Portanto, o testemunho é elemento fundamental para a constituição do sujeito religioso. A identidade religiosa se dá pela atitude de habitar o mundo do texto (discurso) que se revela no testemunho do outro. Desta forma, através dos referenciais apresentados aqui, acreditamos ser capaz de mostrar o sentido mesmo de reconhecimento de fé, e neste reconhecimento de fé o sujeito religioso se constitui, constrói sua identidade. Sendo assim, a hipótese que pretendemos fundamentar no percurso deste trabalho se conceitua nos seguintes termos: o testemunho é elemento constitutivo do sujeito religioso, pois este através da dinâmica da sua existência, que inclui o outro no movimento de si, produz seu próprio texto e recebe o texto do outro. É constitutivo porque sua identidade se dá pela atitude de habitar o mundo do texto (discurso) que se revela no testemunho do outro. Unidos dos referenciais que serão apresentados durante nosso percurso temos como objetivo investigar a originalidade do testemunho e como se dá a fundamentação do sujeito religioso por ele mediado.

Palavras Chaves: Paul Ricoeur, testemunho, texto de si, texto para o outro, identidade

ALMEIDA, Sérgio C. P. *The Hermeneutics of Testimony: the text of the self and the text for the other as the foundation of religious identity*. Thesis (Doctorate in Sciences of Religion) – Postgraduate and Research Board, Methodist University of São Paulo (UMESP), São Bernardo do Campo, SP: UMESP, 2022.

ABSTRACT

The objective of this research starts from the perspective that the analysis of faith is not an exercise to be done simply theoretically, it has a living and fundamental element. The desire of the religious subject inserted in a collective space leads him to share the faith, allowing it to remain alive within a community. Therefore, the recognition of faith calls for the witness of the other. Therefore, the testimony is a fundamental element for the constitution of the religious subject. Religious identity is given by the attitude of inhabiting the world of the text (discourse) that is revealed in the witness of the other. In this way, through the references presented here, we believe to be able to show the very meaning of the recognition of faith, and in this recognition of faith the religious subject is constituted, builds its identity. Therefore, the hypothesis that we intend to support in the course of this work is conceptualized in the following terms: the testimony is a constitutive element of the religious subject, because through the dynamics of its existence, which includes the other in the movement of itself, it produces its own text and receives the text from the other. It is constitutive because its identity is given by the attitude of inhabiting the world of the text (discourse) that is revealed in the testimony of the other. Armed with the references that will be presented during our journey, we aim to investigate the originality of the testimony and how the foundation of the religious subject mediated by it is given.

Palavras Chaves: Paul Ricoeur, testimony, text from yourself, text for the other, identity

ALMEIDA, Sérgio C. P. La hermenéutica del testimonio: el texto del yo y el texto para el otro como fundamento de la identidad religiosa. Tesis (Doctorado em Ciências de la Religião) – Consejo de Postgrado e Investigación, Universidad Metodista de São Paulo (UMESP), São Bernardo do Campo, SP: UMESP, 2022.

RESUMEN

El objetivo de esta investigación parte de la perspectiva de que el análisis de la fe no es un ejercicio para hacerse simplemente teóricamente, tiene un elemento vivo y fundamental. El deseo del sujeto religioso inserto en un espacio colectivo lo lleva a compartir la fe, permitiéndole permanecer viva dentro de una comunidad. Por tanto, el reconocimiento de la fe exige el testimonio del otro. Por tanto, el testimonio es un elemento fundamental para la constitución del sujeto religioso. La identidad religiosa está dada por la actitud de habitar el mundo del texto (discurso) que se revela en el testimonio del otro. De esta forma, a través de las referencias aquí presentadas, creemos poder mostrar el sentido mismo del reconocimiento de la fe, y en este reconocimiento de la fe se constituye el sujeto religioso, construye su identidad. Por tanto, la hipótesis que pretendemos fundamentar en el transcurso de este trabajo se conceptualiza en los siguientes términos: el testimonio es un elemento constitutivo del sujeto religioso, pues a través de la dinámica de su existencia, que incluye al otro en el movimiento de sí mismo, produce su propio texto y recibe el texto del otro. Es constitutivo porque su identidad está dada por la actitud de habitar el mundo del texto (discurso) que se revela en el testimonio del otro. Armados con las referencias que serán presentadas durante nuestro recorrido, pretendemos indagar en la originalidad del testimonio y cómo se da el fundamento del sujeto religioso mediado por él.

Palavras Chaves: Paul Ricoeur, testimonio, texto para uno mismo, texto para el otro, identidad

SUMÁRIO

Introdução.....	13
1: O percurso metodológico.....	22
1.1 A hermenêutica fenomenológica.....	22
1.1.1 Pressupostos de uma hermenêutica contemporânea – da abertura de Schleiermacher à especificidade de Ricoeur.....	22
1.1.2 Fenomenologia – uma preocupação com o sentido das coisas.....	43
1.1.3 Edmund Husserl – intencionalidade e transcendência.....	47
1.1.4 Paul Ricoeur – o acesso ao sentido das coisas é sempre mediado.....	51
1.1.4.1 O processo hermenêutico – a mediação pela história, linguagem e cultura.....	52
1.1.5 Narrativa – um modo de conhecer sentido.....	60
1.2 Um conceito de testemunho.....	68
2: Testemunho como o texto de si.....	76
2.1 O ato de narrar como parte essencial da constituição do ser.....	76
2.2 Narrar – o ato da fala como despojamento de si que se materializa em discurso.....	80
2.2.1 Merleau-Ponty – o ato da fala como pensamento.....	83
2.2.2 Paul Ricoeur – o ato da fala como identidade.....	90
2.3 Testemunho e a ênfase à relação onto-semântica do texto.....	93
2.4 Testemunho como a fenomenologia do homem capaz de - dizer, agir e narrar-se.....	96
2.5 Testemunho como a materialização do elemento vivo da fé.....	106
3: Testemunho como o texto para o outro.....	109
3.1 A recepção do texto como parte essencial da constituição do ser.....	109
3.2 Testemunho – o ato da fala como abertura para o não-dito.....	114
3.3 A ontologia da palavra – o lugar do outro como a casa do ser.....	120
3.4 O discurso do outro – o caminho para a identidade.....	129
3.5 O ato da habitar o mundo do texto – o percurso de abertura / prolongamento de sentido para a compreensão de si.....	134
4: Testemunho como o texto para a religião	140
4.1 As narrativas fundantes.....	140

4.1.1	O testemunho como escritura.....	140
4.1.2	O elemento “vivo” do testemunho como possibilidade de vivenciar a situação primordial.....	145
4.2	As confissões.....	152
4.2.1	O testemunho como a materialização de uma leitura aplicada.....	152
4.2.2	O testemunho como confissão – a recepção do texto para a manutenção de uma identidade.....	156
4.3	O testemunho como elemento do culto.....	161
4.3.1	O testemunho como parte constitutiva do culto.....	161
4.3.2	O testemunho como linguagem – a valorização do espaço cultural.....	169
	Considerações Finais.....	176
	Referências	184

INTRODUÇÃO

O culto religioso, enquanto espaço de interação e manifestação de uma fé coletiva, é composto por uma infinidade de símbolos. As pessoas que frequentam este espaço, através de sua relação com o sagrado produzem uma série de elementos simbólicos e uma diversidade de expressões religiosas. Em sua maneira de se relacionar com o sagrado a religião é traduzida em forma de fala, escrita, é materializada visualmente por meio de gestos corporais, etiquetas comportamentais que ditam as normas de vestimenta e uso do corpo, bem como restrições alimentares. A linguagem passa a ser composta por expressões importadas de idiomas antigos e através de uma alquimia um novo vocabulário surge como forma de comunicação.

É sobre essa diversidade de elementos que o “fazer religião” produz, que está voltada as atenções dos estudos das Ciências da Religião. Como produto desta disciplina acadêmica esta pesquisa tem como objetivo defender uma hipótese que irá fundamentar uma tese doutoral. Para isso é necessário voltarmos nossas atenções de maneira restrita.

Sendo assim, diante de tal empreendimento, direcionamos nossas atenções ao culto religioso praticado nas instituições popularmente conhecidas como Igrejas Evangélicas. Com os olhares voltados para este ambiente restringimos ainda mais a atenção a uma prática muito comum em todos eles, o uso do testemunho como elemento fundamental na prática do culto.

Seja qual for a denominação, desde as mais contidas em suas manifestações (popularmente conhecidas como tradicionais) até as mais intensas e libertinas (popularmente conhecidas como pentecostais e neopentecostais), o uso do testemunho é algo sempre presente. Por vezes aparece de maneira contida como elemento de adereção na explanação bíblica, por outras de maneira mais intensa onde sua prática ganha um papel de importância tanto quanto a homilia, os cânticos e as ofertas. Independente do

seu uso, levantamos a hipótese de que o testemunho é elemento fundamental para a constituição do sujeito religioso.

Dito isto, surge algo importante na pesquisa, a saber: existe algo de essencial por trás deste elemento materializado em forma de narrativa denominado de testemunho. Em outras palavras, há uma dialética entre o texto de si, a vida de experiências vivas e transformadoras que são narradas para o outro e, conseqüentemente, acarreta na apropriação que o ouvinte faz desta narrativa a ponto de se tornar algo essencial para sua formação enquanto sujeito religioso. Sobre este prisma percebemos o que está por trás da concepção evangélica ao traduzir o texto de Hebreus 4:12 “*Porque a palavra de Deus é viva e eficaz...*”. Ela é viva porque é revivida por aquele que contou a determinado sujeito suas experiências e conseqüentemente inaugura no ouvinte a possibilidade de vivenciar o conteúdo narrado, aliás a própria Bíblia enquanto Escritura Sagrada / Texto fundante só é viva porque ela é composta por uma coletânea de histórias “verdadeiras” que foram narradas e registradas, é um livro de experiências sobrenaturais e sagradas que podem ser revividas. A experiência do outro pode ser inserida na existência daquele que ouve, o que experimentou Moisés, Davi, Pedro, Paulo ou até mesmo o membro da sua igreja, pode ser também experimentado por aquele que está diante de si. O texto do outro (sendo a Bíblia ou o compartilhar de experiências do meu contemporâneo) provoca o sujeito religioso, impulsiona-o a buscar viver suas experiências, dá nome aos elementos que compõe sua identidade.

Empenhados em fundamentar tal hipótese faremos uso das concepções de pensadores que deslizaram pela esteira de Soren A. Kierkegaard (1813-1855) ao deixarem impresso em seus estudos a convicção de que a existência e o mundo são anteriores ao pensamento.

Acreditamos ser pertinente a partir de agora pincelar alguns recortes extraídos do pensamento de alguns de nossos referenciais que são essenciais para a delimitação do problema. Com isso, colocamos em destaque: Franz Rosenzweig (1886 – 1929) com a busca pelo dissolver do todo (idealismo) em detrimento de uma existência aplicada. Suas abordagens foram resumidas popularmente como *Método Judaico* de pensamento. Contrário a prática filosófica idealista de enclausurar o pensamento dentro de conceitos universais e imóveis, buscou a prática de desconstruir tais abordagens. Seu objetivo estava na ênfase ao pensamento temporal que exerce seu percurso no passado, presente e futuro. A realidade deve ser vista tendo como premissa a história, a temporalidade, a singularidade do sujeito que se desdobra na contingência da história, além da linguagem

como elemento primordial de análise. Sua preocupação não era a definição isolada dos termos, mas a relação existente entre eles. O pensamento judaico possui como pressupostos tais características, disto reside a nomeação popular ao seu pensamento. Tomando como exemplo o conceito de Deus podemos notar que, seu exercício filosófico não se ocupa com a tentativa de conceitua-lo por uma prática que irá lança-lo cada vez mais dentro de uma esfera transcendente de existência. Deus é analisado como algo dado, inserido na existência de quem se sente tocado por Ele. O sujeito, diante de tal relação, busca nomear Deus através da linguagem encharcada de símbolos que se manifestam em ambientes litúrgicos, ou seja, é a prática interpretativa do sujeito que tendo a existência como o palco de atuação de Deus, se sente tocado pelo divino que marca sua relação e muda a contingência de sua história. Daqui extraímos as primeiras impressões em busca de uma delimitação do tema. O que nos interessa sublinhar é a prática hermenêutica do sujeito religioso que através da linguagem verbaliza e materializa em discurso seu sentimento vivo e pulsante sobre um Deus que não é tido como algo distante, mas vivo e atuante, enraizado em sua história. Se apresenta sempre como algo dado, enraizado na existência do ser que busca traduzir as provocações que surgem desta relação, o espaço onde Deus atua é um ambiente repleto de sentido. Através da dinâmica imposta pelo jogo dos símbolos, o sujeito produz e recebe narrativas que irão fundamentar a construção de sua identidade.

Outro referencial importante em nosso percurso é Martin Buber (1878 – 1965) com a ênfase no diálogo (EU TU) que inclui o outro no movimento de si (apropriação). Sua abordagem fenomenológica reside na ênfase dada a existência humana que se descortina no ambiente da relação, mais precisamente no espaço do diálogo que se dá no acontecimento do face a face. A realização existencial acontece de forma excelente no lugar em que o outro ocupa, as concepções filosóficas são aplicadas nas experiências que acontecem na existência do homem enquanto presença no mundo. Lançado à existência o sujeito se depara com inúmeras possibilidades de ser, a maneira pela qual o sujeito se posiciona diante daquilo que se apresenta diante de si irá revelar o seu modo de ser. Buber via na tarefa humana de se posicionar uma dualidade que ele procurou traduzir por dois pares de palavras-princípio: “Eu-Tu” e “Eu-Isso”. Ressaltando o poder da palavra como portadora do ser ele não a via como um simples acontecimento, mas enfatizava a sua essência dialógica. A manutenção do ser acontece pela apropriação da palavra, por sua intencionalidade que conduz o homem a atualização de sua existência e para sua ontologia de sujeito falante. O ambiente da vida marcado pelo encontro possui uma singularidade,

a reciprocidade que acontece entre o Eu e Tu no processo dialógico. Permeado por uma linguagem própria, a ontologia do encontro se descortina como lugar da revelação de Deus. O exercício em busca de uma conceituação de Deus deve ser praticado no percurso da existência. Deus não pode ser encarado como um conceito pronto, separado da imanência, mas visto como algo que se dá no ambiente do diálogo, pois é diante das provocações impostas por tal ambiente que Deus se revela como aquele que irá preencher os espaços deixados. Somente através da prática dialógica que iremos entender Deus, não como algo pronto, mas o ente a ser alcançado como o Tu. Intensifica-se a prática da relação pessoal tendo em Deus o conceito de pessoa, aquele que possui em si a qualidade do Tu eterno que se revela. Com isso delimitamos o nosso tema com o fato de que Martin Buber valoriza o estado de imanência da existência humana prefigurado pelo ambiente do diálogo como espaço por excelência da realização do homem, o lugar onde ele expressa o seu modo de ser, pois ao tomar para si posse da palavra exerce a manutenção do ser. Ao se sentir inserido no ambiente inter-humano o ser se posiciona no mundo sempre levando em consideração a relação com o outro. Com isso, valoriza-se o outro enquanto pessoa, o sujeito da troca, é se enxergar em uma posição de relação munido pelo poder da palavra. Tal ser não se conceitua como um eu centrado em si, mas se posiciona perante o outro como o Eu-Tu, o ser de essência coletiva, que através do ambiente do encontro se desfaz e se refaz, doando-se a si e recebendo do outro. Diante deste espaço de constituição do ser, entre a procura e o encontro que podemos destacar o poder do testemunho dentro deste ambiente de relação.

Por fim, ressaltamos aquele que exerce maior importância em nossa pesquisa, devido ao espaço que ocupa durante nosso percurso. Nos referimos a Paul Ricoeur (1913 – 2005) com a importância dada a identidade como produto de uma narrativa que acontece no tempo. Por exemplo, é na hermenêutica, conforme apresentada por Paul Ricoeur, que encontramos as meditações do sujeito enquanto tarefa e seus desdobramentos, ou seja, a formação do si mesmo. O si mesmo como tarefa traz consigo a ideia de que ninguém nasce pronto, todo si mesmo está sendo formado. Esta formação passa por etapas que vão nos moldando e nos transformando. Da mesma forma a nossa identidade também é constituída. O sujeito encontra-se inserido em uma dinâmica relacional onde se depara constantemente com várias personagens que, pelo confronto, exige de tal sujeito um desdobrar-se. Neste processo de desdobramento o sujeito vai se tornando em um ser que recebe do outro e se transformando em um si. Ao aceitar as provocações que recebe “brinca” de ser o outro e conseqüentemente se constitui. Notamos, portanto, que a

constituição do si mesmo é formada através de uma mimese de muitas personagens que revelam identificação e diferenciação, diante desta dialética é que se dá a construção do si mesmo. É esta abordagem de Ricoeur, de que o ser humano tem uma dimensão que só pode ser desenvolvida pela intersubjetividade da cultura e do outro, que nos interessa explorar juntamente com as outras. O si mesmo é, portanto, uma síntese de muitos feita por identidade e diferenças. Por outro lado, vale destacar que essa relação com o outro que lança o sujeito no movimento de aproximação, distinção e entrecruzamento é algo que se estabelece no percurso do tempo. As mediações e desdobramentos do ser acontecem no curso do tempo e neste processo o si vai sendo revelado. Aquilo que é revelado deve ser percebido principalmente pelo próprio sujeito, para que este tome consciência de si, por isso é imprescindível um olhar voltado para as implicações que ocorrem a este sujeito no decorrer do tempo, uma observação detalhada do que faz com que ele mantenha sua permanência ou transformação.

Diante de tal questão Ricoeur cunha as famosas expressões tão conhecidas em seu pensamento: a identidade *idem* e *ipse*. A identidade *idem* sustenta o conceito de permanência, ou em seus próprios termos o conceito de *mesmidade*, ou seja, o sujeito se mantém da mesma maneira, mesmo diante das provocações do tempo que o tocam ao longo da vida. Por exemplo: de maneira biológica ele mantém a mesma constituição que tinha quando criança, permanece o mesmo garoto que brincava mesmo não tendo a consciência que tem hoje, é filho do mesmo pai e possui um número de identidade imutável. Já a identidade *ipse* é a identidade formada existencialmente através de nossas experiências que nos ajudam a formar o nosso eu. A única forma de entender este duplo posicionamento em relação ao tempo é através do ato da narrativa. Somente pelo ato de narrar que o sujeito compreende a si mesmo e torna-se reconhecível aos outros. A constituição e compreensão de uma história passa necessariamente pelo ato de narrar, narrar acerca de si e receber a narrativa do outro. O ambiente das relações produz histórias de si e histórias dos outros que serão entrelaçadas criando um processo de reconhecimento de si no outro e conseqüentemente a presença do outro na vida do si. Com isso, formamos uma identidade do si mesmo que é narrativa. Em sua tarefa narrativa o sujeito busca organizar o seu mundo e torna-lo perceptível ao outro, para isso usa como ferramenta o enredo narrativo que organiza ideias e fundamenta valores que serão articuladas de forma que faça sentido para quem ouve. Portanto, a melhor forma de entender a formação da identidade de tal sujeito é levando em consideração que este, inserido no percurso do tempo vai se desdobrando e estendendo sua relação com o outro e por meio do ato

narrativo constrói sua identidade não como de um sujeito conceituado como “eu”, mas como um si.

Sendo assim, supomos ser conveniente afirmar que o sujeito religioso inserido em seu ambiente, se apropria das histórias narradas (testemunhos) pelos outros para construir a sua identidade. É através do reconhecimento destas narrativas que o sujeito religioso cria suas identificações e diferenças e conseqüentemente se constitui em um “si mesmo como outro”. Na prática de sua consciência reflexiva este sujeito, enquanto inserido em um ambiente religioso, se sente capaz de se auto definir como tal, como um “eu” religioso capaz de agir de acordo com as normas impostas pela confissão de fé da qual ele faz parte. Conseqüentemente este sujeito que se auto define e se sente capaz de agir, narra a sua identidade através do testemunho. Fazendo uso da memória este sujeito recorda a suas atitudes, que o tornam responsável por seus atos que foram determinados por sua formação existencial, e através da promessa narrada ele se empenha em romper os seus limites em busca de uma vida condizente com a sua confissão de fé. Ao mesmo tempo que transmite sua identidade narrativa por meio do testemunho, recebe dos outros a mesma prática. Assim, o sujeito religioso vai se constituindo como tal.

Mergulhado em uma prática cültica, o sujeito religioso inserido em uma comunidade de fé se sente provocado em sustentar sua identidade diante dos desafios de uma esfera coletiva. Com isso, existe algo de essencial para sua preservação e manutenção neste ambiente: a sua maneira de se relacionar com a fé enquanto elemento vivo dentro de uma dinâmica existencial. Fazemos menção ao aspecto vivo da fé, como a tentativa de analisa-la não de maneira meramente conceitual como um enunciado que se resume por teoria, mas enfatizar seu aspecto de vivência, i.e., os predicativos impostos pela fé inauguram no sujeito o desejo de aceitar e responder as suas provocações aplicando-as a sua condição existencial. Ao se deparar com a possibilidade de desfrutar as transformações impostas pelas respostas dadas a fé, o sujeito traduz suas reivindicações por experimento, a fé passa a ser degustada e inserida na existência, ela se torna em algo vivo, pulsante e participante da manutenção de uma identidade. Diante disso, inaugura-se o anseio de compartilha-la, de inserir na dinâmica do coletivo a particularidade que o toca. Nesta esfera da partilha a comunidade de fé torna-se em um ambiente vivo e significativo para quem encontra-se inserido nele. Observa-se, portanto, que as particularidades do sujeito, as aplicações da fé a sua existência, bem como o desdobrar que constitui o seu ser, passa a ser algo dado, como elemento exposto àquele que está diante de si. Tal exposição se materializa de forma narrativa, o elemento vivo da fé é

organizado em um enredo narrativo, é testemunhado. O sujeito que testemunha sua existência doa através do ambiente coletivo, aspectos de uma vivência, que por sua vez, encontra o outro mergulhado na mesma provocativa: a de responder as inquietações impostas pela fé que serão responsáveis pela constituição do ser. Assim, percebemos que é extremamente pertinente uma análise mais detalhada do testemunho e sua observação merece uma atenção especial. Diante disto surgem alguns questionamentos, como:

- 1- Porque o testemunho exerce papel tão importante no culto religioso? Porque as denominações evangélicas dão tanta ênfase a prática do testemunho? A grande questão a ser observada é que, seja de maneira contida ou extravagante, independente da intensidade do seu uso, o testemunho é algo sempre presente; porque isto ocorre?
- 2- Qual o conteúdo deste testemunho, quais elementos que o compõe? A narrativa do testemunho possui elementos que servem de apropriação para a constituição da identidade de quem recebe tal enunciado?
- 3- Até que ponto a alteridade é importante para a manutenção da fé, para o viver em comunidade? Quais as implicações dessa fé compartilhada? É a alteridade que faz com que a fé se mantenha sempre viva e significativa para quem a experimenta?
- 4- O que faz com que as pessoas se identifiquem com determinada confissão de fé e não com outra, que se mantenham em suas tradições? O que faz com que a leitura de fé feita pela minha confissão seja aceita como verdadeira e válida para mim? Porque a leitura de fé feita por outras confissões torna-se contrárias à minha?

Diante de tal problematização nos sentimos estimulado na defesa do seguinte argumento: A análise da fé não é um exercício a ser feito de forma simplesmente teórica, ela possui um elemento vivo e fundamental. O desejo do sujeito religioso inserido em um espaço coletivo o conduz ao compartilhar da fé permitindo com que ela se mantenha viva entre uma comunidade. Sendo assim, o reconhecimento da fé clama pelo testemunho do outro. Portanto, o testemunho é elemento fundamental para a constituição do sujeito religioso. A identidade religiosa se dá pela atitude de habitar o mundo do texto (discurso) que se revela no testemunho do outro. Desta forma, através dos referenciais apresentados

aqui, acreditamos ser capaz de mostrar o sentido mesmo de reconhecimento de fé, e neste reconhecimento de fé o sujeito religioso se constitui, constrói sua identidade.

Em suma, a hipótese que pretendemos fundamentar no percurso deste trabalho se conceitua nos seguintes termos: o testemunho é elemento constitutivo do sujeito religioso, pois este através da dinâmica da sua existência que inclui o outro no movimento de si produz seu próprio texto e recebe o texto do outro. É constitutivo porque sua identidade se dá pela atitude de habitar o mundo do texto (discurso) que se revela no testemunho do outro. Munidos dos referenciais que serão apresentados durante nosso percurso temos como objetivo investigar a originalidade do testemunho e como se dá a fundamentação do sujeito religioso por ele mediado.

Diante disto, nosso trabalho será dividido em 4 capítulos fundamentados nos seguintes objetivos específicos:

Capítulo 1- Analisar os pressupostos que fundamentam o testemunho enquanto texto partindo de um percurso metodológico que se desdobra desde uma tentativa de conceituar o que é testemunho aos moldes aplicados aqui, até um percurso hermenêutico que abrange toda uma abordagem contemporânea bem como as contribuições da fenomenologia ao processo hermenêutico.

Capítulo 2- Analisar o conteúdo do testemunho enquanto o texto de si para que com isso se possa fundamentar suas implicações na constituição do sujeito religioso.

Capítulo 3- Analisar o conteúdo do testemunho enquanto o texto para o outro e a importância de sua recepção como parte essencial da constituição do sujeito religioso.

Capítulo 4- Analisar a importância do testemunho como o texto para a religião dando ênfase ao elemento vivo que a fé possui e seus desdobramentos para a manutenção da vida em comunidade, bem como buscar uma compreensão do testemunho e suas implicações para a preservação das tradições e confissões de fé.

O procedimento metodológico da pesquisa é o hermenêutico com incidência no processo crítico-analítico a fim de evitar circularidades. Por se tratar de um trabalho interpretativo e com investigação, sobretudo, de obras selecionadas e a comparação das mesmas, a tarefa interpretativa fundamentará as escolhas e a problematização para o tratamento tanto das fontes bibliográficas quanto da exposição e reflexão dos conteúdos

segundo a hermenêutica, preservada e desenvolvida, principalmente, nas obras de Paul Ricoeur e em textos de cunho metodológico de Wilhelm Dilthey. Quanto ao procedimento, inicialmente pretende-se, na tentativa de uma melhor compreensão do pensamento de Franz Rosenzweig, Martin Buber e Paul Ricoeur e suas implicações para o desenvolvimento e fundamentação deste trabalho usaremos como base de discussão de nosso referencial teórico três aspectos.

O primeiro deles, a fenomenologia hermenêutica, que será usada com o objetivo de descrever elementos fundamentais da nossa percepção sobre a leitura destes autores, não apenas com a preocupação de levantar nossa intuição sobre o pensamento manifesto por eles, mas aborda-lo também de forma interpretativa.

Por entender que estamos abordando algo que exige interpretação, trabalharemos também com os conceitos de sentido e significado, pois entendemos que no processo hermenêutico partimos do significado em busca do sentido, ou seja, o significado é um recorte do sentido. Em suma, temos como significado os conceitos apresentados por Rosenzweig, Buber e Ricoeur e buscaremos compreender o sentido por trás deles, com a finalidade de uma abertura para uma nova forma de compreensão de seus pensamentos.

Com isso, chegamos ao terceiro aspecto de nosso referencial, a analítica existencial, onde buscaremos aplicar nossos conceitos apreendidos dentro de uma análise existencial contemporânea, com o intuito de adquirir sentido que fundamente as pretensões manifestas neste trabalho.

1 O PERCURSO METODOLÓGICO

1.1 A hermenêutica fenomenológica

1.1.1 Pressupostos de uma hermenêutica contemporânea – da abertura de Schleiermacher à especificidade de Ricoeur

Em linhas gerais entendemos por hermenêutica como a arte da interpretação. Tal conceito já constituído e encarnado ao termo traz-nos a falsa ilusão de uma delimitação já fundamentada. O que percebemos é que ao longo da história as tentativas de fundamentar seu conceito¹ e o uso atribuído² a ele sofreram várias alterações. O que propomos enfatizar é que falar em hermenêutica é estar diante de uma problemática a ser analisada antes que se possa utilizá-la como ferramenta metodológica. Por isso vale analisar o percurso histórico que vai, formalmente em nosso recorte, de Schleiermacher

¹ Platão fazia uso do termo *hermeneia* num contexto em que se fazia uma distinção entre objetos que não suscitam problema para a inteligência e objetos, que de maneira oposta, apresentam problema por afetar o sentido com impressões opostas entre si. O que entende-se por interpretação são justamente essas impressões opostas, e não o trabalho do intelecto na busca de eliminar tais contradições. *Hermeneia* portanto, parece indicar o modo de perceber, entender algo apresentado pelo mundo externo. Já Aristóteles (onde aparece pela primeira vez o termo *hermeneia* no livro: *Peri hermeneia*: sobre a interpretação) ligava o termo a expressão: a língua é “interprete” dos pensamentos porquanto o exprime para o exterior. Em Tomás de Aquino interpretar significa elucidar os significados obscuros de um texto. Tal concepção se estendeu por toda a idade média até a era moderna sobre aqueles que utilizavam tal conceito ao ofício da interpretação bíblica. Schleiermacher aplica seu sentido para a compreensão de qualquer texto cujo seu sentido não seja imediatamente claro, do qual estejamos separados por alguma distância, seja ela, linguística, histórica ou psicológica. Dilthey, por sua vez, entendia que uma vez identificado o produto histórico por excelência no texto, a interpretação pode tornar-se a forma de conhecimento típica de todas as ciências históricas, mesmo mantendo a sua constitutiva referência aos textos. Heidegger via na interpretação a articulação da compreensão que nos constitui como existentes. Gadamer se apropria do conceito de que a interpretação é a dimensão constitutiva de toda existência para propor uma verdadeira ontologia hermenêutica. Ricoeur ressalta ao conceito de interpretação como o desvendar os sentidos ocultos, como algo reservado à compreensão dos símbolos. Estes são só alguns exemplos dentre tantos outros apresentados por Nicola Abbagnano em sua obra. Cf. Abbagnano, Nicola. **Dicionário de Filosofia**, 2014, pp. 665-667.

² Richard E. Palmer nos apresenta através de uma breve abordagem histórica e cronológica, o que ele nomeou de seis definições modernas de hermenêutica: 1- uma teoria da exegese bíblica; 2- uma metodologia filológica geral; 3- uma ciência de toda a compreensão linguística; 4- uma base metodológica dos *Geisteswissenschaften*; 5- uma fenomenologia da existência e da compreensão existencial; 6- sistemas de interpretação, simultaneamente recoletivos e iconoclásticos, utilizados pelo homem para alcançar o significado subjacente aos mitos e símbolos. Numa tentativa de renomeá-los ele os definiu de 1- ênfase bíblico; 2- filológico; 3- científico, atribuída a Schleiermacher por sua tentativa em dar a hermenêutica uma base universal e sistemática; 4- *Geisteswissenschaftliche*, refere-se ao projeto de Dilthey; 5- existencial, cobre as concepções hermenêuticas de Heidegger e Gadamer; 6- Cultural, sugere a riqueza das aplicações que Ricoeur faz da hermenêutica na sua procura de uma filosofia mais adequada, centrada na interpretação dos símbolos. Cada uma destas definições ressalta aspectos diferentes do ato da interpretação remodelando o próprio conteúdo da hermenêutica. Cf. PALMER, Richard E. **Hermenêutica**, 2018, pp. 53-54.

à Ricoeur, a fim de que possamos entender quais pressupostos fundamentam e compõem o termo em sua aplicação contemporânea e, com isso, manifestar em qual sentido pretendemos utilizá-lo.

Iniciamos nosso percurso pela atitude de Friedrich D. E. Schleiermacher (1768-1834) nomeada aqui como *uma abertura ao pensamento hermenêutico*. Tal abertura se dá devido a sua proposta de uma hermenêutica universal em detrimento a uma hermenêutica fundamentada em uma aplicação específica, centrada em uma tradição judaico-cristã de exegese bíblica. Seu objetivo era o exercício de uma hermenêutica geral visando a aplicação de seus princípios a todos os tipos de interpretação de texto.

A base inicial do pensamento de Schleiermacher repousa sobre uma prática dialética que tem como argumento a inseparabilidade de pensamento e linguagem³ e a convicção de uma inexistência ou impossibilidade de uma linguagem universal:

Não há nenhum retroceder histórico a uma época onde todos os homens falam a mesma língua e de que não há uma linguagem universal que escape à historicidade poderia ser minorada caso se aceitasse a possibilidade de uma linguagem ideal construída. Schleiermacher, no entanto, recusa terminantemente essa via. Toda linguagem contém em si um modo de intuir ou uma repartição prévia do que é dito, na medida em que se institui à base de uma organização esquematizante. O que significa dizer que a interpretação não se refere apenas às expressões linguísticas, mas antes que a própria linguagem interpreta o real.⁴

É impossível recortar a linguagem e encaixotá-la em um determinado período onde poderíamos acessá-la sem interferências. A linguagem se situa na história, e por isso possui uma historicidade que se impõe por recortes e repartições do que é dito no momento. Constitui uma releitura do real.

Com isso entendemos no que reside sua dialética. Seu ponto de partida é a reflexão sobre as relações entre o universal e o particular. O universal nunca se apresenta nas conotações de seu termo, mas sempre aparece sobre uma forma particular; de outra feita, o particular, não se resume a si, mas expande a sua particularidade e manifesta a presença

³ Partindo da premissa de que toda fala depende de um pensamento anterior, a tarefa básica da compreensão consiste em rastrear uma expressão de volta à intenção que a anima. O objetivo é a busca do pensamento que o orador queria expressar ao materializá-la em linguagem. Cf. GRONDIN, Jean. **Introduction to Philosophical Hermeneutics**, 1994, p.68.

⁴ BRAIDA, Celso R. In: SCHLEIERMACHER, Friedrich D. E. **Hermenêutica: arte e técnica da interpretação**, 2010, pp. 11-12.

do universal. Em outras palavras é entender o universal dentro das possibilidades de uma dada linguagem. Por isso a importância da hermenêutica, que não deve se preocupar com princípios interpretativos, mas sim com o pensamento que se revela em um determinado discurso, não preso a uma universalidade, mas que se manifesta através de uma linguagem histórica.⁵

Disto surgiu o conceito de uma hermenêutica geral, não presa a regras e procedimentos interpretativos, mas na busca de uma compreensão em geral. A pergunta a ser formulada não deve ser quais princípios devemos utilizar para a interpretação de determinados textos, mas além disso, o que significa interpretar ou compreender, o que está por detrás desta atitude. Não se propõe uma abordagem objetiva, mas um foco nas condições e efetivações. Com Schleiermacher a prática hermenêutica passa de uma abordagem técnica e científica para um cunho filosófico, onde compreender é uma arte que está conectada com a arte de falar e de pensar.⁶ Richard E. Palmer diante do mesmo pensamento nos revela:

E assim Schleiermacher coloca esta questão geral como ponto de partida da sua hermenêutica: como é que toda ou qualquer expressão linguística, falada ou escrita, é compreendida? A situação de compreensão pertence a uma relação de diálogo. Em todas as situações desse tipo há uma pessoa que fala, que constrói uma frase com sentido, e há uma pessoa que ouve. O ouvinte recebe uma série de meras palavras, e subitamente, através de um processo misterioso, consegue adivinhar o seu sentido. Este processo misterioso, um processo de adivinhação, é o processo hermenêutico. É o verdadeiro lugar da hermenêutica. A hermenêutica é a arte de ouvir.⁷

Interessante perceber que em Schleiermacher a compreensão é encarada como arte.⁸ Tal concepção se fundamenta pela habilidade de uma liberdade em retornar aos

⁵ BRAIDA, Celso R. In: SCHLEIERMACHER, Friedrich D. E. **Hermenêutica: arte e técnica da interpretação**, 2010, pp. 13-14.

⁶ *Ibid.*, pp. 14-15

⁷ PALMER, Richard E. **Hermenêutica**, 2018, p. 120.

⁸ Ao se referir a hermenêutica como a arte da interpretação, Schleiermacher não se referia a um processo meramente criativo e subjetivo. Além disso, como relatava o espírito da época, arte traz consigo o sentido de saber fazer algo, é sobre este prisma que estava as definições de “artes técnicas” e “belas artes”. Sendo uma arte, a hermenêutica possui regras metodológicas, mas sua aplicação não deve se restringir a isso. Como o próprio Schleiermacher afirmou: “Talvez toda linguagem possa ser aprendida através de regras, e aquilo que pode ser aprendido dessa forma é mecanismo. A arte é aquilo para o qual admitidamente há regras. Mas a aplicação combinatória dessas regras não pode, por sua vez, ser limitada por regras”. Ele traça um contraste entre hermenêutica e retórica. Enquanto aquela é a arte da compreensão, esta é a

processos mentais do autor do texto. O acesso ao pensamento do autor tem como ferramenta a materialidade do texto e este por sua vez é produto da mente do próprio autor. O autor constrói a frase dentro de seu ambiente semântico e o leitor/interprete penetra nas estruturas da frase e conseqüentemente no pensamento do autor. Sendo assim ele propõe a interpretação em dois momentos: o gramatical e o psicológico.⁹

A linguagem pode ser vista de duas maneiras. Por um lado, qualquer enunciado a ser compreendido é um exemplo do uso geral de uma determinada comunidade linguística. Isto é, toda expressão segue uma sintaxe prescrita ou padrão de uso e é, nessa medida, supra-individual. O aspecto da hermenêutica preocupado com este aspecto da linguagem Schleiermacher chama de “o lado gramatical” da interpretação. Sua tarefa é elucidar uma expressão por referência ao contexto total constituído pelas possibilidades de uma linguagem. No entanto, uma expressão não é apenas o veículo anônimo de uma linguagem fundamentalmente supra-individual; é também a manifestação de uma mente individual. As pessoas nem sempre querem dizer a mesma coisa com as mesmas palavras. Se o fizessem, haveria “apenas gramática”. Ao contrário da tendência de dissolver a compreensão em gramática associada ao estruturalismo durante os anos de 1960, a hermenêutica também deve prestar atenção ao outro lado da interpretação: o individual. Interpretação “técnica” é o termo que Schleiermacher dá a esse segundo aspecto do entendimento. Aparentemente, técnico aqui se refere ao fato do intérprete estar tentando entender a arte especial (*techne*) que um autor empregou em uma de suas obras. Claramente, para fazer isso, a visão puramente sintática da linguagem deve ser substituída pelo que o enunciado realmente está tentando dizer. O fim e o propósito é entender uma mente que se revela, uma alma que se manifesta por meio da linguagem que traz de dentro dela. Assim, Schleiermacher mais tarde veio a chamar esse lado da interpretação de “psicológico” (tradução nossa).¹⁰

arte do discurso. Assim o discurso se move do pensamento interno para sua expressão externa na linguagem, enquanto a hermenêutica se move da expressão externa de volta para o pensamento como o significado dessa expressão. Desta feita, sendo a hermenêutica a arte da compreensão possui como objetivo compreender corretamente aquilo que foi expressado por outra pessoa, especialmente na forma escrita. Cf. SCHMIDT, Lawrence K. **Hermenêutica**, 2014, p. 26.

⁹ *Ibid*, p. 120.

¹⁰ Language can be viewed in two ways. On one hand, any given utterance to be understood is an instance of the overall usage of a given language community. That is, every expression follows a prescribed syntax or pattern of usage and is to that extent supra-individual. The aspect of hermeneutics concerned with this aspect of language Schleiermacher calls “the grammatical side” of interpretation. Its task is to elucidate an expression by reference to the total context constituted by the possibilities of a language. Yet an expression is not merely the anonymous vehicle of a fundamentally supra-individual language; it is also the manifestation of an individual mind. People do not always mean the same thing by the same words. If they did, there would be “only grammar”. Contrary to the tendency to dissolve understanding into

É importante entender uma máxima em Schleiermacher, a hermenêutica tem como objetivo reconstruir o processo criativo do autor - as tramas inclusas em sua mente - e com isso tornar possível o processo de compreender o autor melhor que ele mesmo. Tem como possibilidade ver por uma perspectiva mais ampla o todo em que o autor está inserido (porque temos como lente para isso a linguagem expressa e materializada em texto) e com isso resgatar o que existe no inconsciente do processo criativo do autor. É se colocar na posição do autor e reconstruir o texto, completar a interpretação.

Sobre a interpretação gramatical, percebemos que a hermenêutica possui um movimento cíclico (comparativo), pois o conteúdo a ser interpretado é explicitado em expressões da linguagem inseridas em uma totalidade desta linguagem, que por sua vez encontra-se enraizada em um momento histórico que compõe o pensamento do autor. Existe uma interdependência dialética entre o que é particular e o que é geral, entre parte e todo. Uma palavra para ser entendida deve estar relacionada ao sentido de uma frase e o sentido da frase como um todo depende do sentido da palavra em sua particularidade. Em linhas gerais, não se entende a parte sem o todo e não se entende o todo sem a parte. Neste movimento de vai e vem é que se dá a compreensão. Como bem ressaltou Gadamer:

Em princípio, compreender é sempre um mover-se nesse círculo, e é por isso que o constante retorno do todo às partes e vice-versa se torna essencial. A isso se acrescenta que esse círculo está sempre se ampliando, já que o conceito do todo é relativo e a integração em contextos cada vez maiores afeta sempre também a compreensão do individual. Schleiermacher aplica à hermenêutica esse seu procedimento tão habitual de uma descrição dialética polar, fazendo jus assim ao caráter provisório e infinito da compreensão que ele desenvolveu a partir do velho princípio hermenêutico do todo e das partes.¹¹

grammar associated with structuralism during the 1960s, hermeneutics must also pay attention to the other side of interpretation: the individual. "Technical" interpretation is the term Schleiermacher gives to this second aspect of understanding. Apparently, technical here refers to the fact that the interpreter is trying to understand the special art (*techne*) that an author employed in one of his works. Clearly, in order to do so, the purely syntactic view of language must be superseded by what the utterance really is trying to say. The end and purpose is to understand a mind that discloses itself, a soul that manifests itself through the language it brings forth from within it. Thus Schleiermacher later came to call this side of interpretation "psychological". Cf. GRONDIN, Jean. **Introduction to Philosophical Hermeneutics**, 1994, p.69.

¹¹ GADAMER, Hans Georg. **Verdade e Método I: Traços fundamentais de uma hermenêutica filosófica**, 2002, pp. 261-262.

Com isso percebemos que a compreensão é essencialmente *referencial*, sempre parte de um movimento comparativo de uma coisa relacionada a outra. O pressuposto é o fato de que o sentido nunca está em uma parte isolada, mas na correlação entre elas. O círculo hermenêutico de Schleiermacher serve de fundamentação para descrever o processo de compreender, pois é evidente em seu pensamento que a compreensão move-se dentro de um círculo. Sendo assim percebemos que o processo de compreensão não acontece de maneira imediata, é sempre através de um movimento cíclico de buscar apreender a linguagem de um escrito (método gramatical) e a interioridade de um autor (método psicológico) inserido em um contexto histórico, buscando uma visão cada vez mais apurada do todo e da parte. Assim podemos nos colocar em uma posição de compreensão melhor e estar habilitados para onde culminou o auge de seu empreendimento, a saber, a hermenêutica psicológica. Fazemos referência a este conceito como o clímax do seu pensamento¹² devido ao fato de que é muito importante para Schleiermacher que a eficácia do círculo hermenêutico implica em um *elemento intuitivo*: ele ressalta um ambiente, uma área de compreensão coletiva, partilhada entre o que fala e o que ouve.

Compreender um texto é também compreender sua individualidade, ou seja, a individualidade do autor que compôs o texto, é se adequar ao seu gênio particular. Vale a ressalva de entender que tal individualidade e particularidade por mais que nos conduza a uma leitura de singularidade possui para Schleiermacher uma coletividade, uma comunidade de sentido. De maneira simplória podemos deduzir que a individualidade do autor é a individualidade também do leitor. Como bem afirmou o próprio Schleiermacher ao traçar uma crítica a hermenêutica judaico-cristã: “*Seguramente não se pode entender o espírito sagrado sem o espírito sagrado*”.¹³ É isto que fundamenta a ideia do conhecimento prévio (condição fundamental para o círculo hermenêutico) como mínima condição para a compreensão. Orientada pelo comportamento divinatório daquele que interpreta, a hermenêutica psicológica, busca por sua vez uma reformulação do ato criador do autor do texto.

¹² Gadamer compartilhou do mesmo sentimento ao relatar: “*Assim, ao lado da interpretação gramatical, ele coloca a interpretação psicológica (técnica) – e é aqui que se encontra sua contribuição mais genuína. (...) A hermenêutica abrange a arte da interpretação gramatical e psicológica. Mas o que há de mais próprio em Schleiermacher é a interpretação psicológica. É, em última análise, um comportamento divinatório, um transferir-se para dentro da constituição completa do escritor, um conceber o “discurso interno” da feitura da obra., uma reformulação do ato criador*”. Cf. GADAMER, Hans Georg. **Verdade e Método I: Traços fundamentais de uma hermenêutica filosófica**, 2002, pp. 256-257.

¹³ SCHLEIERMACHER, Friedrich D. E. **Hermenêutica: arte e técnica da interpretação**, 2010, p.67.

O método divinatório é aquele em que nos transformamos no outro, de modo a captar diretamente a sua individualidade. Neste momento da interpretação, saímos de nós próprios e transformamo-nos no autor, de modo a podermos captar numa plena imediatez, o seu processo mental. Contudo, o objetivo último não é compreender o autor de um ponto de vista psicológico; é antes ter acesso mais pleno àquilo que é significado no texto.¹⁴

O transportar-se para o outro através da tarefa hermenêutica onde nos despojamos de nós e nos transformamos em outro que se desvela nas tramas do texto só é possível devido a uma base de sentido, a saber, uma espécie de “tu do texto”, uma individualidade que ao mesmo tempo se mistura com uma coletividade, um ponto de encontro.

Para efeito de uma aplicação ao que interessa à tese a ser defendida neste trabalho, percebemos que há em Schleiermacher algo importante a ser posto em questão: o método psicológico (divinatório) de sua hermenêutica só é possível porque temos um ponto de contato com o texto, carregamos dentro de nós parte dos demais. Este ponto de contato, estas manifestações em comum que denominamos de “tu do texto”, que torna possível um transportar-se para o outro que possui em si uma individualidade pela qual me identifico. A abertura mais significativa de Schleiermacher dentro do campo hermenêutico foi sua atitude de desamararrar esta disciplina de uma aplicação específica e limitada e dar a ela uma conotação de diálogo. O que torna possível a interpretação de um texto é ter sobre ele uma atitude dialógica. Estar aberto para se achar e se perder, se despojar de si e receber um outro onde o objetivo final não é a simples descoberta do outro, mas o mundo de sentido que ele revela, sempre aberto a uma nova reconstrução. Muito mais que ser intérprete, é ser co-autor de um texto sempre em desenvolvimento.

Se em Schleiermacher a hermenêutica ganha aplicações mais amplas que vão além da técnica de especialistas a interpretações de oráculos ou textos sacros expandindo para o problema geral da compreensão, é com o filósofo e historiador literário Wilhelm Dilthey (1833-1911) que tal disciplina recebe contornos ainda mais específicos dentro da tarefa filosófica inaugurada por seu antecessor. Dilthey aplica o problema da compreensão às esferas da existência humana. Richard E. Palmer usa a expressão alemã *Geisteswissenschaften* para uma aplicação mais precisa dos objetivos de Dilthey:

¹⁴ PALMER, Richard E. *Hermenêutica*, 2018, p. 124.

(...) *Geisteswissenschaften* – quer dizer todas as humanidades e as ciências sociais, todas as disciplinas que interpretam as expressões da vida interior do homem, quer essas expressões sejam gestos, atos históricos, leis codificadas, obras de arte ou de literatura.¹⁵

O foco de Dilthey está muito além da literalidade do texto, mas nos desdobramentos que se expressam na existência humana que se expande e se ramifica. É buscar a compreensão das expressões da vida interior humana - concreta, histórica e viva. Em linhas gerais, a tarefa da hermenêutica é buscar interpretar os registros “escritos” da existência humana. Por escritos não devemos entender somente os textos, mas toda e qualquer forma de expressões e manifestações que se materializam e tornam possíveis serem verificadas de maneira concreta.

Dilthey reconhecia sua dívida ao empreendimento hermenêutico de Schleiermacher e é importante para uma melhor compreensão dos seus argumentos entender as caracterizações que ele aplica a este. Segundo ele, Schleiermacher sofreu forte influência de dois pensadores Johann Fichte (1762-1814) e Friedrich Schlegel (1772-1829), o primeiro por sua teoria da produção (afirma que o eu cria uma obra escrita particular) e o outro por sua teoria da reprodução (implica no conceito de que o intérprete precisa reproduzir o ato da criação para que a compreensão seja possível). Para Dilthey, Schleiermacher praticou de forma brilhante uma espécie de fusão destas duas teorias. Em resumo, o que para Dilthey foi a grande contribuição de Schleiermacher foi entender que a solução para o problema hermenêutico se dá quando entendemos que a compreensão é a continuidade de um movimento já iniciado, ou melhor, a compreensão é um processo de recriação do processo criativo. Compreender é recriar.¹⁶

Em busca de fundamentar seus argumentos Dilthey traça uma distinção entre os modos de cognição: explicação e compreensão. A explicação é a ferramenta das ciências naturais que trabalha com os conceitos de causa e efeito, impressões sensoriais e experiências concretas. A compreensão é utilizada nas ciências humanas voltada para o pensamento, vontade e manifestações do espírito. O grande objetivo de Dilthey era o estudo do homem pelo viés humanístico. Era entender os fenômenos humanos muito além de meros dados empíricos. Era enxergar o homem como um todo, um ser social mergulhado em seu ambiente, sofrendo alterações e alterando situações.¹⁷ Nesse processo

¹⁵ PALMER, Richard E. *Hermenêutica*, 2018, p. 137.

¹⁶ SCHMIDT, Lawrence K. *Hermenêutica*, 2014, p. 53.

¹⁷ DILTHEY, Wilhelm, *El mundo histórico*, 1963, p.172.

a experiência humana se materializa em dados concretos, a psique do indivíduo se desvela e se apresenta de maneira legível para quem o vê. Os dados concretos, tão valiosos as ciências naturais, são na verdade expressões da interioridade humana. Portanto, para Dilthey a existência humana é sempre um dado a ser apreendido através de sinais, gestos, sons, ações, textos com suas literalidades, etc. Portanto, o caminho investigativo não parte das impressões sensoriais, mas pelo contrário parte do ser humano inteiro como pensamento, sentimento, vontade, provocações. O visível nunca é algo meramente dado, mas o desvelar de estados psíquicos interiores.

A existência de outras pessoas nos é dada, a princípio, apenas a partir de fora, em fatos disponíveis para os sentidos, ou seja, gestos, sons e ações. (...) Portanto, nós chamamos de compreensão o processo através do qual reconhecemos, por trás de sinais dados a nossos sentidos, aquela realidade psíquica que eles expressam.¹⁸

Percebemos que as manifestações do espírito exigem uma interpretação. Buscamos a compreensão do que nos é familiar. Passamos a jogar com regras interpretativas, pois nos deparamos com o visível que revela o oculto que não nos é estranho. Sobre este aspecto é que Dilthey mais se aproxima de Schleiermacher, pois são nestes fenômenos que revelam o íntimo do outro que criamos a possibilidade de se encontrar e, portanto, a possibilidade de um ponto de encontro, um mundo psíquico de aproximação. O mundo do outro é a possibilidade de uma reconstrução. Vale verificar, que o interesse não está no indivíduo, mas no mundo que ele revela, mundo histórico que impõe valores a serem selecionados, posicionamentos a serem tomados, reações diante do que é partilhado em um ambiente coletivo. É uma porta que se abre para o mundo do outro, porta que adentramos impulsionados pela interpretação da compreensão que fazemos das expressões da vida de quem imprimiu suas marcas.¹⁹

O que podemos notar com todo este processo é que Dilthey nos apresenta elementos importantes para uma hermenêutica do outro. Tal tarefa só é possível se levarmos em consideração o peso da história nesse percurso. Como afirmou Ricoeur:

Antes da questão de como compreender um texto do passado, deve-se colocar uma questão prévia: como conceber um encadeamento histórico? Antes da

¹⁸ DILTHEY, Wilhelm, Apud, SCHMIDT, Lawrence K. **Hermenêutica**, 2014, p. 56.

¹⁹ PALMER, Richard E. **Hermenêutica**, 2018, p. 143.

coerência de um texto, vem a da história, considerada como o grande documento do homem, como a mais fundamental expressão da vida. Dilthey é, antes de tudo, o intérprete deste pacto entre hermenêutica e história.²⁰

O homem vive a sua vida tomando consciência de si em uma consciência histórica. É a prática da razão em uma percepção da vida inserida no fluxo do tempo. A temporalidade é o primeiro aspecto para o exercício da consciência de si. É o ser inserido no tempo historicamente vivido que tenta conjugar passado, presente e futuro. Passado como a memória de algo que não pode ser mudado, presente como percurso constante e futuro como horizonte a ser avistado e conquistado por nossas atitudes livres. Sendo assim, como parte inserida em um percurso, toda a compreensão que fazemos das coisas, não a fazemos pela atitude de entender cada uma delas como algo separado de nós. O que buscamos compreender é a relação de cada coisa como dado relevante a nossa vida.²¹ Como bem traduziu Palmer, a fórmula hermenêutica de Dilthey é composta de três elementos: experiência, expressão e compreensão. Experiência com as conotações impostas pelo próprio Dilthey ao utilizar o termo em alemão *Erlebnis*, i.e., experimentar tem parentesco com o verbo viver, enfatiza a imediatez da própria vida ao nos depararmos com ela; “*é algo no qual e pelo qual vivemos, é a própria atitude que temos para com a vida e na qual vivemos*”. Expressão como conotado pelo termo alemão *Ausdruck*, que poderia facilmente ser traduzido por objetificação da mente. Como significado hermenêutico podemos entender como a expressão fixa e objetiva da experiência vivida, o que se desvela sem a prática forçosa da introspecção. Compreensão (*Verstehen*) visto não como um mero exercício racional, mas como a prática pela qual a mente capta a mente de outra pessoa. Em outros termos:

A compreensão não é mero ato de pensamento, mas uma transposição e uma nova experiência do mundo tal como o captamos na experiência vivida. Não é um ato da comparação, consciente e reflexivo, é antes a operação de um pensar silencioso que efetua a transposição pré-reflexiva de uma pessoa para a outra. Redescobrimo-nos a nós próprios no outro.²²

²⁰RICOEUR, Paul. **Interpretação e Ideologias**, 1990, p. 23.

²¹SCHMIDT, Lawrence K. **Hermenêutica**, 2014, p. 61.

²²PALMER, Richard E. **Hermenêutica**, 2018, pp. 146-157.

É imprescindível verificarmos que o ato de compreender atua no processo de transposição de mundo, na habilidade de adentrar e habitar o mundo do outro que é percebido na experiência vivida. O outro que se revela na expressão vivida não é visto como parte distinta de nós, mas como parte que nos compõe, que nos provoca, pela qual nos identificamos. Ao ver a expressão do outro redescobrimos, redefinimos o que temos de próprio. É evidente que tudo isso só é possível porque compartilhamos de uma espécie de espírito objetivo, ou seja, existe um conjunto de percepções e conexões estabelecidas entre os estados psíquicos interiores e as expressões empíricas que estão mergulhados dentro de uma cultura, de uma contexto histórico-social. Sendo assim, as expressões que apreendemos a reservamos em um ambiente situacional que faça sentido a um grupo comum.²³

É importante notar o quanto ecoa de maneira primordial tais conceitos para aquilo que iremos abordar ao longo desta pesquisa. Os testemunhos são registros textuais da experiência humana. São manifestações de uma vida mergulhada em uma situação existencial que diante das provocações impostas por esta, se revela, se apresenta ao outro. Este por sua vez, pratica a compreensão (nas conotações expressadas acima) por uma transposição de mundo, aceitando suas provocações e reformulando sua existência.

Após o impulso significativo de Dilthey à hermenêutica situando-a no horizonte da historicidade, surge aquele que se apropria deste ambiente inaugurado com maestria acentuando novos sentidos, como por exemplo, a força da temporalidade no exercício da auto compreensão. Nos referimos ao filósofo alemão Martin Heidegger (1889-1975) que torna o exercício hermenêutico numa ontologia da compreensão e da interpretação.

Se em Schleiermacher a hermenêutica tinha como fundamento as condições comuns que se apresentam a toda espécie de diálogo, e em Dilthey a compreensão se separa do campo científico para o histórico dando ao homem o poder de compreender as expressões da vida que se dá no encontro da vida vivida, é em Heidegger que a hermenêutica ganha um impulso de se tornar essencialmente o poder ontológico de compreender e interpretar, tornando possível a revelação do ser das coisas, enfatizando as potencialidades deste próprio ser. Não se desvincula da ideia da hermenêutica como a teoria da compreensão, mas o que se busca é definir esta compreensão de modo diferente, a saber, de maneira ontológica. Para Heidegger, compreender é captar as potencialidades que o ser possui e que vão sendo impressas no processo da existência, no contexto de

²³ DILTHEY, Wilhelm, **El mundo histórico**, 1963, p.159.

mundo. Não é termos a capacidade e o dom de sentirmos a situação de outra pessoa, nem é o poder de captar mais profundamente o significado que se revela nas expressões manifestas da vida. É além disso, a compreensão não deve ser encarada como algo prévio, que se possua anteriormente, mas como algo que acontece no modo de ser no mundo. É interessante pensar que por mais que se ressalte a realização da compreensão a uma questão situacional, sua relação está sempre vinculada ao futuro, possui sempre um caráter projetivo. Ao invés da sua essência se enraizar na simples captação de um acontecimento situacional se projeta para a revelação das potencialidades que se concretizam no ser, a situação não é vista como algo do momento, mas como horizonte de possíveis.²⁴

Para que possamos melhor compreender a importância do aspecto situacional para o pensamento de Heidegger vale levar em consideração um termo de peso em seu pensamento, a “facticidade”. A facticidade é o que o *Dasein*²⁵ possui de particular. A compreensão deste “ser-aí” está sempre vinculada ao seu contexto circundante, ou seja, a facticidade. A grande característica da facticidade não se dá pela individualidade da minha existência, mas pela habilidade que possuo de me lançar no mundo. Como bem ressaltou o próprio Heidegger:

Faticidade é a designação para o caráter ontológico de “nosso” ser-aí “próprio”. Mais especificamente, a expressão significa: esse ser-aí em cada ocasião (fenômeno da “ocasionalidade”; cf. demorar-se, não ter pressa, ser-aí-junto-a, ser-aí), na medida em que é “aí” em seu caráter ontológico no tocante ao seu ser. Ser-aí no tocante ao seu ser significa: não e nunca primordialmente enquanto objetualidade da intuição e da determinação intuitiva, da mera

²⁴ *Ibid.*, pp. 177-179.

²⁵ Expressão alemã que significa ser-aí. O mais importante deste termo é entender sua composição em duas partes: *Da-sein*. *Sein* significa “ser” e *Da* pode significar “lá”, “ali”, “aí”. Ao perguntar aonde as coisas são encontradas, Heidegger não tinha como foco da pergunta sua localização particular, mas todo o campo aberto, o espaço de possibilidades em que a coisa aparece. Isto é o *Da* que pertence ao nosso ser. É onde eu estou, onde nós estamos, que pertence a cada um de nós. Cf. GREAVES, Tom. **Starting with Heidegger**. 2010, p. 22. Portanto, poderíamos traduzir o *Dasein* como: o lugar que se manifesta o ser. Ainda sobre esta questão vale por em destaque as palavras de Benjamin Crowe: “Over the decades, Heidegger experimented with a variety of names for the subject matter of his inquiries: “factual life”, “life-experience”, “Da-sein” or “being-here”, “human Da-sein”, the “worlding of the world”, “being itself [das Sein selbst]”, the “truth of being”, the “fourfold [das Geviert]”, the “topos of being”. What these terms aim to capture is the most basic layer of human experience, the place where intelligibility is first constituted and made possible. On Heidegger’s account, this deep structure is a complex pattern of multiple historically evolving ways of inhabiting a network of meaning or significance (Bedeutung)”. Cf. CROWE, Benjamin. Hermeneutics and Phenomenology in: FORSTER, Michael N. GJESDAL, Kristin. **The Cambridge Companion to Hermeneutics**, 2019, p. 213

aquisição e posse de conhecimento disso, mas ser-aí está aí para si mesmo no como de seu ser mais próprio. O como do seu ser abre e delimita o “aí” possível em cada ocasião. Ser-transitivo: ser a vida fática! O ser mesmo nunca é uma possível objetualidade de um ter, na medida em que o ser de si mesmo lhe importa. [...] Caso se tome a “vida” como um modo de “ser”, então, “vida fática” quer dizer: nosso próprio ser-aí enquanto aí em qualquer expressão aberta no tocante ao seu ser em seu caráter ontológico.²⁶

Sobre o mesmo tema, mas em outros termos definiu Ernildo Stein:

Heidegger joga a faticidade num súbito começo. A vida, a existência, já é compreensão do ser. A faticidade se constitui na pré-compreensão. A forma radical de exercício da faticidade é compreender. Não é preciso a redução ao espírito, nem ao eu transcendental, nem a colocação do problema da compreensão na região das ciências do espírito, para captar o compreender na sua radicalidade. O compreender já sempre é fato, é vida. A própria redução transcendental, o próprio ver já radicam na compreensão e são formas derivadas.²⁷

Facticidade é o estado de se lançar a uma situação que se abre a uma gama de possibilidades. Sobre este aspecto, ao se deparar com o horizonte de possíveis o ser abre e delimita o ser que se lança em determinada situação, em um período particular da existência. Com isso percebemos que o ambiente é sempre ontológico, o exercício da vida é onde reside a compreensão. Viver é compreender, é analisar o ser-aí, lançado em um fato, em um momento. É o ser de uma dualidade: estar-estando.

Percebemos, portanto, que a grande virada de Heidegger é que o significado (a verdade que se descobre) é encontrado na própria experiência vivida. É parte de sua constituição e não um juízo posterior, como um produto de uma relação do sujeito com um objeto. Assim, percebemos que a compreensão é um modo de ser, é um como do próprio *Dasein*. Na verdade, o que temos aqui é mais que compreensão, é a auto compreensão interpretativa. Para Heidegger “*a hermenêutica é a compreensão interpretativa das estruturas, os existenciais, do modo de ser de Dasein*”.²⁸

²⁶ HEIDEGGER, Martin. **Ontologia (hermenêutica da facticidade)**, 2012, pp. 13-14.

²⁷ STEIN, Ernildo. **Introdução ao pensamento de Martin Heidegger**, 2011, p. 48.

²⁸SCHMIDT, Lawrence K. **Hermenêutica**, 2014, pp. 84-96.

Vimos anteriormente que a compreensão em Dilthey estava vinculada à relação com a vida de outra pessoa. Já em Heidegger a questão da compreensão está totalmente desvinculada da comunicação com o outro. No lugar do outro está o mundo e o mundo é o ponto de encontro comigo mesmo. O me deparar com minha situação, com uma posição particular no ser no mundo. Uma condução, uma orientação para uma situação. Como bem expressou Ricoeur:

A primeira função do compreender é a de nos orientar numa situação. O compreender não se dirige, pois, à apreensão de um fato, mas a de uma possibilidade de ser. Não devemos perder de vista esse ponto quando tirarmos as conseqüências metodológicas dessa análise: compreender um texto, diremos, não é descobrir um sentido inerte que nele estaria contido, mas revelar a possibilidade de ser indicada pelo texto. Desta forma, seremos fiéis ao compreender heideggeriano que é, essencialmente, um projetar ou, de modo mais dialético e mais paradoxal, um projetar num ser-lançado prévio.²⁹

Como citamos a pouco, a compreensão para Heidegger culmina para um horizonte de possibilidades. O ser-aí em sua facticidade não se resume a um dado manifesto em um fato, mas revela a possibilidade de ser. É sempre uma provocação, um impulso ontológico a uma realização futura.

Heidegger enfatiza as realidades que se manifestam em uma estrutura circular de compreensão que trafega sobre a condição histórica da existência humana, seu objetivo, em certo sentido, é a prática de uma “hermenêutica situacional”. Sobre esta concepção podemos ver as particularidades de sua abordagem sobre o conceito de história. Como bem enfatizou Benjamin Crowe:

Em certo nível, “história” se refere a estrutura do nosso desdobramento de sentido de nós mesmos, a familiaridade com nossas próprias vidas que “estendem” entre nascimento e morte. “História” não deve ser tomada aqui no sentido de “crítica da fonte” ou “escrito histórico”. É mais que isso, é “co-viver a vida”, a maneira em que a vida é compreendida de fora para dentro de si (...). Nossa familiaridade básica com nós mesmos é algo que desdobra ao longo do tempo através da interpretação continua das experiências particulares à luz de nossas expectativas. (tradução nossa)³⁰

²⁹RICOEUR, Paul. **Interpretação e Ideologias**, 1990, p. 33.

³⁰ “At one level, “history” refers to the structure of our unfolding sense of ourselves, the familiarity with our own lives that “stretches” between birth and death. “History” is not to be taken here in the sense of

Fazendo uso de tais observações e das palavras que vimos a pouco em Ricoeur, não devemos perder de vista este caminho metodológico para se aplicar a questão do testemunho enquanto texto. O testemunho enquanto a expressão materializada deste ser fático, revela, abre o horizonte de possibilidades para quem o lê. Não é um mero dado situacional, mas um ambiente, uma porta que se abre para um mundo de possíveis.

Compactuando das convicções de Heidegger, do *Dasein* arremessado no mundo que fundamenta sua compreensão em seu horizonte temporal e em suas possibilidades de ser que são projetadas, surge Hans Georg Gadamer (1900-2002) reivindicando a tal teoria a melhor maneira de se praticar a tarefa hermenêutica.

Gadamer inicia sua argumentação afirmando que o caráter arremessado da compreensão nos chama atenção para o fato de que o ponto de partida para todo e qualquer ato de compreensão surge de uma tradição herdada. Herdamos significados de palavras, valores e juízos, nossas preferências, e tantos outros. Para designar estas estruturas prévias Gadamer utiliza o termo preconceito. Toda compreensão parte dos nossos preconceitos, pois são herdados do nosso passado no processo da aculturação. Para validar tais preconceitos como legítimos ele se apropria da autoridade da tradição, pois ela valida juízos e costumes de uma geração a outra. A tradição possui autoridade no sentido de que no seu modo de ser histórico, pela sua preservação onde algo precisa ser afirmado, acolhido e cultivado, passando por um teste constante de reafirmação, permite com que este algo verdadeiramente venha a ser. Sendo assim o processo de compreensão deve ser entendido como algo que acontece dentro de um ambiente de tradição onde acontece um processo de transmissão daquilo que herdamos no passado e relemos no presente, sempre neste processo dialético.³¹

Nessa interação entre o movimento da tradição e o movimento do intérprete que se fundamenta o círculo hermenêutico.

O círculo, portanto, não é de natureza formal. Não é objetivo nem subjetivo, descreve, porém, a compreensão como o jogo no qual se dá o intercâmbio entre o movimento da tradição e o movimento do intérprete. A antecipação do

“source-criticism” or “historical writing”. Rather, it is “co-living life”, the way in which life is understandable from out of itself (...). Our basic familiarity with ourselves is something that unfolds over time through the continuing interpretation of particular experiences in light of our expectations”. Cf. CROWE, Benjamin. *Hermeneutics and Phenomenology in: FORSTER, Michael N. GJESDAL, Kristin. The Cambridge Companion to Hermeneutics*, 2019, pp. 218-219

³¹SCHMIDT, Lawrence K. *Hermenêutica*, 2014, pp. 145-149.

sentido, que guia a nossa compreensão de um texto, não é um ato da subjetividade, já que se determina a partir da comunhão que nos une com a tradição. Mas em nossa relação com a tradição essa comunhão é concebida como um processo em contínua formação. Não é uma mera pressuposição sob a qual sempre já nos encontramos, mas nós mesmos vamos instaurando-a na medida em que compreendemos, na medida em que participamos do acontecer da tradição e continuamos determinando-o a partir de nós próprios.³²

No ato da interpretação, o intérprete tem diante de si um significado projetado do qual ele aplica do todo para as partes, e então retorna para o todo. É neste círculo que a compreensão acontece. Ao se deparar com um texto, o intérprete mergulhado em uma condição histórica e munido por uma linguagem herdada, pratica um juízo crítico aplicando o significado projetado a sua tradição e a sua atual situação existencial dando uma nova compreensão aquilo que é lido, ou melhor, dando novos significados contemporâneos. Com isso a distância temporal não é um problema, pois a tarefa da hermenêutica não é a de construir um acesso à essa distância com a tentativa de reconstruir a situação original do texto, mas seu objetivo é o de descobrir a importância do texto, sua relevância e voz para nossa atual condição. Diante disto percebemos outro ponto importante no pensamento de Gadamer, a saber, o conceito de fusão de horizontes. No processo hermenêutico projetamos o horizonte do texto dentro do nosso próprio horizonte. É na fusão entre estes horizontes que se dá a compreensão.³³

O pensamento de Gadamer nos conduz a uma ênfase a aplicação ao passo dele ressaltar sua importância tanto quanto a compreensão e a interpretação:

Ora, nossas reflexões nos levaram a admitir que, na compreensão, sempre ocorre algo como uma aplicação do texto a ser compreendido à situação atual do intérprete. Nesse sentido nos vemos obrigados a dar um passo mais além da hermenêutica romântica, considerando como um processo unitário não somente a compreensão e interpretação, mas também a aplicação. Isso não significa um retorno à distinção tradicional das três *subtilitates* de que falava o pietismo. Ao contrário, pensamos que a aplicação é um momento tão

³²GADAMER, Hans Georg. **Verdade e Método I: Traços fundamentais de uma hermenêutica filosófica**, 2002, pp. 388-389.

³³SCHMIDT, Lawrence K. **Hermenêutica**, 2014, pp. 149-154.

essencial e integrante do processo hermenêutico como a compreensão e a interpretação.³⁴

A compreensão do texto é sempre aplicada a situação existencial do intérprete. O significado adquirido do texto conduz a uma aplicação. Nós não compreendemos o texto para aplica-lo. A aplicação é parte constitutiva da própria compreensão. Em outras palavras, só compreendemos porque aplicamos o significado a nossa situação existencial. Com isso ele suscita outro ponto importante neste processo, o papel da experiência histórica, a consciência que se efetiva historicamente. Uma vez que a compreensão interpretativa requer a aplicação da projeção do horizonte do texto ao nosso horizonte existencial, percebemos o quanto a consciência histórica ganha em importância, pois ela estabelece as bases para um horizonte de significado. A consciência histórica, estabelecida por conceitos herdados em diálogo com novos conceitos que se apresentam a uma situação existencial, se depara com um horizonte projetado pelo texto a ser fundido a tal situação, nesse processo a consciência histórica efetiva em posse deste condicionamento histórico produz novos significados. É importante entender o peso da experiência no processo de compreensão.

Experiência é, portanto, experiência da finitude humana. É experimentado, no autêntico sentido da palavra, aquele que tem consciência dessa limitação, aquele que sabe que não é senhor do tempo nem do futuro. O homem experimentado conhece os limites de toda previsão e a insegurança de todo plano. Nele consuma-se o valor de verdade da experiência.³⁵

A experiência da ao homem o senso de finitude, de sede para uma abertura além de si na busca pelo encontro do ser. Os possíveis que se enaltecem no caráter arremessado do ser-aí passam a ser horizontes a serem buscados com a finalidade de serem vividos. Com isso esta experiência ganha conotação de experiência hermenêutica:

A experiência hermenêutica tem a ver com a tradição. É esta que deve chegar e experiência. Todavia, a tradição não é simplesmente um acontecer que aprendemos a conhecer e dominar pela experiência, mas é linguagem, isto é,

³⁴GADAMER, Hans Georg. **Verdade e Método I: Traços fundamentais de uma hermenêutica filosófica**, 2002, pp. 406-407.

³⁵ GADAMER, Hans Georg. **Verdade e Método I: Traços fundamentais de uma hermenêutica filosófica**, 2002, pp. 466-467.

fala por si mesma, como um tu. O tu não é objeto, mas se comporta em relação ao objeto.³⁶

A experiência é uma experiência hermenêutica porque o texto é aplicado a vida, ele fala num horizonte que se estende. Compreender o texto é deixar com que ele fale como um Tu. Tu não no sentido de objeto, mas de parte constitutiva de um diálogo autêntico onde ambas as partes se abrem. Como ler e se deixar ler, é provocar e ser provocado para uma abertura de horizonte de sentidos. Compreender um texto é deixar com que a tarefa da aplicação faça a sua parte, dê vida ao texto como alguém que fala em um diálogo autêntico.

Diante das convicções de Heidegger e Gadamer de ir além da hermenêutica romântica e psicologizante propondo uma valorização ao processo de compreender ao ser lançado no mundo, que Paul Ricoeur (1913-2005) se apropria para a construção de suas abordagens hermenêuticas. Uma das tarefas mais marcantes em Ricoeur é a construção de uma ontologia da compreensão do ser humano. Para ele compreender é parte do que pensou Heidegger, ou seja, não é simplesmente um modo de conhecimento, mas um modo de ser, o ser que se descortina e se desdobra no mundo (sendo) compreendendo. É parte do que pensou Heidegger porque ele vai além do filósofo do *Dasein*.

Para Ricoeur, Heidegger em sua analítica do *Dasein* praticou o que ele denominou de “via curta”, limitando a compreensão ao ato de existir. O *Dasein*, ao ser no mundo, já existe compreendendo. Ricoeur discorda do acesso à ontologia de forma tão direta. Por isso, ele buscou a prática do que denominou de “via longa”. O acesso à dimensão ontológica da compreensão do ser só seria possível pela mediação da linguagem, “*É antes de tudo – e sempre – na linguagem que vem exprimir-se toda compreensão ôntica ou ontológica*”.³⁷ Ricoeur via na linguagem o caminho mediador por excelência, porque é nela que reside uma diversidade de representações, de discursos significantes e de símbolos de uma cultura, que são todas características do ser que pertence a uma vida, que marca presença em uma história e que se desdobra nas múltiplas relações humanas. A linguagem é por consequência a manifestação do ser.

Ricoeur volta sua atenção para os símbolos por serem multívocos e consequentemente convidativos a uma interpretação:

³⁶ *Ibid.*, pp. 467-468.

³⁷ RICOEUR, Paul. **O conflito das Interpretações: ensaios de hermenêutica**, 1978, p.14

Chamo de símbolo toda estrutura de significação em que um sentido direto, primário, literal, designa, por acréscimo, outro sentido indireto, secundário, figurado, que só pode ser apreendido através do primeiro. (...) A interpretação, diremos, é o trabalho de pensamento que consiste em decifrar o sentido oculto no sentido aparente, em desdobrar os níveis de significação implicados na significação literal. (...) Símbolo e interpretação tornam-se, assim, conceitos correlativos: há interpretação onde houver sentido múltiplo; e é na interpretação que a pluralidade dos sentidos torna-se manifesta.³⁸

A intenção de Ricoeur é valorizar as significações que existem por detrás dos símbolos como refiguração textual da experiência humana.

A linguagem, enquanto este ambiente simbólico, se objetiva no acontecimento do discurso. O ser humano que se desdobra buscando a compreensão de si, do outro e do mundo, manifesta através da linguagem seus significados que são versados através do discurso. O que mais interessa a Ricoeur é o sentido de algo transmitido toda vez que alguém se dirige ao outro. Enquanto acontecimento o que importa é o que se dá no momento do discurso, i. e., as significações que se apresentam.

Ricoeur ressalta a importância de entender o discurso enquanto evento, ou seja, algo acontece enquanto alguém fala. Sendo assim ele ressalta três características para definir o que ele entende por evento:

Dizer que o discurso é um evento é dizer, antes de tudo, que o discurso é realizado temporalmente e no presente, enquanto que o sistema da língua é virtual e fora de tempo. (...) o discurso remete a seu locutor, mediante um conjunto complexo de indicadores, tais como os pronomes pessoais. Neste sentido, diremos que a instância do discurso é auto-referencial. O caráter de evento vincula-se, agora, à pessoa daquele que fala. O evento consiste no fato de alguém falar, de alguém se exprimir tomando a palavra. (...) o discurso é sempre discurso a respeito de algo: refere-se a um mundo que pretende descrever, exprimir ou representar. O evento, nesse terceiro sentido, é a vinda à linguagem de um mundo mediante o discurso. (...) Neste sentido, só o discurso possui, não somente um mundo, mas o outro, outra pessoa, um interlocutor ao qual se dirige. Neste último sentido, o evento é o fenômeno temporal da troca, o estabelecimento do diálogo, que pode travar-se, prolongar-se ou interromper-se.³⁹

³⁸*Ibid.*, p.15

³⁹RICOEUR, Paul. **Interpretação e Ideologias**, 1990, p.46

Com isso percebemos que o discurso se efetua como evento, mas se compreende como sentido. Diante disto surge uma outra abordagem acerca do discurso, a saber, o discurso deve ser entendido como obra. Sendo assim, Ricoeur busca enfatizar o ato de composição, o foco na produção do discurso, uma ênfase na construção de um empreendimento. Sobre a noção de obra ele busca ressaltar o campo semântico de um discurso que se estende muito além do seu fraseado suscitando um problema novo de compreensão a ser atingido, mas que ao mesmo tempo delimita sua totalidade devido a sua constituição de se objetivar enquanto obra. Como consequência a obra se submete a uma forma de codificação que se aplica ao ato de composição fazendo com que seu gênero literário seja definido bem como sua individualidade e particularidade. Ressaltar o discurso como obra é salientar as suas características de composição, pertença a um gênero literário e individualidade de seu estilo. Tais características reclamam ao conceito de obra como um trabalho de organização da linguagem. Enquanto evento o discurso possui um estilo a ser aplicado em uma relação dialética com uma situação concreta repleta de complexidades e conflitos. O discurso enquanto evento composto de estilização acontece em um ambiente estruturado que provoca aberturas e possibilidades que mesmo indeterminadas clamam por um preenchimento. Um evento que se encontra em uma situação aberta a um processo de reestruturação que tem de um lado o autor, que muito além de um locutor é o artesão em obra de linguagem e de outro o leitor que detém a si o papel de hermeneuta enquanto praticante da arte de discernir o discurso da obra.⁴⁰

A proposta de Ricoeur é uma hermenêutica do discurso onde ele visa a apropriação e a aplicação que o ouvinte faz da significação expressa no discurso ao seu contexto. Assim percebemos que o que mais deve ser levado em consideração não é o discurso em si, mas a sua significação, a gama de sentidos que se abrem diante de quem o recebe. Com isso nota-se uma lacuna a ser preenchida entre o dizer do locutor e o dito assimilado pelo ouvinte. Acontece o que Ricoeur denominou de “fenômeno do distanciamento”, que ocorre tanto nos textos de oralidade quanto nos escritos.

Ao propor religar a linguagem simbólica à compreensão de si, penso satisfazer ao desejo mais profundo da hermenêutica. Toda interpretação se propõe a vencer um afastamento, uma distância, entre a época cultural revoluta, à qual pertence o texto, e o próprio intérprete. Ao superar essa distância, ao tornar-se

⁴⁰RICOEUR, Paul. **Interpretação e Ideologias**, 1990, pp. 49-52.

contemporâneo do texto, o exegeta pode apropriar-se do sentido: de estranho, pretende torná-lo próprio; quer dizer, fazê-lo seu. Portanto, o que ele persegue, através da compreensão do outro, é a ampliação da própria compreensão de si mesmo. Assim, toda hermenêutica é, explícita ou implicitamente, compreensão de si mesmo mediante a compreensão do outro.⁴¹

Assim, Ricoeur inaugura um ambiente de compreensão de si, o mundo do texto.

De fato, o que se deve ser interpretado, num texto, é uma *proposição de mundo*, de um mundo tal como posso habitá-lo para nele projetar um de meus possíveis mais próprios. É o que chamo de o mundo do texto, o mundo próprio e este texto único.⁴²

O texto passa a ser um ambiente onde se revela um mundo de possibilidades a serem vividas, um espaço a ser habitado onde a existência faça sentido. O leitor amplia a compreensão de si e suas possibilidades de ser.

Verificamos que o texto ganha autonomia, pois o sentido não se prende ao contexto pelo qual foi erigido, mas está lançado a um mundo aberto onde as significações residem nas inúmeras experiências vividas.

O texto é sempre uma abertura, a atitude do leitor diante do texto é sempre de prolongamento, readaptando a significação do texto para a sua realidade, onde se concretiza a compreensão de si. Vale ressaltar que tal compreensão se efetiva porque o sujeito se apropria dos símbolos armazenados em sua memória ao longo de um percurso. Ele possui uma identidade formada ao longo do tempo.

A consciência é por si só o que faz de cada pessoa um *self*. Aqui entra em cena a memória em virtude da extensão temporal da reflexão: A identidade de uma determinada pessoa se estende até onde essa consciência pode atingir retrospectivamente toda ação ou pensamento passado; é o mesmo si, tanto agora como antes, e o si que executou essa ação é o mesmo que aquele que no presente reflete sobre ela. A identidade pessoal é uma identidade temporal.⁴³

⁴¹RICOEUR, Paul. **O conflito das Interpretações: ensaios de hermenêutica**, 1978, p. 18

⁴² RICOEUR, Paul. **Interpretação e Ideologias**, 1990, p. 56.

⁴³ RICOEUR, Paul. **Percurso do Reconhecimento**, 2006, pp. 133-134.

O sujeito lê o seu mundo através do texto dentro de um ambiente semiótico onde símbolos, outros textos e memórias se articulam formando um todo significativo. A compreensão de si percorre um caminho de mediação onde o mundo do texto se revela e abre possíveis e com isso nos possibilita afirmar que compreender é compreender-se diante do texto.

Com isso percebemos o quanto significativas são as abordagens ricoeurianas ao conceito de testemunho que iremos trabalhar aqui. Através de sua filosofia reflexiva que enfatiza a compreensão de si enquanto sujeito do reconhecimento, ressalta algo central em seu pensamento: a compreensão de si é sempre mediatizada, por signos, símbolos e textos. Tais termos mediadores são na realidade refigurações textuais da experiência humana que se materializa e se objetiva no acontecimento do discurso. Testemunhar é discursar, é tornar possível o acontecimento do discurso que se constitui através da linguagem. É revelar o sentido de algo que se dá em direção ao outro e se apropriar das significações que se apresentam diante disto. Ter diante de si o testemunho é estar sempre diante de um texto, ou melhor, diante de um mundo que abre possibilidades a serem preenchidas por significações que se fundamentam em uma realidade que visa a uma constante compreensão de si.

Dito isto, manifestamos nossos objetivos ao discursar sobre um longo período histórico que parte desde aquilo que definimos como a abertura de Schleiermacher à uma especificidade em Ricoeur, com a finalidade de ressaltar as implicações de cada um destes pensamentos àquilo que propomos por em questão.

1.1.2 Fenomenologia – uma preocupação com o sentido das coisas

A fenomenologia surge da ousadia do filósofo alemão Edmund Husserl (1859-1938) em propor um novo método filosófico que tinha como objetivo a ênfase na ciência do espírito como ferramenta primordial para a busca do sentido das coisas em um ambiente científico e positivista. Para isso ele inicia a construção de seu pensamento sobre uma atitude antinaturalista⁴⁴, ou seja, ele rejeitou a prática comum em seu tempo de que

⁴⁴ Em linhas gerais entende-se por antinaturalismo uma rejeição da ideia de que as ciências naturais podem fornecer uma descrição completa ou exaustiva da realidade, mas o que Husserl propõe se estende além disso. Sua oposição ao naturalismo é a afirmação de que existem verdades e princípios pressupostos pelas ciências naturais, dos quais elas próprias não podem explicar, pois nem toda verdade é uma verdade científica natural. A impotência das ciências naturais não está em sua falta em explicar a realidade, mas as verdades ideais e princípios lógicos. Com isso o naturalismo incorre ao erro de explicar princípios lógicos

existia uma separação entre objeto e sujeito - as coisas existem independentemente de nós, o conhecimento que adquirimos das coisas nos é imposto pela coisa dada em si, o conhecimento é adquirido por uma forma de crença. Sua proposta era a de entender que a certeza que temos sobre as coisas é aquilo que se dá quando de imediato apreendemos através da consciência.⁴⁵ Antes de entendermos o objeto isolado como a coisa em si, temos que considerá-lo como algo postulado, intencionado pela consciência. A certeza de que algo é, se fundamenta na sua celebre frase: Toda consciência é consciência de alguma coisa. Assim percebemos que temos um contraste entre duas atitudes de se relacionar com o mundo, a natural e a transcendental e que segundo Robert Sokolowski é o primeiro passo a ser dado em busca de uma compreensão do que é fenomenologia.

A fim de compreender o que é fenomenologia, devemos fazer uma distinção entre duas atitudes ou perspectivas que podemos adotar. Devemos distinguir a atitude natural da atitude fenomenológica. A atitude natural é o foco que temos quando estamos imersos em nossa postura original, orientada para o mundo, quando intencionamos coisas, situações, fatos e quaisquer outros tipos de objetos. A atitude natural é, podemos dizer, a perspectiva padrão, aquela da qual partimos, aquela em que estamos originalmente. Não viemos para ela de nenhuma coisa mais básica. A atitude fenomenológica, por outro lado, é o foco que temos quando refletimos sobre a atitude natural e todas as intencionalidades que ocorrem dentro dela. É dentro da atitude

puramente em termos psicológicos, ou seja, afirmar a veracidade de algo ou um princípio lógico de uma coisa em relação a outra significa, segundo o naturalista, creditar a consideração que certo ente tem sobre a coisa enquanto verdadeira. Portanto, um aspecto do antinaturalismo de Husserl é a sua rejeição da ideia de que a lógica pode ser entendida psicologicamente. O que existe de lógico no processo psicológico é o caminho por ele percorrido de pressupor “conteúdos ideais” que podem por sua vez serem logicamente relacionados por inferência a outros estados e processos psicológicos que dispõem do mesmo conteúdo. O que existe de comum nos processos psicológicos (pensamento), portanto, não é uma estrutura de causa e efeito que se fundamenta empiricamente, mas um conteúdo ideal, que especifica algo essencial sobre ele. Cf. CERBONE, David R. **Fenomenologia**, 2012, pp. 17-19.

⁴⁵ Como afirmou Angela Ales Bello, a grande novidade da abordagem fenomenológica de Husserl é a atenção que ele deu a consciência e isso constitui sua contribuição mais importante embora seja a mais difícil. Gostaria de destacar as palavras registradas por ela a tal complexidade: “A consciência está no espírito? Está no psíquico? Não é possível, porque as três dimensões – corpo, psique e espírito – só são conhecidas por nós porque temos consciência. Portanto, a consciência não é um lugar específico, nem é de caráter espiritual ou psíquico. É como um ponto de convergência das operações humanas que nos permite dizer o que estamos dizendo ou fazer o que fazemos como seres humanos. Somos conscientes de que temos a realidade corpórea, a atividade psíquica e uma atividade espiritual e temos consciência de que registramos os atos. Ou, dito de outro modo, se um ato é psíquico, corpóreo ou espiritual, de qualquer modo, nós o registramos em nossa consciência”. Cf. BELLO, Angela Ales. **Introdução à Fenomenologia**, 2006. pp. 45-46

fenomenológica que levamos a cabo as análises filosóficas. A atitude fenomenológica é também algumas vezes chamada de atitude transcendental.⁴⁶

Percebemos que a intenção de Husserl é a de interligar sujeito e objeto, ou melhor, sujeito como ser pensante e objeto como algo a ser apreendido pelo pensamento. Intencionar conscientemente sobre algo é se relacionar ativamente com este algo enquanto objeto dado no mundo e não entendê-lo como algo separado de mim. Para o ofício de seu empreendimento Husserl propõe dois conceitos a serem postos. O primeiro é a redução fenomenológica.

Por redução entende-se que devemos reduzir o mundo exterior apenas aquilo que nossa consciência apreende, devemos por em suspenso tudo que não for imanente, tudo que a consciência não percebe de imediato. Por outro lado, é fenomenológica porque tudo que se apresenta a nós deve ser encarado como puros fenômenos, como eles se apresentam e se manifestam em nossa mente. É por isso que a fenomenologia é entendida como a ciência dos fenômenos puros. Mas a redução fenomenológica não é suficiente para dar conta do problema, pois podemos recair ao erro de uma prática aleatória de fenômenos que se apresentam em um fluxo desenfreado em nossa mente que nos impossibilita estabelecer qualquer tipo de certeza. Com isso Husserl direciona os fenômenos em um sistema de essências universais. A diversidade do que nossa imaginação apreende vai sendo modificada até que se alcance aquilo que faz com que algo seja invariavelmente o que é. Busca-se o que existe de essencial e imutável em cada fenômeno que possibilita defini-lo como tal, busca-se o seu *eidós*. Portanto, o segundo conceito posto por Husserl é a abstração eidética.⁴⁷

É interessante notar que Husserl propõe uma espécie de alquimia entre racional e empírico, ao mesmo tempo que valoriza as intenções da consciência ressalta também as manifestações da experiência concreta. O sentido das coisas é apreendido não apenas do que se percebe, do que se intui, mas também daquilo que se manifesta enquanto fenômeno dado tornando possível tal apreensão. O que arriscamos em perceber é que sua intenção era romper com o apego exclusivo a conceitos isolados, como por exemplo: a adesão somente a uma espécie de racionalismo onde tudo se fundamenta em processos mentais, ou a associação a um empirismo voltado somente para as observações daquilo que as

⁴⁶ SOKOLOWSKI, Robert. **Introdução à fenomenologia**, 2004, p. 51

⁴⁷ EAGLETON, Terry. **Teoria da literatura: uma introdução**, 2019, p. 85.

peças experimentam, ou até mesmo a um positivismo onde o sentido verdadeiro das coisas é dado pela coisa em si.⁴⁸

Talvez as observações de Terry Eagleton resumem bem o que propomos:

Essa breve descrição de fenomenologia deixa claro, apesar de sua concisão, que se trata de uma forma de idealismo metodológico, que busca explorar uma abstração chamada “consciência humana” e um mundo de possibilidades puras.⁴⁹

Existe uma espécie de codependência entre o que é manifesto e o que se intui dele. O fenômeno ao se apresentar traz em si o sentido daquilo que será apreendido pela consciência, por aquilo que ele intenciona. É sobre este aspecto que ser e objeto se unem, ou melhor, sujeito e mundo, ao passo que a existência de um depende do outro. Assim percebemos o aspecto subjetivo da fenomenologia, pois o sentido do mundo se dá a partir daquilo que apreendemos dele. A centralidade no sujeito é muito bem marcada, pois o fenômeno que se apresenta só é definido pela correlação que fazemos dele com nossa consciência. É no sujeito que reside toda fonte de sentido.

Ao pensarmos em termos hermenêuticos, quando buscamos aplicar tais conceitos em suas práticas nos deparamos com um isolamento dado ao texto, o seu contexto histórico, sua autoria é posta de lado. O que se procura fazer é uma valorização a uma leitura imanente do texto, pois este nada mais é do que aquilo que o autor intencionou. O autor mergulhado em seu mundo, nomeando aquilo que se apresenta diante de si, aquilo que sua consciência intui, materializa em forma de texto suas percepções, suas práticas fenomenológicas. O foco está nas estruturas mentais do autor que se formam pelas reações deste diante de seu mundo de possibilidades, diante daquilo que se lhe apresenta e de como ele reagiu a isto. O ofício hermenêutico está em tentar resgatar as estruturas mentais do autor, que se revelam através de suas expressões, seus impulsos e valorizações a palavras e conceitos que norteiam seu significado de mundo. Se valoriza o mundo do texto, pois se entende por isso, a maneira pela qual o sujeito articula e organiza sua realidade, sua situação existencial mergulhada no tempo e na relação com o outro.

⁴⁸ Vale destacar, que mesmo diante de tais observações que valorizam uma atitude harmoniosa dos conceitos, Husserl não consegue se desvencilhar de suas inclinações a um idealismo metodológico que fez com que ele fosse conhecido e muitas vezes criticado por seu modelo transcendental de pensamento. A isso nos deteremos no próximo tópico.

⁴⁹EAGLETON, Terry. **Teoria da literatura: uma introdução**, 2019, p. 87.

1.1.3 Edmund Husserl – intencionalidade e transcendência

Vimos a pouco o quanto o conceito de intencionalidade exerce papel fundamental na fenomenologia, pois a grande preocupação por trás do exercício fenomenológico é explorar o percurso da consciência em direção a algo. Busca-se a ênfase em traduzir por consciência a atitude que temos de vincular nosso pensamento a um objeto ou a um outro. A consciência é sempre intencional, ou seja, é sempre um ato para, em direção a, é sempre um movimento para fora. Vale destacar que o objetivo de Husserl estava em explorar o movimento da consciência como primazia para um exercício epistemológico e é sobre este aspecto que encontra o diferencial de seu pensamento.

A tarefa de Husserl era a de se divorciar das tradições cartesianas que diziam que ter consciência é ter consciência de si. O exercício epistemológico reside nos limites da nossa mente, como se fossemos uma caixa fechada. Todas as nossas impressões e conceitos são definidos neste espaço fechado, como um círculo de ideias e experiências pela qual nossa consciência esta sempre direcionada a ele. Nossas impressões mentais é ponto de partida e de chegada. Robert Sokolowski traduziu tal atitude como “predicamento egocêntrico”, a única certeza que temos é a existência e os estados de nossa própria consciência.⁵⁰ Sobre a mesma percepção Daniel Santos Souza nos esclarece:

Em Husserl, o *cogito* sai de si, não sendo mais o sujeito imanente cartesiano, mas transcendental (diferente, todavia, das teses de Kant). Como isto acontece? Na intencionalidade, no intuito da consciência *de*, implicando em doação de sentido. A consciência se move do dado para o não-dado, envolvendo presença e ausência. O *cogito* não é uma substância, mas movimento: todo o ato intencional se dirige a um fenômeno, mas este fenômeno também se doa a esta consciência. É a relação que permanece cunhada nos estudos fenomenológicos: *Consciência de e fenômeno para*.⁵¹

O sujeito enquanto consciência não deve ser encarado como substância pronta, como ambiente supremo e fechado onde reside toda a verdade e sentido, mas como aquele

⁵⁰SOKOLOWSKI, Robert. **Introdução à fenomenologia**, 2004, p. 18.

⁵¹ SOUZA, Daniel Santos. **Filosofia & Corporeidade: Ensaios críticos no terreno da educação popular**, 2016, p. 28.

que está sempre em movimento para fora de si, que busca no exercício de sua intencionalidade a consciência de, onde a busca do sentido está para além de si.

Ao romper com o predicamento egocêntrico, Husserl, através de sua fenomenologia, inaugura uma nova esfera de atuação para a mente, a esfera pública. Sua ação se manifesta publicamente, não mais presa aos seus próprios limites. Com isso surge uma correlação entre mente e mundo; as coisas aparecem a nós, e nós, por sua vez, revelamos para nós mesmos e para os outros, a maneira pelas quais as coisas são. Nos deparamos com os fenômenos, i.e., com a realidade e a verdade que se explicita nas coisas que aparecem. Pela atitude fenomenológica valorizamos tais manifestações pelo potencial de sentido que elas podem nos proporcionar, e não mais agimos pela atitude cartesiana de acreditar que tudo que se manifesta a nós deve passar pelo crivo do modelo que está em nossa mente. Valoriza-se tais manifestações como o modo de ser das coisas, as coisas aparecem como elas são, e elas são como elas aparecem. É importante dizer que para a fenomenologia as manifestações das coisas não se resumem a meras aparências, as aparências manifestam uma realidade valorizada, pois elas são na realidade manifestações que pertencem ao ser. O que verdadeiramente se dá são os modos de ser.⁵²

Assim podemos notar que o problema do conhecimento deve ser abordado por uma investigação daquilo que a consciência apreende do que se manifesta por meio de um percurso temporal de experiências vividas, tomando para si o sentido que se revela por trás de tais manifestações. Valoriza-se o ambiente da experiência, mas não uma mera experiência, a ênfase está na experiência consciente, i. e., na experiência que contata objetos e busca constituir-los dentro do fluxo da própria experiência. Neste sentido é que o processo cognoscível tem caráter essencialmente intencional. Neste exercício do conhecimento que se dá na experiência nos deparamos com três atitudes que se traduzem pelas seguintes palavras...

Distingue no conhecimento três elementos principais: a *nóesis* (“forma”), a *hyle* (“matéria”) e o *nóema* (“conceito”). A *nóesis* é o momento subjetivo do conhecimento, a luz intelectual que dá sentido ao objeto conhecido, que o determina no seu “ser assim” (*so sein*). A *hyle* corresponde aos dados sensíveis que não são significativos por si mesmos, mas só depois de revestidos da luz da *nóesis*. O *nóema* é o polo objetivo do conhecimento, o significado ideal da coisa.⁵³

⁵² SOKOLOWSKI, Robert. **Introdução à fenomenologia**, 2004, pp. 20-24.

⁵³ MONDIN, Battista. **Curso de Filosofia Vol. 3**, 2008, p. 212

No processo de interação do que se apresenta diante de si (*hyle*) existe uma participação ativa da consciência em seu processo de experienciar (*noesis*), em relação aos fenômenos como conteúdo experienciado (*noema*). Portanto, a preocupação de Husserl é praticar uma interação entre os polos da existência (sujeito e objeto).

Assim notamos que a experiência possui, enquanto estrutura fundamental, as noções de *noesis* e *noema*, ou seja, todo exercício consciente que possui conteúdo intencional correlaciona o par *noético/ noemático* que acontece na experiência. Entretanto, Husserl se refere a um terceiro elemento constitutivo e fundamental da experiência, o *ego*. Que é na realidade a quem pertence a experiência. Sobre este é evidente que Husserl também pratica o processo de redução fenomenológica e sobre este aspecto cabe aqui alguns esclarecimentos importantes. Primeiro é necessário considerar que a aplicação da redução fenomenológica a este conceito não se traduz em uma mera redução psicológica, pois sua intenção é uma prática fenomenológica⁵⁴ e não uma questão de introspecção. Em segundo lugar, nesta prática de experiência reduzida está embutido o que Husserl denominou de *ego* “puro” ou “transcendental”. Sobre isto cabe ainda um cuidado maior; por *ego* puro ou transcendental entende-se não um sujeito além de nós, separado da nossa subjetividade mundana, mas o mesmo sujeito abstraído de toda e qualquer característica que contribui para nossa existência real empírica. Sendo assim, como todos os objetos são constituídos dentro do fluxo da experiência, da mesma maneira se dá o *ego*. A constituição do *ego* se dá no percurso da experiência onde novas situações se apresentam em direções particulares do sujeito mergulhado neste ambiente que diante de tais provocações transformam os seus conteúdos. O *ego* é um sujeito da experiência que se auto constitui ao longo do tempo.⁵⁵

Com isso, o ambiente do qual reside o *ego* se torna fator determinante para aquilo que fundamenta a fenomenologia, i.e., o retorno as coisas mesmas. Husserl busca uma descrição do *mundo da vida* como este ambiente sempre dado, onde as estruturas de análise para a vida humana se apresentam como referenciais a serem aplicados a um processo reflexivo.

⁵⁴ É evidente que o que ressaltamos aqui é a ideia da redução aos moldes fenomenológicos, ou seja, por em parênteses, suspender por um instante, ou ainda melhor, no que diz respeito ao *ego*, por em parênteses minha existência enquanto um ente empiricamente real.

⁵⁵CERBONE, David R. **Fenomenologia**, 2012, p. 30.

Assim, os conceitos de mundo e mundo da vida são fundamentais para entendermos os desdobramentos da recepção de Husserl e de sua fenomenologia mais tarde. Nas palavras do filósofo morávio, “o mundo da vida [*Die Lebenswelt*] está desde sempre lá [*immer schon da*], sendo para nós de antemão, fundamento para qualquer um, seja na prática teórica ou na práxis extrateórica. O mundo nos é dado de antemão, a nós despertos, que somos sempre de algum modo sujeitos com interesse prático... [o mundo] nos é dado como campo universal de toda práxis efetiva e possível, dado de antemão como horizonte”. (...) *Lebenswelt* é usado aqui para caracterizar o mundo comunicativo pessoal, o mundo natural, o mundo intuitivo e “estético” da experiência, em oposição a concepções naturalistas e objetivas das ciências naturais. *Lebenswelt*, nesta acepção, é tomado como equivalente a *Umwelt* (mundo ambiental/circundante), *Alltagwelt* (mundo cotidiano), *Erfahrungswelt* (mundo da experiência) e o conceito natural de mundo que Husserl reconhecidamente empresta de Richard Avenarius.⁵⁶

O *mundo da vida* é aquilo que pode ser intuído, que fundamenta o sentido onde as verdades relativas-subjetivas se instalam. Tais características que fundamentam este mundo são sempre vistas como um dado, que está sempre lá, lançado de antemão. É algo que existe antes da reflexão, como uma presença desprendida de toda e qualquer convicção onde a primazia está em buscar um ponto de contato com este ambiente comunicativo e doador de sentido. É o lugar onde o sujeito não deve ser visto à parte dele, como bem traduziu Merleau-Ponty:

Eu não sou o resultado ou o entrecruzamento de múltiplas causalidades que determinam meu corpo ou meu “psiquismo”, eu não posso pensar-me como uma parte do mundo, como o simples objeto da biologia, da psicologia e da sociologia, nem fechar sobre mim o universo da ciência. Tudo aquilo que sei do mundo, mesmo por ciência eu o sei a partir de uma visão minha ou de uma experiência do mundo sem a qual os símbolos da ciência não poderiam dizer nada. Todo o universo da ciência é construído sobre o mundo vivido, e se queremos pensar a própria ciência com rigor, apreciar exatamente seu sentido e seu alcance, precisamos primeiramente despertar essa experiência do mundo da qual ela é a expressão segunda. (...) A verdade não “habita” apenas o

⁵⁶ OLIVEIRA, Nythamar. **Husserl in: Os filósofos: clássicos da filosofia vol. II de Kant a Popper**, 2008, p. 241

“homem interior”, ou, antes, não existe homem interior, o homem está no mundo, é no mundo que ele se conhece.⁵⁷

O *mundo da vida* é o espaço da reflexão, ou melhor o lugar de impulso para ela. Um lugar convidativo onde o sujeito se entende nesta tarefa como parte do processo de constituição da verdade. Todas as convicções formuladas partem da experiência de um mundo vivido do qual experimentamos novas situações onde abandonamos certas convicções e formulamos novos juízos. Somos sujeitos que se surgem no processo do fluxo da experiência onde nossa substancialidade se fundamenta na correlação entre os polos da existência.

1.1.4 Paul Ricoeur – o acesso ao sentido das coisas é sempre mediado

Bem conhecido por todos é o fato de quanto Husserl é uma das principais influências no pensamento de Ricoeur ao passo de seu exercício interpretativo ser identificado como uma hermenêutica fenomenológica. Todavia, é importante notar que, no afã de fundamentar sua hermenêutica à fenomenologia Ricoeur traça uma releitura da filosofia husserliana que perpassa, antes de mais nada, por uma crítica as suas teses idealistas. A proposta de seu pensamento era romper com qualquer tipo de idealismo, pois via na existência a concretização por excelência da compreensão. Portanto, as intenções iniciais de Ricoeur é uma oposição aos ideais husserlianos através de uma releitura hermenêutica.

Em seu artigo “*Paul Ricoeur leitor de Husserl*” Marcos Nalli destaca as oposições feitas por Ricoeur as teses idealistas na fenomenologia de Husserl, da qual destacamos quatro delas e onde nos deteremos nas próximas linhas.⁵⁸

A primeira tese idealista husserliana consiste em afirmar uma separação entre sujeito e objeto, ou seja, no exercício da intencionalidade o processo de compreensão sempre passa por uma separação daquele que intui (sujeito) sobre o que é intuído (objeto). Para Ricoeur, o que a hermenêutica descobre é que na relação sujeito-objeto ao invés de falarmos em separação devemos observar que, na realidade, existe uma relação de pertença, onde antes mesmo de qualquer subjetivação ou objetivação há uma experiência

⁵⁷ MERLEAU-PONTY, Maurice. **Fenomenologia da percepção**, 1999, pp. 3-6.

⁵⁸ NALLI, Marcos. **Paul Ricoeur leitor de Husserl**, 2006.

hermenêutica de pertença, antes de falarmos em separação falamos em relação enquanto acontecimento que se desdobra no mundo e conseqüentemente doa sentido.⁵⁹

A segunda tese idealista consiste em afirmar que a intuição é algo imediato. Ricoeur argumenta que esta tese é totalmente contraditória a tese hermenêutica que afirma que toda a compreensão é necessariamente mediatizada por uma interpretação. A compreensão não se dá de maneira imediata tendo como pressuposto uma subjetividade já instaurada, a interpretação acontece na relação da pertença, ou seja, no percurso entre o início e o fim, no meio de uma conversa já iniciada na qual tentamos nos orientar.⁶⁰

A terceira tese afirma que o lugar da intuitividade total é a subjetividade. Para Ricoeur tal imanência é duvidosa, uma vez que não se pode afirmar uma subjetividade que precede a tudo e a todos. O que percebemos é que tal subjetividade se instaura no próprio ato hermenêutico da compreensão e interpretação.⁶¹

A quarta tese registra que a subjetividade como algo transcendente, não é consciência empírica. Ricoeur recorrendo a teoria do texto refuta tal argumento, pois ele entende por texto não uma extensão da força criadora da subjetividade do autor, mas sim como o resultado do sentido que é dado entre a diferença que o autor diz para quem o recebe. O texto surge através do mundo que ele abre e descobre.⁶²

Se por um lado Ricoeur criticou o idealismo husserliano, por outro se apropriou do seu método (intencionalidade) e de sua teoria (a constituição do sentido). Sua preocupação estava voltada para a ação do sujeito humano que se desdobra na existência. A existência possui uma abundância de sentido, é um ambiente significativo que deve ser analisado e explorado. Portanto sua filosofia existencial tem como ferramenta interpretativa a hermenêutica fenomenológica, voltada para o sentido que se revela através dos símbolos que se manifestam na tarefa do sujeito que busca o sentido do ser.

1.1.4.1 O processo hermenêutico – a mediação pela história, linguagem e cultura

Uma das tarefas mais marcantes em Ricoeur é a construção de uma ontologia da compreensão do ser humano. Para ele compreender é parte do que pensou Heidegger, ou seja, não é simplesmente um modo de conhecimento, mas um modo de ser, o ser que se

⁵⁹ *Ibid.*, p. 172.

⁶⁰ *Ibid.*, p. 172-173.

⁶¹ *Ibid.*, p. 173.

⁶² *Ibid.*, p. 174.

descortina e se desdobra no mundo (sendo) compreendendo. É parte do que pensou Heidegger porque ele vai além do filósofo do *Dasein*.

Para Ricoeur, Heidegger em sua analítica do *Dasein* praticou o que ele denominou de “via curta”, limitando a compreensão ao ato de existir. O *Dasein*, ao ser no mundo, já existe compreendendo. Ricoeur discorda do acesso à ontologia de forma tão direta. O acesso ao ser passa pelo desvio de uma trajetória interpretativa onde os símbolos linguísticos ganham destaque especial, onde a teoria do texto ocupa centralidade em sua proposta hermenêutica. Com isso podemos notar que a compreensão do sujeito passa pela tratativa da hermenêutica que tem como ferramenta a narrativa. O que se pode conhecer do sujeito é o desdobramento deste no percurso da história, onde a narrativa é o processo de materialização de tal acontecimento. É por isso que a história ocupa um ponto importante de mediação para a tarefa de compreensão do ser.

Neste sentido o “fazer história” para Ricoeur não se conceitua pelo processo científico de reviver o passado, mas pela tarefa de reconstruir, se apropriar e interpretar o acontecimento. É ordenar os fatos dentro de uma lógica interpretativa de escolhas onde coisas são tomadas para si e tantas outras são descartadas, onde eventos são selecionados e organizados em uma trama que torna o acontecimento compreensível. Portanto, para Ricoeur não existe o fazer história sem narratividade.

Minha tese repousa na asserção de um laço indireto de derivação pelo qual o saber histórico procede da compreensão narrativa sem nada perder de sua ambição científica. (...) Reconstruir os laços indiretos da história com a narrativa é finalmente trazer à luz a intencionalidade do pensamento histórico pela qual a história continua a visar obliquamente ao campo da ação humana e à sua temporalidade de base. (...) a inserção da história na ação da vida, sua capacidade de reconfigurar o tempo coloca em jogo a questão da verdade em história.⁶³

Ricoeur entendia a história como uma narrativa de fatos ordenados não simplesmente com a finalidade lógica, mas sim ontológica. É um enredo que faz referência ao que foi vivido no tempo e que conseqüentemente inaugura uma abertura para que o leitor visite este espaço.

⁶³ RICOEUR, Paul. *Tempo e Narrativa* vol. 1, 1994, pp. 134-135.

Na prática do que denominou de “via longa” Ricoeur ressalta um outro aspecto mediador para a compreensão do ser. O acesso à dimensão ontológica da compreensão do ser se torna possível pela mediação da linguagem, “*É antes de tudo – e sempre – na linguagem que vem exprimir-se toda compreensão ôntica ou ontológica*”⁶⁴. Ricoeur via na linguagem o caminho mediador por excelência, porque é nela que reside uma diversidade de representações, de discursos significantes e de símbolos de uma cultura, que são todas características do ser que pertence a uma vida, que marca presença em uma história e que se desdobra nas múltiplas relações humanas. A linguagem é por consequência a manifestação do ser.

Ricoeur volta sua atenção para os símbolos por serem multívocos e conseqüentemente convidativos a uma interpretação:

Chamo de símbolo toda estrutura de significação em que um sentido direto, primário, literal, designa, por acréscimo, outro sentido indireto, secundário, figurado, que só pode ser apreendido através do primeiro. (...) A interpretação, diremos, é o trabalho de pensamento que consiste em decifrar o sentido oculto no sentido aparente, em desdobrar os níveis de significação implicados na significação literal. (...) Símbolo e interpretação tornam-se, assim, conceitos correlativos: há interpretação onde houver sentido múltiplo; e é na interpretação que a pluralidade dos sentidos se torna manifesta.⁶⁵

A intenção de Ricoeur é valorizar as significações que existem por detrás dos símbolos como refiguração textual da experiência humana. Assim, notamos que a experiência humana reside dentro de um ambiente significativo onde trafegam discursos e símbolos de uma cultura. Com isso gostaríamos de abrir um parêntese, nos determos por algumas linhas analisando os conceitos da semiótica da cultura por entendermos serem pertinentes algumas observações desta escola. Existe algo que valoriza as caracterizações daquilo que estamos pondo em destaque em Ricoeur.

A semiótica da cultura é um conceito formado pelo centro acadêmico de Moscou na antiga União Soviética mais conhecido popularmente como Escola de Tartú. Os pesquisadores desta escola iniciam seus trabalhos na década de 1960 tendo como proposta estudar a semiótica não como uma análise do signo de maneira isolada, mas a linguagem com sua abrangência, como um sistema semiótico.

⁶⁴ RICOEUR, Paul. **O conflito das interpretações: ensaios de hermenêutica**, 1978, p. 14.

⁶⁵ RICOEUR, Paul. **O conflito das interpretações: ensaios de hermenêutica**, 1978, p. 15

A preocupação destes residia em estender o conceito de sentido além das amarras estruturais da língua como um mecanismo de codificação do alfabeto verbal, mas entendiam por língua toda e qualquer expressão que se manifesta através da cultura (símbolos, gestos, sons, etc.). O foco está em entender a cultura, que se manifesta de inúmeras formas, como linguagem.

Para efeito de maior compreensão cabe aqui traçar o conceito de cultura sobre a perspectiva de Tartú nas palavras de um de seus maiores expoentes:

Sem termos por objetivo uma descrição plena do conceito de cultura, podemos dar aqui, na qualidade de definição funcional e que nos será útil subsequentemente, a seguinte definição de cultura: o conjunto de informações não-hereditárias, que as diversas coletividades da sociedade humana acumulam, conservam e transmitem.⁶⁶

Na tentativa de traduzir as palavras de Lotman, Ana Paula Machado Velho nos presenteia com a seguinte definição em seu artigo:

(...) cultura é memória não-genética, um conjunto de informações que os grupos sociais acumulam e transmitem por meio de diferentes manifestações do processo da vida, como a religião, a arte, o direito (leis), formando um tecido, um “*continuum* semiótico” sobre o qual se estrutura o mecanismo das relações cotidianas.⁶⁷

Cultura é um aglomerado de informações que vamos depositando em nossa mente ao longo da vida, que possibilita com que formamos em nós sistemas modelizantes que nos balizam diante da dinâmica de uma vida social, com isso acumulamos e transmitimos sentido. Na prática dessa relação surge a consciência coletiva que nada mais é do que uma “rede” de sentido que padroniza aspectos da linguagem. Neste aspecto que os símbolos ganham sentido e importância nas culturas.

Sendo assim, vale destacar dois elementos fundamentais da cultura: o símbolo e a memória. Com o objetivo de trabalhar os conceitos de símbolo, memória e texto e suas relações com o espaço cultural e significativo denominado por Lotman de semiosfera,

⁶⁶ LOTMAN, Iuri. **Sobre o problema da tipologia da cultura**, 1979, p. 31.

⁶⁷ VELHO, Ana Paula Machado. **A semiótica da cultura: apontamentos para uma metodologia de análise da comunicação**, 2009, p. 250.

Rodrigo Franklin de Sousa em seu artigo: “*Símbolos, memória e a semiótica da cultura: a religião entre a estrutura e o texto*” nos traz algumas observações importantes.

O símbolo para Lotman é algo essencialmente referencial, ou seja, é sempre um objeto que aponta para outro. O conteúdo que o símbolo aponta é sempre maior do que si mesmo, i. e., o ato de referir-se a algo amplia o sentido tornando o conteúdo maior que o próprio símbolo. Ele é um mediador entre o sentido imediato que surge dentro de um contexto e a memória cultural. Neste processo de agregar significados novos e passados, o símbolo funciona como uma espécie de “condensador cultural”.⁶⁸

Ao acessar a memória o símbolo não reproduz como um espelho, de forma integral, seu conteúdo, ele deixa lacunas a serem preenchidas ressaltando com isso seu poder criativo. Vale ressaltar que o símbolo sempre evoca imagens já significativas de uma cultura trazendo em sua bagagem uma gama de significações que serão utilizadas dentro de um contexto imediato. Sendo mecanismos de memória cultural os símbolos transmitem seu conteúdo de inúmeras formas semióticas (imagens, textos, manifestações artísticas, etc.) com isso os símbolos servem como elementos estabilizadores para uma unificação social. Com todas estas características o símbolo apresenta uma realidade semântica multidimensional, carregando em si uma memória, outros símbolos, textos, imagens e contextos diversos.⁶⁹

Sobre todas estas percepções Lotman propõe um estudo da cultura e suas linguagens dentro de seus ambientes significativos, espaços que sustentam e formam sentido. Ao que ele denominaria posteriormente em seus estudos de semiosfera.

A semiosfera é o ambiente significativo dentro de uma cultura, onde símbolos, textos e memórias circulam, mantendo e transmitindo conteúdo que se sustentam de forma semiótica. É o espaço semiótico responsável pela manutenção da linguagem e da cultura.

A semiosfera como unidade em movimento que produz sentido possui linguagem própria. Segundo Lotman o conceito de linguagem abrange:

- a) As línguas naturais (por exemplo, o russo, o francês, o estoniano, o checo);

⁶⁸ SOUZA, Rodrigo Franklin. **Símbolos, memória e a semiótica da cultura: a religião entre a estrutura e o texto**, 2015, pp. 73-74.

⁶⁹ SOUZA, Rodrigo Franklin. **Símbolos, memória e a semiótica da cultura: a religião entre a estrutura e o texto**, 2015, pp. 75-76.

- b) As línguas artificiais: linguagens da ciência (metalinguagens das descrições científicas, linguagens dos sinais convencionais (por exemplo, os sinais de trânsito, etc.);
- c) As linguagens secundárias (os sistemas de modelização secundários) – as estruturas de comunicação que se sobrepõem ao nível linguístico natural (o mito, a religião). A arte é um sistema modelizante secundário.⁷⁰

A semiosfera como esse ambiente significativo aglutina memórias e símbolos que serão traduzidos em linguagem própria deste ambiente em todos os seus desdobramentos e particularidades. A isto que Lotman denomina de sistemas modelizantes secundários. O sistema linguístico que vai além da língua natural, aliás a língua natural serve como modelo, como ferramenta mediadora de nomeação da realidade semiótica.

A semiosfera seria, então, um ambiente com elementos (códigos culturais) significantes, disponíveis de serem acessados (combinados) que vai dar condições às representações, sistemas de signos que vão dar suporte a reprodução e manutenção da cultura.⁷¹

Ainda sobre a semiosfera podemos destacar o conceito de fronteira. A semiosfera possui “linhas” demarcadoras que delimitam seu espaço significativo, ou seja, a semiosfera sempre se limita a um conjunto de textos que fundamentam seu sentido e como consequência se difere de outros textos além dos seus limites. Este espaço divisório é denominado de fronteira. Sendo assim a fronteira é um mecanismo bilíngue que filtra os conteúdos externos traduzindo as suas mensagens à linguagem interna, e vice e versa.⁷²

A fronteira inclui os conceitos de periferia e centro. O espaço periférico mantém a unidade interna da semiosfera (centro), é o espaço onde ocorre as transformações que serão traduzidas e posteriormente assinaladas pelo centro.

O centro tende a criar sistemas mais rígidos e menos aptos a mudança; a periferia por sua vez, pelo contato com o exterior tende a ser mais aberta à tradução e apta a produzir novos textos.⁷³

⁷⁰ LOTMAN, Iuri. **A estrutura do texto artístico**, 1978, p. 37.

⁷¹ VELHO, Ana Paula Machado. **A semiótica da cultura: apontamentos para uma metodologia de análise da comunicação**, 2009, p. 255.

⁷² NOGUEIRA, Paulo A. S. **Religião como texto: contribuições da semiótica da cultura**, 2012, p. 22.

⁷³ *Ibid.*, p. 23.

Com isso nos deparamos com o conceito de tradução, tão importante para a semiótica da cultura. Os sistemas culturais estão organizados dentro de um mecanismo em movimento em constante interação com outros ambientes externos e que sempre buscam processar as informações destes ambientes. Ao serem assimilados pelo espaço semiótico central, o conteúdo externo entra em diálogo com o repertório disponível que fundamenta a realidade deste ambiente e com isso os conceitos são readaptados, reelaborados formando uma nova linguagem que faça sentido a experiência semiótica. Este processo é conhecido como tradução. O movimento que readapta e amplia o ambiente semiótico.

Diante de todas estas observações notamos a importância deste ambiente fronteiro (onde os símbolos transitam como elementos de uma memória cultural, transmitindo seu conteúdo através de textos onde sua rede de sentidos se abre) para a conceituação do que Ricoeur chama de “*o mundo do texto*”.⁷⁴

A linguagem, enquanto este ambiente simbólico, se objetiva no acontecimento do discurso. O ser humano que se desdobra buscando a compreensão de si, do outro e do mundo, manifesta através da linguagem seus significados que são versados através do discurso. O que mais interessa a Ricoeur é o sentido de algo que é transmitido toda vez que alguém se dirige ao outro. Enquanto acontecimento o que importa é o que se dá no momento do discurso, i. e., as significações que se apresentam.

A proposta de Ricoeur é uma hermenêutica do discurso onde ele visa a apropriação e a aplicação que o ouvinte faz da significação expressa no discurso ao seu contexto. Assim percebemos que o que mais deve ser levado em consideração não é o discurso em si, mas a sua significação, a gama de sentidos que se abrem diante de quem o recebe. Com isso nota-se uma lacuna a ser preenchida entre o dizer do locutor e o dito assimilado pelo ouvinte. Acontece o que Ricoeur denominou de “*fenômeno do distanciamento*”, que ocorre tanto nos textos de oralidade quanto nos escritos.

Ao propor religar a linguagem simbólica à compreensão de si, penso satisfazer ao desejo mais profundo da hermenêutica. Toda interpretação se propõe a vencer um afastamento, uma distância, entre a época cultural revoluta, à qual

⁷⁴ Importante salientar que os conceitos da semiótica da cultura, que tem como base o formalismo russo, tem inúmeros desencontros com aquilo que propunha Paul Ricoeur em sua hermenêutica. Meu objetivo foi discorrer sobre aquilo que entendo ser um ponto de encontro entre tais pensamentos: existe um ambiente significativo onde discursos e símbolos constituídos em uma cultura trafegam, residem e sustentam sentido.

pertence o texto, e o próprio intérprete. Ao superar essa distância, ao tornar-se contemporâneo do texto, o exegeta pode apropriar-se do sentido: de estranho, pretende torná-lo próprio; quer dizer, fazê-lo seu. Portanto, o que ele persegue, através da compreensão do outro, é a ampliação da própria compreensão de si mesmo. Assim, toda hermenêutica é, explícita ou implicitamente, compreensão de si mesmo mediante a compreensão do outro.⁷⁵

Assim Ricoeur inaugura um ambiente de compreensão de si, o *mundo do texto*.

De fato, o que se deve ser interpretado, num texto, é uma *proposição de mundo*, de um mundo tal como posso habitá-lo para nele projetar um de meus possíveis mais próprios. É o que chamo de o mundo do texto, o mundo próprio e este texto único.⁷⁶

O texto passa a ser um ambiente onde se revela um mundo de possibilidades a serem vividas, um espaço a ser habitado onde a existência faça sentido. O leitor amplia a compreensão de si e suas possibilidades de ser.

O texto, enquanto um discurso, se refere ao mundo, dizendo-o. Não se refere ao mundo, contudo, de modo similar ao discurso oral, que pode recorrer as formas ostensivas para garantir sua significação. O texto enquanto um discurso escrito, não aponta para uma dada situação de objetos e dados empíricos sensíveis. O texto remete às referências não-situacionais, abertas e projetadas pelo texto, enquanto “dimensões simbólicas do nosso ser-no-mundo”. (...) Enquanto tal, o mundo não é a totalidade dos objetos radicalmente diversos da subjetividade, mas sim a totalidade simbólica na qual a subjetividade está imersa, para além de uma situação, em seu ato compreensivo de um texto.⁷⁷

Verificamos que o texto ganha autonomia, pois o sentido não se prende ao contexto pelo qual foi erigido, mas está lançado a um mundo aberto onde as significações residem nas inúmeras experiências vividas.

O texto é sempre uma abertura, a atitude do leitor diante do texto é sempre de prolongamento, readaptando a significação do texto para a sua realidade, onde se concretiza a compreensão de si. Vale ressaltar que tal compreensão se efetiva porque o

⁷⁵ RICOEUR, Paul. **O conflito das interpretações: ensaios de hermenêutica**, 1978, p. 18.

⁷⁶ RICOEUR, Paul. **Interpretação e ideologias**, 1990, p. 56.

⁷⁷ NALLI, Marcos. **Paul Ricoeur leitor de Husserl**, 2006, pp. 175-176.

sujeito se apropria dos símbolos armazenados em sua memória ao longo de um percurso. Ele possui uma identidade formada ao longo do tempo.

A consciência é por si só o que faz de cada pessoa um *self*. Aqui entra em cena a memória em virtude da extensão temporal da reflexão: A identidade de uma determinada pessoa se estende até onde essa consciência pode atingir retrospectivamente toda ação ou pensamento passado; é o mesmo si, tanto agora como antes, e o si que executou essa ação é o mesmo que aquele que no presente reflete sobre ela. A identidade pessoal é uma identidade temporal.⁷⁸

O sujeito lê o seu mundo através do texto dentro de um ambiente semiótico onde símbolos, outros textos e memórias se articulam formando um todo significativo. A compreensão de si percorre um caminho de mediação onde o *mundo do texto* se revela e abre possíveis e com isso nos possibilita afirmar que compreender é compreender-se diante do texto.

1.1.5 Narrativa – um modo de conhecer sentido

Como já mencionado anteriormente podemos entender como uma das grandes tarefas de Ricoeur o exercício de uma hermenêutica do agir, ou seja, a busca por uma compreensão da ação humana. Tal ação se estabelece em uma condição existencial onde o caráter temporal é posto em evidência. Com isso, diante de tamanha complexidade que suscita sobre a aporia do tempo, Ricoeur propõe uma leitura inovadora sobre a ação humana, i.e., a ação humana deve ser lida como um texto. Através da atitude de narrar, o sujeito, inserido em sua temporalidade, compreende a si mesmo, pois através da dinâmica narrativa de ordenação e articulação de suas próprias ações que transitam e se registram no tempo, este organiza tais ações em uma totalidade significativa. Diante de tudo isso Ricoeur busca conceituar a problemática de que o tempo é articulado pela narrativa, enquanto que por outro lado a narrativa ocorre no tempo. Posto tal complexidade ele busca como solução articular o pensamento de Santo Agostinho e de Aristóteles. Aquele enfatizou a questão do tempo sem levar em consideração a narrativa como ferramenta configurativa, ao passo que este tratou a dinâmica narrativa sem considerar o tempo. É

⁷⁸ RICOEUR, Paul. **Percursos do reconhecimento**, 2006, pp. 133-134.

em sua obra magistral *Temps et Récit* que ele registra seus argumentos ao se apropriar do conceito de “tempo da alma” de Agostinho e de “tempo lógico da intriga” de Aristóteles.

Para compreendermos o conceito de Agostinho (354-430) acerca do tempo é imprescindível levar em consideração onde residem suas preocupações. Foi em sua obra *Confissões* que tornou manifesto de maneira sublime seus argumentos a este respeito. Esta obra composta de dez capítulos iniciais que justifica seu título devido ao seu conteúdo autobiográfico, se completa com três capítulos finais dedicados a um comentário dos primeiros versículos de Gênesis. Justamente a partir do capítulo onze é que Agostinho inicia sua discussão sobre o tempo. Com intenções apologéticas contra os maniqueus ele inicia a construção de sua torre de defesa afirmando que Deus criou todas as coisas a partir do nada, inclusive o tempo.

Diante de tal afirmação surge a inquietação maniqueísta a ser respondida: “Que fazia Deus antes de criar o céu e a terra? [...] Se estava ocioso e nada realizava, porque não ficou sempre assim, continuando a abster-se do trabalho?”⁷⁹

Com a finalidade de responder de forma contundente a tais provocações Agostinho se vê impelido a traçar uma contraposição entre tempo e eternidade, pois é inconcebível as perguntas acerca do ofício de Deus antes da criação, uma vez que sendo Deus eterno e o tempo fugidio não podemos traçar uma relação entre ambos, pois na eternidade tudo é o instante, é um presente imutável e conseqüentemente um paradoxo ao tempo essencialmente móvel.

Quem poderá deter esse pensamento e fixa-lo um instante, a fim de que colha por um momento o esplendor da tua sempre imutável eternidade, e veja como não de pode estabelecer um confronto com o tempo sempre móvel. [...] Na eternidade nada passa, tudo é presente, ao passo que o tempo nunca é todo presente.⁸⁰

Diante de tal contraposição e de certa forma como ato de defesa, Agostinho passa a discutir uma nova questão:

O que é realmente o tempo? Quem poderia explicá-lo de modo fácil e breve? Quem poderia captar o seu conceito, para exprimi-lo em palavras? (...) Por conseguinte, o que é o tempo? Se ninguém me pergunta, eu sei; porém, se

⁷⁹ AGOSTINHO. *Confissões*, 1997, p. 339

⁸⁰ *Ibid.*, p. 340.

quero explicá-lo a quem me pergunta, então não sei. No entanto posso dizer com segurança que não existiria um tempo passado, se nada passasse; e não existiria um tempo futuro, se nada devesse vir; e não haveria o tempo presente se nada existisse. De que modo existem esses dois tempos – passado e futuro – uma vez que o passado não mais existe e o futuro ainda não existe? E quanto ao presente, se permanece sempre presente e não se tornasse passado, não seria mais tempo, mas eternidade. Portanto se o presente, para ser tempo, deve tornar-se passado, como poderemos dizer que existe, uma vez que a sua razão de ser é a mesma pela qual deixará de existir? Daí não podemos falar verdadeiramente da existência do tempo, senão enquanto tende a não existir.⁸¹

Com isso notamos que Agostinho passa a discutir o tempo através de um paradoxo ontológico do ser e não ser e que conseqüentemente conduz a uma discussão acerca da medida e do percurso do tempo.

Em busca de solucionar tais questões Agostinho inaugura uma nova instância ao tempo, a esfera do humano. Falar de tempo pelo conceito de temporalidade, ou seja, levar em consideração a experiência temporal humana que se manifesta existencialmente. Analisar o tempo não como algo fora de mim, mas como eu sendo o próprio tempo, um sujeito que se constitui temporalmente.

Acerca da aporia do ser do tempo Agostinho propõe o conceito de tríplice presente:

Agora está claro e evidente para mim que o futuro e o passado não existem, e que não é exato falar de três tempos – passado, presente e futuro. Seria talvez mais justo dizer que os tempos são três, isto é, o presente dos fatos passados, o presente dos fatos presentes, o presente dos fatos futuros. E estes três tempos estão na mente e não os vejo em outro lugar. O presente do passado é a memória. O presente do presente é a visão. O presente do futuro é a espera. Se me é permitido falar assim, direi que vejo e admito três tempos e três tempos existem.⁸²

A fugacidade do tempo carrega sobre si o sentido de não ser e é aqui que a aporia reside, pois como conceituar a existência de algo que não é permanente, que essencialmente é passagem. Inconformado com o ceticismo que fundamenta a tese do não

⁸¹ *Ibid.*, pp. 342-343.

⁸² AGOSTINHO. *Confissões*, 1997, pp. 348-349.

ser do tempo com base nestes argumentos, Agostinho valoriza a passagem do tempo, não como algo perecível a sua ontologia, mas como ferramenta que o expande. O presente, que é o que temos de verificável, conseqüentemente constitui ponto de partida, mas que deve ser apreciado não como um instante pontual (estável), mas como situação existencial que se amplia para trás ou para frente tornando assim o passado e o futuro, bem como o próprio presente, parte constitutiva do ser do tempo.

Este tempo que deve ser visto pelo viés psicológico / da alma, que valoriza o percurso do tempo, tem a capacidade de se estender e mesmo sendo passagem ainda torna possível sua integridade ontológica.

Acerca disso Ricoeur acrescenta:

[...] é quando ele passa que medimos o tempo; não o futuro que não é, não o passado que não é mais, nem o presente que não tem extensão, mas “os tempos que passam”. É na própria passagem, no trânsito, que é preciso buscar ao mesmo tempo a multiplicidade do presente e seu dilaceramento.⁸³

O que possibilita com que a alma trafegue em direções opostas são as suas intenções que podem ser traduzidas por: memória, atenção e expectativa. Com isso Agostinho inaugura um novo conceito: a intenção da alma (*intentio animi*) como possibilidade de resposta a questão da medida do tempo. O *intentio animi* são as dimensões da intenção da alma, é o ato de se atentar as dimensões do tríplice presente.

Sendo assim, tendo a alma a atenção voltada para o passado (memória), o presente (atenção) ou o futuro (expectativa), podemos ousar em falar de medida do tempo.

Quem se atreve a negar que o futuro ainda não existe? No entanto, já existe no espírito a expectativa do futuro. Quem pode negar que o passado não mais existe? Contudo, existe ainda no espírito a lembrança do passado. E quem nega que o presente carece de extensão, uma vez que passa em um instante? No entanto, perdura a atenção, diante da qual continua a retirar-se o que era presente. Portanto, não é o tempo futuro que é longo, pois não existe, mas o longo futuro é a longa espera do futuro. Também não é longo o tempo passado inexistente, mas o longo passado é a longa recordação do passado.⁸⁴

⁸³ RICOEUR, Paul. **Tempo e Narrativa vol. 1**, 1994, p. 35.

⁸⁴ AGOSTINHO. **Confissões**, 1997, p. 359.

Como vimos a intenção da alma possibilita um constante movimento pelo tempo. A interação, a dialética entre as dimensões da intenção da alma inaugura um outro conceito em Agostinho: a distensão da alma (*distentio animi*). É o caminho que a alma percorre no tempo impulsionada pela intenção. E assim ele busca solucionar uma terceira questão: o percurso do tempo. É possível falar em passagem do tempo, uma vez que a alma não se prende a um presente imutável, mas se expande impulsionada pelas dimensões da sua intenção.

Agostinho traduziu de maneira sublime este conceito ao dar como exemplo a recitação de um cântico:

Se estou para recitar uma canção que conheço, antes de começar, já minha expectativa se estende a toda ela. Mas, assim que começo, tudo o que vou destacando e entregando ao passado vai se estendendo ao longo da memória. Assim, a minha atividade volta-se para a lembrança da parte já recitada e para a expectativa da parte ainda a recitar; a minha atenção, porém, está presente: por seu intermédio, o futuro torna-se passado. E quanto mais avança o ato tanto mais se abrevia a espera e se prolonga a lembrança, até que esta fica totalmente consumida, quando o ato, totalmente acabado, passa inteiramente para o domínio da memória. Ora, o que acontece com o cântico todo, sucede também para cada uma das partes e de suas sílabas; acontece também a um ato mais longo, do qual faz parte, por exemplo, o cântico, e em toda a vida do homem, da qual todas as ações humanas são partes. Isso mesmo sucede em toda a história dos filhos dos homens, da qual a vida de cada homem é apenas uma parte.⁸⁵

Portanto, a essencialidade do tempo está no seu percurso, é medido na alma que mergulhada no presente pratica a interação de suas dimensões intencionais e se movimenta ao percurso de se distender as esferas do passado e do futuro. Mesmo passando as coisas permanecem porque a medida do tempo se dá no presente vivido de intenção e distensão, ou como o próprio Agostinho afirmou: “É em ti, meu espírito, que meço o tempo”.⁸⁶

Se por um lado Agostinho enfatiza um tempo interior da alma, subjetivo; Aristóteles (384-322 a.C.) pelo seu conceito de intriga ressalta o tempo lógico, externo.

⁸⁵ AGOSTINHO. *Confissões*, 1997, pp. 359-360.

⁸⁶ *Ibid.*, p. 358.

Se o tempo suscita a ideia de discordância, o pôr em intriga organiza este tempo. A partir daqui iremos nos deter as interpretações feitas por Ricoeur acerca deste assunto.

A poética de Aristóteles se fundamenta em uma célula melódica: *Muthos* – *Mimese*. *Muthos* é a disposição dos fatos em uma ordem sistemática, é a tessitura da intriga, é ordenar os fatos em uma sequência lógica. A *Mimese* é a atividade mimética representativa da ação humana, é o ato poético de retratar a ação humana em texto.⁸⁷

Ricoeur via no *Muthos* a solução para colocar em ordem a discordância do tempo:

[...] o muthos trágico eleva-se como a solução poética do paradoxo especulativo do tempo, na própria medida em que a invenção da ordem é colocada, com exclusão de qualquer característica temporal.⁸⁸

Isso se dá por alguns fatores. Primeiro, a noção do “todo” que o *Muthos* possui. Toda tessitura da intriga, toda história remete a algo que tenha começo, meio e fim. A intriga por si só movimentava o texto. Mesmo sendo o texto uma materialidade linguística é importante notar que ele se estende além de sua materialidade. Caso nos deparamos com um texto sem fim, por exemplo, como leitores iremos formular seu final, ou caso se leia um texto sem início iremos criar por si só o começo, seremos sempre impulsionados a preencher as lacunas deixadas por ele.

Ora, se a sucessão pode ser assim subordinada a alguma conexão lógica, é porque as ideias de começo, de meio e de fim não são extraídas da experiência: não são traços da ação efetiva, mas efeitos da ordenação do poema.⁸⁹

Independente da experiência humana que o texto nos confronta, ele já possui uma lógica interna, uma ordenação.

O outro fator é a extensão. Na tessitura da intriga as ações possuem limites e consequentemente extensões. A intriga organiza os acontecimentos em uma contingência onde, por exemplo, em determinado momento o tempo se limita a uma alegria ou tristeza, ou se expande rompendo limites e preenchendo espaços vazios que humanamente não seriam preenchidos. É ressaltado o tempo da obra que se destaca dos acontecimentos do mundo.

⁸⁷ RICOEUR, Paul. **Tempo e Narrativa vol. 1**, 1994, p. 58.

⁸⁸ RICOEUR, Paul. **Tempo e Narrativa vol. 1**, 1994, pp. 65-66.

⁸⁹ *Ibid.*, p. 67.

Por sua vez, a *Mimese* deve ser entendida não como imitação de maneira reduzida, mas como um processo de representação criadora.

Talvez a melhor definição seria de imitação criadora da experiência temporal. A *Mimese* é uma atividade representativa de organizar os fatos em sistema. A poesia tem como objetivo a representação da ação humana em texto de forma ordenada. Com base nestas observações é que Ricoeur propõe uma possível solução a aporia do tempo.

Buscando resolver a questão da identidade humana que parece se dissolver com a definição de temporalidade agostiniana Ricoeur propõe uma interação entre o “tempo da alma” de Agostinho e o “tempo exterior da intriga” de Aristóteles.

[...] existe entre a atividade de narrar uma história e o caráter temporal da experiência humana uma correlação que não é puramente acidental, mas apresenta uma forma de necessidade transcultural. Ou, em outras palavras: que o tempo torna-se tempo humano na medida em que é articulado de um modo narrativo, e que a narrativa atinge seu pleno significado quando se torna uma condição da existência temporal.⁹⁰

O tempo humano posto em evidência por Agostinho só se constitui ontologicamente na medida em que é articulado de modo narrativo. Em outros termos, a experiência do tempo com todas as suas nuances discordantes pode ser posta em ordem por meio de um enredo narrativo. É ler o tempo humano pela lente da métrica narrativa. Assim, Ricoeur elege o ato de narrar como atitude primordial para a constituição de uma identidade humana.

Ao narrar algo sempre nos apropriamos de conceitos e termos pré existentes que conseqüentemente possuem significados prévios. O ato de narrar se constitui da tarefa de selecionar e aplicar estes significados dentro de um enredo tornando cada narrativa única. Com isso percebemos que as narrativas são constituídas por histórias sobre as ações humanas, mas também sobre seus significados. Quando contamos uma história não estamos apenas narrando uma seqüência de ações humanas, mas também discutindo seus significados e com isso ampliando o tempo para além do vivido.

Ricoeur nos chama a atenção para o fato de que o sujeito se constitui através de um processo hermenêutico de suas vivências. A fim de refletir sobre isto ele propõe a

⁹⁰ RICOEUR, Paul. **Tempo e Narrativa** vol. 1, 1994, p. 85.

prática de um círculo hermenêutico composto por uma estrutura trifásica (prefiguração, configuração e refiguração) ou em outros termos a *tríplice mimese*.

É construindo a relação entre os três modos miméticos que constitui a mediação entre tempo e narrativa. É essa própria mediação que passa pelas três fases da mimese. Ou, em outros termos, para resolver o problema da relação entre tempo e narrativa, devo estabelecer o papel mediador da tessitura da intriga entre um estágio da experiência prática que a precede e um estágio que a sucede. Nesse sentido, o argumento do livro consiste em construir a mediação entre tempo e narrativa demonstrando o papel mediador da tessitura da intriga no processo mimético. [...] Seguimos, pois, o destino de um tempo prefigurado em um tempo refigurado, pela mediação de um tempo configurado.⁹¹

A prefiguração (*mimese 1*) é o ambiente do vivido, é onde se tem uma pré-compreensão do agir humano. É onde os recursos simbólicos residem e os conceitos da ação humana se encontram “soltos”, por definir. A ação humana é medida por elementos simbólicos que precisam ser definidos, conceituados de forma explícita. Por isso se faz necessário a *mimese 2*.

A configuração (*mimese 2*) é o ato de compor uma narrativa, é construir o ambiente vivido em intriga, em texto. Os recursos simbólicos, “soltos” e indiferentes, ganham materialidade, os elementos separados serão organizados de forma coerente. A discordância do vivido se organiza na concordância do narrado dando sentido as vivências primordiais.⁹² Esta ordem que cria um ambiente compreensível pede por uma reapropriação entre o mundo do texto e o mundo do ouvinte ou leitor, ou seja, a *mimese 3*.

A refiguração (*mimese 3*) é a recepção do texto pelo leitor onde este adquire a função de recriador de sentido. A ação que se tornou texto passa a ser modelo de sentido a ser aplicado em novas ações completando assim um ciclo constante de manutenção da identidade pessoal.

Diante do círculo hermenêutico da *tríplice mimese* o tempo que uma vez prefigurado, mergulhado em uma discordância, passa a ser configurado em forma narrativa, trazendo assim uma concordância que será refigurada, relida pelo leitor que se apropriando do seu significado aplica seu conteúdo as suas novas situações temporais /

⁹¹ RICOEUR, Paul. **Tempo e Narrativa** vol. 1, 1994, p. 87.

⁹² *Ibid.*, pp. 105-106.

existenciais, tornando possível um bom caminho para o difícil percurso da aporia do tempo.

Diante de tais considerações notamos o quanto a narrativa compõe uma forma de conhecer sentido. A atitude de compreender o acontecer humano que se descortina na aporia do tempo só se evidencia através da interpretação materializada no *muthos* (tessitura da intriga), o modo por excelência de articular o discordante. Pela atitude do *muthos* a interpretação busca compreender o homem pelo foco em compreender sua ação, tal processo é mediatizado pela compreensão de si devido a qualidade de ler a sua ação como um texto.

1.2 Um conceito de testemunho

Antes de prosseguirmos na pesquisa, é de extrema importância buscar conceituar aquilo que afirmamos ser *testemunho*. Em linhas gerais, a palavra testemunho traz consigo uma gama de significados que se sustentam em uma abordagem empírica: é o ato de alguém que narra, relata o que viu ou ouviu. Testemunhar é manifestar a experiência sobre um evento. Até mesmo um objeto transporta para si este sentido. Uma pedra, por exemplo, encontrada com características históricas importantes carrega em si a ideia de ser um testemunho “vivo” de algo, é a parte concreta de um acontecimento passado. Percebemos ser este sentido o que primeiro estala à mente quando nos referimos a palavra testemunho.

Evidentemente, como toda palavra, o significado deste termo não se esgota tão facilmente, basta respirar por mais alguns minutos sobre ele para nos depararmos com as inúmeras possibilidades de sentido que ele nos proporciona. Nosso objetivo é o de recortar e explorar uma dessas possibilidades a fim de conceituarmos aquilo que queremos trabalhar por *testemunho* neste trabalho.

A fim de fundamentar nosso percurso fazemos uso das impressões deixadas por Paul Ricoeur quando, na tarefa de traçar uma semântica do testemunho, registra algumas informações muito interessantes. Ricoeur inicia seu argumento afirmando que o testemunho possui algo além do empírico. Isso não deve se sustentar apenas no relato do evento, antes disto, relatar um evento é transportar as coisas vistas para as coisas ditas. Existe um impulso comunicativo por trás do ato de testemunhar. Com isso, ele descreve algumas características importantes das quais ponho em destaque três delas; a primeira:

O testemunho é uma relação dual: há aquele que testifica e aquele que ouve o testemunho. A testemunha viu, mas o que recebe seu testemunho não viu, mas ouviu. O testemunho como história é então encontrado numa posição intermediária entre uma declaração feita por uma pessoa e a crença assumida por outra na fé do testemunho do primeiro.⁹³

O testemunho é interpretativo, tanto de quem viu como de quem ouviu. É o relato de quem viu um acontecimento e registra suas impressões materializando-as em texto dando a elas conotações, fazendo escolhas de expressões pelo uso das intencionalidades, intensidades e descartes, dando ênfase aquilo que lhe provoca no instante e pondo de lado tantas outras percepções que por hora são irrelevantes. Assim como quem vê, aquele que ouve também pratica o mesmo ofício de cristalizar suas impressões, de tomar para si o que se faz relevante para a sua situação existencial. Este efeito dual revela uma segunda característica destacada por Ricoeur: “o testemunho é aquele no qual contamos para pensar que, estimular que, ou seja, julgar. O testemunho quer justificar, provar a base de uma afirmação que, além do fato, exige alcançar seu significado”.⁹⁴

A fim de apresentar uma hermenêutica do testemunho Ricoeur afirma que ele possui duas características:

- 1- Exige ser interpretado, devido a dialética do significado e do evento.
- 2- Ele fornece algo a ser interpretado, devido a dialética da testemunha e do testemunho.

São estes elementos que tornam possível uma hermenêutica do testemunho e é esta hermenêutica que é a base de fundamentação para o sujeito religioso. É a apropriação que o sujeito religioso faz das características manifestas pelo testemunho que possibilita com que ele pratique uma hermenêutica do testemunho que irá fundamentar sua constituição enquanto sujeito religioso. O testemunho ao mesmo tempo fornece algo a interpretação e exige ser interpretado.

Ele fornece algo a interpretação, primeiro, devido a atividade crítica que ele evoca, ou seja, o testemunho é uma manifestação e ao mesmo tempo uma crise de aparições, i. e., ao ser manifesto alguém atesta algo que pode ser contestado por quem está ouvindo. O testemunho está sempre aberto ao julgamento e isto é algo inevitável. O julgamento

⁹³ RICOEUR, Paul. **Interpretação Bíblica**, 2004, p. 117.

⁹⁴ RICOEUR, Paul. **Interpretação Bíblica**, 2004, p. 117.

surge da dialética entre as coisas vistas e as coisas ditas. Segundo, ele fornece algo a ser interpretado devido a dialética da testemunha e do testemunho. A testemunha sempre testifica sobre alguma coisa além dela, ou seja, o testemunho procede de outro. O que torna uma pessoa testemunha é o seu envolvimento com o testemunho.⁹⁵

O testemunho exige ser interpretado por causa da dialética entre significado e evento. Existe uma fusão entre significado (polo confessional) e o evento (polo narrativo). É como dizer “Jesus meu Salvador”, existe uma fusão do significado (polo confessional) salvador e todas as suas implicações religiosas, teológicas com o polo narrativo, o que é o conceito de salvador para quem recebe esta descrição. Existe uma abertura de interpretação que se cria entre sinal e objeto.

Ao aplicarmos ao testemunho o elemento da confissão percebemos que os significados disponíveis para a interpretação são emprestados de escritos anteriores. Por exemplo, “Jesus o filho do homem”, o messias passou a ser interpretado através da relação de significado e evento. Por isso a interpretação não é algo externo ao testemunho, mas totalmente implícita devido a essa dialética.⁹⁶

Na parte final do seu trabalho (Resposta de Paul Ricoeur a Lewis S. Mudge) Ricoeur nos apresenta uma questão interessante: o polo reflexivo. O ato da consciência de si sobre si mesmo não é algo praticado por uma via direta, pelo contrário, só é possível através de caminhos indiretos, através da exploração do sentido de sinais, obras de arte e cultura ao qual o sujeito está inserido.⁹⁷ A única forma da consciência se apropriar da afirmação que a constitui é através da leitura da gama de predicados do divino. Os predicados do divino são as expressões de uma pluralidade de qualidades que o divino possui que serão selecionadas devido o juízo pelo qual a consciência de si, ao despojar-se, vai nomeando tais predicados.

É na atenção dada aos sinais manifestos exteriormente pelo divino através das suas figuras, que a consciência cresce em sentido e caminha para uma maior interioridade. Portanto, existe uma dialética entre a interioridade e a exterioridade, uma atitude de complementaridade entre o despojamento da consciência (interioridade) e a manifestação histórica do divino (exterioridade).

Desta forma, a identidade criada através dessa dialética não é algo dado, pronto, mas algo a ser interpretado, pois existe sempre um intervalo, i. e., um caminho a ser

⁹⁵ *Ibid.*, pp. 139-139

⁹⁶ RICOEUR, Paul. *Interpretação Bíblica*, 2004, p. 138.

⁹⁷ *Ibid.*, p. 175.

percorrido entre o ato do juízo reflexivo que produz os predicados do divino e o julgamento histórico que se aplica as manifestações exteriores.

O testemunho provoca, estimula uma interpretação, exige um julgamento de quem o ouve. É sempre um texto que precisa ser reconstruído por quem o recebe. É muito importante, principalmente para os efeitos deste trabalho, pensar que o testemunho nunca é algo pronto, por mais veracidade elementar que ele possua, o testemunho impulsiona a um julgamento. Por tal impulsão, o testemunho é parte constitutiva para compor um novo texto que faça sentido para quem o recebe. Em síntese: ao recebermos o testemunho somos impulsionados a julgar tendo como sobra as impressões que serão reformuladas em uma rede significativa que se materializa em um novo texto. Tal tarefa nos leva para um outro ponto caracterizado por Ricoeur:

Não consideramos todo relato acerca de um fato, de um acontecimento ou de uma pessoa um testemunho. A ação de testemunhar tem uma relação íntima com uma instituição, o Judiciário; um lugar, a corte; função social, o advogado, o juiz; uma ação, defender, isto é, pleitear ou acusar em um julgamento. O testemunho é uma das provas que o processo ou a defesa promove com vista a influenciar a decisão do juiz.⁹⁸

O que Ricoeur nos chama atenção aqui, mesmo que fazendo um recorte específico, é a importância do ambiente enquanto algo que sustenta um sentido. Em um ambiente jurídico, por exemplo, que o discurso de alguém é muito mais que uma fala solta, é o ingrediente fundamental para o problema posto em questão. A experiência posta em fala transforma meras palavras em objetos de veracidade devido ao ambiente que as acolhem tornando possível este processo. Falar neste ambiente não é falar, é atestar, testemunhar, é tornar possível, descortinar, é tornar possível a prática do julgamento de forma justa. Com isso percebemos que todo ambiente possui uma prática discursiva que valida as atitudes ao nomeá-las e ressignificá-las à sua vivência.

Assim percebemos que o testemunho pode ser visto em várias esferas, como o relato no tribunal, como documento histórico, como a fala informal em uma roda de amigos ou até mesmo na formalidade de uma reunião onde a troca de experiências é fundamental para aquele ambiente, como por exemplo, um grupo de apoio para pessoas que se recuperam de algum vício ou até mesmo um culto religioso. É sobre este último

⁹⁸ RICOEUR, Paul. **Interpretação Bíblica**, 2004, pp. 117-118.

aspecto que interessa a pesquisa aqui proposta, pois o testemunho é algo comum e muitas vezes central, em um ambiente religioso. As igrejas evangélicas, de um modo especial, têm explorado o uso do testemunho. O testemunho aparece como parte constitutiva do culto onde se separa alguns minutos para o compartilhar das experiências de alguém, denominado de forma geral como: *o momento do testemunho*. Surgi também como produto comercial. Não é necessário muito esforço para encontrar relatos de pessoas que tiveram suas “vidas transformadas”⁹⁹ que são materializados em mídias digitais para serem vendidos e compartilhados. Seja qual for a sua atuação o que me chama a atenção é o fato de que o testemunho enquanto relato é sempre um texto. E como texto surge através de uma prática interpretativa. É este viés interpretativo do testemunho que me interessa. Como o texto de alguém, para alguém e onde ambos inseridos em um ambiente significativo atuam com suas práticas interpretativas.

Munido das características expressadas por Ricoeur, percebemos que, como o texto de alguém o testemunho traz em registro as impressões do sujeito. Em um recorte específico, o sujeito religioso que, através das suas experiências vivenciou o absoluto, experimentou as suas manifestações. Com isso, passa a relatar tais acontecimentos materializando-os por meio da linguagem. Denota conotações intensas a verbos e expressões ordenando-as em uma frase, fazendo novos usos e dando novas utilidades semânticas. Um vocabulário peculiar é erigido com a finalidade de nomear e intensificar a importância do momento vivido que merece ser posto em destaque. Nesta prática narrativa¹⁰⁰ o sujeito descortina o seu mundo, expressa através de sua própria lente sua identidade. Vale a tentativa de voltar os nossos olhares para o fato de que as identidades são construídas dentro de um discurso e não fora dele. Existe um jogo nas práticas discursivas de escolhas e exclusões que marcam os limites que compõem uma identidade, coisas passam a fazer parte de um grupo simpático a todos já outras são lançadas ao diferente. Acontecimentos irrelevantes para alguns podem ser um marco divisório na vida de outros. Sob este aspecto notamos que o testemunho se incorpora em texto como forma expressiva, como conteúdo interpretativo que fundamenta cada vez mais o que constitui um grupo de pessoas, tornando significativa a pertença do sujeito em tal ambiente coletivo. Neste sentido, analisar o testemunho enquanto o texto de si, daquele que fala do que viu, e/ou ouviu, ou melhor dizendo, do que sentiu, experimentou, pondo em prática

⁹⁹ As aspas servem para por em destaque um termo muito comum entre os evangélicos.

¹⁰⁰ Tal aspecto será explorado de maneira pormenorizada no decorrer da pesquisa.

todas as características da trama textual, é se apossar de uma lente poderosíssima de acesso para uma análise existencial.

Como destacado anteriormente, se por um lado o testemunho é o texto de alguém por outro, fala à alguém. O testemunho como o texto de si tem por desfecho um endereço que, mesmo de forma inconsciente ou despreziosa, acaba sendo o outro. Por exemplo: posso narrar um fato que me ocorreu pela simples intenção de deixar marcado o quanto tal acontecimento foi importante para mim, mas a recepção deste texto para o outro tem sempre um endereço certo, seja de crença ou de descrença, de apropriação ou de exclusão, é sempre carregado de um impulso interpretativo. Se aplicarmos a mesma lógica àquilo que nos interessa aqui, iremos perceber o quanto isso cresce em importância. Se mesmo de maneira despreziosa o testemunho alcança seu destinatário, o que não dizer quando ele nasce com o objetivo de impactar, de transformar, quando palavras são escolhidas cuidadosamente de um repertório simpático a todos.¹⁰¹ Este é o outro aspecto que interessa à pesquisa: *o quanto este texto de si serve de fundamentação para a constituição do outro*. A prática da apropriação¹⁰² do texto do outro é algo muito bem marcado. O testemunho não é uma mera fala: é um texto lido e interpretado por quem o ouve. Expressões lidas no outro são incorporadas ao meu mundo textual, palavras ganham mais peso em mim do que no próprio autor do texto, outras tão importantes para ele são descartadas por mim. Desta dinâmica surgem novos textos que serão construídos e desconstruídos novamente. Passamos a ser provocados pelo texto do outro, temos como

¹⁰¹ Compactuo aqui das abordagens apresentadas nos estudos da filosofia da linguagem com o conceito de “atos de fala”. O precursor de tal conceito foi o filósofo britânico John L. Austin (1911 – 1960) que ao relatar seu pensamento em uma série de conferências intitulada de *How to do things with words*, rompe com o ideia vigente de até então ao afirmar que a língua não possui apenas uma função descritiva que tem por objetivo uma mera representação da realidade, mas além disso, ela possui formas pelas quais os locutores de uma sentença realizam determinadas ações, ou seja, as frases são ações que agem sobre o mundo, sobre o real. Para Austin a linguagem não é descrição do mundo, mas ação. Portanto o conceito de atos de fala tem como finalidade a reflexão sobre os diversos tipos de ações humanas que se realizam através da linguagem. Dizer é fazer. Dando continuidade ao pensamento de Austin, dois estudiosos da filosofia da linguagem se destacam, principalmente por suas abordagens opostas e que tem relevância para minha argumentação. O primeiro H. P. Grice (1913-1988) defendia a ideia de uma intencionalidade individual como a noção fundamental da teoria dos atos de fala. Para ele o significado surgiu da tentativa do falante em causar efeito ao ouvinte, em impor através de um ato individual um significado ao ouvinte. Já John R. Searle (1932) [a quem me simpatizo] argumenta, principalmente em seu livro *Speech Acts*, que as convenções sociais, as regras e os contextos de enunciação desempenham papel fundamental na determinação do ato de fala. O significado não é apenas o produto de uma intencionalidade individual, mas também o resultado de práticas sociais. O significado de uma frase não se limita simplesmente a intenção imposta pelo seu locutor, mas o ambiente pelo qual ela repousa é de extrema importância neste processo. Conf. SEARLE, John R. **Consciência e Linguagem**, 2010, pp. 231-253.

¹⁰² Faço aqui o uso do termo em seu aspecto filosófico. Apropriação não como tomar posse de algo tendo como certo que aquilo é meu, mas incluir algo no movimento de si. É me apossar das derivações semânticas de algo na direção de uma inclusão dentro de um movimento já existente em mim.

horizonte a possibilidade de viver as experiências relatadas como algo marcante e vivo em nós. O testemunho possui algo vivo, a porta aberta de uma possibilidade ontológica. O sujeito religioso que busca uma constante transformação espiritual passa a enxergar no relato do outro tal possibilidade. Por um viés pragmático a frase constante: “Se funcionou com ele certamente acontecerá comigo!!!” é uma constante realidade. A leitura do testemunho do outro é permeada por uma dinâmica interpretativa que me constitui.

Por fim, o testemunho, tanto como o texto de si como o texto para o outro, transita sobre um ambiente significativo. No ambiente religioso o testemunho não é simplesmente um mero relato de uma experiência. É, antes disto, um toque no sagrado, é a concretização da possibilidade ontológica vista no outro. O testemunho enquanto texto joga com as regras impostas pelas normas gramaticais de um ambiente semântico. Assim verificamos, neste sentido, que o testemunho, além de um texto de si e de um texto para o outro, é também um texto para a religião. Pois possui uma dialética que, ao mesmo tempo que proporciona um ambiente significativo para a fundamentação teórica de um texto, por outro lado torna possível a manutenção deste ambiente produzindo textos que fundamentam seu sentido. Por exemplo, o testemunho não se limita a narrativa de meu contemporâneo; a Bíblia passa a ser um testemunho vivo de pessoas que num passado distante tiveram as mesmas atitudes que temos hoje. A Bíblia é uma coletânea de experiências narradas por pessoas que vivenciaram momentos particulares com Deus.¹⁰³ Por isso que seus escritos são “vivos” e atuantes para quem os lê. O mesmo princípio é aplicado as confissões denominacionais, aos escritos de pensadores importantes que marcaram época e tantos outros textos. Assim, analisando o testemunho enquanto texto neste sentido que percebemos a sua importância para a prática da religião. O testemunho é muito mais que um elemento litúrgico, lança fundamentos para um *corpus* de narrativa fundante; teoriza, cria um corpo literário fundamental para a edificação de uma fé coletiva. Seu cunho pragmático se estende muito além de um compartilhar de

¹⁰³ A Bíblia narra a história de Abraão que antes de ter seu nome mudado foi visitado por Deus que o instrui: *Sai da tua terra, da tua parentela e da casa de teu pai e vai para a terra que te mostrarei* (Gn 12:1). Este mesmo Abraão recebe posteriormente a instrução de Deus que mudaria a história da sua vida: *Toma teu filho, teu único filho, Isaque, a quem amas, a vai-te a terra de Moriá; oferece-o ali em holocausto, sobre um dos montes, que eu te mostrarei* (Gn 22:2). Sem questionar foi obediente ao convite divino e com isso tornou-se exemplo de vida de fé. Narra a história de Moisés que entre tantos capítulos recheados de epifanias podemos destacar o episódio da sarça ardente onde Deus se auto-revela como o Eu-sou (Gn 3), e o que não dizer da experiência do Monte Sinai onde Deus fala com Moisés transmitindo todas as suas instruções (Gn 19). Moisés passa a ser símbolo de intimidade com Deus. A Bíblia é uma coletânea de histórias de homens que tiveram suas experiências particulares com Deus, é a história de Davi, dos profetas como Elias, de Pedro, de Paulo, de Estevão, de todos aqueles que servem de inspiração para uma vida espiritualmente plena. **Bíblia Sagrada**, Almeida Revista e Atualizada, Sociedade Bíblica do Brasil.

experiências, torna narrativas em textos vivos, em acontecimentos que poderão ser revividos, e pela essência que ele suscita tais textos se sacralizam.

Portanto, através do que foi dito até aqui, partimos da hipótese sobre o fundamento conceitual de testemunho enquanto texto. Independente da forma pela qual ele se apresenta, seja como parte constitutiva do culto, como fala em uma roda de discussão, como elemento ilustrativo de uma homilia, como relato bíblico ou confessional, enfim; independente de sua roupagem o testemunho sempre será em essência um texto, seja de si, seja para o outro ou para a religião.

2 TESTEMUNHO COMO O TEXTO DE SI

2.1 O ato de narrar como parte essencial da constituição do ser

O sujeito religioso, assim como todo sujeito, se encontra lançado sobre o esforço de existir e o desejo de ser. Tem em seu horizonte a existência transcendente onde busca cada vez mais a apropriação das características do divino, onde espera vivencia-las a fim de fundamentar a constituição de seu ser. É a ação deste sujeito em seu esforço e desejo que desvela / testemunha sua essência. Suas ações, repletas de elementos heterogêneos, se organizam quando passam a ser narradas, quando se confeccionam em um enredo significativo.¹⁰⁴ As narrativas têm por habilidade dar significado as ações humanas. Como bem destacou Harpprecht:

O ser humano é o ser falante que vive a partir da relação com os outros buscando satisfazer suas necessidades de autossustentação física, psíquica e social. Ele parte da experiência fundamental de uma carência de ser que faz com que esteja aberto para o mundo e um além do mundo, a transcendência. O ser humano como ser falante vive interpretando as suas percepções e ações.¹⁰⁵

¹⁰⁴ O dar testemunho de sua existência sempre foi algo latente no ser humano. Foi focando nisso que teóricos como Georges Gusdorf, Philippe Lejeune, Georges May e Jean Starobinsky discursaram sobre o tema da autobiografia, da escrita de si. Georges Gusdorf disse certa vez: *“Os escritos de si englobam todos os textos por meio dos quais um indivíduo tenta aprofundar seu conhecimento de si mesmo, seja um memorial do passado, uma elucidação do presente, ou mesmo uma profecia do futuro”* (tradução nossa) [*Les écritures du moi englobent tous les textes à la faveur desquels une individualité tente d’approfondir la connaissance qu’elle a d’elle-même, à la fois mémorial du passé et élucidation du présent, ou même prophétie du futur.*] Cf. GUSDORF, Georges. **Les écritures du moi. Lignes de vie 1**, 1991, p. 305. Philippe Lejeune define autobiografia nos seguintes termos: *“Narrativa retrospectiva em prosa que uma pessoa real faz de sua própria existência, quando focaliza sua história individual, em particular a história da sua personalidade”*. Cf. LEJEUNE, Philippe. **O pacto autobiográfico: de Rousseau à Internet**, 2008, p. 14. Ainda sobre a mesma esteira temos as observações impressas em um texto tardio de Michel Foucault: *“A escrita como exercício pessoal feito por si e para si é uma arte da verdade díspar; ou, mais precisamente, uma maneira racional de combinar a autoridade tradicional da coisa já dita com a singularidade da verdade que nela se afirma e a particularidade das circunstâncias que determinam seu uso. (...) O papel da escrita é constituir, como tudo que a leitura constitui, um corpo (...). E é preciso compreender esse corpo não como um corpo de doutrina, mas sim - segundo a metáfora da digestão, tão frequentemente evocada - como o próprio corpo daquele que, transcrevendo suas leituras, delas se apropriou e fez sua a verdade delas: a escrita transforma a coisa vista ou ouvida “em forças e em sangue” (...). Ela se torna no próprio escritor um princípio de ação racional”*. Cf. FOUCAULT, Michel. **A escrita de si (1983) in: Ditos e Escritos V**, 2004, pp. 151-152. Teria muito a ser dito sobre este tema, mas devido a sua abrangência me detenho aos moldes postos aqui.

¹⁰⁵ HARPPRECHT, Christoph Schneider. **Teologia Prática no contexto da América Latina**, 2011, p. 272.

Se faz imprescindível a observação do ser humano enquanto ser falante mergulhado em uma situação existencial onde precisa interpretar e responder suas vivências com o outro, o diferente de si. Tal sujeito é interprete de si e mantenedor de um discurso que, repleto de símbolos, busca articular o sentido último do ser. Ricoeur propõe uma observação cuidadosa desta relação dialética entre o eu e o outro, entre o si mesmo e o outro. O sujeito é sempre aquele que se expressa através da linguagem como resposta ao fato de estar inserido em uma situação. Com a finalidade de tornar seu mundo cada vez mais significativo, o sujeito, através da fala, do ato de narrar, articula e compõe sua identidade que passa a ser narrativa.¹⁰⁶

Preocupado com a indagação “Quem se narra?” Ricoeur desenvolve nos estudos quinto e sexto de sua obra *O si mesmo como o outro* argumentos convincentes. No estudo quinto Ricoeur analisa a questão da identidade pessoal e da identidade narrativa. Sua discussão parte do princípio de que a análise da identidade pessoal só é possível de ser praticada se levarmos em conta a questão temporal, pois a identidade pessoal se articula através da dimensão temporal da existência humana. Para isso é fundamental um estudo da teoria narrativa e suas relações para a constituição do si. No âmbito da teoria narrativa é que a dialética entre *ipseidade* e *mesmidade* se desenvolve de maneira plena. Com a questão da permanência no tempo é que a confrontação entre *ipseidade* e *mesmidade* apresenta sua problemática.¹⁰⁷

Em princípio, levando em consideração a questão da permanência no tempo, parece muito claro que a identidade *idem* se vincula de maneira exclusiva a este conceito, mas quando analisado de maneira pormenorizada percebemos que a realidade não é bem assim. Em busca de apresentar a problemática existente Ricoeur inicia sua abordagem através da análise de dois modelos de permanência no tempo: o caráter e a palavra cumprida.

O caráter é constituído por um conjunto de disposições duráveis pelas quais uma pessoa é reconhecida. A primeira é aquela praticada sobre o hábito. O hábito surge da disposição que temos de sobrepor hábitos novos aos antigos. Assim o hábito confere

¹⁰⁶ RICOEUR, Paul. **O si mesmo como outro**, 2014, pp. 111-113.

¹⁰⁷ A identidade *Idem* pode ser traduzida pelo conceito de mesmidade, ou seja, mesmo estando inserido no tempo e sujeito as suas implicações a algo em mim que permanece o mesmo (sou filho dos mesmo pais, sou o sujeito socialmente constituído com um número de identidade, sou pai, esposo, etc.). A identidade *Ipse*, por sua vez, traz consigo o conceito de ipseidade, i. e., enquanto sujeito inserido em uma condição existencial sofre mutações que me constituem como um si com particularidades (sou filho dos mesmos pais, mas não sou mais o mesmo que era anteriormente, sou pai de filhos, mas com percepções bem diferentes de quando os tive, etc.).

história ao caráter, uma história onde hábitos anteriores vão sendo sobrepostos por hábitos novos. Esse meu caráter, na realidade, sou eu mesmo, o *ipse*, mas se apresenta como *idem*, ou seja, cada hábito que vou adquirindo é composto pela minha disposição de se transformar, de criar novos traços. São esses traços que irão revelar o que me torna distinto dos outros, onde serei reconhecido como pessoa “X” e não “Y”, mas ao mesmo tempo eu serei reidentificado como sendo o mesmo.¹⁰⁸

A segunda disposição é aquela praticada sobre o conjunto das identificações adquiridas onde uma parte do outro entra na composição do mesmo.

Com isso, a identidade de uma pessoa, de uma comunidade é constituída pelas identificações com valores, normas, ideias, modelos, heróis, que fazem com que a pessoa ou a comunidade se reconheça. Assim os polos da identidade (o *ipse* e o *idem*) se tocam. Desta feita não se pode pensar o *idem* da pessoa sem o *ipse*, uma vez que um se sobrepõe ao outro.¹⁰⁹

Outro modelo de permanência no tempo é o da palavra cumprida, ou seja, o nosso afincamento de cumprir com fidelidade a palavra empenhada por nós. A palavra cumprida expressa a manutenção de si, pois o nosso desejo de cumprir a promessa estabelecida por nós lança-nos um desafio em relação ao tempo, passamos a vivenciar a prática da negação da mudança: ainda que nosso desejo mude, que nosso eu mude de opinião, buscaremos nos manter inalterados.¹¹⁰

A dialética entre estes dois modelos de permanência no tempo (caráter e palavra cumprida) abre um intervalo de sentido que precisa ser preenchido. Portanto, essa mediação deve ser feita através de uma abordagem mediada pela temporalidade, i. e., pelo ambiente ocupado pela identidade narrativa.

Com estas considerações Ricoeur nos apresenta as dificuldades suscitadas pela análise de uma identidade pessoal e com isso busca defender sua hipótese:

Apresso-me a completar minha hipótese: a polaridade que vou perscrutar sugere uma intervenção da identidade narrativa na constituição conceitual da identidade pessoal, ao modo de uma medianidade específica entre o polo do caráter, em que *idem* e *ipse* tendem a coincidir, e o polo da manutenção de si mesmo, em que a ipseidade se desvincilha da mesmidade.¹¹¹

¹⁰⁸ RICOEUR, Paul. **O si mesmo como outro**, 2014, pp. 121-122.

¹⁰⁹ *Ibid.*, p. 122.

¹¹⁰ *Ibid.*, pp. 124-125.

¹¹¹ RICOEUR, Paul. **O si mesmo como outro**, 2014, p. 118.

Com esta afirmativa podemos verificar seu argumento em prol de uma identidade narrativa como intermediadora para a construção do conceito de identidade pessoal. No sexto estudo (o si e a identidade narrativa) suas atenções se voltam para o estudo da identidade narrativa de maneira específica. Seu primeiro passo é levar para uma discussão mais detalhada a dialética entre a *mesmidade* e a *ipseidade* contida de maneira implícita na noção de identidade narrativa.

De início podemos perceber que a identidade entendida de maneira narrativa pode ser denominada de identidade da personagem. Para se compreender a concepção narrativa da identidade pessoal é imprescindível que se leve em consideração a ação da personagem que executa a narrativa. “*Narrar é dizer quem fez o quê, por quê e como, estendendo no tempo a conexão entre esses pontos de vista*”.¹¹²

A narrativa confere à personagem uma iniciativa de iniciar uma série de acontecimentos sem que esse começo constitua um começo absoluto do tempo; por outro lado, dá ao narrador o poder de determinar o começo, o meio e o fim de uma ação.

A pessoa entendida como personagem da narrativa não deve ser vista como separada de suas experiências narradas, pelo contrário, ela compõe o regime da identidade dinâmica que a história narrada possui. Sendo assim, a narrativa constrói a identidade da personagem que pode ser chamada de sua identidade narrativa, construindo a identidade da história narrada.¹¹³

Desta compreensão entre ação e personagem da narrativa é que surge a dialética interna da personagem que por sua vez, é a dialética entre a concordância e a discordância desenvolvida pelo enredo da ação. Esta dialética que precisa ser inscrita na dialética entre *mesmidade* e *ipseidade*.

Podemos com isso verificar que a questão da identidade é algo inseparável da história com sua temporalidade e nuances culturais. Tal inserção reivindica atenção ao agir humano que busca preencher o intervalo de sentido que se abre na tentativa de ser. Com a finalidade de tornar o ambiente em que está inserido em um mundo habitável, o sujeito compõe sua história com seus atos que serão articulados de maneira narrativa. A experiência humana que constitui o mundo do sujeito se materializa narrativamente, textos são confeccionados por valores impostos dando sentido as novas possibilidades de

¹¹² *Ibid.*, p. 153.

¹¹³ *Ibid.*, p. 155.

ser. Através desta narrativa abre-se a possibilidade de conhecer o sujeito da ação, o eu que se encontra diante do outro e que impulsionado pelas provocações deste encontro se confecciona a si mesmo como outro.

Porque podemos afirmar que o ato de narrar é algo essencial da constituição do ser? Porque narrar é relatar eventos que acontecem em um percurso histórico onde fatos diferentes são harmonizados em um enredo com começo, meio e fim. Esta é a ferramenta que melhor contribui para uma leitura do sujeito que age, atua como personagem dentro da existência de uma experiência temporal com todas as suas aporias. O tempo passa a ser articulado compondo uma unidade onde o dono da história é o sujeito que como personagem relata suas experiências de vida revelando assim, a si mesmo e ao outro com ele é.

2.2 Narrar – o ato da fala como despojamento de si que se materializa em discurso

Gostaríamos de iniciar a discussão aqui proposta traçando alguns esclarecimentos. O primeiro deles é que queremos dizer por fala não como a simples habilidade humana de se comunicar, como um produto de nossa capacidade mental de reproduzir através de palavras nossas emoções, mas nos referimos *ao ato de ser*, quando falamos materializamos quem somos, desnudamos para o mundo o eu que somos, quando falamos dizemo-nos. Evidente que quando falamos nos apropriamos de um instrumento: a língua que possuímos como conjunto estrutural das palavras que compõem nosso ambiente semântico. Mas, nossa preocupação é a de não incorrer no erro reducionista de enclausurar a fala a um mero mecanismo de comunicação. Falar não é meramente discursar, é desvelar a totalidade que somos compostas por nossas situações existenciais que nos institui e define nossas percepções.

Cabe aqui descrever as argumentações de Ricoeur sobre esta questão expressas em sua obra *Teoria da Interpretação*. Este livro reúne quatro ensaios de Paul Ricoeur ampliados em forma de livro de uma conferência ministrada por ele na Texas Christian University de 27 a 30 de Novembro de 1973. O Conteúdo central do seu material é a atenção voltada às obras produzidas pela linguagem, ou melhor, a análise da linguagem enquanto obra.

No primeiro ensaio sua preocupação é apresentar os desdobramentos da linguagem enquanto discurso. Com isso ele cita alguns pensadores, dentre eles: Platão ao definir que a simples denominação da palavra não esgota o poder da fala. Todo discurso

exige no mínimo dois signos básicos: nome e verbo, que fazem uma síntese além das palavras. Aristóteles também seguia a mesma linha de raciocínio ao afirmar que o verbo dá ao nome, além do sentido, o tempo criando assim o *logos* (discurso). Saussure com os conceitos de *Langue* (língua) e *Parole* (fala) trazendo a percepção de que uma mensagem é individual, mas seu código coletivo. Uma mensagem é um acontecimento temporal, já o código está no tempo como um conjunto de elementos. Sendo assim a mensagem é intencional, já o código não. A linguagem se constitui dentro de um mundo próprio onde cada elemento se refere a outros elementos do mesmo sistema.¹¹⁴

Com isso Ricoeur vai construindo seu pensamento sobre abordagens dialéticas: Semântica X Semiótica. Semiótica – ciência dos signos, semântica – ciência da frase. Sua intenção é trazer uma abordagem semântica ressaltando o conceito do *logos*. Evento X Significação. Evento – semântica, linguística da frase, Significação – fenomenologia do significado. Ao analisarmos o discurso como evento temos que estar atentos ao seu modo dialético, pois o discurso é a relação entre evento e significado. “Se todo discurso se atualiza como um evento, todo o discurso é compreendido como significação”.¹¹⁵ O objetivo não é entender o evento enquanto fato, algo transitório, mas sim a sua significação ou como disse Platão – a relação entre nome e verbo.

Outro aspecto abordado por ele é o significado do locutor e o significado da enunciação. “*Significar é o que o falante quer dizer, i. e., o que intenta dizer e o que a frase denota, i. e., o que a conjunção entre a função de identificação e a função predicativa produz*”.¹¹⁶ A estrutura interna da frase sempre traz a auto referência de quem está falando, ou seja, quando digo “eu” não me refiro a um conceito universal, me refiro

¹¹⁴ Mesmo, de certa forma, sinalizando positivamente a perspectiva estrutural proposta por Saussure, Ricoeur deixa bem marcado as suas diferenças a tal pensamento. O empreendimento de Saussure que sustentava que a língua é um sistema onde a significação é produzida através da relação entre os signos e com isso limitava o lugar do sentido a uma dinâmica estrutural, fazia com que tal afirmativa fosse conflitante à abordagem hermenêutica fenomenológica que valorizava a intencionalidade do sujeito no processo de significação. Para estes, a linguagem vai além de um objeto de análise, é uma mediação pela qual o sujeito faz referência a realidade. Como bem ressaltou Antonio Magalhães: “*Paul Ricoeur pressupõe a análise da linguagem como sistema para falar dela como discurso, pois abrir mão dessa análise é tentar evitar o confronto com a história e os dilemas sociais, é colocar novamente palavras em relação com outras para que o seu sentido seja revelado sempre em relação, apontando diferenças e constatando semelhanças. A ausência de dinâmica relacional no sistema linguístico é o grande problema da corrente etimológica que crê ser possível desvelar o sentido de um termo sem analisá-lo dentro do uso histórico e ideológico e na relação com outras palavras referenciais no sistema linguístico. O sistema linguístico percorre um caminho cheio de sinais e códigos, incluindo os sinais culturais, como símbolos, mitos e suas estruturas sistêmicas*”. Cf. MAGALHÃES, Antonio. **Deus no espelho das palavras: teologia e literatura em diálogo**, 2009, p. 197.

¹¹⁵ RICOEUR, Paul. **Teoria da Interpretação**, 2019, p. 25

¹¹⁶ RICOEUR, Paul. **Teoria da Interpretação**, 2019, p. 26.

ao sujeito do evento da fala que é sempre singular e que possui um novo significado sempre que for usado. E isso se aplica também aos verbos, advérbios, etc., que sempre traz uma aplicação particular. “O sentido da enunciação aponta para o significado do locutor graças a auto referência do discurso a si mesmo enquanto acontecimento”.¹¹⁷

O segundo ponto é estar sempre atento a ocorrência da fala, ou seja, a fala acontece em uma situação existencial e quem fala sempre fala a alguém.¹¹⁸ Como entendia Heidegger, homem e mundo não devem ser vistos como entidades separadas, ambas se constituem realidade a medida em que se relacionam. Neste sentido, o homem através da fala cria o mundo e conseqüentemente a si mesmo, ao objetivar suas percepções, suas vivências o mundo subjetivo pelo qual pertence passa a ser concretizado, materializado, passa a ser criado. O mecanismo “homem/mundo” tem como peça fundamental de sua existência a relação com o outro que possibilita a dialética entre o mundo próprio e o mundo do outro. Nesta dialética nos expressamos e nos tornamos conhecido e também percebemos o outro. Deste diálogo mundos vividos e percebidos surgem e se descortinam como peças essências para a constituição do sujeito.

Ao abordarmos a fala nesse sentido nos deparamos com alguns questionamentos. Qual, quem é o conteúdo desta fala? Qual a intencionalidade que se revela neste ser falante? O que a fala propõe objetivar? Qual o sentido da fala? Quais os desdobramentos da fala que se instaura no ambiente da alteridade? Estas são algumas das questões que Merleau-Ponty e Paul Ricoeur tentaram responder ao longo dos seus pensamentos. Suas observações são de grande valia para uma melhor compreensão do fenômeno da fala. Com estes autores veremos que a fala possui algo de essencial, seu poder de revelar o si e conseqüentemente perceber o outro.

¹¹⁷ *Ibid.*, p. 27.

¹¹⁸ Sobre esta questão Ricoeur argumenta que os atos do discurso que se dividem em: locutório (diz algo), ilocutório (faz algo a dizer), perlocutório (produz efeitos pelo que diz) e interlocutório (quem diz sempre se dirige a alguém). Este último vale por em destaque. Todo discurso é dirigido a alguém. O par locutor e ouvinte constitui a linguagem como comunicação. Mesmo o discurso solitário é um diálogo a alguém (si mesmo). No ato do discurso a minha experiência não se torna a sua, não consigo transferir a minha corrente de experiência. Mas com certeza algo passa de mim para o outro, a saber, a sua significação. “A experiência vivida, como vivida, permanece privada, mas o seu sentido, a sua significação, torna-se pública” (p. 30). A própria linguagem é o processo pelo qual a experiência privada se torna pública. Cf. RICOEUR, Paul. **Teoria da Interpretação**, 2019.

2.2.1 Merleau-Ponty – o ato da fala como pensamento

Só é possível entender o empreendimento filosófico de Merleau-Ponty se levarmos em consideração sua insatisfação com os estudos da linguagem que praticavam uma dicotomia entre pensamento e linguagem que tinham como base as abordagens intelectualistas e empiristas. A primeira, mergulhada no conceito do cogito cartesiano, via a fala como mera representação de imagens mentais, a segunda, por sua vez, entendia a fala como resultado de uma causalidade objetiva movida por estímulos fisiológicos e psíquicos.

Sendo assim, ao invés de pensar a fala como tradução de um pensamento ou resultado de estímulos, Merleau-Ponty redireciona-a a uma dimensão existencial. Seu objetivo é analisar a intencionalidade do sujeito falante que tem como desejo se expressar. Portanto, existe uma identificação entre fala e pensamento. Ao invés de entendê-los como exteriores um ao outro, se dá a ambos o conceito de unidade, i. e., a fala é o pensamento em ato.

Segundo ele:

(...) a fala não é o “signo” do pensamento, se entendemos por isso um fenômeno que anuncia um outro, como a fumaça anuncia o fogo. A fala e o pensamento só admitiriam essa relação exterior se um e outro fossem tematicamente dados; na realidade, eles estão envolvidos um no outro, o sentido está enraizado na fala, e a fala é a existência exterior do sentido. Não poderemos mais admitir, como comumente se faz, que a fala seja um simples meio de fixação, ou ainda o invólucro e a vestimenta do pensamento.¹¹⁹

Como diz Oneide Martini: *“Para ele, pensamento e linguagem estão enlaçados no momento da fala, considerando que originariamente o pensamento não é representação, mas atividade corporal, uma modalidade existencial”*.¹²⁰

¹¹⁹ MERLEAU-PONTY, Maurice. **Fenomenologia da Percepção**, 1999, p. 247.

¹²⁰ MARTINI, Oneide Alves. **Merleau-Ponty: corpo e linguagem – a fala como modalidade de expressão**, 2006, p. 69.

A intenção de Merleau-Ponty é se manter fiel a sua escola de pensamento (fenomenologia) e por em prática sua máxima: a preocupação iminente de um retorno as coisas mesma (Edmund Husserl). Sendo assim, Merleau-Ponty busca compreender a linguagem, que se materializa em expressões, em seu estado primitivo. É no espaço entre o mundo do silêncio para o mundo da cultura, ou seja, entre o mundo introspectivo do falante para a materialização do mundo vivido dos sujeitos falantes, em síntese, o ato da fala como movimento de expressão é onde reside seu interesse.

Portanto, Merleau-Ponty antecipa-se ao cogito cartesiano, pois antes do pensamento existe a experiência sensível (perceptível) que se manifesta através do corpo que reside no mundo sensível. O ser mergulhado no mundo do silêncio (pré reflexivo) ainda não possui conhecimento do seu pensamento. Tal fato só ocorrerá quando este o formular para si mesmo através das percepções que se manifestam no mundo sensível das experiências corporais. Somente quando este ser, por exemplo, diz ou escreve suas intenções significativas, i. e., quando ele percorre o caminho do mundo do silêncio para o mundo cultural, que suas intenções se transformam em pensamento.

Mauro M. AmatuZZi ao tratar sobre este assunto nos traz esclarecimentos importantes:

(...) é só nesse caso que a fala se identifica com o pensamento, que ela é o pensamento em ato. (...) É o falar autêntico que cria o mundo segundo o homem e o homem para o mundo, para além do mundo dado e do homem dado (que não é ainda o homem). Falar é pensar, mesmo quando falo sentimentos. Falar é decidir. É criar. Mas isso só se aplica plenamente ao falar primário.¹²¹

A fala, ao contrário do que diz o cogito cartesiano, não é um fenômeno que depende do pensamento para vir a existir, sua existência está na possibilidade de torna-la em expressão significativa que se manifesta no mundo sensível. Entre a intenção significativa que se situa em um sentido mudo e as palavras que se materializam no

¹²¹ AMATUZZI, Mauro Martins. **O resgate da fala autêntica: filosofia da psicoterapia e da educação**, 1989, pp. 28-29.

fenômeno da fala, por exemplo¹²², existe um ambiente, uma lacuna que busca ser preenchida na medida em que a intenção de se comunicar se projeta para o ato da expressão.

O fenômeno da fusão entre fala e pensamento só é possível se levarmos em consideração uma questão muito importante ressaltada por Merleau-Ponty:

A nova intenção significativa só se conhece a si mesma recobrando-se de significações já disponíveis, resultado de atos de expressão anteriores. As significações disponíveis entrelaçam-se repentinamente segundo uma lei desconhecida, e de uma vez por todas um novo ser cultural começou a existir. Portanto o pensamento e a expressão constituem-se simultaneamente, quando nossa aquisição cultural se mobiliza a serviço dessa lei desconhecida, assim como nosso corpo repentinamente se presta a um gesto novo na aquisição do hábito.¹²³

A fusão entre fala e pensamento só se dá devido ao fato de que a intenção significativa que reside no mundo do silêncio ao se manifestar no mundo expressivo da percepção encontra outras significações já disponíveis. Ao se manifestar expressivamente e ao se deparar com tais significações a intenção significativa passa a praticar um duplo movimento, o de romper o seu sentido e ao mesmo tempo defini-lo. O seu sentido a priori mudo só é rompido na medida em que se materializa em expressões sensíveis e ao mesmo tempo só se define porque confronta sua significação diante de tantas outras já existentes. Somente nesta dialética que a intenção significativa, que em seu estado primeiro não passa de um pensamento desconhecido, passa a ser formulado para si se tornando em pensamento quanto ato, ou como o próprio Merleau-Ponty sinaliza acima: “*um novo ser cultural começa a existir*”. Portanto a fala original, primária que se identifica com o

¹²² Para Merleau-Ponty, a comunicação que o corpo expressa não se limita ao campo da fala, é algo muito mais abrangente, existe também uma linguagem sem fala que tem o poder de se comunicar mesmo sem dizer ou sonorizar sequer uma palavra. Esta expressão silenciada se dá a partir da presença existencial que se comunica para além das palavras ditas. Esta linguagem não se constitui em algo introspectivo e alienado, ela se encontra dentro do mundo vivido, na percepção das pessoas existentes a nossa frente. Sendo assim a comunicação do corpo se estende além da fala, ela está também no gesto, na escrita, no silêncio da arte através da pintura, na música, enfim, em todas as expressões que partem do corpo e se manifestam como presença viva na existência dos seres. Ver: SOUZA, José F. C; SANTOS, Ivaldo. **A linguagem do silêncio e da fala como expressões do corpo em Merleau-Ponty**. 2015, pp. 114-115.

¹²³ MERLEAU-PONTY, Maurice. **Fenomenologia da Percepção**, 1999, p. 249.

pensamento, ou melhor dizendo, o próprio pensamento em ato só existe quando o sujeito, através desta dialética abre o caminho para novas possibilidades, se abre para o novo e produz também algo novo.

Ao abordar sobre o espaço de significações em que se depara o sujeito falante / pensante, Merleau-Ponty renomeia tais fenômenos intitulado-os: a fala falante e a fala falada

(...) poderíamos distinguir entre *fala falante* e uma *fala falada*. A primeira é aquela em que a intenção significativa se encontra em estado nascente. Aqui, a existência polariza-se em um certo “sentido” que não pode ser definido por nenhum objeto natural; é para além do ser que ela procura alcançar-se e é por isso que ela cria a fala como apoio empírico de seu próprio não ser. A fala é o excesso de nossa existência por sobre o ser natural. Mas o ato de expressão constitui um mundo linguístico e um mundo cultural, ele faz voltar a cair no ser aquilo que tendia para além. Daí a fala falada que desfruta as significações disponíveis como uma fortuna obtida.¹²⁴

A fala falante é a fala nova que se materializa no processo inicial das expressões. A sede pela tentativa de romper o silêncio primordial que pretende materializar-se. É um ato criativo de sentido onde as significações existenciais, que ainda não constituem pensamento pronto, adquirem expressividade. Na fala falante que é embrionária o ser se depara com sua existência polarizada entre o ato de ser e não ser, o que vai defini-lo é o ato da fala, pois somente ela possui este poder, o poder de ir além da experiência natural reformulando sentido a polaridade que se revela. A fala falada, por sua vez, é o resultado das falas originais que se materializam em expressões que iram constituir um mundo linguístico e cultural. Estas expressões vão sendo sedimentadas e passam a compor uma gama de falas que padronizam uma forma de discurso que se tornam modelos instrumentais para outras falas.

A priori, a impressão que se tem é que somente a fala falante possibilita o acesso ao novo e que a fala falada se resume a um conjunto de falas enrijecidas e inativas. É

¹²⁴ MERLEAU-PONTY, Maurice. *Fenomenologia da Percepção*, 1999, pp. 266-267.

importante ter o cuidado de entender o ofício que cada uma exerce para a constituição do ser a fim de que se explore a sua primazia.

Amatuzzi ciente disto nos diz:

Ao mesmo tempo que o produto cultural é resultado de expressões originais, ele possibilita o avanço da cultura, fornecendo a roupagem de novas expressões. A fala falante é o ato cultural fazendo-se; a fala falada é o produto cultural que, no entanto, serve também de rampa de lançamento para novos atos culturais. A fala secundária é útil e dá continuidade. A fala original cria.¹²⁵

Sendo assim, podemos entender que a fala falada não define o sentido ela alimenta o sentido da fala falante. Ela impulsiona o ato da fala falante de romper o silêncio primordial em busca de expressões que iram torna-la em pensamento, de por em evidência a significação existencial anterior a conceitual.

Evidente que o mau uso da fala falada pode resultar em uma fala banal, como mera repetição de conceitos pré estabelecidos. O mundo de falas instituídas pode nos conduzir a uma prática de retorno a significações já existentes. Quando somos provocados diante das significações, ao invés de produzirmos algo novo simplesmente reproduzimos significados diante dos que já existem, o máximo que possamos fazer é compor pontos de vista diferentes, mas que não fogem do mesmo esquema.

O objetivo, portanto, é não se deixar levar por tais contingências e se posicionar, tomar consciência de si no mundo de significações. A busca por romper o silêncio primordial que conduz a efetivação do ser. É neste sentido que, através da fala enquanto palavra, o silêncio primordial (essencial do ser) se rompe no desejo de manifestar-se e assim se desvela o ser.

Diante de tais considerações um novo tema se descortina nos estudos de Merleau-Ponty, a intersubjetividade por meio da linguagem. Com isso ele enfatiza que nas nossas percepções ao se deparar com o outro não devemos enxerga-lo de maneira pura, pois se

¹²⁵ AMATUZZI, Mauro Martins. **O resgate da fala autêntica: filosofia da psicoterapia e da educação**, 1989, pp. 34-35.

fizermos assim estaremos vendo diante de nós um objeto. O foco é compreender como nós nos desdobramos, como nos descentralizamos, porque a experiência do outro é sempre uma réplica de nós. Este portanto é o caminho, procurar entender esta estranha filiação entre eu e o outro.¹²⁶

Outrem não está em nenhum lugar no ser, é por detrás que ele desliza em minha percepção: a experiência que faço de minha tomada sobre o mundo é o que me torna capaz de nele reconhecer uma outra e de perceber um outro eu mesmo, se somente, no interior de meu mundo se esboça um gesto semelhante ao meu.¹²⁷

O ponto de ligação entre eu e o outro está na semelhança dos gestos. Portanto, é imprescindível notar que tais gestos não são percebidos de maneira objetiva, mas dentro de um espaço antropológico onde o silêncio primordial se manifesta nas expressões. Assim como eu, o outro materializa suas significações primordiais em gestos, e é neste campo camuflado, meio obscuro que os gestos se tornam perceptíveis e atento para as suas semelhanças. Usando as próprias palavras de Merleau-Ponty: *“Percebo comportamentos imergidos no mesmo mundo que eu, porque o mundo que percebo arrasta ainda com ele minha corporeidade”*.¹²⁸

Este é o ponto fundamental da fenomenologia da percepção de Merleau-Ponty, a existência se faz por meio do corpo, através do movimento do corpo junto a vivência do concreto. Através do corpo que se manifesta, é nesta abertura, que nos expomos ao mundo, nos tornamos perceptíveis e recebemos as percepções dos outros.

A fim de que se revele os objetivos específicos deste trabalho é imprescindível salientar que munido de tais percepções, Merleau-Ponty faz uso delas no que diz respeito a fala enquanto diálogo:

¹²⁶ MERLEAU-PONTY, Maurice. **O homem e a comunicação: a prosa do mundo**, 1974, p. 143.

¹²⁷ *Ibid.*, p. 144.

¹²⁸ *Ibid.*, p. 145.

Na experiência do diálogo, a palavra de outrem vem tocar em nossas significações, e nossas palavras vão, como o atestam as respostas, tocar nele suas significações, pisoteamo-nos um ao outro na medida em que pertencemos ao mesmo mundo cultural, e primeiro à mesma língua, e que os meus atos de expressão e os de outrem têm origem na mesma instituição.¹²⁹

A essencialidade da fala está neste ambiente dialógico entre a relação silenciosa do eu com a relação intersubjetiva com o outro. As familiaridades que temos serve para criar um diálogo que irá possibilitar a criação de novos sentidos. A fala tem o poder de pegar coisas convencionais e organizadas e coloca-las em relevo para diferencia-las e com isso criar novos significados.¹³⁰

Importante destacar que a ato criador de significado da fala está no ambiente conflitivo entre a compreensão da fala e a falta de sentido. Para clarear este argumento, Merleau-Ponty usa a ilustração de uma relação com um livro. Quando nos aproximamos de uma leitura fazemos isso porque temos uma familiaridade com a língua e o tema exposto no livro. Mas, o livro só trará alguma contribuição quando em determinado momento ele nos surpreende e nos deixa desorientados para posteriormente, através de uma busca por respostas, nos reencontrarmos. Da mesma maneira em um diálogo o que nos faz pratica-lo é a semelhança dos gestos e comportamentos que temos com o outro, mas para que este diálogo seja produtivo é necessário que em um determinado momento o sujeito do diálogo seja verdadeiramente um outro diferente de mim. Neste conflito entre as nossas semelhanças com o que temos de diferente que nos transformamos, que adquirimos sentido.¹³¹

Nisso que reside a essencialidade da fala, ao rompermos o nosso silêncio primordial e torna-lo perceptível em nossas expressões, revelamos o nosso ser e consequentemente adentramos o ambiente do diálogo encorajado pelas semelhanças dos seres que se manifestam como a nós, na reciprocidade de comportamentos vividos. Assim o outro se torna perceptível e no jogo do diálogo passamos a adquirir sentido.

¹²⁹ MERLEAU-PONTY, Maurice. **O homem e a comunicação: a prosa do mundo**, 1974, p. 147.

¹³⁰ SANTOS, Renato dos. **Linguagem e alteridade em Merleau-Ponty**. 2015, p. 154.

¹³¹ MERLEAU-PONTY, Maurice. **O homem e a comunicação: a prosa do mundo**, 1974, p. 150.

2.2.2 Paul Ricoeur – o ato da fala como identidade

Entre as inúmeras contribuições de Paul Ricoeur no campo dos estudos filosóficos sem dúvida alguma um dos seus maiores destaques é a sua atenção à tentativa de responder à pergunta: como se dá a formação do sujeito?

Evidente que a busca em solucionar tal questionamento foi sempre algo visto nos estudos da filosofia. Podemos por em destaque, por um lado, a exaltação de Descartes ao cogito que através do seu conceito de dúvida hiperbólica acreditava existir um lugar metafísico onde residiam as bases do sujeito. Por outro, o cogito humilhado de Nietzsche que entendia o sujeito exaltado da visão cartesiana como um resultado de um aglomerado de escolhas arbitrárias.

Assim como vimos anteriormente a insatisfação de Merleau-Ponty sobre as abordagens intelectualistas e empiristas acerca da linguagem podemos constatar que Paul Ricoeur compartilha do mesmo sentimento ao tentar traçar um distanciamento entre as abordagens filosóficas que o confrontavam. Ricoeur inaugura uma nova abordagem de nomear o sujeito, ao invés de encara-lo como “eu”, seja ele humilhado ou exaltado, ele denominava-o de “si”. Ao invés de pensar o sujeito como um “eu” centrado em si mesmo, ele o entendia como o “si mesmo como o outro”.¹³²

Imbuído deste ofício Ricoeur instaura como base de seu argumento a afirmativa de que o si mesmo é sempre tarefa, i. e., está em um contínuo processo de formação, passando por etapas que vão moldando-o e transformando-o. Diante disto, é evidente que sua identidade também é construída. Sendo assim, se faz necessário a abordagem de dois aspectos fundamentais de seu pensamento: o jogo¹³³ e a narrativa.

Na formação do sujeito que se desdobra no mundo o jogo se constitui em algo essencial, pois ele é o responsável por dar sentido ao seu modo de existir. O ser humano lançado no mundo tem diante de si o desafio de fugir do mecanismo do dia a dia, pois só assim será provocado a um desenvolvimento. Somente através do jogo que este escapa de algumas determinações de mundo, que direta ou indiretamente nos conduz a pensar que somos o que estamos determinados a ser.

¹³² RICOEUR, Paul. **O si mesmo como outro**. 2014, p. 30.

¹³³ A habilidade de se lançar a algo dado, se deixar provocar pelas características da personagem que suscita em determinada situação. Mergulhar na liberdade de abertura de possibilidades que permitem sofrer alterações. Experimentar a possibilidade de ser outro.

Isto é possível devido a habilidade que o jogo possui de criar na vida humana uma necessidade emergente de um intervalo que rompe com o determinismo. Ao criar este novo espaço existencial de valorização do presente o ser humano começa a desfrutar de novas possibilidades se situando no tempo e inaugurando etapas que passam a ser divididas em antes e depois. Este estado existencial se manifesta através da linguagem que revela a intencionalidade da corporeidade humana de absorver códigos.

Neste sentido que Ricoeur afirma a tarefa de ser, nós não nascemos com um ego pronto / acabado, estamos praticando uma constante tarefa de formação do ego. Esta tarefa de ser possibilita enxergar o ego como si, uma substância em constante tarefa de ser que se forma a partir do outro.

Os jogos de si mesmo possuem a habilidade de romper com a ideia de um ego pronto, uma substância acabada que possuímos desde o nascimento, pois nos habilita a uma prática de criação de novas possibilidades que inaugura um novo estado de desenvolvimento do ser. Este ser se desenvolve a medida em que mergulhado nos relacionamentos brinca de ser o outro. Se apropria dos personagens que se lhe apresentam tomando para si as características que iram fundamentar sua formação.

Nesta mimese de várias personagens, que se desdobram nas relações, que a formação do si se dá, não como um outro a quem de nós, mas como um si mesmo, pois a identificação e principalmente a diferenciação que vai sendo absorvida do outro nos constitui por nossas particularidades que serão traduzidas de nós mesmo. Somos como uma espécie de mosaico, ou seja, somos uma unidade constituída de várias peças diferentes, somos o produto constituído através da vivencia com os outros. Esse si mesmo constrói e reconstrói sua identidade pessoal através do diálogo permanente de interatividade com o outro. Através do constante exercício de olhar para si e se despojar de si, que o si se torna em o “si mesmo como o outro”.

Com base nestas percepções, Ricoeur introduz uma nova abordagem a ser apreciada. Deve-se levar em consideração que a relação com o outro é sempre estabelecida no tempo. Através das mediações e desdobramentos que ocorrem no tempo que o si vai sendo revelado. Este si mergulhado no tempo está sujeito as implicações de permanência e transformação que ocorrem em seu percurso. Existe algo em nós que permanece o mesmo, mas por outro lado a algo que sofre transformações, em outras

palavras, possuímos duas formas de identidade. A fim de conceituar tais ocorrências Ricoeur cunha as famosas expressões oriundas do latim, já mencionadas, “*Idem*” e “*Iipse*”.

Ao nos desdobrarmos no tempo criamos lacunas, ramificações que devem ser organizadas a fim de que se busque uma melhor compreensão de quem somos. A melhor maneira de fazer isto é pela narrativa, pois o ato de narrar organiza fatos / acontecimentos que serão ordenados em um enredo que faça sentido possibilitando assim, ao sujeito, compreender a si mesmo e se tornar reconhecível aos outros. O descortinar de quem somos só é acessível quando produzimos histórias e permitimos com que elas sejam narradas por outros, pois é neste percurso que a história de quem somos se entrelaça com a história dos outros tornando possível o reconhecimento de si no outro e consequentemente a presença do outro na vida do si. Esta identidade de si mesmo que é formada através de um enredo narrativo que Ricoeur denomina de identidade narrativa.

A identidade narrativa, portanto, manifesta uma intencionalidade, produzir sentido. Ao narrar sua condição existencial o sujeito seleciona e organiza valores que serão organizados em um enredo narrativo que produz sentido para quem o lê.

Este é o caminho mais seguro para a difícil tarefa de compreensão do ser, que como já vimos, não é algo pronto, mas constituído no percurso do tempo. É o ser que se constitui enquanto si que ao se desdobrar no tempo e se relacionar com o outro produz uma complexidade de informações que só serão compreendidas ao serem organizadas pelo mecanismo da narrativa.

Evidente que a maneira como Ricoeur, entendia a existência como o movimento constante de estar sendo que só acontece devido a busca de alcançar possibilidades realizáveis, já era algo abordado com maestria por Martin Heidegger com seu conceito de existência autêntica, mas Ricoeur insere suas contribuições ao buscar os múltiplos sentidos do ser, não meramente em um futuro de possibilidades abertas, mas em uma trama narrativa. É justamente através da tarefa narrativa que as possibilidades se abrem.

Diante de todos estes argumentos podemos constatar o quanto o ato da fala é algo imprescindível para a constituição do sujeito enquanto o “si”. Este “si” que é sempre tarefa constrói sua identidade que é narrativa. Este ser que se desdobra no tempo e se relaciona com o outro narra sua situação existencial para torna-la compreensível e assim constrói sua identidade. É aqui que se dá a essencialidade da fala, pois é nesta identidade

narrativa que o ser se expressa e percebe o outro e através dessa dialética se constitui como um si mesmo como outro.

2.3 Testemunho e a ênfase à relação onto-semântica do texto

Sendo o testemunho o despojamento do sujeito religioso que se materializa em fala / texto devemos ter em consideração sua dinâmica dialética entre sagrado e profano. O sujeito religioso que se sente provocado pelo divino vive sobre o desfaio constante de nomear os acontecimentos que perpassam sua vida através de um horizonte de sentido, de uma abertura que possibilita dar sentido ao mundo. Este sujeito está constantemente empenhado na tarefa de falar sobre Deus. Seu desafio é o de relacionar o peso semântico da palavra “Deus” a sua situação existencial. O seu percurso transita entre, por um lado, uma vida concreta mergulhada em contextos sociais, dinâmicas humanas inter-relacionais com todas as suas limitações e desfechos e, por outro, uma vida espiritual de acesso ao sagrado que possui como essência o rompimento de uma lógica natural. Constantemente se depara com o desafio do ser e não-ser. Ser um sujeito religioso que mantenha através da relação com o divino uma identidade espiritual que o possibilite vivenciar as marcas do verdadeiro ser e com isso se distanciar dos perigos do não-ser. Sobre esta problemática aquilo que o sujeito atesta sobre si, ou seja, seu texto religioso é composto por uma linguagem recheada de símbolos, metáforas¹³⁴ que apontam para um outro sentido, para uma outra esfera de atuação semântica, totalmente contrária a esfera mundana. Ele possibilita uma abertura de sentido ontológico que atua em uma outra esfera e que permite reconfigurar a vida humana que se encontra sobre a constante interferência de eventos. Diante de tais questões nos sentimos provocados a responder a indagação: o que é este texto chamado testemunho?

¹³⁴ Metáfora é conceito fundamental da narrativa. É compreender e experimentar uma coisa em termos de outra. Para a linguística cognitiva existe um padrão de pensamento (todo carro tem volante e quatro rodas) e esse é seu objeto de estudo. Somos cognitivamente determinados por metáforas, aplicamos metáfora de forma inconsciente. Por exemplo, sobre a afirmação metafórica: Argumento é guerra! Temos as seguintes noções: Ele atacou o ponto fraco do meu argumento; este argumento é indestrutível; eu tenho como vencer esta discussão. A metáfora não é uma escolha, ela é própria da língua. Nós pensamos o mundo através de esquemas metafóricos. Metáforas revelam e escondem, elas são parciais, caso contrário não seriam metáforas. Elas abrem possibilidades para polissemia e para a criação de novas metáforas. Sinto-me provocado em afirmar que metáforas são histórias em potencial.

Com o objetivo de responder a pergunta: que é um texto? Rui Josgrilberg nos apresenta uma belíssima declaração:

Que é um texto? Responder a essa pergunta requer postar-se diante de um texto como um retalho de tecido da trama da vida pessoal e da trama da humanidade. Um texto não se fecha, possui ligações com um todo e se prolonga em leituras. Texto é texto para o leitor. Podemos dizer que um texto é um micro pedaço de um tecido de fundo que forma o “grande discurso da humanidade”. Nós nos apropriamos de um discurso fazendo o texto passar por nós em nossa capacidade de ler e de tecer.¹³⁵

Mergulhado no mundo como um horizonte aberto de sentido o sujeito se depara com inúmeras possibilidades de busca de sentido, que através da atuação da linguagem vai tecendo cada recorte significativo e unificando em um todo (um horizonte maior). O texto é uma parte que compõe este todo e que carrega em si as particularidades do sujeito. Podemos pensar como uma espécie de ponto de vista do sujeito que revela através de suas perspectivas um recorte de mundo que se descortina para quem o lê. O que está impresso no texto são as tentativas do sujeito em busca de sentido, seus traços que procuram organizar as nuances da existência em uma trama harmoniosa. Para isso ele faz uso de signos (palavras em frases entrelaçadas) que procuram em suas significações armazenar sentido.

Sobre este aspecto é fundamental fazermos uma distinção entre significado e sentido. O significado tem a haver com sistemas de signos que tem em sua funcionalidade se referir a algo externo, mas que tem como mecanismo um funcionamento interno auto suficiente.¹³⁶ O sentido, por sua vez, se refere a algo mais profundo que não se prende as

¹³⁵ JOSGRILBERG, Rui. **Que é um texto? A vida e o mundo nas tramas de sentido de um texto**, 2017, p. 87.

¹³⁶ É aquilo que propôs Ferdinand de Saussure. Antes dele o que se fazia era um estudo histórico da língua, ele propõe então uma outra abordagem – uma ciência linguística ligada à ciência social, é preciso criar uma ciência que estude a sistematicidade da língua. Com isso criou novos termos distinguindo língua de linguagem. Língua (*langue*) sistema virtual; Fala (*parole*) concretização da língua no tempo e no espaço. O estudo ideal da língua deve ser feito na frase e na oralidade, a língua é social, é um tesouro de possibilidades. O indivíduo cria afirmações concretas dentro das regras desse tesouro. Diante disso, o elemento mínimo e fundamental da língua é o signo, que por sua vez é composto de duas partes indivisíveis: significado (conceito mental, representação) e significante (imagem acústica = figura e som, ex. Árvore, a figura pronta, automática). A regra para unir o significado e o significante é a arbitrariedade. Com isso ele rompe com o conceito de logocentrismo (a ideia metafísica de logos, palavra existente). O sentido do signo é dado sobre o conceito de diferenciação, ex. gato não é pato nem rato, uma luz vermelha pode ser um sinal de pare, mas em uma casa noturna pode ser um sinal de entrada, o que irá determinar o que é, é a sua relação com outros objetos. Portanto, o significado será dado sempre na relação. O signo linguístico e a língua devem ser estudados de maneira sincrônica (estudar a relação da língua dentro do

limitações de tais funcionalidades, possui uma abertura, uma amplitude interpretativa. O significado tem sentido, mas como um termo que se limita a isso ele não é a fonte de sentido, é um recorte de algo mais profundo. Podemos dizer que o significado é um recorte de sentido.

Sobre a dinâmica de produção de texto o sujeito religioso compõe uma obra com um potencial vastíssimo de produzir sentido, pois sua inserção social e pessoal passa a ser um gerenciador de sentido por ser um campo de atuação onde os acontecimentos servem de mecanismos de reconfiguração da vida. As ocorrências do mundo que o interfere e modifica situações são sempre aplicadas a uma outra esfera de vida que está além do ser. O vocabulário que materializa o discurso é composto por significados emprestados da linguagem comum, mas que possuem como finalidade conduzir a um sentido mais amplo e oriundo da esfera do divino.

As frases que procuram significar o fenômeno religioso possuem uma intencionalidade própria que articula o indivíduo no fenômeno social, sem o qual a atitude ou ação individual não teria sentido. A frase é composta pelo indivíduo, mas tem como fundo uma língua socialmente constituída. O texto religioso reflete e refere experiências religiosas que adquirem significação nessa inserção social. (...) O discurso religioso, porém, opera uma série de inflexões especiais na linguagem. Implica significar a materialidade vivida na fronteira ontológica entre o que pode ser dito e o que é apenas aludido (e inefável). Por sua natureza paradoxal de fronteira o discurso religioso tende a buscar outras formas de expressão que garantam a continuidade da materialidade vivida. (...) É a unidade da materialidade vivida do sentido e sua significação precária que o religioso se faz texto: a materialidade vivida une a força pré-reflexiva do sentido com a postural gestual do ritual.¹³⁷

O testemunho enquanto texto religioso é composto por uma fraseologia que transita um ambiente fronteiro entre o revelado e o escondido. Significados são

seu ambiente, é preciso “congelar” o ambiente onde ela se encontra e estuda-la a partir daí). Sendo assim, a língua funciona concretamente da seguinte forma: toda vez que falo, falo sobre dois eixos: o paradigmático (dicionário) onde escolho as palavras dentro de um léxico e o sintagmático (gramática) ordeno as palavras e combino-as semanticamente. Toda vez que falamos algo deixamos de falar outras e combinamos tantas outras. Cf. Ferdinand de Saussure. **Curso de Linguística Geral.**

¹³⁷ JOSGRILBERG, Rui. **Que é um texto religioso?**, 2017, pp. 112-113

readaptados e retraduzidos em novas formas semânticas e passam a constituir um recorte de sentido. No centro desta semântica está a criação de novas metáforas, novos mundos a serem habitados, ocorrem novas adaptações de gêneros narrativos existentes para a articulação de novas narrativas. O ambiente profano (a materialidade da vida) passa a ser ambiente vivido por interferências do sagrado e nesse dinamismo de fronteira significados buscam abrir o horizonte ontológico de sentido. É importante levar em consideração esta inovação semântica que amplia as implicações normais das palavras. As palavras passam a vivenciar ambientes mais amplos de sentido, se tornam verdadeiras chaves de abertura para um mundo de sentido que revela os múltiplos modos de ser. O texto religioso possui muitos significados fixos e muitos sentidos possíveis através da hermenêutica e da reflexão.

O sujeito religioso ao discursar sobre Deus amplia sua linguagem muita além do significado, pois falar de Deus é recorrer ao sentido. O signo “Deus” e todo peso semântico que ele possui não cabe nas regras de atuação de uma frase, seu sentido só é alcançado se interpretarmos o seu significado, se adentrarmos à lógica de pensamento do sagrado que é revelar algo muito além do concreto, do aparente. Precisamos estar atentos ao uso que o sujeito religioso, através do seu discurso / texto, faz do significado com suas limitações e terminologias a fim de revelar sentido. Temos que nos portar como hermeneutas que procuram ir além do significado para buscar sentido e várias possibilidades de sentido que um texto possui. Portanto, se faz necessário uma abordagem ao texto que ressalta o aspecto vivo da letra, que precisa estar diretamente relacionado ao ser, portanto, sua relação é onto-semântica.

2.4 Testemunho como a fenomenologia do homem capaz de – dizer, agir e narrar-se

Ao abordarmos a problemática do testemunho pelos moldes intencionados aqui devemos ter em mente que tal conceito passa pelo campo do reconhecimento de si, pelo processo reflexivo ligado ao conceito do homem capaz. A ênfase está sempre voltada não à ação com os desdobramento e virtudes que ela possui, mas à instância do agente. Em outros termos, o foco não se direciona na atitude fora de nós que nos provoca e nos instiga a agir, mas nas nossas reações diante de tais provocações. Um bom exemplo como forma de ilustração: “Eu me reconheço como um homem transformado porque fui capaz de

responder aos apelos do evangelho”. Assim, ousamos em afirmar que a mola propulsora do testemunhar não é o que Deus fez, mas o que fazemos como resposta a isso.

Vale ressaltar que com isso não devemos desconsiderar a importância das ações externas, principalmente quando em nosso recorte o autor por trás de cada atitude é o Deus todo poderoso, mas devemos enfatizar o fato de que o que torna o testemunho vivo e digno de ser relatado é as respostas e reações que demos a determinadas ações divinas. Por mais passiva que seja a abordagem, mesmo que se procure excluir toda e qualquer exaltação pelos atos que cometemos, a ênfase sempre recai a nós como recipientes, agentes capazes de ser um instrumento que ateste a graça de Deus. Neste sentido que afirmamos que o testemunho passa sempre pelo processo reflexivo de reconhecimento de si. Este si como o homem capaz de responder com todas as suas nuances às implicações impostas pelas ações divinas. O testemunho é o texto de quem se reconhece como o si que se constitui através das provocações impostas pelo divino.

Em sua obra *Percurso do Reconhecimento*, Ricoeur aborda com detalhes o conceito de reconhecimento. O termo se tornou popularizado ao ser abordado a prática do seu uso simplesmente no aspecto social, ou seja, reconhecimento é algo que se manifesta na prática social de relações culturais de identidade e diferença. Para Ricoeur este é apenas um aspecto do termo.

Além do reconhecimento mútuo e todas as suas consequências, Ricoeur nos convoca para a análise do termo sobre outros dois aspectos: reconhecimento como identificação (a identificação de algo como ele é) e reconhecimento como a atitude de reconhecer a si mesmo como agente, um ser capaz de tomar decisões.

No primeiro estudo “Reconhecimento como Identificação” Ricoeur propõe inicialmente uma análise linguística e lexicográfica da palavra reconhecimento. No decorrer de sua abordagem ele discute pensadores como Descartes, Kant, Husserl e Merleau Ponty e evidencia a ideia de reconhecimento enquanto identificação. O ato de identificação de algo pode ser ameaçado por confundir algo individual com outras coisas individuais ou pela incapacidade de interpretar algo como individual.

No segundo estudo “Reconhecer-se a si mesmo” Ricoeur aborda a capacidade do homem enquanto o ser capaz de agir e assumir responsabilidades. Voltando seus olhares para o agir e o agente do mundo grego ele entendia ter encontrado a melhor relação para uma análise reflexiva de um reconhecimento de si.

A série das figuras mais notáveis do “eu posso” constitui aos meus olhos a espinha dorsal de uma análise reflexiva, na qual o “eu posso”, considerado na variedade dos seus usos, daria uma maior amplitude à ideia de ação que foi primeiramente tematizada pelos gregos. [...] Minha tese nesse plano é a de que existe um parentesco semântico estreito entre a atestação e o reconhecimento de si, na linha do “reconhecimento da responsabilidade” atribuído aos agentes da ação pelos gregos, [...] os agentes atestavam implicitamente que eram capazes de cometê-lo. A grande diferença entre os antigos e nós é que levamos ao estágio reflexivo a junção entre a atestação e o reconhecimento no sentido do “considerar verdadeiro”.¹³⁸

Sobre esta temática do reconhecimento de si que passa pelo reconhecimento de suas responsabilidades diante de determinada situação, Ricoeur propõe uma abordagem interessante sobre aquilo que ele denominou de um parentesco semântico entre as palavras atestação e reconhecimento:

Contudo ainda resta um afastamento de sentido entre atestar e reconhecer que diz respeito a seu pertencimento a famílias lexicais diferentes. Atestar pertence a mesma família que o testemunho, o qual se ramifica em várias acepções, indo desde o uso do termo na conversação ordinária até seu emprego na historiografia e nos tribunais e, além disso, até seu emprego na esfera religiosa, na qual o valor do testemunho está vinculado, segundo a expressão de Jean Nabert em sua obra póstuma, *Le désir de Dieu* (O desejo de Deus), a esses sinais contingentes que o absoluto dá de si mesmo na história: fala-se então em “testemunhas do absoluto”, o testemunho tornando-se então o complemento existencial de uma “criteriologia do divino” de aspecto crítico, como a palavra indica. Por sua vez, o reconhecimento de si pertence ao campo semântico em que ele está em relação com o reconhecimento-identificação e o reconhecimento-Anerkennung. Ao coincidir na certeza e na segurança do “eu posso”, os dois campos semânticos da atestação e do reconhecimento de si trazem seus harmônicos respectivos, dando assim riqueza e espessura ao que proponho chamar de reconhecimento-atestação. É a esse misto que está ligada a certeza das asserções introduzidas pelo verbo modal: “eu posso”.¹³⁹

¹³⁸ RICOEUR, Paul. **Percorso do reconhecimento**. 2017, pp. 107-108.

¹³⁹ RICOEUR, Paul. **Percorso do reconhecimento**. 2017, p. 108.

Interessante notarmos através das palavras de Ricoeur o quanto o conceito de atestar está vinculado a ideia do testemunho. Falar em testemunho é pensar nos sinais que atestam determinada coisa, são as marcas que manifestam e expressam a essência de algo. O reconhecimento de si, por sua vez, carrega sobre si o sentido de reconhecer algo por identificação, é confrontar e conseqüentemente se apropriar das manifestações do que se apresenta perante nós como algo pertencente àquilo que compõe nossa essência. Assim notamos que com a afirmativa do homem capaz que se ilustra através do “eu posso” podemos unir os dois conceitos em um único aspecto semântico: reconhecimento-atestação.

Com isso podemos aplicar aos nossos termos, que no processo reflexivo do reconhecimento de si, o sujeito religioso munido do “eu posso” se enxerga como o ser capaz de responder as implicações impostas pela contingência divina e assim atestar através da própria vida as marcas do sagrado. Esse processo reflexivo que se auto alimenta existencialmente nas manifestações do divino se materializa em texto e com isso se faz importante uma observação das nuances do homem capaz, a saber: poder dizer, agir e narrar-se.

O testemunho sendo o texto de si, como o produto do homem capaz, tem como personagem o sujeito que age e reage as provocações divinas. Este sujeito se revela no texto como um ser falante, munido da qualidade do “eu posso dizer”, podemos nos expressar por meio de palavras, construir através da fala justificativas para as nossas ações. O poder dizer é a capacidade de se auto nomear quando do processo de reconhecimento de si como homem capaz. A fala é a instância onde de maneira reflexiva nos interpretamos e traçamos argumentos para responder as indagações que suscitam diante da situação em que nos encontramos. Ao estarmos lançados sobre a contingência do sagrado surgiu diante de nós a condição do poder fazer, do poder agir diante disto, e como reação a essa condição inaugura-se uma abertura para muitas respostas a serem dadas. O poder dizer é a ferramenta precisa para lapidar tais respostas, a capacidade de falar sobre nossas ações como justificativas do porque escolhemos uma atitude e descartamos tantas outras.

Com isso percebemos que a ênfase não se volta para o quê? Mas, para o quem fala?

Sua designação se dá pelo recurso a díticos, esses instrumentos da linguagem que se limitam a “mostrar” singularidades, transcendendo a especificação genérica; os pronomes pessoais, os advérbios de tempo e de lugar, as formas verbais, as descrições definidas são os meios ordinários de designação dos quais depende a autodesignação do sujeito falante. Na expressão “eu digo que”, o “eu” não figura como um termo lexical do sistema da língua, mas como uma expressão auto-referencial por meio da qual designa a si mesmo aquele que, ao falar, emprega o pronome pessoal na primeira pessoa do singular.¹⁴⁰

A autodesignação manifesta a singularidade do quem se fala. Os recursos semânticos que compõem o texto são sempre auto referenciais e apontam para o “eu” de maneira cada vez mais particular. Vale notar que este “eu” que se auto referencia é a designação do si, ou seja, é o “eu” formado através das respostas dadas a sua vivência. Neste sentido este “eu” é aquele que sempre se apresenta como o ser que foi capaz de agir diante de uma situação, em outros termos, é o ser que se dá diante disto. Nos munir do poder dizer diante do testemunho como o texto de si, é atestar as características que nos constituem como este si transformado aos moldes do divino.

Uma outra esfera da fenomenologia do homem capaz é o poder agir. Tal esfera traz consigo o desdobramento da forma modal “eu posso” dando ênfase a capacidade de fazer acontecer algo dentro do ambiente físico e social em que o sujeito está inserido. É uma abordagem pragmática que faz ressaltar as implicações por trás da atitude do sujeito inserido em um ambiente de interação. O poder agir do homem capaz suscita o poder do agente de designar-se a si mesmo como autor de suas ações.

Por outro lado, o fato de o sujeito estar inserido dentro de uma situação permeada de causalidade e contingência levanta alguns questionamentos a serem respondidos, como por exemplo: os acontecimentos que ocorrem neste ambiente são frutos de uma ação intencional do sujeito ou simplesmente ocorrem causalmente? Em se tratando do testemunho, aquilo que é tão importante no meu discurso como a vivência materializada

¹⁴⁰RICOEUR, Paul. **O percurso do reconhecimento**. 2017, p. 111.

em texto é afinal fruto das minhas ações intencionais ou meramente desdobramentos de um fluxo histórico de causa e efeito?

Diante de tais provocações Ricoeur traça algumas observações partindo de Kant que com a Analogia da experiência (na Analítica do juízo) ressalta o conceito da causalidade afirmando que: “Todas as mudanças ocorrem seguindo a lei de ligação da causa e efeito”. Sendo assim não existe distinção entre “fazer ocorrer” de “ocorrer”, pois algo sempre acontece como consequência de uma ocorrência anterior. Como contraponto a Kant, Ricoeur cita o teórico G. E. M. Anscombe que através de uma de suas obras relata: *“Um homem que sabe fazer as coisas tem um conhecimento prático disso”*. Ele enfatiza a questão da motivação em fazer algo, o motivo pode ser o responsável pela ação realizada rompendo com a regra da causalidade. Ricoeur adiciona a tal percepção a noção de intencionalidade, o peso que recai sobre a expressão: feito intencionalmente. Aplica-se um fundo ontológico ao acontecimento.¹⁴¹ Volta-se novamente a pergunta quem?¹⁴²

Ressaltar a ação intencional daquele que faz é destacar a atribuição dada ao sujeito enquanto agente. A atitude de atribuir ao sujeito determinada ação tem como finalidade atribuir a ele responsabilidade enquanto agente, destaca a decisão tomada por ele de agir e romper com uma situação imposta. O homem capaz de dizer “eu posso agir” pratica a atitude reflexiva que revela o sujeito capaz de se autodesignar de o si mesmo responsável pelos seus atos, com a capacidade de agir diante de determinadas situações tendo a iniciativa de produzir mudanças.

Lançado sobre a contingência do divino, o sujeito religioso que vive em um ambiente significativo de provocações e repostas a serem dadas, se sente capaz de agir e na atitude reflexiva encontra o si mesmo que se revela e se materializa em texto, a ser confeccionado com as iniciativas e mudanças impostas por ele devido a capacidade de agir e reagir àquilo que estava diante de si. Suas atitudes não são meras reações ao que

¹⁴¹ Segundo François Dosse, Ricoeur desloca o olhar sobre a questão da ação que até então se concentrava nas condições da ação, na própria ação em seus procedimentos significantes. O que ele propõe é um estudo sobre a questão do sentido da ação humana. O mundo vivido e os diversos procedimentos de subjetivação e socialização possíveis que dão sentido à prática social. Seu projeto foi marcado desde o início pela prática da fenomenologia da ação, levando em consideração os múltiplos desvios e com isso, conseqüentemente, o conduz a um segundo momento marcado pela operação hermenêutica. Cf. DOSSE, François. **O Império do Sentido: a humanização das ciências humanas**. 2018, pp. 199-201.

¹⁴² RICOEUR, Paul. **O percurso do reconhecimento**. 2017, p. 112.

Deus propôs, mas ações intencionais que mudaram a sua vida e são dignas de serem compartilhadas, pois são essenciais para a manutenção da fé.

Dando desfecho a fenomenologia do homem capaz nos deparamos com o poder narrar-se, algo de extremo proveito ao lidar com a problemática da constituição do sujeito que perpassa todo um trajeto histórico. Como já mencionamos aqui, a preocupação de Ricoeur é sempre pela pergunta quem? Sobre a tarefa de tal questionamento ele se detém a ampliar suas percepções buscando desvendar a identidade pessoal que só é possível de ser analisada quando se tem em consideração suas implicações temporais. Seu objetivo é desvendar alguma forma de permanência no tempo que seja capaz de responder à pergunta: quem sou?

Ricoeur intensifica a questão da identidade demonstrando que conceitua-la não se trata de uma tarefa fácil. Com isso ele aborda algumas tentativas que segundo ele não conseguem dar conta do assunto. Partindo daquilo que já estamos familiarizados aqui, Ricoeur aborda o problema da identidade pessoal sobre a dialética da *mesmidade* e *ipseidade*. Segundo ele argumenta, as abordagens feitas sobre a problemática da identidade abordam a questão da permanência do tempo vinculando-a exclusivamente a identidade *idem*. A primeira delas é a que ele denomina de identidade numérica. Recebe este nome devido ao fato de que o que designa a identidade de algo são as ocorrências repetidas sobre a coisa em si, que determinam que através da repetição dos fatos a mesma coisa se forma e não coisas diferentes. O que está por detrás é o conceito de unicidade onde a identificação opera no sentido de reidentificação do mesmo, é reconhecer a mesma coisa duas ou inúmeras vezes. A segunda é a identidade qualitativa, que ressalta a semelhança extrema entre duas coisas diferentes ao passo que pouco importa se uma coisa é confundida com a outra. O que qualifica a identidade é algo em comum entre as partes.¹⁴³

De acordo com Ricoeur, tais abordagens não conseguem responder as implicações que surgem através da temporalidade, a medida em que o tempo está implicado na sequência das coisas. A distância provocada pelo tempo é responsável pela dúvida que surge quando, por exemplo, nos deparamos com alguém e indagamos se o sujeito do presente é o mesmo de anos atrás. Neste sentido, o tempo é fator de dessemelhança, divergência e diferença. Diante desta ameaça do tempo Ricoeur propõe um olhar

¹⁴³ RICOEUR, Paul. **O si mesmo como outro**, 2014, p.115.

detalhado sobre o princípio de permanência no tempo. “*Toda a problemática da identidade pessoal vai girar em torno dessa busca de uma invariante relacional, conferindo-lhe a significação forte de permanência no tempo*”. Assim, ele afirma aquilo que já citamos anteriormente, mas devido a construção de nosso argumento vale por em destaque novamente, a saber: dispomos de dois modelos de permanência no tempo: caráter e promessa (palavra cumprida).¹⁴⁴

Entendo aqui por caráter o conjunto das marcas distintivas que possibilitam reidentificar um indivíduo humano como sendo o mesmo. Pelos traços descritivos que vão ser ditos, ele acumula a identidade numérica e qualitativa, a continuidade ininterrupta e a permanência no tempo. É assim que ele designa de modo emblemático a mesmidade da pessoa.¹⁴⁵

O caráter sobrepõe quase que de maneira completa a problemática do *idem* e a do *ipse*, pois ao mesmo tempo que ele marca o conceito de mesmidade ele também intensifica o que o sujeito possui de próprio (*ipse*). Sendo o caráter o conjunto de disposições duráveis pelas quais se reconhece uma pessoa podemos notar que é quase que indiscernível a divisão *idem* e *ipse*. Sendo eu, o meu caráter que se desvela em meus hábitos, por exemplo, me revelo como, eu mesmo (*ipse*), mas por outro lado ele se anuncia como *idem*, pois são os traços dos meus hábitos que se perpetuam através do tempo e que possibilitam a minha distinção dos demais. Pelo seu viés duradouro e permanente, Ricoeur vincula, mesmo diante de todas as observações, o caráter ao conceito de mesmidade. O segundo modelo de permanência no tempo é o da promessa (palavra cumprida). De maneira contrária ao conceito de caráter, o empenho em cumprir a palavra dada marca de maneira precisa a manutenção do si, pois contrário a ideia muita bem marcada no caráter por seu viés duradouro, a promessa enfatiza o que de único existe no quem por sua fidelidade a palavra dada. O conceito de promessa lança um desafio à problemática do tempo, pois ele reivindica a negação da mudança: mesmo diante das nuances do tempo que me provocam a mudar de opinião e reverter os meus desejos, mantenho meu posicionamento ancorado na fidelidade a palavra dada. Diante da oposição

¹⁴⁴ *Ibid.*, pp. 116-118.

¹⁴⁵ *Ibid.*, pp. 118-119.

entre caráter e promessa Ricoeur propõe como solução, seu famoso conceito de identidade narrativa.

Essa maneira nova de opor a mesmidade do caráter à manutenção de si mesmo na promessa abre um intervalo de sentido que precisa ser preenchido. Esse intervalo é aberto pela polaridade, em termos temporais, entre dois modelos de permanência do tempo, a persistência do caráter e a manutenção de si na promessa. Portanto, é na ordem da temporalidade que se deve buscar a mediação. Ora, é esse “ambiente” que, em minha opinião, vem a ser ocupado pela noção de identidade narrativa. Depois de colocá-la nesse intervalo, não ficaremos espantados se virmos a identidade narrativa oscilar entre dois limites, um limite inferior, em que a permanência no tempo expressa a confusão entre *idem* e *ipse*, e um limite superior, em que o *ipse* propõe a questão de sua identidade sem o socorro e o apoio do *idem*.¹⁴⁶

A identidade narrativa é o melhor caminho diante da dialética entre a manutenção de si e a perpetuação do mesmo que se dá no ambiente heterogêneo da temporalidade, pois somente através dela podemos praticar a concordância do discordante. Concordância no sentido de organizar os fatos que foram desalinhados pela discordância dos diversos acontecimentos durante um percurso histórico. A identidade narrativa é a identidade da personagem que executa a ação na narrativa. “*Narrar é dizer quem fez o quê, por quê e como, estendendo no tempo a conexão entre esses pontos de vista*”.¹⁴⁷ Através da história narrada por esta personagem que se vê agente dos fatos e conseqüentemente do enredo que ela conserva ao longo de toda a história uma identidade que configura uma concordância diante do discordante temporal.

A narrativa resolve a seu modo a antinomia, por um lado conferindo uma iniciativa à personagem, ou seja, o poder de começar uma série de acontecimentos, sem que esse começo constitua um começo absoluto, um

¹⁴⁶ RICOEUR, Paul. **O si mesmo como outro**, 2014, pp. 125-126.

¹⁴⁷ RICOEUR, Paul. **O si mesmo como outro**, 2014, pp. 146-153.

começo do tempo; por outro lado, dando ao narrador como tal o poder de determinar o começo, o meio e o fim de uma ação.¹⁴⁸

A narrativa possibilita ao sujeito ser o autor da sua própria história onde o começo desta não se prende ao tempo absoluto fora de si. O tempo em questão é o seu tempo, que por sua vez, não se encontra lançado ao desprezo de acidentes temporais desconexos e discordantes, mas alicerçado sobre a concordância de um enredo que possui como primazia o enlace da ação deste próprio sujeito. É este sujeito que pode ser visto através da fenomenologia do homem capaz de narrar-se. Poder narrar-se é o se auto colocar em intriga (ordem dos fatos). É configurar de maneira inteligível a condição heterogênea do homem mergulhado em suas provocações organizando-as em uma unidade de sentido. O poder narrar-se é projetar a identidade pessoal em identidade narrativa.

Diante de todas estas observações nos deparamos com o testemunho do sujeito religioso como o ser capaz de narrar-se. Tal sujeito encontra-se mergulhado sobre a dialética da perpetuação do mesmo (caráter) e a manutenção de si (promessa). Sua identidade perpassa este caminho onde se depara com o caráter que foi construído e perpetuado ao longo de toda uma vida que se finda no episódio de uma conversão. Após este marco existencial a vida se divide entre um antes e um depois, onde o caráter construído pela perpetuação de um eu anterior, durante todo um período histórico, passa a ser confrontado pela promessa de desconstrução do que se foi com a finalidade da prática da manutenção de um novo si. Suas ações se amparam sobre a palavra empenhada que busca como realização final a constituição de um novo ser, uma nova criatura¹⁴⁹ que se constitui na vivência com o divino. Tal sujeito, mergulhado sobre as nuances de uma vida que trafega no tempo se vê confrontado constantemente por situações que o provocam a agir. Na tarefa da manutenção de si se lança sobre a promessa, sobre o empenho ao cumprimento da palavra dada e se enxerga como o sujeito capaz de responder as provocações impostas pela contingência divina. Neste ambiente heterogêneo entre a

¹⁴⁸ *Ibid.*, p. 154.

¹⁴⁹ Tal expressão possui um peso semântico sobre a linguagem evangélica. Primeiro pela ideia do novo, aquilo que se descortina a partir do ato da conversão, o que estava oculto pelo poder do pecado e que agora se torna vivo e possível de ser vivido. Já a criatura, é o sujeito que criado a imagem de Deus, sofreu a deturpação desta imagem devido ao efeito do pecado; após o ato da conversão este ser que ressurgiu pode ser recriado a imagem divina. Ser uma nova criatura é experimentar a possibilidade de ser diferente do humano e flertar com a semelhança divina.

dialética do mesmo e do si, o sujeito religioso se fundamenta como a personagem de uma história, onde sendo o agente que responde as provocações divinas cria uma identidade narrativa que propõe uma configuração de concordância diante do discordante através de um enredo. Com isso passa a produzir suas histórias, a materialização em texto das suas vivências, daquilo que o constitui como um si, como uma nova criatura em Cristo. Portanto, o testemunho como o texto de si tornar-se ferramenta imprescindível para a leitura de um ambiente, tornando-o significativo.

2.5 Testemunho como a materialização do elemento vivo da fé

Já conceituamos anteriormente que o sujeito religioso, assim como todo sujeito, vive sobre a perspectiva de um horizonte de possibilidades, se sente constantemente provocado sobre a possibilidade de habitar um mundo de realizações abertas. O homem enquanto existência não deve ser visto como preso a uma situação, mas um ser que existe se estendendo, que está sempre aberto para ele mesmo. Como bem argumentou Heidegger, o ser acontece em um ambiente metafísico...

O *Dasein* humano só pode se reportar ao ente caso se mantenha de pé no nada. O ir além do ente advém historicamente [*geschiet*] na essência do *Dasein*. Mas este ir além é a própria metafísica. Disto se segue: a metafísica pertence a natureza do homem. Ela não é nenhuma seção da filosofia de escola nem o campo franqueado a fantasias arbitrárias. A metafísica é o acontecimento fundamental do *Dasein*. Ela é o próprio *Dasein*.¹⁵⁰

O sujeito é o ser que sempre se desvela através de possibilidades, ele não deve ser visto como um ser completo, como dado pronto, mas como possíveis maneiras de ser. Esta ontologia do possível, onde o ser acontece, possui para o sujeito religioso um estado de excelência, a saber: o ambiente dinâmico da fé. Paul Tillich afirma que: “*Fé é o estado em que se é possuído por algo que nos toca incondicionalmente*”¹⁵¹. O sujeito religioso diante da preocupação suprema de ser à imagem do divino vive sobre a tarefa de uma

¹⁵⁰ HEIDEGGER, Apud., DUBOIS, Christian. **Heidegger: introdução a uma leitura**, 2004, p 75.

¹⁵¹ TILLICH, Paul. **Dinâmica da Fé**, 2002, p. 7.

sujeição incondicional e da promessa de realização de normas estabelecidas. Ele se sente possuído pelo divino e pelas suas representações, é o estar em movimento, respondendo de maneira positiva aos mandamentos, ameaças e promessas que suscitam nesta relação.

Este ambiente é dinâmico porque de acordo com Tillich ele envolve o ato da pessoa integralmente. Todas as funções humanas estão conjugadas no ato de fé. Como manifestação da pessoa integral ela deve ser imaginada tanto na atuação dos elementos inconscientes, que de certa forma determinam o conteúdo da fé, mas também como um ato consciente onde através da centralidade da pessoa busca a possibilidade de agir de maneira livre. Diante deste processo se percebe o incondicional, o infinito e por isso passamos a ser possuídos por ele. Assim o sujeito se depara com a possibilidade de transcender o fluxo contínuo de suas experiências, de adentrar o ambiente de sentido em que habita o divino. Nesta dinâmica o sujeito se sente possuído pelo incondicional, ou seja, pelo desejo de habitar o mundo dos possíveis onde se evidencia as características do divino.¹⁵²

Neste ambiente dinâmico da fé através da existência como o movimento constante de estar sendo que só acontece devido a busca de alcançar possibilidades realizáveis, os múltiplos sentidos do ser podem ser vistos além de um futuro de possibilidades abertas, eles são melhores compreendidos através da tarefa narrativa. Pela condição da narração com suas tramas e atitude de ordenar os fatos configurando de maneira inteligível a condição humana, o ambiente dos possíveis pode ser melhor compreendido.

Com isso notamos que a fé registrada na confissão pela qual o sujeito religioso faz parte não é simplesmente um enunciado teórico. Ela possui um elemento vivo, ou seja, essa fé teorizada é experimentada através da vivência de quem aceita as suas provocações aplicando-a a sua condição existencial. Essa fé experimentada e vivificada é sempre compartilhada, e é esse elemento que faz com que a comunidade de fé seja um ambiente vivo e significativo para quem está inserido nele.

Portanto, este elemento vivo da fé é materializado em narrativas, é testemunhado. A fé não é algo a ser analisado de maneira simplesmente teórica, ela possui um elemento vivo que é fundamental. É o compartilhar da fé que permite com que ela se mantenha

¹⁵² *Ibid.*, p. 8-11.

viva entre uma comunidade. Sendo assim, o reconhecimento de fé requer o testemunho do outro.

3 TESTEMUNHO COMO O TEXTO PARA O OUTRO

3.1 A recepção do texto como parte essencial da constituição do ser

Existe algo recorrente em nossa pesquisa, um fio condutor que lança luz e uni conceitos que tecem nossa hipótese: a afirmativa de que o ser, o sujeito enquanto pessoa não é um produto pronto, algo que se funde em uma definição, ao contrário disso, é uma criatura lançada a um estado de abertura que se movimenta existencialmente a fim de preencher suas lacunas através da busca de sentido. Sua perspectiva de mundo é ampliada para além de um ambiente natural passando a ser visto como um aglomerado de símbolos a serem traduzidos, interpretados. A *práxis* hermenêutica é algo essencial no ser. A realidade que se apresenta diante de si não é a bem da verdade uma apresentação, mas sim uma representação. Como afirma Castor Ruiz:

Para o ser humano, o mundo nunca pode ser apresentado; ele sempre tem que ser representado. Toda apresentação é imediatamente transformada numa representação de sentido instituído. A pessoa não tem um acesso direto à realidade natural. Qualquer conhecimento do mundo implica uma construção de sentido. As coisas não se apresentam para ele de forma imediata, natural ou objetiva. Ele as recria por meio do sentido, transformando-as de elementos insignificantes em objetos carregados de significado cultural. O mundo do ser humano é sempre um sentido do mundo. Desse modo, o sentido reflete o mundo como se fosse uma rede de significados culturais por meio dos quais se compreende e transforma a realidade. Ele não conhece as coisas de forma imediata; para aceder a elas, precisa sempre de uma mediação ou *hermeneusis*. Essa mediação é constituída pelo sentido que a pessoa cria para tudo o que o rodeia.¹⁵³

O sujeito vive sobre a tarefa constante de confeccionar sentido, o acesso nunca imediato, mas mediado faz com que o que está diante de si é fruto de uma construção de algo que não chega a ele de maneira definida, como uma espécie de impulso a uma resposta, antes disso, é algo que diz respeito ao modo de ser vinculado a uma abertura permanente. Nesta tarefa o sujeito se depara com o mundo como um ambiente além de si. No exercício de sua consciência se enxerga como parte separada do mundo, tudo que

¹⁵³ RUIZ, Castor Bartolomé. *Os paradoxos do imaginário*, 2004, p. 59.

está diante de si passa a ser objeto de análise. Com isso se desprende das amarras de um eu diluído, misturado ao mundo, ao ambiente ao seu redor. O mundo e tudo o que o compõe é sempre visto como o diferente de si, o que é separado e distinto. Surge assim a necessidade do outro, a vivência com o conceito de alteridade. A alteridade não é algo opcional, mas uma condição que possibilita a existência do ser. O outro passa a ser imprescindível, pois é a referência primeira à constituição da própria identidade. “*O outro não é alguém posterior a configuração da pessoa, senão que constitui a condição de possibilidade para sua existência*”.¹⁵⁴ Com isso o sujeito nutre uma relação paradoxal de união e separação com o que está diante de si, pois ao mesmo tempo que visualiza o mundo como algo além de si, se encontra inserido nele. A dialética entre a proximidade e o distanciamento estabelece o vínculo do ser ao contato com a existência como algo concreto, pois possibilita a este transcender além de si, se autoanalisar como parte constitutiva de algo. O exercício da autoconsciência dita as possibilidades de analisar a si mesmo como um objeto inserido no mundo que sofre alterações diante das provocações impostas diante de si.

Sendo assim, notamos que a alteridade lança o sujeito para dentro de um ambiente de ruptura, existe sempre uma fissura a ser preenchida, uma lacuna entre o sujeito e o mundo que o cerca. O que Ruiz chama de fratura humana:

Uma fratura irreversível se estabeleceu entre a pessoa e a realidade, entre o eu e o mundo. A fratura rasga internamente o ser humano e o constitui como um ser incompleto e distante do mundo natural do qual emergiu. (...) O ser humano roto e fraturado, confrontado com um mundo distante e diferente de si, busca fundir-se nele, tentando expandir sua consciência sobre o mundo. (...) A condição humana é a de seres fraturados que peregrinam recriando o mundo em que vivem e revivendo cada momento e circunstância como inéditos. Essa nova relação com o mundo se efetua por meio da construção de sentido que o sujeito institui para tudo aquilo que o rodeia.¹⁵⁵

A fratura como algo inevitável traz uma ruptura não nociva, pois traz à consciência do ser uma incompletude que precisa ser preenchida. Por mais que o mundo seja algo a parte de si não se torna um ambiente de hostilidade, pois é sempre um campo de atuação do ser buscando fundir-se nele. As diferenças que fundamentam a objetividade do mundo

¹⁵⁴ RUIZ, Castor Bartolomé. **Os paradoxos do imaginário**, 2004, p. 55.

¹⁵⁵ RUIZ, Castor Bartolomé. **Os paradoxos do imaginário**, 2004, pp. 57-59.

são tidas como experiências a serem vivenciadas, a serem tomadas para si como algo a ser revivido debaixo da roupagem de nossa consciência, da leitura que fazemos sob o crivo do sentido atribuído a cada situação. Nota-se, portanto, que a fratura é um ambiente construtivo, pois está sempre convidando o ser a preencher seu espaço, a fissura nunca será permanente como espaço (vazio), ela sempre clama a um preenchimento. Com isso a sutura que recompõe, que liga os pontos é constituída pelo sentido criado e atribuído pelo ser. Ele se depara com a constante tarefa de costurar esta fratura tendo diante de si a atitude interpretativa como ferramenta fundamental.

Como pensou Franz Rosenzweig (1886 – 1929) com a busca pelo dissolver do todo (idealismo) em detrimento de uma existência aplicada, aquilo que ficou popularmente conhecido como o seu *Método Judaico* de pensamento.¹⁵⁶ Sua busca era a de dissolver a prática filosófica idealista de engessar o pensamento dentro de conceitos universais e imóveis. Sua reivindicação era o pensamento temporal, sempre em movimento, no percurso do passado, presente e futuro. É olhar para a realidade levando em conta características como a singularidade do sujeito, a temporalidade, a história e sua contingência, bem como a linguagem. Tais características eram encontradas no pensamento judaico, daí o porquê da denominação de seu pensamento. Sua preocupação não era a definição dos termos, mas as relações que existiam entre eles. Se tomarmos o conceito de Deus, por exemplo, percebemos que sua prática filosófica não está engajada em buscar conceitos que irão lançar este cada vez mais dentro de uma caixa transcendente de existência. O seu exercício leva em consideração Deus como algo dado, lançado na realidade de quem o vive. É olhar com cuidado como ele se relaciona na existência do sujeito que o nomeia através da linguagem por meio de símbolos litúrgicos, é entender como este sujeito interpreta e manifesta através de símbolos e linguagem este Deus que marca sua relação agindo, estando presente na história e sua contingência. O que nos interessa é sublinhar as formas pelas quais o sujeito religioso através da sua linguagem, verbaliza e materializa em discurso seu sentimento vivo e pulsante sobre um Deus que não é tido como algo distante, mas vivo e atuante, enraizado em sua história. É este Deus enquanto dado, lançado em um ambiente que se faz cada vez mais significativo pelo jogo dos símbolos. Mergulhado neste ambiente de sentido, o sujeito produz e recebe narrativas que são essenciais para a construção de sua identidade.

¹⁵⁶ Tal pensamento foi expresso de maneira detalhada em sua obra principal: ROSENZWEIG, Franz. **The Star of Redemption**.

Diante de todas as nuances e provocações que este sujeito está inserido, ele sempre terá diante de si, enquanto hermeneuta, um texto a ser interpretado. Ressaltamos aqui este texto não como qualquer texto, mas como o texto que é o outro. O diferente de si que se apresenta e se descortina em discurso, o que materializa através do testemunho aquilo que é. Neste sentido podemos tomar como postura de nossa atitude a noção de que o outro, o diferente que está diante de mim no ato de narrar-se (testemunhar) se transforma em um texto a ser interpretado. Passo a ser um leitor de um texto posto diante de mim. O testemunho é portanto, a organização narrativa do desdobrar-se do outro que se encontra inserido em uma determinada situação que manifesta as nuances do ser materializada em texto. Sendo assim, estar diante do outro é se posicionar na condição de um leitor diante de um texto.

Ricoeur empreende forças em uma análise tendo o texto como lugar primordial onde o sujeito (leitor) se constitui. O Ser, assim como afirmou Heidegger, por estar lançado em uma situação se encontra em um estado de compreensão, habita um lugar onde se manifesta a compreensão do ser, o ser humano com suas possibilidades. O ato de compreender não se vincula a mera apreensão de um fato dado, mas a observação em constante movimento das possibilidades de ser¹⁵⁷. Portanto, compreender um texto (sendo a materialização de uma situação existencial) não é tentar descobrir um sentido inerte que

¹⁵⁷ Ricoeur intensifica em sua filosofia a compreensão do ser humano como incompleto, é nas suas potencialidades que ele se constitui. Tal perspectiva é parte fundamental de sua filosofia, como afirmou Vanhoozer: *“Não é exagero afirmar que essa “paixão pelo possível” é a força motriz por trás de todo o empreendimento filosófico de Ricoeur. Consequentemente, não estaríamos muito errados ao rotular Ricoeur de “filósofo da esperança”. Uma paixão pelo possível. Filosofia para Ricoeur é reflexão sobre a existência humana. Ricoeur não se interessa pela reflexão abstrata, assim como Descartes, onde o sujeito se inspeciona diretamente, por assim dizer. Em vez disso, Ricoeur começa sua reflexão filosófica a partir da experiência pré-filosófica. O pensamento não dá origem à existência, mas a existência precede o pensamento. A existência é desejo e esforço, isto é, desejo e esforço de ser. Segundo Ricoeur, a paixão de existir, o desejo de ser, é mais básico do ser humano do que o pavor e a angústia da existência. Essa intensa paixão por ser, que surge sempre que a existência humana é ameaçada, indica a Ricoeur que os humanos são constituídos por um ímpeto original e positivo, e não por uma negação do ser ou do nada (como em Sartre).”* [tradução nossa]. “It is no exaggeration to claim that this “passion for the possible” is the driving force behind Ricoeur’s whole philosophical enterprise. Accordingly, we would not be far off the mark in labelling Ricoeur a “philosopher of hope”. A passion for the possible. Philosophy for Ricoeur is reflection on human existence. Ricoeur is not interested in abstract reflection, as was Descartes, where the subject directly inspects itself, as it were. Rather, Ricoeur begins his philosophical reflection from pre-philosophical experience. Thinking does not give rise to existence, but existence precedes thinking. And existence is desire and effort, that is, desire and effort to be. According to Ricoeur, the passion to exist, the desire to be, is more basic in human beings than the dread and anguish of existence. This intense passion to be, which surges up whenever human existence is threatened, indicates to Ricoeur that humans are constituted by an original, positive impetus rather than by negation of being or nothingness (as in Sartre).” Cf. VANHOOZER, Kevin J. **Biblical narrative in the philosophy of Paul Ricoeur**, 1990, p. 6.

estaria contido nele, mas desvendar a possibilidade do ser que se manifesta nele.¹⁵⁸ Todo texto possui um mundo de possíveis que inaugura um itinerário preciso de compreensão e fundamentação do ser. O leitor ao se deparar com o texto tem diante de si a perspectiva de um mundo de possibilidades habitável que o convida a projetar um de seus possíveis mais próprios. É um ambiente sempre habitável e convidativo. É neste sentido que Ricoeur afirma: “*interpretar é explicar o tipo de ser-no-mundo manifestado diante do texto. (...) o texto é a mediação pela qual nos compreendemos a nós mesmo*”.¹⁵⁹ O mundo do texto¹⁶⁰ marca um lugar de encontro onde acontece a fundamentação do ser, pois este está sempre incumbido na tarefa de projetar-se diante de um ambiente de encontro e desencontros, de desconstrução e reconstrução de identidade onde se desdobra e reorganiza através da construção de sentido as bases de sua constituição. O texto está sempre convidando o leitor à compreender-se. Vale destacar o efeito do texto sobre a vida do leitor no que diz respeito ao impulso dado a ele na tarefa de sempre encoraja-lo a projetar-se. Isto pode ser ilustrado pelo conceito metafórico do leitor como viajante.

A metáfora do mundo como livro confirma adequadamente nossa impressão de que o espaço ao nosso redor comporta significado e de que cada paisagem conta uma história, iluminando o ato da leitura com o sentido de decifração não apenas das palavras na página, mas do próprio mundo. Mundo e texto, viagem e leitura, são imagens concomitantes, facilmente evocadas na imaginação. Tanto a viagem como a leitura se desenrolam no tempo, tanto o mundo como o texto definem um espaço. A vida como uma viagem é, como vimos, uma das nossas mais antigas metáforas; já que ler é uma jornada através de um livro, a imagem conecta todas as três atividades, de modo que cada uma delas – ler, viver, viajar – se alimenta das outras e ao mesmo tempo as enriquece.¹⁶¹

O texto possui um espaço sempre habitável onde temos a liberdade de flertar com um mundo que efetivamente ainda não existe, mas que ao mesmo tempo se torna tão real e vivo no que tange o horizonte de possibilidades. O leitor é constantemente convidado a viver este ambiente, pois nele reside as possibilidades que tornam possíveis sua composição, sua fundamentação que se dá no ato de compreender-se. O que o leitor tem

¹⁵⁸ RICOEUR, Paul. **Interpretação e Ideologias**, 1990, pp. 30-33.

¹⁵⁹ *Ibid.*, pp. 56-57.

¹⁶⁰ Sobre este tema nos deteremos por mais tempo em um tópico destinado a ele no decorrer da pesquisa.

¹⁶¹ MANGUEL, Alberto. **O leitor como metáfora: o viajante, a torre e a traça**, 2017, p. 51.

diante de si é um aglomerado de ações do outro que são articuladas narrativamente, ou seja, não se tem diante de si meras ações citadas, mas sim narradas, incorporadas em uma dinâmica de sentido.

A primeira coisa que deve ser dita é que Ricoeur, quando pensa sobre ação, está preocupado com a ação que foi incorporada à linguagem. É a ação sobre a qual se pode falar e sobre a qual se fala de fato. Portanto, é no contexto dessa teoria da linguagem e discurso que aquilo que se discute sobre a ação narrada deve ser situado. (...) A ação narrada, para usar uma metáfora, é o produto do uso da linguagem ancorada na e relacionada com a realidade.¹⁶²

A ação posta diante de si tem uma dupla funcionalidade: é a ação que o autor do texto elaborou narrativamente imprimindo à ela graus de importância, densidade e desdobramentos na dinâmica do uso da linguagem relacionada com sua realidade, e por outro lado, é a ação como um desdobramento de sentido¹⁶³ pelo qual o leitor inclui no movimento de sua situação existencial. Sendo assim, estar diante do texto é estar atuante na tarefa da compreensão onde traço uma dialética de quem sou com aquilo que o texto me convida a ser. O texto me convida a um projetar-se ao mundo de possibilidades que são postas em julgamento e reaplicadas a minha realidade. É um perder-se para se reencontrar, é um deixar levar-se pelas provocações de um mundo de possibilidades que por um instante parece dissolver o eu em uma suspensão momentânea e que retoma seu percurso pelo trajeto de uma reconstrução que conduz a um si modificado.

3.2 Testemunho – o ato da fala como abertura para o não-dito

Analisar o testemunho pelo corte proposto aqui é estar atento ao espaço que ele habita, i. e., o ambiente do discurso onde acontece a dialética entre o acontecimento e o

¹⁶² PELLAUER, David. Ações narradas como fundamento da identidade narrativa In: **Paul Ricoeur: Ética, Identidade e Reconhecimento**, 2013, p. 61.

¹⁶³ Ricoeur põe em evidência o paradoxo do discurso que acontece como evento, mas é assimilado como sentido. *“O discurso, dizíamos, é efetuado como evento, mas compreendido como sentido. (...) a noção de obra aparece como uma mediação prática entre a irracionalidade do evento e a racionalidade do sentido. O evento é a própria estilização, mas essa estilização está em relação dialética com uma situação concreta complexa apresentando tendências, conflitos. A estilização surge no seio de uma experiência já estruturada, mas comportando aberturas, possibilidades de jogo, indeterminações”*. RICOEUR, Paul. **Interpretação e Ideologias**, 1990, pp. 50-51. A ação discursada surge como um acontecimento que não se detém ao evento como fato dado conseqüentemente engessado em uma irracionalidade, ela acontece em uma situação concreta com todas as suas complexidades que reivindica sentido.

significado¹⁶⁴. Ressalta-se o fato de que o testemunho, enquanto um ato da fala, se manifesta como acontecimento. Como afirmou Ricoeur ao abordar a questão da linguagem que se realiza como discurso: “*algo acontece quando alguém fala*”¹⁶⁵. Enquanto discurso, o testemunho se projeta como algo dado, como fato concreto. Prosseguindo pelas perspectivas de Ricoeur vale destacar o que se entende por acontecimento neste sentido. Em primeiro lugar afirmar que o discurso é um acontecimento é ter em consideração o fato de que ele se realiza no tempo, no momento presente. Uma segunda questão é observar sua instância auto referencial, ou seja, ele está vinculado a pessoa que fala, aquele que detém a posse da palavra e faz uso de pronomes pessoais. Um terceiro ponto é que o discurso se refere a um mundo que pretende descrever, expressar ou representar. Há de se destacar ainda uma outra questão: se por um lado o discurso se realiza como acontecimento, por outro, ele se compreende como significado.¹⁶⁶ Tais observações são de extrema importância para os desdobramentos da questão suscitada aqui.

Precisamos estar atentos ao fato de que como acontecimento o testemunho sempre se manifesta em uma situação onde ele acontece e principalmente encontra alguém. Tanto o que fala quanto o que recebe o discurso se encontram mergulhados em um estado temporal que fundamenta uma condição existencial com todas as suas nuances e provocações. Agregamos a isso sua característica de ser o despojamento daquele que fala, é o texto de alguém que toma para si a responsabilidade de se expor, de revelar ao outro suas leituras e aplicações feitas ao ambiente do vivido, é o relato do experimento individual e auto referencial daquele que vivenciou uma experiência e com isso tenta traçar uma dialética com o tempo presente, sendo este o ambiente de encontro com o outro. Podemos ainda somar ao que já foi dito a ideia de mundo pela qual o testemunho procura descrever. Mundo com o peso de ser o lugar da experiência, do que foi vivido e experimentado, um ambiente de realizações que inaugura a esfera do possível. Vale ressaltar que não é um mundo de possíveis utópicos, mas sim reais e concretos, pois o que se apresenta como possibilidade é a condição de viver algo que alguém já viveu. Portanto, é um mundo real e possível, habitável e convidativo.

Antes de prosseguirmos - ainda sobre a perspectiva do acontecimento - importante permanecer por mais um instante suscitando algo de extrema valia para nosso argumento.

¹⁶⁴ Segue-se aqui as percepções apresentadas por RICOEUR. Ver nota anterior (159).

¹⁶⁵ RICOEUR, Paul. **Del Texto a la Acción: ensayos de hermenéutica II**, 2002, p. 97.

¹⁶⁶ *Ibid.*, pp. 97-98.

Ao pensar no acontecimento como este espaço de interação se faz pertinente a apropriação das observações apresentadas por Wolfgang Iser ao abordar tal assunto.¹⁶⁷ Trazendo a discussão da assimetria que existe entre texto e leitor ele inaugura seu argumento partindo da consideração do papel desempenhado pela contingência das interações humanas. Pela perspectiva dos estudos psicanalíticos da comunicação ele cita as observações de R. D. Laing como sendo de bom proveito para sua análise. Segundo Laing, no momento da interação interpessoal as reações de reciprocidade que existem não só são determinadas pelo que cada parceiro quer do outro, mas principalmente pela imagem criada de um para com o outro. Cada polo da relação cria uma imagem para si do outro, tendo como base as percepções coletadas através da experiência vivida no relacionamento. Com isso nota-se que tais percepções / imagens não podem ser tidas como “puras”, pois são o produto de interpretações, das leituras feitas entre as partes. No processo de interação foge às nossas minhas mãos o poder de conceituar que tipo de experiência o outro adquire de nós¹⁶⁸. Diante disso nos deparamos com nossas relações sendo alicerçadas sobre a esfera do *nothing*, reagimos como se tivéssemos plena consciência da experiência dos outros e diante disto criamos imagens de como os outros nos experienciam agindo como se nossas imagens fossem reais. Por outro lado, o que parece ser um problema devido ao seu aspecto de vazio é na realidade o que torna possível a dinâmica das relações interpessoais, pois tais relações não existiriam se o fundamento fosse fixado. O que vitaliza a interação é justamente o fato de sermos incapazes de experimentar a experiência do outro, pois conduzidos por esta sede que nos sentimos impulsionados em agir. Assim notamos que paralelamente se evidencia a importância e o valor da interpretação em tal processo, pois precisamos desvendar o que se encontra aberto diante de nós.

Deste lastro negativo, resultará, contudo, uma exigência de ordem positiva: o hiato em que sempre corre cada ato de interpretação, a transparência mútua impossível nos obriga à prática cotidiana da interpretação. A interpretação,

¹⁶⁷ ISER, Wolfgang. **O Ato da Leitura: uma teoria do efeito estético. Vol. 2**, 1999, pp. 97-122.

¹⁶⁸ “[...] sua experiência de mim é invisível a mim e minha experiência de você é invisível a vc. Eu não posso experimentar sua experiência. Você não pode experimentar minha experiência. Ambos somos homens invisíveis. Todos os homens são invisíveis um para o outro. Experiência é a invisibilidade do homem para o homem” [tradução nossa]. “[...] your experience of me is invisible to me and my experience of you is invisible to you. I cannot experience your experience. You cannot experience my experience. We are both invisible men. All men are invisible to one another. Experience is man’s invisibility to man.” Cf. R. D. Laing, Apud., ISER, Wolfgang. **O Ato da Leitura: uma teoria do efeito estético. Vol. 2**, 1999, p. 100.

portanto, cobre os vazios contidos no espaço que se forma entre a afirmação de um e a réplica do outro, entre pergunta e resposta.¹⁶⁹

O ambiente de interação se sustenta e se normaliza pelo processo interpretativo, pois toda percepção só tem sentido se for processada hermeneuticamente. Impossibilitados de experimentar as experiências dos outros nos sentimos impulsionados a transcender tais limites buscando preencher os vazios deixados.

Partindo para aquilo que mais importa para Iser, i. e., a relação texto-leitor, por mais que se diferencie do espaço de interação interpessoal devido sua impossibilidade de conhecer a reação de quem está diante de si, há, portanto, um ponto de encontro: os textos, assim como as interações interpessoais, não possuem figuração plena, seu conteúdo é sempre permeado por enunciados com lacunas que exigem do leitor seu preenchimento. O texto está constantemente convidando o leitor a se projetar para dentro dele (o texto) a fim de que seus espaços sejam preenchidos. Tais vazios são, portanto, constitutivos pois impulsionam o leitor a preencher as expectativas criadas por ele no ato da leitura.

Ao levarmos em consideração as observações de Iser aplicadas ao conceito de testemunho notamos algo de interessante: o testemunho possui a dualidade de ser tanto a interação interpessoal que acontece no ambiente do encontro, como o texto dado ao leitor¹⁷⁰. Seria, portanto, o texto munido da habilidade de usufruir do ambiente do face a face. O leitor que tem diante de si o testemunho como uma espécie de texto encarnado no sujeito (o outro de sua relação) cria suas percepções, suas imagens que provocam o vazio a ser preenchido e que torna tal percurso hermenêutico algo constitutivo do ser.

Diante de todas estas características percebemos que como acontecimento o testemunho convida aquele que está diante de si para um exercício constante de busca de sentido. Mas o que quero por em evidência é que além destes ingredientes convidativos que clamam por sentido tem algo existente além da narrativa, além das preocupações daquele que fala, a saber: as lacunas deixadas no discurso, os vazios da fala que não foram manifestos, o que popularmente é conhecido como não-dito. Nas palavras de Wolfgang Iser, ao aplicar a mesma ideia a relação entre texto e leitor, nos diz:

O não-dito de cenas aparentemente triviais e os lugares vazios do diálogo incentivam o leitor a ocupar as lacunas com suas projeções. (...) Portanto, o

¹⁶⁹ LIMA, Luiz Costa (Org.). **A Literatura e o Leitor: textos de estética da recepção**, 1979, p. 23.

¹⁷⁰ É evidente que me refiro aqui, exclusivamente, ao testemunho materializado em fala.

processo de comunicação se põe em movimento e se regula não por causa de um código, mas mediante a dialética de mostrar e de ocultar. (...) Os lugares vazios regulam a formação de representações do leitor, atividade agora empregada sob as condições estabelecidas pelo texto. (...) Em outras palavras, eles fazem com que o leitor se situe a si mesmo em relação ao texto. A assimetria de texto e leitor estimula uma atividade de constituição e esta atividade ganha uma determinada estrutura graças aos lugares vazios e às negações do texto, ajustando o processo interativo.¹⁷¹

Vale notar que aquele que recebe o testemunho sempre se encontra em uma situação existencial que serve como um ambiente produtivo para o preenchimento dos espaços deixados pelo não-dito. Notório pensar que aquilo que foge das preocupações do que fala acaba se tornando algo constitutivo para quem recebe. Os vazios da fala impulsionam o ouvinte a se projetar pra dentro do texto do outro preenchendo os espaços com seus conteúdos existenciais. Inaugura um ambiente de abertura de mundo, onde suas projeções se materializam. Temos que ter a consciência de apesar de sua característica de ausência o não-dito não se constitui em algo aparentemente inexistente, que se dissolve e perde sua força. Como bem ressaltou Merleau-Ponty sua ausência de signo acaba por inaugurar um novo signo:

A ausência de signo pode ser ela mesma um signo, e a expressão não consiste em que cada elemento de sentido seja amoldado um elemento da linguagem, mas em que a linguagem exerça influência sobre a linguagem, influência que de súbito se desloca em direção a seu sentido. Dizer não significa substituir cada pensamento por uma palavra: se o fizéssemos, nada seria dito e não teríamos a sensação de viver na linguagem, ficaríamos no silêncio, já que o signo desapareceria repentinamente diante de um sentido (...) A linguagem diz irrefutavelmente quando renuncia a dizer a coisa em si (...) A linguagem significa quando, em vez de copiar o pensamento, se deixa por ele dissolver e refazer.¹⁷²

A habilidade da linguagem na condução de sentido transita pelos conflitos de afirmação e negação, de busca por preencher espaços vazios. Pelas provocações impostas por este conflito que o pensamento se refaz e o ouvinte do discurso se constitui. O

¹⁷¹ ISER, Wolfgang. **O Ato da Leitura: uma teoria do efeito estético. Vol. 2**, 1999, pp. 106-108.

¹⁷² M. Merleau-Ponty, Apud., ISER, Wolfgang. **O Ato da Leitura: uma teoria do efeito estético. Vol. 2**, 1999, pp. 106-107.

testemunho enquanto texto inaugura um sistema de combinações entre o revelado e o oculto, entre o que se afirma e o que se nega, conseqüentemente tal sistema se abriga em um espaço onde o ouvinte transita. Este lugar se sustenta pelo não-dito, pelos espaços vazios que precisam ser preenchidos pelo ouvinte. O ouvinte está sempre imbuído de uma tarefa: preencher os espaços vazios, não com o que é dado, mas com o que é diferente, com a formação de suas representações. Se por um lado devemos levar em consideração a característica de ausência que o não-dito possui, por outro temos que estar atentos àquilo que o testemunho doa em abundância: a linguagem simbólica. O símbolo é fator determinante para a dinâmica do não-dito.

Como caso do uso do símbolo, o conceito possibilita o conhecimento pela tradução do dado naquilo que não é dado. Não há percepção imediata, como tão pouco conhecimento imediato. Ao contrário, é sempre preciso captar um traço do não-dado no dado para que este – qualquer que seja o ponto de vista – possa ser apreendido. Os símbolos são esses traços do não-dado, sem os quais não teríamos acesso aos dados empíricos. (...) Os símbolos se tornam assim as condições constitutivas para a apreensão do mundo dado pelo fato de que não concretizam nem as propriedades, nem as características do dado, pois só através dessa alteridade pode se captar o mundo empírico.¹⁷³

O testemunho enquanto linguagem simbólica se constitui em um ambiente pulsante de condução ao não-dito. O ouvinte/leitor se depara com o símbolo como um dado que é a tradução do que está além de si. Ele tem no símbolo algo no qual se apegar, palpável, mas que o lança para outro lugar, para o espaço de nomeação do que ele representa. A riqueza está no fato de que o conhecimento do que é dito é sempre mediado por algo que está além do que se revela. O conhecimento não se constitui prontamente, pelo contrário, gasta tempo na tarefa de percorrer o trajeto imposto pela dinâmica simbólica, pela sede de encontrar o ambiente onde o sentido se encontra camuflado nas representações¹⁷⁴. De outra feita, o símbolo só é apreendido porque ele revela traços do

¹⁷³ Iser, Wolfgang. **O Ato da Leitura: uma teoria do efeito estético. Vol. 1**, 1996, p. 119.

¹⁷⁴ Iser nos revela um dado importante sobre o poder da representação: *“A peculiaridade da imagem representada se evidencia quando assistimos à versão cinematográfica de romances que já tínhamos lido. Com efeito, a nossa percepção visual se posiciona aqui diante do pano de fundo das representações memorizadas. A impressão espontânea ao ver no cinema Tom Jones, de Fielding, é a da decepção, por causa da pobreza da figura quando comparada com aquela imagem que se formara durante a leitura”*. **O Ato da Leitura: uma teoria do efeito estético. Vol. 2**, 1999, p. 59.

não-dado no dado. Uma pomba só é reconhecida como um símbolo de paz porque ela traz consigo traços que foram associados a tal conceito. Uma vez desassociados tais traços ela se resume em mero signo que se satisfaz e se resume no que está dado. Importante notar que a natureza do símbolo se sustenta em uma rede significativa, em representações coletivas de conexões semânticas que formam uma linguagem. Somente devido a este ambiente que o símbolo possui o poder de traduzir o que está além de si. O mundo onde transita as experiências do ser só é apreendido pelo poder do símbolo, pois é ele que revela, ou melhor, que conduz o ser em busca de encontrar os possíveis que ele tenta traduzir. Portanto, a atitude de quem fala acerca de si inaugura uma abertura para o ambiente do não-dito, pois testemunhar o que viveu é se apropriar de símbolos devido a qualidade que possuem de traduzir o que está além de si.

3.3 A ontologia da palavra – o lugar do outro como a casa do ser

Se por um lado devemos destacar os desdobramentos que acontecem quando o testemunho se manifesta como acontecimento, por outro devemos estar atentos ao fato de que enquanto palavra ele possui uma essência dialógica. Ele sempre clama pelo outro como parte constitutiva da dinâmica do ser. Aquele que discursa, enquanto portador da palavra, inaugura um espaço de interação onde a ontologia se instaura, onde a porta de entrada para o outro se abre e no ambiente desta relação o ser acontece. Vale aqui por em destaque como argumento do nosso pensamento aquilo que sugeriu Martin Buber (1.878 – 1.965) naquilo que ousou traduzir como a “ontologia do encontro”.

A centralidade do pensamento de Martin Buber reside na abordagem fenomenológica da existência humana que se revela na relação, mais precisamente, no diálogo que acontece no ambiente da presença do face a face. O lugar que o outro ocupa é o espaço por excelência onde acontece a realização existencial.

Suas concepções filosóficas giram em torno das experiências que acontecem na existência do homem enquanto presença no mundo. Esta presença se ramifica em múltiplas possibilidades de existir que irão se concretizar a medida com que ele se coloca diante do que se apresenta perante si. Ao se posicionar o homem revela o seu modo de ser. Buber via em tal atitude humana uma dualidade que ele procurou traduzir por dois pares de palavras-princípio: “Eu-Tu” e “Eu-Isso”.

Antes de desdobrarmos os conceitos de tais palavras, vale ressaltar a importância que a palavra exerce no pensamento de Buber e que serve de base para a sua reflexão.

Na introdução da obra *Eu e Tu*, Newton A. V. Zuben nos traz alguns esclarecimentos:

(...) Buber desenvolve uma verdadeira ontologia da palavra atribuindo a ela, como palavra falante, o sentido de portadora de ser. É através dela que o homem se introduz na existência. Não é o homem que conduz a palavra, mas é ela que o mantém no ser. Para Buber a palavra proferida é uma atitude efetiva, eficaz e atualizadora do ser do homem. Ela é um ato do homem através do qual ele se faz homem e se situa no mundo com os outros. A intenção de Buber é desvendar o sentido existencial da palavra que, pela intencionalidade que a anima, é o princípio ontológico do homem como ser dia-logic e dia-pessoal.¹⁷⁵

Buber ressalta o poder da palavra como portadora do ser. Ele não a vê como um simples acontecimento, mas enfatiza a sua essência dialógica. É se apropriando da palavra neste sentido que o homem atualiza sua existência praticando a manutenção do ser. A palavra possui uma intencionalidade que conduz o homem para sua ontologia de sujeito falante.

Buber destaca a função da palavra dentro do contexto do inter-humano. Na tarefa do sujeito que fala, ao se dirigir a alguém, abre a possibilidade de tocar o outro como pessoa. Neste toque se descobre o centro do ser do outro e aquele a quem eu me dirijo se constitui para mim uma pessoa e não uma mera instância fictícia. Evidente que esta fala só será verdadeira se os polos da relação estiverem constituídos.¹⁷⁶Sobre este pressuposto é que Buber edifica sua fenomenologia da relação, pois sua percepção sobre o homem é do ser situado no mundo com o outro.

Portanto, sendo a sua atitude dupla o mundo é duplo para o homem. Ele se relaciona com o mundo tendo diante de si duas possibilidades de ser, duas possibilidades de se revelar. Ao se relacionar com o que está diante de si ele pode ter a atitude passiva (como um mero espectador) ou ativa (como o ser que se doa à relação). Estas duas atitudes são conceituadas respectivamente pelas palavras-princípio “Eu-Isso” e “Eu-Tu”.

¹⁷⁵ BUBER, Martin. *Eu e Tu*, 2015, p. 28.

¹⁷⁶ AMATUZZI, Mauro Martins. *O Resgate da Fala Autêntica: filosofia da psicoterapia e da educação*, 1989, 42.

O Eu da palavra-princípio Eu-Tu é diferente do Eu da palavra-princípio Eu-Isso. O Eu da palavra-princípio Eu-Isso aparece como egótico e toma consciência de si como sujeito (de experiência e de atualização). O Eu da palavra-princípio Eu-Tu aparece como pessoa e se conscientiza como subjetividade (sem genitivo dela dependente). O egótico aparece na medida em que se distingue de outros egóticos. A pessoa aparece no momento em que entra em relação com outras pessoas. O primeiro é a forma espiritual da diferenciação natural, a segunda é a forma espiritual do vínculo natural.¹⁷⁷

O que podemos constatar é que não existe “Eu” em si, o si mesmo não é visto como substância, mas como relação. O Eu só pode ser visto como o Eu da palavra-princípio Eu-Tu ou o Eu da palavra-princípio Eu-Isso. “Se se diz Tu profere-se também o Eu da palavra-princípio Eu-Tu. Se se diz Isso profere-se também o Eu da palavra-princípio Eu-Isso”.¹⁷⁸

O Eu da palavra-princípio Eu-Tu toma consciência de si como pessoa aberta à relação que o impulsiona à dialética de dar-se a si e receber do outro. Já o Eu da palavra-princípio Eu-Isso se percebe como sujeito, um ser constituído / acabado que vê o outro na mesma condição, ou seja, encara o outro como um objeto que através do ato da experiência busca encontrar suas distinções e utilizações.

A existência humana, na perspectiva de Buber, se desenrola num *continuum* de “encontros Tu” (*Begegnungen*) e de “relações Isso” (*Beziehungen*). A vida se realiza num movimento de alternância do encontro dialógico: Eu-Tu efêmero, de um lado, e, de outro, a experiência Eu-Isso, sedutora, invasora, coerente no espaço e no tempo. O homem toma conhecimento do mundo, do outro, dos seres em geral como um Isso. A atitude Eu-Tu marca o existir autêntico do homem, pois a palavra-princípio Eu-Tu só é pronunciada pelo homem com todo o seu ser.¹⁷⁹

O homem enquanto existência se encontra mergulhado em um ambiente dialógico de duplicidade: 1- a atitude que visa a relação Eu-Tu proporcionando ao homem o existir autêntico, pois o que se busca contemplar é o ser em sua totalidade; 2- a experiência Eu-

¹⁷⁷ BUBER, Martin. **Eu e Tu**, 2015, p. 90.

¹⁷⁸ *Ibid.*, p. 51.

¹⁷⁹ ZUBEN, Newton Aquiles Von. **Tu Eterno e religiosidade no pensamento de Martin Buber**, 2015, p. 947.

Isso que trata o mundo e as pessoas como objetos visando apenas distinguir suas características particulares.

Nessa altura é importante salientarmos algo; Buber contempla a ontologia da relação de forma ampla. O homem como um ente de relação está mergulhado no mundo e conseqüentemente se relaciona de inúmeras maneiras. Ele divide esta multiplicidade de relações em três esferas: a vida com a natureza, a vida com os homens e a vida com os seres espirituais. Disto podemos destacar que não devemos atribuir ao pensamento de Buber o Tu como significado exclusivo de pessoa e o Isso ao de coisa. O Tu pode significar qualquer coisa que se apresente diante do ser e não exclusivamente algo que acontece no ambiente inter-humano.

Em todas as relações que o homem pratica com a natureza, com os homens e com as formas espirituais, por mais que elas estejam inseridas no ambiente Eu-Tu, elas sempre clamam por algo a mais, a busca pelo Tu eterno, através de sua própria essência não pode se tornar um Isso.¹⁸⁰

Em cada uma das três esferas onde o homem pratica o ato da relação, mergulhado neste ambiente ele é conduzido a presença do Tu eterno. Dentre as três esferas uma se destaca como lugar de excelência, o ambiente da vida com os homens.

Entre as três esferas uma se destaca: é vida com os homens. Aqui a linguagem se completa como seqüência no discurso e na réplica. Somente aqui, a palavra explicitada na linguagem encontra sua resposta. Somente aqui, a palavra-princípio é dada e recebida da mesma forma, a palavra da invocação e a palavra da resposta vivem numa mesma língua, o Eu e o Tu não estão simplesmente na relação, mas também na firme integridade. Aqui, e somente aqui, há realmente o contemplar e o ser-contemplado, o reconhecer e o ser-reconhecido, o amar e o ser-amado. (...) A relação com o ser humano é a verdadeira imagem da relação com Deus, na qual a verdadeira invocação participa da verdadeira resposta. Só que na resposta de Deus tudo, o Todo se revela como uma linguagem.¹⁸¹

Na singularidade do ambiente da vida com os homens, onde a ontologia do encontro se descortina através de uma linguagem própria, ou seja, onde o Eu e o Tu materializam de forma sublime a reciprocidade do diálogo, é neste espaço que Deus se

¹⁸⁰ *Ibid.*, p. 949.

¹⁸¹ BUBER, Martin. **Eu e Tu**, 2015, pp. 117-118.

revela. *“A transcendência de Deus para Buber só pode ser vivida no cotidiano da existência, no seio de uma relação dialógica”*.¹⁸²

Deus só se torna real quando ele se manifesta no encontro, no conflito que destrói e reconstrói. Não podemos colocar Deus no mundo sensível como um objeto de nossa subjetividade, mas como aquele que se manifesta através do encontro. Deus não deve ser descrito como algo, mas deve ser alcançado como Tu.¹⁸³

Somente quando valorizamos e garimpamos o ambiente do Eu-Tu – experimentado de forma sublime na ontologia do encontro que se materializa na esfera da vida dos homens – que nos tornamos habilitados para a atitude de nos relacionar com Deus como uma pessoa, como o Tu eterno que se revela e torna possível nossa existência autêntica.

Diante da mesma perspectiva vale por em destaque aquilo que denominamos de “ontologia da alteridade” apresenta por Ricoeur. Entre as inúmeras contribuições de Paul Ricoeur nos estudos da filosofia, uma exerce lugar sublime devido as cooperações e desdobramentos de seus conceitos, a saber, a identidade humana. As percepções de Ricoeur a fim de fundamentar sua constituição e o lugar que ela exerce na existência humana trouxeram um marco a este estudo. Ricoeur propõe uma abordagem hermenêutica-fenomenológica sobre este tema, pois se coloca no papel de intérprete diante do sujeito que se manifesta em uma situação existencial, o ser que se revela inserido no tempo manifestando sua linguagem e experiência de mundo.

Como passo inicial desta discussão precisamos salientar o conceito do “Eu” para Ricoeur. O “Eu” não deve ser visto como uma substância pronta, como algo acabado a ser analisado tendo a priori a sua completude como limites norteadores que auxiliam em sua definição; por outro lado, a sua oposição também não é verdadeira, i. e., um “Eu” diluído, sem forma, que se manifesta e torna impossível destacar suas delimitações. É exatamente na fronteira entre estes dois conceitos que Ricoeur se insere, pois para ele o “Eu” não se define em seus limites, nem se dissolve ao sair deles, ele se constitui como uma tarefa. O “Eu” é traduzido como o “Si”, um eterno devir que se constitui em um percurso de sair de si e voltar para si construindo sua identidade através de um diálogo permanente com o outro.

¹⁸² ZUBEN, Newton Aquiles Von. **Tu Eterno e religiosidade no pensamento de Martin Buber**, 2015, p. 965.

¹⁸³ BUBER, Martin. **Eclipse de Deus: considerações sobre a relação entre religião e filosofia**, 2007, p. 23.

O segundo ponto a ser analisado diz respeito a problemática levantada por Ricoeur acerca da identidade pessoal, ou seja, a formação da identidade pessoal está essencialmente relacionada à temporalidade. O sujeito inserido no mundo está mergulhado em uma série de acontecimentos que perpassam a sua vida trazendo construções, desconstruções e reconstruções. Diante de tais situações este sujeito vai sendo constituído e conseqüentemente revela seu desdobramento no tempo.

Neste percurso há algo que permanece o mesmo, mas há algo que se transforma. A fim de conceituar e esclarecer esta questão Ricoeur utiliza algo que já abordamos anteriormente, mas que convém reprisa-los: os termos em latim “*Idem*” e “*Ipse*”. A identidade *Idem* é aquela que mantém sua mesmidade mesmo diante dos acontecimentos que a perpassam, o sujeito continua sendo o mesmo inalterado. A identidade *Ipse* é aquela que sofre as mudanças ao longo do percurso da vida, ressaltando sua permanência e manutenção no tempo. É um eu que se torna um si mesmo, i. e., mesmo diante das transformações sofridas não me torno um outro aquém de mim, mas sim um si alterado pelos acontecimentos, que mesmo diante disto permanece o mesmo. Ou como o próprio Ricoeur tentou responder ao longo de sua obra, neste sentido somos “O si mesmo como o outro”.¹⁸⁴

Diante disto nos deparamos com duas maneiras de permanência no tempo, sou *Idem* (o mesmo que não é o outro) e sou *Ipse* (o si que se tornou um outro, mas que permanece o mesmo). Com a finalidade de clarificar esta problemática Ricoeur introduz o conceito de narrativa por identificar nela um ambiente que uni os dois polos. Isto ele deixou claro em sua tese defendida em *Tempo e Narrativa* e exposta nas seguintes palavras: “O tempo torna-se tempo humano na medida em que está articulado de modo narrativo; em compensação, a narrativa é significativa na medida em que esboça os traços da experiência temporal”.¹⁸⁵ O ato de narrar possui a habilidade de organizar a discordância do tempo. Como o próprio Ricoeur manifestou: “(...) proponho definir a concordância discordante, característica de toda composição narrativa, pela noção de síntese do heterogêneo.”¹⁸⁶

Como também destacou de outra forma:

¹⁸⁴ RICOEUR, Paul. **O si mesmo como outro**, 2014, p. XIII.

¹⁸⁵ RICOEUR, Paul. **Tempo e Narrativa. Vol.1**, p. 15.

¹⁸⁶ RICOEUR, Paul. **O si mesmo como outro**, 2014, p. 147.

É nessa medida que a identidade pessoal, considerada em sua duração, pode ser definida como identidade narrativa, no cruzamento da coerência conferida pelo pôr em intriga com a discordância suscitada pelas peripécias da ação narrada. Por sua vez, a ideia de identidade narrativa dá acesso a uma nova abordagem do conceito de ipseidade, que, sem a referência à identidade narrativa, é incapaz de desenvolver sua dialética específica, a da relação entre duas espécies de identidade, a identidade imutável do *idem*, do mesmo, e a identidade móvel do *ipse*, do si, considerada em sua condição histórica. É no quadro da teoria narrativa que a dialética concreta da mesmidade e da ipseidade atinge um primeiro desenvolvimento, esperando por sua culminação com a teoria da promessa.¹⁸⁷

Com isso verificamos que Ricoeur propõe uma nova concepção de identidade, a identidade narrativa. Somente quando articulamos a nossa história – repleta de nuances e discordâncias temporais – de maneira narrativa, tornamos possível uma dialética que faça sentido entre o *idem* e o *ipse*.

Possuir uma identidade narrativa é nos enxergar como personagem de uma história onde nossas ações fazem sentido e são peças que compõem a nossa existência. Passamos a ter uma percepção do tempo encarando-o como elemento que nos constitui, responsável por nossas nuances e manutenções onde nos vemos como um si alterado que ainda assim permanece o mesmo.

A nossa identidade passa a ser a identidade que nossa personagem mergulhada no enredo narrativo possui. Esta história que nos compõe, ao ser narrada por nós, revela aos outros quem somos e com isso ressalta um ponto importante, o caminho para a alteridade.

Encerramos esse esboço do problema referente à identidade narrativa evocando uma outra dialética, diferente da do *idem* e do *ipse*, a dialética da identidade confrontada à alteridade. A questão da identidade tem assim uma dupla vertente, privada e pública. Uma história de vida se mistura à história de vida dos outros.¹⁸⁸

A nossa narrativa, que fundamenta e traz sentido ao nosso agir humano, torna possível o fazer sentido para o outro também. Passamos a produzir histórias e consumir a dos outros que ajudam na nossa leitura e constituição.

¹⁸⁷ RICOEUR, Paul. **Percorso do Reconhecimento**, 2017, p. 116.

¹⁸⁸ RICOEUR, Paul. **Percorso do Reconhecimento**, 2017, pp. 117-118.

(...) as histórias vividas por uns estão intrincadas nas histórias dos outros. Pedacos inteiros de minha vida fazem parte da história da vida dos outros, de meus pais, meus amigos, meus companheiros de trabalho e lazer. O que dissemos acima sobre as práticas e as relações de aprendizado, cooperação e competição que elas comportam, confirma esse intrincamento da história de cada um na história de muitos outros.¹⁸⁹

Somos o produto uns dos outros, somos tessitura, estamos em constante tarefa, provocando e sendo provocados, construindo nossas histórias e absorvendo tantas outras possibilitando sentidos para a compreensão de si e dos outros.

Como bem destacou Walter Salles:

(...) a hermenêutica da pessoa acontece na história, no tempo e na relação com os outros, trata-se de uma identidade que já não é mais fruto de uma mera conceituação (teoria), mas acontece no tempo e na condição ética plural. O si mesmo constitui-se a partir da influência histórica e ética dos personagens apreendidos na leitura, os quais encarnam grandes decisões de vida.¹⁹⁰

Ao narrar nossas histórias selecionamos e organizamos valores que são construídos através das mediações do tempo e das leituras que apropriamos dos outros, sendo eles os responsáveis por nossa constituição e onde se destaca a alteridade como o ambiente onde reside a ontologia.

Vale ressaltar diante de tudo o que foi dito, que o conceito de alteridade não deve repousar simplesmente no outro, mas ele encontra também sua residência no si enquanto si mesmo, ou seja, no reconhecimento e na aceitação do si, mesmo sendo irremediavelmente outro, o si constituído pelas mediações do tempo e pelo entrecruzamento das histórias dos outros.

Após suscitarmos algumas questões, mesmo que de forma simplória, podemos identificar que Martin Buber valoriza o estado de imanência da existência humana prefigurado pelo ambiente do diálogo como espaço por excelência da realização do homem, o lugar onde ele expressa o seu modo de ser. Manifestando sua essência dialógica é que o homem pratica a manutenção do ser ao tomar para si a posse da palavra. Ao se

¹⁸⁹ RICOEUR, Paul. **O si mesmo como outro**, 2014, p. 171-172.

¹⁹⁰ SALLES, Walter Ferreira. **Paul Ricoeur e a hermenêutica de si no espelho das palavras**, 2009, p. 12.

posicionar diante do outro, munido pelo poder da palavra, cria a possibilidade de se dirigir a alguém como pessoa. Com isso o mundo do ser é erigido dentro de um ambiente inter-humano onde o lugar de posicionamento é visto sempre em relação com o outro. Ao se relacionar como o ser que se doa à relação e como portador do poder da palavra se autoneia de um Eu-Tu aberto ao doar-se a si e receber do outro. Somente ao se enxergar nesta ontologia do encontro é que o homem está apto para uma busca do conhecimento de Deus. A partir daqui se valoriza o outro polo da dialética, a transcendência, que desfruta de uma certa liberdade em se revelar por encontrar no ambiente sublime do diálogo sua posição de Tu. A subjetividade de Deus se materializa em forma de pessoa e como o Tu eterno se revela ativamente.

Paul Ricoeur, de forma semelhante, valoriza a imanência humana por concentrar suas forças na hermenêutica do sujeito que se manifesta em uma situação existencial. Este sujeito não deve ser encarado como algo pronto, mas como o ser que através do diálogo com o outro pratica o percurso de sair de si e voltar para si e que se constitui não como um Eu, mas como um Si. Este Si mergulhado no mundo se desdobra no tempo compondo sua identidade que se torna dupla, pois a algo em si que não muda, mas há também algo que se modifica constantemente. A fim de unir estes dois polos Ricoeur propõe o ato de narrar como solução, pois ele possui a habilidade de organizar a discordância do tempo. Diante disto surge a identidade narrativa como ambiente que detém o sentido existencial. Ao organizar nossa existência através da narrativa passamos a tornar manifesta nossas histórias e absorvermos a história dos outros e assim abrimos o caminho para a prática da alteridade. Nesta ontologia da alteridade é que o transcendente passa a ser valorizado também. Através das histórias narradas e absorvidas que o transcendente se desvela, que encontra a liberdade de revelar as características do seu ser.

Pelas tentativas de Martin Buber e Paul Ricoeur de traçar uma dialética entre o imanente e o transcendente nos sentimos encorajados na tarefa de buscar respostas significativas ao tema suscitado neste tópico, pois estar inserido no ambiente do testemunho, seja como locutor ou ouvinte, é estar constantemente sobre a imanência de uma situação existencial que discursa ou ouve a vivência de um ambiente transcendente de possibilidades, é ser habitante de um espaço onde o ser se constitui, portanto o lugar do outro é a casa do ser.

3.4 O discurso do outro – o caminho para a identidade

Falar de identidade é sempre um desafio devido a complexidade em sua definição. Em linhas gerais, podemos defini-la como aquilo que é próprio de alguém, as características do que é o mesmo, aquilo que o ser possui de duradouro, permanente. Por um viés ontológico poderíamos definir como a essência do ser. Por outro lado, nos deparamos com a complexidade do termo ao nos determos de maneira mais detalhada aos paradoxos que surgem a essa essencialidade a priori permanente, pois o que permanece no sujeito que transita ao longo do tempo? Diante de tal percurso existencial como o sujeito mantém uma continuidade estando imerso em um ambiente de constante mudanças e provocações? Na base da discussão de tais questões podemos destacar o confronto entre duas abordagens:¹⁹¹

A primeira delas é a perspectiva essencialista que fundamenta a ideia de que a identidade possui algo de autêntico que transita no campo do privado, ressalta-se o que não se altera ao longo do tempo, aquilo que se mantém anterior a esfera pública e suas nuances. As duras críticas feitas a esta abordagem sugerem que é impossível pensar em identidade fora da esfera pública, pois o sujeito se constitui não de forma individual, mas coletiva. Em resposta a tal abordagem surge a concepção pós-estruturalista que reivindica justamente as diferenças, as características comuns e partilhadas na relação do sujeito com a esfera pública. Valoriza-se as diferenças que são partilhadas no ambiente das fronteiras culturais. A identidade é vista como algo contingente, ou seja, como algo

¹⁹¹ Vale por em destaque a posição de Stuart Hall que traz três concepções distintas de identidade: 1- a identidade do sujeito do iluminismo. Tal sujeito estava baseado numa concepção da pessoa humana como um indivíduo totalmente centrado, dotado das capacidades da razão, consciência e ação, cujo “centro” consistia num núcleo interior, que emergia pela primeira vez quando o sujeito nascia e com ele se desenvolvia, ainda que permanecendo essencialmente o mesmo. 2- a identidade do sujeito sociológico. Refletia a crescente complexidade do mundo moderno e a consciência de que esse núcleo interior do sujeito não era autônomo e autossuficiente, mas era formado na relação com outras pessoas importantes para ele, que mediavam para o sujeito os valores, sentido e símbolos de uma cultura, dos mundos que ele habitava. 3- a identidade do sujeito pós-moderno. Este sujeito é conceitualizado como não tendo uma identidade fixa essencial ou permanente. A identidade torna-se em algo móvel: formada e transformada continuamente em relação às formas pelas quais somos representados ou interpelados nos sistemas culturais que nos rodeiam. É definida historicamente e não biologicamente. O sujeito assume identidades diferentes em diferentes momentos, identidades que não são unificadas ao redor de um “eu” coerente. A identidade plenamente unificada, completa, segura e coerente é uma fantasia. Ao invés disso, à medida que os sistemas de significação e representação cultural se multiplicam, somos confrontados por uma multiplicidade desconcertante de identidades possíveis, com as quais poderíamos nos identificar a cada uma delas, ao menos temporariamente. HALL, Stuart. **A identidade cultural na pós-modernidade**, 2019, pp-10-12.

formado dentro de uma dialética entre componentes diferentes, de discursos políticos e culturais e de histórias particulares.¹⁹²

Compactuamos com as perspectivas desta última abordagem, haja visto o viés pulsante em nossa tese, a afirmativa de que o sujeito é algo em constante formação, sua constituição se encontra em constante movimento, o sujeito nunca se define como ser, mas se encontra imbuído na tarefa de estar sendo. Outro aspecto tão importante quanto este é o papel da alteridade na construção de uma identidade. O sujeito encontra-se sempre impulsionado a se lançar para fora de si, é no espaço habitado pelo outro que os componentes de sua essencialidade residem. A esfera pública é o ambiente do encontro com o outro que se descortina demarcando espaços fronteiriços que, devido a uma prática dialética, se tornam convidativos a serem habitados e conseqüentemente traduzidos em um ambiente de pertença. Valoriza-se o espaço do outro, do diferente de si como um lugar de constituição.

As identidades são fabricadas por meio da marcação da diferença. Essa marcação da diferença ocorre tanto por meio de sistemas simbólicos de representação quanto por meio de formas de exclusão social. A identidade, pois, não é o oposto da diferença: a identidade depende da diferença. (...) As formas pelas quais a cultura estabelece fronteiras e distingue a diferença são cruciais para compreender as identidades. A diferença é aquilo que separa uma identidade da outra, estabelecendo distinções, frequentemente na forma de oposições.¹⁹³

Diante de tal citação podemos constatar que a identidade é relacional, para que uma identidade se constitua é necessário a existência de algo fora dela, do diferente, daquilo que ela não é. A diferença ao invés de ser conflitante é constitutiva, pois é ela quem fornece as condições para a existência de uma nova identidade. Por outro lado, vale destacar um ponto de extrema importância para aquilo que sugerimos imprimir aqui; a valorização a diferença não se fundamenta sobre o conceito de oposições binárias (como propôs a linguística estruturalista de Saussure) onde os polos se conflitam e evidenciam cada vez mais suas conceituações ao valorizarem suas individualidades. Valoriza-se uma

¹⁹² WOODWARD, Kathryn. Identidade e diferença: uma introdução teórica e conceitual, 1997, p. 12 In: SILVA, Tomaz Tadeu da (org). **Identidade e diferença: a perspectiva dos estudos culturais**, 2000.

¹⁹³ *Ibid.*, pp. 40-42.

relação dicotômica não entre significados fixos, conflitantes entre si, antes disso, intensifica-se a construção do significado como um processo dialético entre polos diferentes que não se fecham em suas definições, mas mantêm uma abertura a possíveis reformulações. Uma dialética entre conceitos fluídos que apesar de diferentes não se isolam a um conceito fechado e irrevogável. Tanto o que é próprio quanto o que é diferente estão abertos a possíveis transformações.

Com isso destacamos outro aspecto, a identidade é o resultado de atos de criação linguística. Não é algo pronto, é sempre o produto de uma cultura. O processo de uma produção simbólica e discursiva. Como bem destacou Tomaz Tadeu da Silva:

Primeiramente, a identidade não é uma essência; não é um dado ou um fato – seja da natureza, seja da cultura. A identidade não é fixa, estável, coerente, unificada, permanente. A identidade tampouco é homogênea, definitiva, acabada, idêntica, transcendental. Por outro lado, podemos dizer que a identidade é uma construção, um efeito, um processo de produção, uma relação, um ato performativo. A identidade é instável contraditória, fragmentada, inconsistente, inacabada. A identidade está ligada a estruturas discursivas e narrativas.¹⁹⁴

Sobre a fusão do “eu” e o “outro”, diante de tal contingência a identidade se constitui, é tida como uma construção. Como resultado de um processo de criação destacamos o fato que a identidade não é um dado pronto, lançado aí, onde nos apropriamos de suas descobertas ou revelações, ela pertence a um processo ativo de produção, de alguém mergulhado em uma cultura, provocado por contextos e situações existenciais. Estes ser, diante de tais provocações não se limita a ser um mero receptor de algo fixo, pronto, imposto a ele, mas reage, se sente provocado a ler, interpretar e nomear cada fato que se apresenta diante de si. Talvez tenha sido isto o que Stuart Hall tentou nos dizer:

É precisamente porque as identidades são construídas dentro e não fora do discurso que nós precisamos compreendê-las como produzidas em locais

¹⁹⁴ SILVA, Tomaz Tadeu da. A produção social da identidade e da diferença, p. 96 In: SILVA, Tomaz Tadeu da (org). **Identidade e diferença: a perspectiva dos estudos culturais**, 2000.

históricos e institucionais específicos, no interior de formações e práticas discursivas específicas, por estratégias e iniciativas específicas.¹⁹⁵

Percebemos, portanto, que a identidade está inserida dentro de um movimento de criação linguística. Ela se encontra sobre a tarefa discursiva de demarcações simbólicas, onde se estabelecem fronteiras semióticas que demarcam o espaço do que é próprio do diferente de si. Como parte fundamental do processo, o que está do outro lado, o diferente, passa a ser assimilado por um processo de tradução, existe uma atitude hermenêutica diante do que está do lado de fora. Portanto, o mundo do outro, que é o resultado também de um discurso, passa a ser algo constitutivo de quem se sente provado sobre a tarefa de interpreta-lo. Do outro lado da fronteira, daquilo que podemos denominar de: o discurso do outro, se encontra um “eu constitutivo”, ou seja, parte do que somos, do que nos define, que nos traz o sentimento de pertença que popularmente traduzimos por identidade, se encontra manifesto lá, no mundo do outro.

Na ousadia que lhe cabe devido a sua erudição, Stuart Hall se sente provocado em trazer uma definição de identidade:

Utilizo o termo “identidade” para significar o ponto de encontro, o ponto de sutura, entre, por um lado, os discursos e as práticas que tentam nos “interpelar”, nos falar ou nos convocar para que assumamos nossos lugares como os sujeitos sociais de discursos particulares e, por outro lado, os processos que produzem subjetividades, que nos constroem como sujeitos aos quais se pode “falar”. As identidades são, pois, pontos de apego temporário às posições-de-sujeito que as práticas discursivas constroem para nós.¹⁹⁶

A identidade é o resultado final de quem está inserido em um fluxo discursivo que possui como ofício preencher o espaço deixado entre o que ocorre no encontro entre o mundo do “eu” com o mundo do “outro”. Entre o choque de culturas abre-se uma lacuna, cria-se uma rasura que deve ser - nos próprios termos de Hall – suturada. A identidade é este espaço preenchido que contem em sua essência a junção do sujeito às significações que se encontram diante de si, é sempre a resposta dada por aquele que se sente provado pelo mundo do outro. Como o desejo de saciar uma falta deixada pelo outro, sobre a

¹⁹⁵ HALL, Stuart. Quem precisa de identidade, 1996, p. 109 In: SILVA, Tomaz Tadeu da (org). **Identidade e diferença: a perspectiva dos estudos culturais**, 2000.

¹⁹⁶ *Ibid.*, pp. 111-112

tentativa de dar conta em responder aquilo que outro não conseguiu. Portanto, é neste sentido que ela é própria, é essencial é resumidamente a identidade de alguém.

Diante do que foi exposto até aqui vale por em destaque a proposta ricoeuriana de identidade, pois acredito lançar luz a tais conceitos. Ricoeur desenvolve o conceito de identidade visando uma dupla significação que se sustenta sobre o mesmo e o outro, que são definidas por suas famosas expressões: *Idem* e *Ipse*. *Idem* se refere ao que o sujeito possui de próprio, imutável, duradoura, já o *Ipse* corresponde ao que é modificado pelo encontro com o outro, ressalta-se as alterações que ocorrem com o sujeito no campo da alteridade, as provocações que o impulsionam ao longo do tempo, é aquilo que se estende e se altera constantemente, o que é fluído e renovável, reflexivo, pois nunca se apresenta de forma imediata. A atitude de Ricoeur em perceber esta duplicidade reside em seu objetivo de responder sobre a complexidade do sujeito visando a pergunta “quem?” E nunca “o que?”

Este é seu empreendimento na obra *O si mesmo como outro*, pois suas preocupações estão voltadas para a prática de uma hermenêutica do si. Em seu amplo prefácio ele expõe suas pretensões ao afirmar que seus objetivos estão voltados para a indagação quem? E a resposta si. Com isso sua obra é erigida sobre quatro maneiras de interrogar: Quem fala? Quem age? Quem se narra? Quem é o sujeito moral de imputação?¹⁹⁷

Aliás é sobre este aspecto que Ricoeur entendia a ocorrência dos erros sobre as análises acerca do ser. Analisar o sujeito pela indagação “o que?” é ter a atitude de convenciona-lo como uma coisa dentre tantas outras, separada e distante de qualquer tipo de relação com o outro, sempre visto como algo fechado em si. Neste sentido podemos constatar onde residem as críticas de Ricoeur ao *Cogito* cartesiano de Descartes, ao que ele mesmo denominou de um “eu desancorado”:

Mas esse “eu” que duvida, assim desancorado em relação a todos os referenciais espaçotemporais associados ao corpo, o que é ele? Deslocado em relação ao sujeito autobiográfico do *Discurso do método* – cujo vestígio subsiste nas primeiras linhas da *Meditações* – o “eu” que conduz a dúvida e se reflete no *Cogito* á tão metafísico e hiperbólico quanto é a própria dúvida em relação a todos os seus conteúdos. Na verdade não é ninguém. O que resta dizer desse “eu” desancorado?¹⁹⁸

¹⁹⁷ RICOEUR, Paul. **O si mesmo como outro**, 2014, p. XXXI do prefácio.

¹⁹⁸ RICOEUR, Paul. **O si mesmo como outro**, 2014, p. XVII do prefácio.

Para Ricoeur é impossível pensar em um “eu” deslocado, enclausurado em um espaço de limites não rompidos, é autodestrutivo, pois em termos de identidade, pensar em um “eu” que se sustente em uma clausura é condiciona-lo a inatividade de se tornar algo. Sem a relação com o outro só resta a distinção ao invés da identificação. Por isso da importância da identidade *Ipse* como mediadora. A identidade *Ipse* provoca o exercício interpretativo do sujeito que se depara com o outro, com os discursos e símbolos de uma cultura, ressalta a potencialidade do ser que se desdobra ao longo do tempo. As marcas temporais que são impressas ao longo de uma contingência determinam as nuances do “eu” sempre inacabado e inserido na constante tarefa de ser. Valoriza-se o mundo do outro como ambiente de pertença, pois segundo o próprio Ricoeur definiu: “*Não há mundo sem um si que nele se encontre e nele aja, não há si sem um mundo praticável de algum modo*”.¹⁹⁹ O outro possui o aspecto constitutivo, pois é convidativo a uma relação onde o “eu” possui a liberdade de agir, se posicionar diante das provocações impostas pelo diferente de si que se manifesta. Este mundo habitável abre suas portas para o “eu” que se lança às provocações impostas pelo encontro com o outro que lá reside, e assim se constitui como si. A fluidez da temporalidade revela os traços de uma identidade que possui algo de próprio que o define como um si, que não é o outro, mas que ao mesmo tempo preserva a tentativa constante de se constituir como parte do que o outro possui. Assim faz sentido afirmar que o sujeito possui uma identidade que pode ter como a melhor maneira de definição a expressão: o si mesmo como outro.

3.5 O ato de habitar o mundo do texto – o percurso de abertura / prolongamento de sentido para a compreensão de si

É imprescindível para o desdobramento deste capítulo uma abordagem sobre o impulso do sujeito de se lançar ao ambiente significativo onde o outro habita e o quanto este ambiente conduz tal sujeito a se despojar de si e se refazer como um si mesmo. Para isso é primordial a conceituação imposta por Ricoeur denominada de “o mundo do texto”. No percurso de tal trajeto ele demanda tempo à dois termos pulsantes em sua filosofia: linguagem e interpretação. Linguagem é o meio pelo qual o ser se revela, manifesta suas características ontológicas, onde o ser se torna visível.²⁰⁰ Interpretação é a atitude do ser

¹⁹⁹ *Ibid.*, p. 366.

²⁰⁰ Como bem ressaltou Antonio Magalhães “*Lidar com a linguagem é proceder ao diálogo com “alma” das pessoas, as ideologias que caracterizam as opções sociais e os programas políticos, as fantasias que*

de apropriação de sentido, é o ato duplo de interpretar se interpretando, pois encontra na existência, através do desdobrar da vida de um ser posto e lançado a determinada situação, o caminho para a compreensão de si.

Para Ricoeur tais conceitos se tocam devido a algumas questões que vale por em destaque. A primeira delas é o fato de que seja qual for a abordagem hermenêutica (desde a exegese à psicanálise) há um elemento comum entre elas denominado por ele de *nó semântico*, uma espécie de arquitetura de sentido que replica um duplo sentido ou uma multiplicidade de sentido, tal funcionamento tem por finalidade mostrar o oculto, revelar o que está escondido. Portanto, *“interpretação é o trabalho de pensamento que consiste em decifrar o sentido oculto no sentido aparente, em desdobrar os níveis de significação implicados na significação literal”*. Sendo assim, a interpretação repousa sobre um ambiente simbólico, pois só há interpretação onde houver sentido múltiplo, e é na interpretação que a pluralidade dos sentidos se manifesta. Com isso, linguagem e interpretação são conceitos inseparáveis pois, os símbolos possuem seu advento no elemento da linguagem, a dinâmica simbólica não existe antes do homem que fala, é no mecanismo da linguagem que o vivido encharcado do que é simbólico se materializa. Uma segunda questão é que a linguagem, enquanto mecanismo de produção de sentido, conduz a uma referência dentro da existência. Assim, Ricoeur explora um aspecto primordial em seu pensamento: o plano reflexivo, pois existe um elo de ligação entre a compreensão dos signos e a compreensão de si, o exercício interpretativo demanda a tarefa de auto compreender-se.²⁰¹

Toda interpretação se propõe a vencer um afastamento, uma distância, entre a época cultural revoluta, à qual pertence o texto, e o próprio intérprete. Ao superar essa distância, ao tornar-se contemporâneo do texto, o exegeta pode apropriar-se do sentido: de estranho, pretende torná-lo próprio; quer dizer, fazê-lo seu. Portanto, o que ele persegue, através da compreensão do outro, é a ampliação da própria compreensão de si mesmo. Assim, toda hermenêutica é, explícita ou implicitamente, compreensão de si mesmo mediante a compreensão do outro.²⁰²

povoam seus imaginários, as utopias que carregam em suas histórias, os entraves que possuem em suas relações”. Cf. MAGALHÃES, Antonio. **Deus no espelho das palavras: teologia e literatura em diálogo**, 2009, p. 197.

²⁰¹ RICOEUR, Paul. **O conflito das interpretações**, 1978, pp 14-18.

²⁰² *Ibid.*, p. 18.

Estar diante do texto é estar diante de si mesmo, diante de nossas próprias projeções que foram lançadas com a finalidade de preencher os espaços deixados pelo texto que como a materialização do outro nos convida a encurta-lo, aproxima-lo de nossa existência. O outro materializado pela escrita nos impulsiona à tarefa de torná-lo acessível, legível, compreensível a nós. Na finalidade de compreender o outro do texto nos lançamos e ramificamos nossas percepções tornando possível a ampliação da própria compreensão de quem somos. Portanto, a tarefa hermenêutica é sempre um exercício reflexivo.

Uma outra questão ainda suscitada por Ricoeur é a etapa existencial pela qual se descortina a ontologia do sujeito. Sua proposta é pensar uma ontologia não separada como conceito pronto que se resume em si, mas como algo que se dá no movimento interpretativo. Existe uma dependência do “si” reflexivo à existência, “é somente no movimento da interpretação que percebemos o ser interpretado”. A ontologia reside sempre em uma existência interpretada, pois é no processo de interpretação que se descobre as múltiplas modalidades da dependência do ser que é um “si”.²⁰³

Tais questões clarificam a tentativa de compreender o empreendimento de Ricoeur acerca do conceito “o mundo do texto”, pois quando nos depararmos com o uso dos termos: linguagem e interpretação, como fundamentação de seu argumento, podemos nos situar em que sentido estão sendo postos. Sendo assim, para falar de mundo do texto precisamos primeiramente falar de linguagem como discurso, ou seja, a atitude que alguém tem de compartilhar suas percepções sobre algo com outra pessoa, pois essa atitude revela a experiência de mundo que alguém viveu tornando-a acessível a outras pessoas.²⁰⁴

... o discurso é sempre discurso a respeito de algo: refere-se a um mundo que pretende descrever, exprimir ou representar. O evento é a vinda à linguagem de um mundo mediante o discurso. (...) só o discurso possui, não somente um mundo, mas o outro, outra pessoa, um interlocutor ao qual se dirige. Neste último sentido, o evento é o fenômeno temporal da troca, o estabelecimento do diálogo, que pode travar-se, prolongar-se ou interromper-se.²⁰⁵

²⁰³ *Ibid.*, pp. 20-24.

²⁰⁴ “Linguagem é discurso e nele há sempre um diálogo que implica construção da história, aproximação de vidas e desenhar de caminhadas, bem como as ambiguidades da existência, os fracassos dos projetos e a obstaculização das trilhas. É no discurso que tudo se prefigura e manifesta”. Cf. MAGALHÃES, Antonio. **Deus no espelho das palavras: teologia e literatura em diálogo**, 2009, p. 200.

²⁰⁵ RICOEUR, Paul. **Interpretação e ideologias**, 1990, p. 46.

Antes de tudo, o texto enquanto o discurso de alguém é sempre uma concepção de algo dado, experimentado e vivido, é a tentativa de descrever uma situação existencial como acontecimento, neste sentido seu caráter é auto referencial. Seu conteúdo é sempre o despojar-se de alguém que aceita as provocações impostas pela contingência da existência. Por outro lado, enquanto discurso o texto é endereçado a alguém, a presença do outro ao qual se quer falar é algo latente, a abertura para a troca é algo essencial no discurso. Instaura-se o ambiente do diálogo onde se estabelece o prolongamento do ser. Ainda há de se ressaltar na eventualidade do discurso seu caráter temporal de acontecimento registrado em linguagem, ou seja, ele acontece no tempo do autor que ao registra-lo por meio da linguagem faz com que ele se estenda para além de si uma vez que a língua é virtual e fora do tempo. Portanto, o texto enquanto discurso, enquanto o mundo de alguém, possui um caráter essencialmente convidativo, é um mundo sempre desejável à habitação, um ambiente que induz a um projetar-se à dinâmica de vivenciar a realização de possíveis.

No papel de intérprete o leitor compreende o que está diante de si (o texto de alguém), não como a compreensão do outro, mas como a abertura de possibilidades de responder dialeticamente ao seu estado de ser enquanto lançado a uma situação, não se trata de compreender o outro, mas compreender-se através dos possíveis que o outro revela.

Dessa análise, retenho a ideia de “projeção dos possíveis mais próximos” para aplicá-la à teoria do texto. De fato, o que deve ser interpretado, num texto, é uma proposição de mundo, de um mundo tal como posso habitá-lo para nele projetar um de meus possíveis mais próprios. É o que chamo de o mundo do texto, o mundo próprio a este texto único.²⁰⁶

Todo texto possui uma proposição de mundo, ou seja, um ambiente significativo de sentido que convida o leitor para habitá-lo. Na atitude de intérprete o leitor transporta para o seu mundo o mundo do texto, o lugar onde ele projeta os seus possíveis, onde mergulha na tarefa de se perder para se encontrar, um espaço de abertura de despojamento de si que possibilita a recepção de um si ampliado. Esta dinâmica interpretativa não parte

²⁰⁶ RICOEUR, Paul. **Interpretação e ideologias**, 1990, p. 56.

da intenção de atribuir ao texto aquilo que visamos compreender, mas de nos expor ao texto sendo seu receptor.

Com isso percebemos que as intenções de Ricoeur apontam para a grandiosidade do texto enquanto lugar onde o ser se constitui. A atmosfera textual (o mundo do texto) apresenta elementos imprescindíveis para tal constituição, pois enquanto leitor o intérprete se depara com um horizonte semântico que ativa o exercício de sua memória e projeções, recapitula o vivido e impulsiona à prática de vivenciar os níveis de possibilidade. Perpassa-se assim pelo reconhecimento e estranhamento, abra-se a lacuna onde o ser se perde para se reencontrar como um si reconstituído. Precisamos ter em consideração o ambiente do encontro onde leitor e texto se tocam, existe uma vivência, um ponto de contato onde temos por um lado o sujeito enraizado em uma existência e por outro o mundo do texto que nunca se fecha, é sempre um caminho aberto. Tal ambiente é convidativo a interpretação, pois o texto possui um sentido que visa a atualização do leitor. A atitude de interpretar tem por finalidade decifrar a vida pela perspectiva do texto. O sujeito se lança ao mundo que o texto cria como impulso de se encontrar. O conceito de ser não se fecha, mas vive sobre a constância de se descentralizar, é um impulso para fora de si.

Essa descentralização afasta o sujeito de uma atitude subjetivista, já que a compreensão de si acontece diante de uma dimensão objetiva: o mundo do texto. É neste sentido que se pode falar do abandono do “eu”, dono de si mesmo, para pensar no “si” discípulo do texto. E nesse discipulado o leitor se compreende melhor, se compreende diferentemente ou começa a se compreender. Contudo, não se trata de querer impor ao texto a nossa capacidade finita de compreender, mas de se expor a ele, deixar-se formar pela preposição de mundo que nos é feita, pois “só encontro-me como leitor, perdendo-me”. (...) Interpretar é, pois, trazer o mundo do texto ao mundo da ação, desvelando o mundo proposto pelo texto, enunciando um novo discurso sobre o mundo do texto. (...) Interpretar, segundo Ricoeur, é “pôr-se em marcha em direção ao oriente do texto” para onde o texto aponta, é abandonar-se a ele, é atravessar o mundo do texto e deixar-se atravessar por ele.²⁰⁷

O ser constituído é sempre objetivado pelo texto que o liberta das concepções de limites que demarcam conceitos e resumem o ser a um aspecto fechado como no *Cogito*

²⁰⁷ SALLES, Walter Ferreira. **Paul Ricoeur e a hermenêutica de si no espelho das palavras**, 2009, p. 8.

cartesiano. Ver a primazia da constituição do ser nesse sentido, sempre aberto a alterações e mergulhado nas provocações impostas pelo mundo do outro, é reivindicar a importância que o outro ocupa na constituição do sujeito. É valorizar o constante exercício do ser que se perde para se reencontrar, que se despoja de si para receber um si mesmo ampliado e marcado pelo outro.

4 TESTEMUNHO COMO O TEXTO PARA A RELIGIÃO

4.1 As narrativas fundantes

4.1.1 O testemunho como Escritura

Somos seres narrativos que temos como essência a habilidade de versar sobre o mundo. O ambiente que nos cerca, como o espaço da experiência, deve ser constantemente nomeado, o desdobrar da existência com todas as suas provocações pede por uma definição auto referencial, por uma leitura de mundo produzida por quem está enraizado nesta dinâmica existencial. A experiência que situa o sujeito só exerce seu papel conceitual à medida que o próprio sujeito traça seu ponto de vista do que está diante de si. Qualificamos, adjetivamos, nomeamos e renomeamos aquilo que nos toca com a finalidade de torna-lo como algo próprio, ou seja, algo incluso no nosso movimento de ser.

Na dinâmica da existência produzimos histórias, pois temos a necessidade de nos enxergar como personagens de um enredo. A articulação dos fatos é algo imprescindível para nos situar no *cosmos*, para entendermos o nosso papel no fluxo da vida. Estas histórias dão sentido a vida organizando o tempo e resignificando nossas experiências. Como bem salientou Martin Puchner:

Os seres humanos fazem narrações orais desde que aprenderam a se comunicar por meio de sons simbólicos e usar esses sons para contar histórias do passado e do futuro, de deuses e demônios, histórias que davam as comunidades um passado compartilhado e um destino comum. As histórias também preservavam a experiência humana, dizendo aos ouvintes como agir em situações difíceis e como evitar armadilhas comuns.²⁰⁸

A prática de contar história insere no sujeito o sentimento de pertença, pois valoriza a construção de uma identidade coletiva. Ser personagem de uma história comum a muitos é fazer parte de um enredo significativo de um povo, é se sentir inserido em uma narrativa de origem, ter a possibilidade de revisitar tempos primordiais e se sentir impulsionado em se lançar na manutenção desta narrativa.

²⁰⁸ PUCHNER, Martin. **O mundo da escrita: como a literatura transformou a civilização**, 2017, p. 42.

Um aspecto excêntrico do ser humano é a sua necessidade de armazenar marcas importantes de seu passado, guardar coisas, preservar documentos. Essa excentricidade é parte de sua disposição e excedência como abertura para o ser. Suas memórias são variadas e os modos de exercê-las também. Somos seres de tradições vivas e mortas. O ser humano guarda lembrança dos queridos, dos mortos, dos distantes. São fontes necessárias para o reconhecimento de si mesmo individualmente, socialmente e culturalmente através da memória e complexas identidades narradas. Os textos fazem uma mediação importante para reencontrarmos mundos e seres humanos que nos antecederam mesmo que de forma indireta. Socialmente mantemos arquivos em cidades, o povo preserva tradições, revivem tempos. Uma explicação puramente pragmática e funcional não dá conta de toda a profundidade dessa memória. Os povos em todas as partes guardam tradições orais e/ou escritas. Essa prática é essencial à identidade de qualquer grupo humano. A temporalização, a memória e o discurso se entrelaçam na consciência do tempo.²⁰⁹

Como seres culturais estamos enraizados em uma cultura edificada, dentre outras coisas, em textos fundantes, histórias consolidadas pelo tempo e replicadas por gerações que alteram nossa maneira de ver o mundo e nossa forma de atuação. Alguns destes textos vão além do seu peso histórico e se transformam em algo novo: escritos sagrados. Sua sacralidade está fundamentada no fato de que eles possibilitam um vínculo entre as pessoas, exigem serviço e obediência. Por suscitar tais práticas o texto possui um mecanismo de sobrevivência que o torna cada vez mais vivo toda vez que o leitor responde as suas provocações.²¹⁰ Algo há de se ressaltar, o texto sagrado, como narrativa fundante, separa pessoas em grupos que vivenciam suas experiências, que versam o mundo com uma linguagem própria repleta de símbolos. Diante deste viés, cremos ser pertinente uma abertura sobre a perspectiva da sociologia da religião que lança luz aos apontamentos suscitados aqui. Para isso faremos uma leitura tendo como base as observações de Brenda Carranza em seu artigo: *Religião e Espiritualidade – um olhar sociológico*.²¹¹

O primeiro aspecto suscitado por ela diz respeito a importância de entender a dimensão simbólica da religião e os desdobramentos que isto traz. O poder simbólico da

²⁰⁹ JOSGRILBERG, Rui; LAUAND, Jean. **Estudos em antropologia e linguagem**, 2014, pp. 13-14.

²¹⁰ PUCHNER, Martin. **O mundo da escrita: como a literatura transformou a civilização**, 2017, p. 56.

²¹¹ Este artigo foi publicado no livro: **Psicologia e Espiritualidade** organizado por Mauro Martins Amatuzzi.

religião compõe nossa identidade e escolhas individuais. Através da leitura que fazemos de determinado símbolo e os desdobramentos significativos que ele carrega, que nos identificamos em um determinado grupo ou instituição, alimentamos nossa identidade e conseqüentemente definimos nossas escolhas individuais. Dentro desta temática, do ser religioso que se desdobra dentro de um contexto social, percebemos o segundo aspecto fundamental da religião: a busca em responder perguntas existenciais. Só é possível um olhar apurado dos aspectos sociais da religião se estivermos atentos as mutações culturais que a religião sofre ao longo do tempo. São estas mudanças que determinam como os indivíduos, ao longo das épocas, sinalizam e entendem o que eles vivenciam como religião. É o sujeito emaranhado em suas realidades sociais que busca respostas dentro da religião que se manifesta publicamente (p. 69). Esta situação do ser repleto de perguntas existenciais, que procura possíveis respostas em instituições religiosas e conseqüentemente com isso se identifica e se manifesta, que deve se voltar nossas atenções. O terceiro e último aspecto é que diante de todas estas questões é necessário reconhecer que a religião é constituída por processos culturais. *“Não é possível pensar em fenômeno religioso fora do contexto social no qual é reconhecido, como também é inviável uma análise que não leve em conta as categorias de tempo e espaço que constituem a morfologia dos fenômenos socioreligiosos”* (p. 68). Segundo Brenda, a simples capacidade de escolher a própria religião, como direito individual, é o resultado de constantes e penosos percursos culturais. Como toda base histórica que nos fundamenta ela é constituída por processos que um dia foram erguidos, demolidos e reconstruídos. Toda experiência religiosa encontra-se inserida dentro de um contexto social que seja relevante e que traga orientação.

Diante disto devemos considerar que as narrativas fundantes de uma religião possuem um ambiente significativo mantido pelo jogo dos símbolos, que demarcam limites e sustentam identidades. A dinâmica hermenêutica dos símbolos constitui um ambiente significativo delimitado que sustenta o sentimento de pertença de um grupo. As regiões fronteiriças que surgem deste espaço, além do seu ofício de demarcação, servem como mecanismos de tradução e ressignificação de uma cultura alimentando a construção de uma identidade. Estar mergulhado neste ambiente é se sentir pertencente a história de um povo, é ser inserido como personagem de uma narrativa de origem que torna viva a experiência de tempos primordiais.

Esta observação nos conduz a um segundo aspecto já ressaltado por Brenda, a necessidade de atualização, de readaptar a vivência do passado a nossa situação existencial. Com isto enfatizamos algo recorrente em nossa pesquisa, analisar o que é pela possibilidade do que pode ser, a existência implica em possibilidades. Somos constante tarefa porque estamos envolvidos da dinâmica de preencher as lacunas suscitadas pelo possível. É analisar a situação pela qual o ser se encontra na tarefa de realização do cogito. Ao investigar o sujeito pelo percurso do reconhecimento das narrativas que constituem seu mundo somos conduzidos a uma ontologia do possível. Analisar o sujeito capaz de preencher as lacunas que surgem das leituras de suas histórias fundantes. Pelo recorte que nos interessa aqui, é analisar o sujeito religioso que se depara com o texto bíblico e possui como característica uma escatologia do possível. A título de exemplo poderíamos citar a auto apresentação de Deus no Sinai (Eu sou o que sou) com todas a suas nuances e desdobramentos. Neste sentido é que o nome divino inaugura não apenas uma outra ontologia, mas, também, uma ideia de um Deus capaz.

Para Ricoeur, (que tinha no evento do Sinai o maior foco de sua reflexão hermenêutica de textos religiosos) a nomeação do nome divino configura mundos, que no âmbito da religião, seriam as tradições. As tradições são espaços de orientações para a vida, onde organiza-se a fé, dá decisão e orientação moral pela memória cultural e os usos da linguagem, pelo valor da semântica das palavras, pela crença no nome divino e suas práticas ritualísticas. Deste modo é que uma das faces mais importantes da religião encontra-se na esperança. A teologia do nome divino denota esperanças que se confrontam com o mundo da vida, de modo que a nomeação do divino inaugura um novo horizonte. A esperança não é apenas expectativa. A vida mediada pela narrativa bíblica é uma vida que traz em si a esfera da esperança na reflexão diária.

A tarefa de uma teologia da esperança consistira em revisar todos os conceitos teológicos na base de uma exegese dirigida pela pregação do Reino por vir. Essa revisão encontra uma ajuda significativa em um ensaio paralelo devido a Martin Buber que opõe o Deus da promessa – o Deus do deserto, o Deus da vida errante – aos deuses das religiões da “epifania”. Esses deuses aparecem aqui e agora – estão presentes em seus ídolos ou na figura de seu rei. O Deus de Israel não aparece: é um puro nome que exclui todas as imagens. Essa oposição entre o Nome e o Ídolo é a chave de uma série de oposições: a primeira é que ao Nome corresponde uma teologia da história: ao Ídolo, uma

visão cosmológica. A segunda é que o tipo de história que é coerente com uma teologia do Nome, não é, por sua vez, uma história dada, centrada em um presente dado: é uma história dirigida para um cumprimento. Nesse sentido, a própria história é a esperança da história; cada realização, cada cumprimento, é compreendido como o restabelecimento de uma promessa – o “ainda não” da promessa dá sua tensão à história.²¹²

A fé²¹³ no nome divino não se fundamenta no que está dado (pronto), mas na abertura de possibilidades que se desdobram no teônimo enquanto um possível histórico. A busca por definir o nome divino vai muito além de resumi-lo a um conceito, mas perpassa pela tentativa de digeri-lo no processo da existência. Enquanto advento é algo que acontece no presente, mas que projeta-nos ao futuro, este (futuro) visto como um espaço de realizações e cumprimento. A história enquanto o palco da existência é o espaço por excelência onde as marcas do divino são impressas e sustentadas pela promessa daquilo que elas propõem. Com isso surge a dialética entre o Deus capaz que se descortina na promessa e o homem capaz de exercer sua funcionalidade por se sentir lançado as possibilidades que estão diante de si, é um experimentar da transcendência na imanência. Diante disto é imprescindível um olhar sobre os processos culturais em que o sujeito religioso está inserido, pois é mergulhado nisto que ele reconstrói seu mundo, desfaz e refaz sua história, vivencia aquilo que é assimilado pelos textos fundantes de sua cultura e reescreve com suas próprias letras uma nova história.

Conforme tudo o que foi posto até aqui podemos afirmar que mergulhado nessa dinâmica existencial / hermenêutica o leitor bíblico ao se deparar com as escrituras entende que tem diante de si um compêndio de histórias vividas por homens do passado que foram configuradas em narrativas e que ganham sacralidade à medida que são vivenciadas suas provocações. A escritura é antes de mais nada o testemunho vivo de quem experimentou a vivência com o sagrado e que convida-o a desfrutar do mesmo ambiente. A experiência do vivido que se materializa em narrativa revela um caminho a ser percorrido por aquele que aceita seu convite. A nível de fundamentação tomemos como exemplo um dos textos mais conhecidos da tradição cristã:

²¹² RICOEUR, Paul. **A hermenêutica bíblica**, 2006, pp. 102-103.

²¹³ Fé no sentido posto por Kierkegaard como um salto no escuro, um lançar-se sem reservas.

Digo isto, não por causa da pobreza, porque aprendi a viver contente em toda e qualquer situação. Tanto sei estar humilhado como também ser honrado; de tudo e em todas as circunstâncias, já tenho experiência, tanto de fartura como de fome; assim de abundância como de escassez; tudo posso naquele que me fortalece. (Fp 4: 11-13)²¹⁴

As palavras de incentivo do apóstolo Paulo vão muito além da experiência de um homem, é a maneira pela qual este versou sobre o mundo em que estava inserido, é a forma pela qual traduziu sua experiência com o divino (seu testemunho vivo) materializando-a em escrita que perpassa por gerações se solidificando como texto sagrado. Sua sacralidade se mantém por construir um vínculo entre seu autor e o leitor exigindo serviço e obediência, possibilitando vivenciar o que o outro já viveu. A situação vivida em um tempo primordial é assimilada como acontecimento que não se limita nem se enclausura a um passado dado, mas um possível histórico que revela um horizonte de possibilidades, é um texto pulsante porque no percurso do tempo foi sendo vivido por todos aqueles que aceitaram suas provocações e transformaram suas vidas. Tal texto é fruto e símbolo de uma cultura, é narrativa fundante para o sustento de uma identidade coletiva. Possui um dinamismo e autenticidade perene por ser digerido de tempos e tempos e por gerações que, independente da situação pela qual se encontram inseridas, sustentam sua vivência no horizonte de possibilidades que se apresentam diante de si. Portanto, enquanto texto fundante de uma cultura o testemunho é tido como escritura.

4.1.2 O elemento “vivo” do testemunho como possibilidade de vivenciar a situação primordial

O homem religioso vive sobre o impulso de desfrutar o espaço de vivência dos deuses, o ambiente da gênese da sua fé, o lugar primordial. Em sua sede ontológica encontra-se inserido na dialética do sagrado e do profano, i. e., o mundo da vivência ordinária torna-se palco da manifestação do sagrado, alimenta-se a crença de uma mistura entre as dimensões do mundo superior e inferior, o espaço comum (profano) torna-se

²¹⁴ **Bíblia Sagrada. Almeida Revista e Atualizada.**

ambiente hierofânico (sagrado) marcado por uma ênfase significativa. Com isso notamos a existência de dois modos de ser no mundo – o espaço profano que representa a ameaça do “não ser” e o espaço sagrado que tem real participação no ser. Tendo o homem religioso o desejo de viver o sagrado devemos levar em consideração que sua atitude não é subjetiva, mas sim objetiva. Por mais que se valorize a primazia do transcendente destaca-se sua manifestação, ou seja, ressalta-se seu acontecimento que opera na esfera do concreto. Por isso a importância do sagrado como lugar da realidade. Sendo assim, sua busca passa a ser a de viver o mais próximo possível da realidade dos deuses, é preciso experimentar a manifestação divina que invade a vida humana trazendo transformação.

Ao tratar sobre tais aspectos Mircea Eliade em seus estudos das religiões arcaicas ressalta um dado interessante: a importância do espaço na ontologia do homem religioso. Para este o espaço é sempre não-homogêneo, ou seja, é constituído por quebras, lacunas, descontinuidades.²¹⁵ Uma boa forma de ilustrar isso é analisar a importância do templo para a dinâmica da vida religiosa. A porta do templo representa a abertura para um novo mundo, o espaço profano é transcendido para uma atmosfera sagrada onde o divino se manifesta. Existe um salto qualitativo que transforma o espaço em algo significativo para a existência do ser religioso, pois é o lugar onde a hierofania acontece marcando uma ruptura entre dois mundos, é o espaço que permite uma ligação entre o mundo superior e inferior.

Toda hierofania espacial ou toda consagração de um espaço equivalem a uma cosmogonia (...) o mundo deixa-se perceber como mundo, como cosmos, à medida que se revela como mundo sagrado. (...) Isto é o mesmo que dizer que o homem religioso só pode viver num mundo sagrado por que somente um tal mundo participa do ser, existe realmente. Essa necessidade religiosa exprime uma inextinguível sede ontológica. O homem religioso é sedento do ser. (...) Essa sede ontológica manifesta-se de múltiplas maneiras. A mais evidente, no caso específico do espaço sagrado, é a vontade do homem religioso de situar-se no próprio coração do real, no Centro do mundo: quer dizer, lá onde o Cosmos veio a existência e começou a estender-se para os quatro horizontes, lá onde também existe a possibilidade de comunicação com os deuses; numa palavra, lá onde se está mais próximo dos deuses.²¹⁶

²¹⁵ ELIADE, Mircea. **O sagrado e o profano**, 2013, p. 27.

²¹⁶ ELIADE, Mircea. **O sagrado e o profano**, pp. 59-60.

Diante disto podemos notar que o ambiente do homem religioso é sempre um espaço aberto, sua cosmovisão se sustenta pela perspectiva de um mundo aberto sujeito a constantes alterações devido as intervenções divinas. O que traz sentido a sua existência é o se sentir envolvido na “dança” dos deuses, na dinâmica de um mundo transcendente que invade a concretude humana. Esta sensação de estar em um *cosmo* aberto carrega a noção de desfrutar um espaço de possibilidades de vivenciar algo novo e significativo à sua existência. Por isso o seu impulso é o de viver o mais próximo possível do sagrado, do ambiente de interação com os deuses. Sendo assim, a valorização se estende além do ambiente de pertença, existe também um desejo de agir diante do que se manifesta, de ser co-participante do ato divino. Sustenta-se a continuidade de um processo iniciado pelos deuses, é ser instrumento de santidade no mundo. Assim sustenta-se a dinâmica comunitária de pertencimento, de aquisição a uma nova fé. Viver a centralidade deste ambiente é passar a possuir uma nova vida que se define pelos limites impostos por tal centralidade. Com isso surge no ambiente da existência o conceito de centro do mundo, o espaço por excelência da habitação dos deuses e da constituição da vida espiritual. Tudo aquilo que for ofensivo a tal ambiente passa a ser demoníaco (profano), o espaço de manifestação do que é humano. Nota-se, portanto, que ao mesmo tempo que valoriza-se a abertura do *cosmo* como liberdade de interação dos deuses, intensifica-se a percepção de um ambiente fechado, fronteiro onde viver sobre as demarcações que lançam o sujeito ao centro deste mundo é tornar possível a fundamentação e a manutenção de uma existência. O que vale destacar aqui é a constante valorização de vivenciar um ambiente primordial tanto de interação quanto de constituição divina.

Para o cumprimento e manutenção desta tarefa o sujeito religioso tem como ofício a religião. E aqui se faz necessário uma definição de religião do qual tomo emprestado a conceituação de Gerd Theissen. Religião não é puramente uma experiência com o sagrado e nem uma forma de projeção humana. Religião é acima de tudo um sistema objetivo de sinais, ou seja, a relação do sujeito com o ambiente que está diante de si, sua situação existencial, nunca é encarada como um dado / pronto, é sempre necessário a atitude de modificá-lo. Tal sujeito encontra-se mergulhado na tarefa hermenêutica de compreensão do seu mundo a fim de torna-lo em um lar habitável, para isso faz uso de sinais...

Tais sinais e sistema de sinais não alteram a realidade específica, mas, sim, a nossa relação cognitiva, emocional e pragmática com ela: eles incrementam a nossa atenção, organizam coerentemente as nossas impressões, ligam-nas aos nossos comportamentos. Somente no mundo assim interpretado é que podemos viver e respirar.²¹⁷

O sistema de sinais torna possível o familiarizar-se com o ambiente, o espaço de vivência torna-se lugar de pertença, onde as emoções são racionalizadas e os acontecimentos organizados em algo cada vez mais significativo para a manutenção de uma *práxis*.²¹⁸ A dinâmica deste sistema religioso se caracteriza pela combinação de três formas de expressão: o *mito*, o *rito* e o *etos*.²¹⁹

Mito é a organização narrativa dos acontecimentos que fundamentam o mundo e a vida. Os atos divinos que aconteceram em um tempo primordial e que são responsáveis pela formação do mundo e pelo sentido da vida são condensados em um enredo narrativo, é a história dos atos dos deuses que se estendem além da época das origens, mas que vai se estabelecendo ao longo da vida. Segundo Mircea Eliade, o *mito* enquanto a narrativa de acontecimentos que ocorreram em um tempo primordial que descreve como uma realidade passou a existir, deve ser considerado como uma história sagrada e consequentemente verdadeira, pois seu objetivo é fazer referência e trazer fundamentação a realidade que nos toca. O *mito* deve ser analisado dentro do seu ambiente de vivência, pois ele é responsável por fornecer os modelos de conduta e valores humanos, dando assim sentido a existência.²²⁰ Os atos divinos que se concretizam em narrativa tornam-se o texto para a vida, pois além de fundamentar o mundo concreto pela atenção dada a sua gênese, serve de exemplo a ser seguido, alimenta o sentimento de manutenção do ser. A

²¹⁷ THEISSEN, Gerd. **A religião dos primeiros cristãos: uma teoria do cristianismo primitivo**, 2009, p. 14.

²¹⁸ Ernst Cassirer ao tratar a metáfora como o ponto de encontro entre linguagem e mito (por estarem ambos sobre a mesma forma de disposição mental), ressalta a sede humana em interpretar e renomear seu mundo: “O homem, quisesse ou não, foi forçado a falar metaforicamente, e isto não porque não lhe fosse possível frear sua fantasia poética, mas antes porque devia esforçar-se ao máximo para dar expressão adequada às necessidades sempre crescentes de seu espírito. Portanto, por metáfora não mais se deve entender simplesmente a atividade deliberada de um poeta, a transposição consciente de uma palavra que passa de um objeto a outro. Esta é a moderna metáfora individual, que é um fruto da fantasia, enquanto que a metáfora antiga era mais frequentemente uma questão de necessidade e, na maior parte dos casos, foi mais a transposição de uma palavra levada de um conceito a outro do que a criação ou determinação mais rigorosa de um novo conceito, por meio de um velho nome”. CASSIRER, Ernst. **Linguagem e mito**, 2013, pp. 103-104.

²¹⁹ THEISSEN, Gerd. **A religião dos primeiros cristãos: uma teoria do cristianismo primitivo**, 2009, p. 14.

²²⁰ ELIADE, Mircea. **Mito e realidade**, 1972, pp. 11-12.

valorização do transcendente que passa a ser imanente constitui a formação de uma vida onde o humano se mistura com o divino, onde o ato do sujeito é consequência de uma relação com o aquele que está além de si.

A fim de sustentar a outra esfera de atuação da vida surge diante do sujeito religioso a necessidade da prática dos *ritos*. Os *ritos*, nas palavras de Theissen: “*são padrões de comportamento repetitivos com os quais as pessoas interrompem suas atividades cotidianas, a fim de apresentar a outra realidade significada no mito*”.²²¹O que mais se evidencia nos *ritos* são as práticas repetitivas que tem por finalidade a rememoração dos atos divinos. Os símbolos que constituem o *mito* são interpretados e incorporados de maneira significativa no percurso da vida cotidiana. Interessante observar que a manutenção do *rito* reside na quebra das atividades cotidianas que representam a normalidade da vida, romper com a cotidianidade é estabelecer um peso significativo aquilo que se dá na quebra do tempo, por mais repetitivo que seja o ato do *rito* é sempre algo novo devido ao rompimento com o que é ordinário. Refazer costumeiramente aquilo que os deuses fizeram é estabelecer um padrão de conduta no qual a manifestação do sagrado é algo latente e determinante para a manutenção da vida espiritual. A hierofania invade o ambiente da vivência tornando o sentido do divino algo cada vez mais incorporado a dinâmica do ser. Tomemos como exemplo o ato cotidiano cristão da eucaristia. A atitude do Cristo na cruz, que ao mesmo tempo é autor e objeto de salvação, se concretiza num processo ritualístico onde elementos do cotidiano (pão e vinho) ressignificam e tornam concreto a materialização do corpo divino que se estendeu na cruz. Se alimentar de tais elementos é se tornar participante dos efeitos instituídos pela atitude divina e celebrar a vida que se desdobra a partir de tal acontecimento. Outro aspecto a ser posto em consideração é que as práticas ritualísticas inserem o sujeito na tarefa significativa de atualizar a realidade apresentada pelo *mito*. O tempo primordial da vivência do *mito* torna-se convidativo, pois é possível mimetiza-lo em nossa situação existencial e conseqüentemente torna-lo parte da nossa existência. O relato do *mito* não se dissolve no mundo arcaico de valores e padrões inoperantes devido a concepções antigas e já refutadas, mas torna-se atuante, pois é possível atualiza-lo a realidade pela qual nos encontramos.

²²¹THEISSEN, Gerd. **A religião dos primeiros cristãos: uma teoria do cristianismo primitivo**, 2009, p. 16.

A valorização da vivência lança o sujeito a terceira forma de expressão da religião: o *etos*. O *etos* diz respeito aos padrões de comportamento que serão expressos como resultado de uma vivência. Não se trata simplesmente de um comportamento que esteja atento a dinâmica entre atos bons ou maus, mas além disso, faz referência a um comportamento impulsionado por mandamentos divinos. Isto insere uma outra esfera de atuação, pois os padrões estão vinculados ao ambiente de atuação dos deuses. Por um viés cristão, por exemplo, a resiliência do Cristo sobre a condenação da cruz estabelece um padrão de conduta a ser seguido: diante das injustiças e adversidades da vida devemos nos portar como o nazareno que disse diante dos seus torturadores: “*Pai, perdoa-lhes, pois não sabem o que fazem!*” A lógica dos deuses invade a esfera humana invertendo valores e padrões, o agir diferente passa a ser atrativo, pois insere o sujeito na prática dos deuses, na experiência do novo ser. As narrativas bíblicas são biografias a serem seguidas, pois seus personagens foram aqueles que aceitaram as provocações impostas pelo divino e em suas práticas de inversões de valores e padrões humanos intensificaram a primazia da vivência espiritual. Vale notar que esta dinâmica comportamental se estende de forma diversa, como por exemplo, a maneira como isto se incorpora à linguagem. Palavras são adaptadas em um novo vocabulário, gestos são estabelecidos como formas de expressão de uma vida participante na vivência dos deuses, leis são intuídas, instruções estabelecidas, tudo se insere dentro de um campo semântico demarcado por fronteiras linguísticas. Assim, o *etos* é um constante convite para a abertura de um novo mundo significativo e “vivo”.

O testemunho enquanto prática de vida incorpora as três formas de expressão da religião e por isso se faz tão significativo para a constituição do sujeito religioso. Ele se apresenta como *mito*, pois se materializa como narrativa fundante, como o texto de si que revela um modelo exemplar a ser vivido. A fala do outro é a conceituação de uma vivência provocativa que nos insere em uma participação com o divino, é o bom exemplo a ser seguido, é experimentar em nossa existência o que o outro viveu tornando cada enredo real e pulsante. O personagem bíblico, por mais distante e extinto de nós deixou as marcas impressas em narrativa do que viveu, expressou em fala sua existência, materializou em discurso a dinâmica de uma vida em constante relação com o ser divino. Os efeitos do que foi vivido não se enclausuram no testemunho enquanto história dos antepassados, mas é visto no discurso dos nossos contemporâneos, que mesmo inseridos na dinâmica vivencial na qual estamos inseridos, desfrutam da vivência primordial e nos mostra a

possibilidade de vivenciá-la. O testemunho é o *mito* vivo tanto na fala do homem bíblico quanto na do homem contemporâneo.

Por outro lado, o testemunho se apresenta como *rito* enquanto discurso que se materializa. Sua sensação palpável, tão importante para a esfera da vivência, possui uma roupagem, uma manifestação que se dá em expressões de linguagem onde símbolos são valorizados e sentidos ampliados para além do que se tem. Intensifica-se a prática de lembrar o acontecimento, digerir a vida do outro através de sua fala é tornar-se participante do que o outro viveu, é transportar para nossa existência algo significativo. O que buscamos intensificar aqui é o sentido pleno por trás do *rito*, i. e., a possibilidade de reviver algo através de padrões comportamentais repetitivos. O costume de narrar a vida abre o caminho de possibilidades de reviver o que aconteceu, tanto para quem viveu e tem sobre si o domínio da fala, quanto para o outro que deseja viver e encontra-se na condição de ouvinte. Estar sobre o horizonte do que é possível viver é ter ao mesmo tempo o desejo de narrar aquilo que um dia poderá se tornar concreto. O ato da repetição do *rito* que tem por finalidade apresentar a outra realidade significada no *mito*, é algo pulsante e convidativo para a vida. Portanto, testemunhar é ritualizar a realidade de uma vida significativa.

Por fim, o testemunho nos convida ao *etos* enquanto a linguagem de sinais que nos aproxima da situação primordial. Os efeitos do que foi vivido passam a compor um horizonte de possibilidades a serem desfrutadas, o convite para um comportamento semelhante é algo latente, o acontecimento na vida do outro valoriza a possibilidade de concretude para nossa vida, em outras palavras, é possível viver o que o outro viveu, é possível vivenciar a dinâmica do tempo dos deuses, o ambiente significativo no qual reside a vida em plenitude. Esta dinâmica vivencial exige uma ética comportamental, expressões de linguagem, padrões éticos e costumes são cadenciados em uma esfera demarcada. O convite para a vivência através de um modelo é algo instaurado e determinante para o sentido de um status. O ambiente que tanto se busca viver possui normas e padrões que devem ser valorizados, pois é a única forma de manter vivo seus efeitos. Tal ambiente nos provoca a um caminho que exige respostas, é necessário responder de forma positiva a dinâmica dos deuses. A alegria de estar presente no tempo primordial dos deuses é melhor sentida quando se atende as provocações impostas.

4.2 As confissões

4.2.1 O testemunho como a materialização de uma leitura aplicada

Insistindo diante da perspectiva sobre o testemunho como ferramenta para uma interação religiosa, propomos um olhar detido sobre a seguinte conceituação: o testemunho como a verbalização da fé. A fé, por mais individual e subjetiva que seja, possui algo interativo: o poder de fundamentar a gênese dos acontecimentos que perpassam nossa existência. O sobrenatural que toca o homem religioso possui uma razão de existir da qual a fé, enquanto convicção coletiva, da conta de responder. Neste sentido, fé se estende além da crença no sobrenatural, mas no apego a convicções que formulam de forma “racional” as respostas para as inquietações humanas. Portanto, o compartilhar da fé por este viés, intensifica a manutenção de um sentimento coletivo, pois, muito além de ser a verbalização de crenças individuais, é a fundamentação que constrói o pensamento de um grupo.

Diante desta convicção é que traçamos um ponto de contato entre o testemunho e as confissões. Confissão como a fé materializada em discurso sistêmico, a fé experimentada e aplicada dentro de um recorte interpretativo, ou seja, a atestação de uma vivência materializada em discurso e construída sobre uma dogmática. Testemunho como confissão neste sentido, o de testemunhar a fé de forma concreta enquanto discurso sistematizado e dogmatizado para que sirva de texto para o outro. O testemunho como o compartilhar da fé tem como fundamento uma dialética: 1- os desdobramentos da manifestação do sagrado que tocaram a nossa existência e de maneira provocativa convida o outro a se tornar participante disto; 2- a experiência da fé como algo que conceitua a dinâmica da existência, nos auxilia na construção de um discurso sistêmico e dogmático que compõe um corpo textual significativo para a manutenção de um coletivo. A mesma fé que nos torna participantes do ambiente transcendente é a mesma que traz razão ao porque nomeamos o divino e suas manifestações por determinadas diretrizes conceituais. Afirmar que Deus é onipotente é compartilhar a experiência de sua capacidade de romper com as leis naturais da vida e ao mesmo tempo traçar diretrizes para uma conceituação que irá compor um sistema dogmático de crenças que mantêm vivo um sentimento coletivo. As confissões de fé são maneiras pelas quais o homem religioso testemunha as marcas do divino que invadiram sua existência e que através desta materialização torna possível a prática de conceituar e nomear a dinâmica que fundamenta sua situação existencial.

Tomando como exemplo o cristianismo, podemos notar em sua história a prática da confecção de credos e confissões como maneiras de fundamentar suas crenças. Dentre inúmeros exemplos colocamos em destaque aquela que é conhecida como a primeira confissão das Américas para que sirva de fundamentação para o que proponho argumentar. Fazemos referência a Confissão de Fé da Guanabara²²². Assim inicia-se tal documento:

De acordo com a doutrina de São Pedro apóstolo em sua primeira Epístola, todos os cristãos devem estar sempre prontos para prestar contas da esperança que está neles; e isto, com toda doçura e benignidade. Nós, abaixo assinados, senhor de Villegagnon, prestamos unanimemente conta (na medida da graça que Nosso Senhor nos fez) de cada ponto, como vós nos ordenastes e prescrevestes, começando pelo primeiro artigo.²²³

A primeira questão que podemos analisar é aquilo que conceituamos em tópico anterior²²⁴, a vivência do personagem bíblico que versando sobre seu mundo imprime as marcas de suas percepções tornando-as em texto que rompe os limites do tempo, se estende para além do seu contexto e pelas provocações lançadas a um horizonte de possibilidades transforma-o em narrativa fundante que perpassa gerações. Diante desta dinâmica, os huguenotes leram o seu mundo tendo como lente as experiências do apóstolo Pedro, que entre as diversas características possuía a de discípulo, que por ser testemunha ocular do Cristo e experimentar de forma pessoal a relação com este, intensificam e ressignificam a situação existencial pela qual se encontram. Por outro lado, como a outra

²²² Também conhecida como Confissão Fluminense é uma das mais antigas declarações oriunda da reforma protestante. Foi confeccionada por quatro huguenotes (franceses calvinistas) Jean Du Bourdel, Mathieu Vermeil, Pierre Bourdon e André Lafon em 1558 tendo como pano de fundo a França Antártica, uma colônia criada na baía de Guanabara sobre a liderança de Nicolas Durand de Villegaignon, que além de intenções políticas tinha como objetivo conseguir um refúgio ideal onde protestantes franceses perseguidos na França pudessem desfrutar de um lugar seguro para professar sua fé. O que inicialmente se configurava como um grande projeto passa a sofrer sanções ao decorrer do tempo devido as controvérsias doutrinárias de Villegaignon contra os líderes huguenotes, em especial ao sacramento da ceia. Como consequência tornaram-se prisioneiros e recebendo um questionário sobre pontos teológicos a serem respondidos tiveram poucas horas para construir seus argumentos. As respostas condensadas em forma de credo tornaram em um documento conhecido posteriormente como a Confissão de fé da Guanabara. Redigida originalmente em latim, possui 17 artigos composta da seguinte forma: 1-4 a doutrina da trindade; 5-9 a doutrina dos sacramentos, onde a ceia é retratada em quatro deles; 10 o livre arbítrio; 11-12 a autoridade dos ministros; 13-15 divórcio, casamento e votos de castidade; 16-17 intercessão dos santos e orações pelos mortos. Tido por Villegaignon como um texto herético seus autores foram sentenciados a morte e assim tiveram suas vidas ceifadas. Cf. LÉRY, Jean de. **História de uma viagem feita à terra do Brasil, também chamada América**, 2009; CRESPIAN, Jean. **A tragédia da Guanabara**, 2006.

²²³ CRESPIAN, Jean. **A tragédia da Guanabara**, 2006, pp. 55-56.

²²⁴ 4.1.1 O testemunho como escritura.

ponta da dialética, o testemunho de Pedro serve de auxílio a construção de um discurso sistêmico que traz fundamentação a um sentimento de pertença coletivo, ou seja, a convicção do apóstolo é o fundamento para o pensamento de um grupo, estar ciente disto é se sentir parte de um todo que viveu, vive e continuará vivendo tais provocações impostas. Consequentemente os próprios huguenotes carregam em suas mentes a percepção de que aquilo que estão prestes a produzir é a materialização de um discurso que poderia servir de base para a manutenção de um coletivo. Evidente que nunca passaram pelas suas mentes a dimensão que teria seu texto, mas seja lá para quais mãos ele chegasse poderia produzir o efeito desejado por eles. O que pretendemos destacar aqui é a dinâmica por traz do testemunho que no primeiro momento é a leitura feita pelos huguenotes daquilo que vivenciou e registrou o apóstolo Pedro e posteriormente se torna a materialização do que eles viveram e através do seu registro perpassaram a gerações futuras. Diante do que está sendo posto vejamos a continuidade de tal confissão:

3° Cremos no que a palavra de Deus e a doutrina apostólica e o símbolo nos ensinam sobre o Filho de Deus e o Espírito Santo.

4° Cremos que Nosso Senhor Jesus virá julgar os vivos e mortos, em forma visível e humana, como ele subiu ao céu; este julgamento nos foi anunciado em São Mateus, no vigésimo quinto capítulo, tendo todo o poder de julgar, o que lhe foi dado pelo Pai, enquanto homem. E quanto ao que dizemos em nossas orações, que o Pai aparecerá no julgamento na pessoa de seu filho, entendemos por isso que o poder do Pai dado ao Filho se manifestará neste julgamento, sem, todavia, querer confundir as pessoas, pois sabemos que elas são realmente distintas umas das outras.²²⁵

Percebemos no artigo terceiro o peso atribuído ao texto bíblico dando a ele sacralidade por ser “palavra” de Deus, ou seja, é o dito, é a pronuncia divina que se encarna, que se sente e que é enxertada na vivência humana vista através dos exemplos dos homens bíblicos. Assim o pensamento de tais homens se torna “doutrina apostólico” que através de seus símbolos traduzem o ensino dividido. Desta forma, o testemunho como a materialização da fé em texto é narrativa fundante que transforma e impulsiona a construção de dogmas doutrinários. No artigo quarto vemos a manifestação disto, a aplicação dos ensinamentos bíblicos à situação existencial na qual encontram-se inseridos.

²²⁵CRESPIN, Jean. **A tragédia da Guanabara**, 2006, pp. 56-57.

Mergulhados em uma prisão e vivendo sobre a experiência de serem julgados e sentenciados aplicam o pensamento dogmático bíblico (vale intensificar aqui os motivos várias vezes mencionados de sua construção) as suas vidas buscando encontrar refrigério as suas almas. A promessa do Cristo de julgar vivos e mortos alimenta o desejo coletivo de encorajamento diante das agruras da vida, o Cristo vivo e experimentado na vida dos discípulos se desdobra e se replica a vidas futuras que podem desfrutar de tal presença. Sobre o aspecto dogmático podemos ressaltar ainda um outro trecho da confissão:

5° cremos que o Santo Sacramento da Ceia, com os sinais corporais do pão e do vinho, as almas fiéis são alimentadas realmente e de fato, pela própria substância de Nosso Senhor Jesus, como nossos corpos são alimentados, com carnes; e, se ouvimos dizer, não cremos, que o pão e o vinho sejam transformados, ou transubstanciados no corpo e sangue dele, pois o pão permanece em sua natureza e substância, da mesma forma que o vinho; não há mudança ou alteração. Distinguimos, todavia, este pão e vinho de outro pão que é dedicado ao uso, pois este é para nós um sinal sacramental, sob o qual a verdade é infalivelmente recebida. Ora, esta recepção só se faz por meio da fé, e não convém imaginar nada de carnal, nem de preparar os dentes para comer, como nos ensina Santo Agostinho: “Por que preparas os dentes e o ventre? Crê, e o terás comido”. O sinal, assim, não nos dá a verdade, nem a coisa significada, mas Nosso Senhor Jesus Cristo, por seu poder, virtude e bondade, alimenta e mantém nossas almas, e as faz participantes de sua carne e de seu sangue e de todos os benefícios. Vamos à interpretação das palavras de Jesus Cristo: “Isto é meu corpo”. Tertuliano no livro quarto contra Marcion, explica assim estas palavras: “Isto é o sinal e a figura de meu corpo”; Santo Agostinho diz: “Ele só dava o sinal de seu corpo”. Portanto, (como nos é ordenado no primeiro cânone do Concílio de Nice), neste Santo Sacramento não devemos imaginar nada de carnal, e tampouco nos distrairmos nem com o pão, nem com o vinho que aqui nos são propostos como sinal, mas elevar nossos espíritos ao céu para contemplar pela fé o Filho de Deus, Nosso Senhor Jesus, sentado à direita do Deus seu Pai. Sobre este assunto poderíamos acrescentar o artigo da Ascensão, e várias outras sentenças de Santo Agostinho, e que omitimos, temendo ser longos.

6° cremos que, se tivesse sido necessário colocar água no vinho, os Evangelistas e São Paulo não teriam omitido uma coisa de tão grande consequência. E quanto ao que os doutores antigos observaram (baseados no sangue misturado com água que saiu do lado de Jesus Cristo), essa observação não tem nenhum fundamento na palavra de Deus, tendo em vista que isso aconteceu depois da instituição da Santa Ceia, e nós não podemos admiti-lo necessariamente.²²⁶

²²⁶ CRESPIIN, Jean. **A tragédia da Guanabara**, 2006, pp. 57-58.

A questão da Eucaristia, tão controverso durante a história da Igreja, foi o principal ponto de desencontro entre os huguenotes e Villegaignon. Mais uma vez, mergulhados na perspectiva que tinham acerca do texto bíblico como testemunho, fazem uso das palavras de Jesus: *“Isto é o meu corpo”* pela aplicação da leitura de homens como Agostinho e Tertuliano, que como seguidores de Cristo, experimentaram de suas verdades e seus ditos e enquanto testemunho, servem de ensinamentos para construções doutrinárias. Vale destacar no artigo sexto o peso atribuído aos ditos dos Evangelistas e Paulo ao ponto de determinadas omissões feitas por eles ao texto serem de extrema importância para a fundamentação dogmática dos huguenotes. A importância que exerce o texto bíblico reside principalmente no fato de ser o testemunho de Deus que se manifesta através da vida de homens. Em um grau menor, mas também de importância, os textos (testemunhos) posteriores, que foram sendo erguidos por novos discípulos de Jesus exercem também um papel de importância para a construção e manutenção de doutrinas que alimentam um pensamento coletivo.

Tal prática serve, portanto para a fundamentação de uma leitura aplicada. As dimensões do sagrado são direcionadas a um recorte interpretativo que se sustenta por uma esfera semântica, onde o texto do outro que se apresenta diante de nós, é revestido de uma roupagem hermenêutica que delimita e estabelece fronteiras. Importante observar que as confissões como o texto que traz fundamentação a uma fé coletiva foram produzidas dentro de uma esfera interpretativa e sua manutenção depende da mesma dinâmica. O testemunho como fundamento é sempre uma diretriz sustentada pela dialética a pouco mencionada, mas sua aplicação perpassa por uma leitura demarcada que irá definir as particularidades de cada confissão. Em seu ofício de ser a materialização de uma vivência, o testemunho sustenta a manutenção de um pensamento coletivo, quando aquilo que está sendo manifesto se aplica de forma convincente ao recorte semântico de determinado grupo. Com isso os dogmas são sustentados e o pensamento coletivo preservado.

4.2.2 O testemunho como confissão: a recepção do texto para a manutenção de uma identidade

Para maiores efeitos, precisamos entender que a fé enquanto elemento de unificação, não deve ser vista unicamente por seu referencial teórico, aliás aqui reside um

grande erro. Muitos ao se debruçarem sobre a análise da expressão: “*a fé de um povo*” (de um grupo, de uma instituição), adotam como subterfugio a abordagem de aspectos teóricos que possam fundamentar tais pensamentos. A fé não é um elemento a ser teorizado, mas vivido. Ouso em afirmar que a melhor forma de analisar a fé de um grupo é observando aquilo que denominamos como: aspecto encarnacional. A fé que alimenta a manutenção de uma coletividade é aquela que acontece de forma encarnada, que se manifesta, que se revela na vida do outro. A relação com outro é referencial, pois a dinâmica existencial cria um ponto de encontro onde aquilo que é visto no outro torna-se um convite à possibilidade de ser. Nutrir a fé em Jesus, por exemplo, é tê-lo como referência maior que nos inspira a viver aquilo que ele viveu. O outro, como nosso semelhante, que desfruta da manifestação do sagrado em sua vida, mostra e impulsiona-nos ao movimento de vivenciarmos aquilo que ele, mesmo mergulhado nos limites impostos pela vida, conseguiu viver. A fé, portanto, deve ser vista como o desdobrar da vida de quem mergulha nas provocações do sagrado. Assim, a melhor forma de entendê-la é analisar suas manifestações expressas na encarnação do outro, é, portanto, a ênfase nessa relação que sustenta a definição de uma fé coletiva.

O testemunho, portanto, se apresenta como a materialização disso, i. e., a vida do outro que se descortina diante de nós mostrando os efeitos e desdobramentos do toque do sagrado na vida de quem, mesmo inserido nas limitações da existência, provoca a possibilidade de desfrutar o mesmo ambiente. Diante desta dinâmica vivencial que o texto do outro é texto fundante e também confissão, pois torna possível conceituar as manifestações do sagrado que tocam a vida. A inserção de valores que tornam possível a manutenção de um discurso coletivo, que sustentam um corpo doutrinal que estabelece limites para uma hermenêutica, não é algo imposto, mas construído através de uma dinâmica coletiva onde as marcas do sagrado tocam de forma convincente a vida de um grupo. A manutenção de uma identidade se estabelece pela troca de experiências que são vivenciadas coletivamente, que ressignificam a existência de quem experimenta de forma particular o anseio coletivo.

Diante de tais questões temos que ter em consideração os efeitos do testemunho enquanto confissão para a manutenção de uma identidade coletiva. Sendo a fé encarnada no outro que se materializa em texto, o testemunho enquanto acontecimento, se desvela no presente do ouvinte, i. e., ele acontece no presente de quem ouve e tem o poder de fazer a ligação entre a experiência e a expectativa. Ele sempre encontra alguém que está

inserido em determinada situação existencial que o condiciona aos desdobramentos temporais. Como já discutido no percurso deste trabalho, a identidade deste sujeito é construída através da dupla significação mesmo / outro, ou nos termos de Ricoeur *Idem / Ipse*. É o sujeito *Idem* que mantém a sua mesmidade, que se estende além de sua imutabilidade mais latente, como por exemplo, a sua identidade biológico, mas principalmente a sua postura em preservar uma mesmidade mesmo diante das imputações de uma dinâmica existencial, ou seja, é o sujeito que, mesmo sendo provocado a ser modificado diante dos acontecimentos que perpassam a sua história, busca a manutenção de uma identidade que seja preservada ao longo do tempo, busca a manutenção de uma conduta, de um caráter imutável. Por outro lado, tal sujeito é também *Ipse*, traz consigo, em sua constituição as marcas do outro. Se sente provocado a se modificar perante os apelos da revelação do outro que se descortina. Mesmo buscando preservar um senso de pertença é o sujeito que sofre as alterações do outro que toca sua vida. Diante disto vale ressaltar a seguinte questão: o testemunho enquanto acontecimento insere o sujeito na prática de um posicionamento, está constantemente provocando-o a uma percepção situacional, ou seja, em quais condições nos encontramos dentro do enredo que está diante de nós? Sendo assim, a postura de tal sujeito é perguntar o “quem” e não “o que” sou eu nesta história. Perguntar pelo “o que” é adotar uma postura cartesiana onde o sujeito é algo distinto do outro, mas na realidade a pergunta correta é o “quem” como aquele que se mistura no outro e compõe sua formação. O “quem sou eu” diante do testemunho carrega em si o desafio de interligar a experiência do outro a sua própria experiência (situação presente) para uma expectativa onde reside a constituição do ser.

Quem recebe o testemunho tem como prática hermenêutica não compreendê-lo como algo pronto, mas se sente impulsionado a interpretá-lo para dentro de sua existência. A constituição do sujeito se dá pela apropriação de sentido que este traz traçando uma relação entre seu estado presente (presente), os laços de pertencimento que ele possui (passado) e o impulso em agir (futuro). O que provoca o leitor do testemunho a uma ação é o sentido que ele atribui as experiências contadas pelo testemunho. Interessante analisar as palavras de Iser:

Mas vale lembrar que a diversidade das relações interpessoais não existiria se o fundamento das relações fosse fixado. A interação diática ganha vida apenas pelo fato de sermos incapazes de experimentar a experiência do outro,

incapacidade esta que nos impulsiona a agir. Ao mesmo tempo se evidencia o alto grau de interpretação que domina e regula a interação. Como não há percepção que não se funde em pressuposto, toda percepção só tem sentido se for processada, sendo impossível qualquer percepção pura.²²⁷

Precisamos notar antes de tudo que somos seres situados historicamente, onde aquilo que nos toca, sempre encontrará um campo semântico em que as memórias que serão acessadas na situação presente, ressignificam o passado e lançam tal sujeito a um devir. Este estado de encontro possui variáveis interpretativas, lacunas a serem preenchidas, é sempre um movimento em busca de sentido, é um constante convite a uma ação que tem por finalidade preencher os vazios inaugurados pela ativação da memória.

Ora, se é preciso, como cremos, pensar a condição histórica como um processo de totalização, será preciso dizer que espécie de mediação imperfeita entre o futuro, o passado e o presente é suscetível de tomar o lugar da mediação total segundo Hegel. Essa questão depende de uma hermenêutica da consciência histórica, ou seja, de uma interpretação da relação que a narrativa histórica e a narrativa de ficção, tomadas conjuntamente, mantêm com a pertença de cada um de nós à história efetiva, a título de agente e de paciente. Essa hermenêutica, ao contrário da fenomenologia e da experiência pessoal do tempo, tem a ambição de articular diretamente no nível da história comum as três grandes *ek-stases* do tempo: o futuro sobre o signo do horizonte de expectativa, o passado sobre o signo da tradição, o presente sobre o signo do intempestivo. Assim poderá ser conservado o impulso dado por Hegel ao processo de totalização, sem, no entanto, ceder à tentação de uma totalidade acabada. Com esse jogo de remissões entre espera, tradição e surgimento intempestivo do presente, encerrar-se-á o trabalho de refiguração do tempo pela narrativa.²²⁸

O sujeito constituído pelo tempo, enquanto personagem de uma história, encontra-se inserido em uma contingência. O percurso de sua existência sofre constantes alterações devido a dinâmica existencial que insere novos acontecimentos, com isso inaugura-se

²²⁷ ISER, Wolfgang. **O ato da leitura vol.2**, 1999, p. 101.

²²⁸ RICOEUR, Paul. **Tempo e Narrativa vol. 3**, 1997, p. 178.

lacunas a serem preenchidas pela busca de sentido que serão responsáveis pela manutenção do ser. O presente, pelo poder de atuação que invade e traz ruptura ao senso de estabilidade da vivência, convida o sujeito a interpretar sua situação tendo como base a tradição e o sentimento de pertença que se enraízam no passado, e também a vontade de ser que se vislumbra pelo horizonte de possibilidades abertos pelo futuro. Nota-se que é sempre pelo processo interpretativo, pela autorreflexão dos sentidos recebidos que o sujeito se sente capaz de agir e alterar sua situação no mundo.

O testemunho enquanto confissão insere no sujeito a possibilidade de se sentir parte integrante da história narrada pelo outro, a fé encarnada que o outro manifesta através do discurso revela verdades que são experimentadas pela própria vivência do ouvinte sustentando assim um sentimento coletivo de pertencimento. A fala do outro, que de maneira impetuosa invade nossa existência, nos convida a revisitar o passado que sustenta nossas convicções e ressignifica-las dentro de um projeto de atuação, onde novos significados fundamentam a dinâmica do presente e encorajam a busca pelas provocações impostas pelo horizonte de possibilidades.²²⁹ Quem testemunha tem sobre si a prerrogativa de afirmar: “eu estava lá!!!” Todo o desdobrar desta situação revela a constituição daquele que fala devido as marcas impressas por tal acontecimento. Aquele que está diante de nós é o resultado daquilo que viveu. Por outro lado, o ouvinte ao se deparar com determinada narrativa sente-se provocado a desfrutar de tal vivência. Quando este testemunho revela valores e convicções das quais aquele que ouve faz parte, i. e., quando o testemunho é confissão, o ouvinte não se sente somente provocado, mas personagem atuante da mesma história mesmo não estando efetivamente nela. O toque do divino que mudou determinada situação é o mesmo que toca a existência de quem ouve tal narrativa. Portanto, enquanto confissão, o testemunho ao ser recebido pelo

²²⁹ Importante observar o destaque dado por Wolfgang Iser na questão temporal no processo da leitura, o acesso à memória: “Na sequência das representações durante a leitura, um objeto imaginário se apresenta contra o pano de fundo de um outro que já pertence ao passado. O objeto ocupa sua posição na sequência, abrindo-se novamente para sentidos que não eram constituídos quando ele tinha sido formado pela primeira vez e ligando-se ao subsequente objeto imaginário. Dada a extensão temporal da leitura, o novo objeto se desloca para o passado e passa por modificações, inscrevendo estas naquele objeto da representação que está presente no momento. Para ser eficaz, cada um desses objetos precisa tornar-se passado”. Cf. **O ato da leitura vol.2**, 1999, p. 77. O testemunho enquanto texto, ao ser lido pelo ouvinte, projeta representações que serão confrontadas com aquelas existentes no passado do leitor que quando foram vividas deixaram de ser assimiladas com tamanha profundidade de quando no acontecimento do tempo presente. É necessário o percurso da vivência que imprimi novas significações para que se possa ir além do que se foi. A dinâmica da reconstrução significativa insere o sujeito num percurso de ação que o possibilita refigurar o seu mundo dando a ele novos rumos.

ouvinte sustenta a manutenção de uma identidade, pois alimenta neste o impulso em agir para responder as provocações impostas para a realização do ser que reside no pensamento coletivo de um grupo.

4.3 O testemunho como elemento do culto

4.3.1 O testemunho como parte constitutiva do culto

A fim de justificar a afirmativa expressa neste tópico faz-se necessário um percurso inicial que passa pela tentativa de definir o que propomos conceituar como culto. Sendo assim, tomamos por empréstimo as observações de J. J. von Allmen:

A Igreja é o povo reunido por iniciativa de Deus, mesmo além da morte (embora seja ainda uma ameaça iminente), para encontrar-se com o seu Senhor, para adquirir identidade própria, para confessar-se povo peculiar. (...) Como observa P. Brunner, com justeza, “o culto, enquanto assembléia da comunidade cristã em nome de Jesus, é o que se poderia descrever como o modo mais central de manifestação da Igreja na terra. O acontecimento dessa assembléia é a epifania da Igreja”. (...) É no culto, esfera por excelência do vir-a-ser da vida da Igreja, que o fato da Igreja primeiro se manifesta. É no culto que ela dá provas de si mesma; é nele que reside o seu centro. Vale dizer, é a ele que somos levados quando verdadeiramente procuramos a Igreja, e é a partir dele que esta se encontra com o mundo, a fim de exercer a sua missão.²³⁰

Simpatizo com a conceituação de culto como epifania da igreja, o modo pelo qual a igreja se desvela em sua condição de existir²³¹. Se pensarmos em Igreja pelos termos citados acima, onde a ênfase posta se dá no fato de um grupo de pessoas se sentirem impulsionadas pelo sentimento do encontro com o divino e com isso, mesmo que de

²³⁰ ALLMEN, J. J. von. **O culto cristão: teologia e prática 2 ed.**, 2006, pp. 42-43.

²³¹ Proponho aqui as implicações daquilo que sugeriu Heidegger com seu conceito de facticidade. É a análise que se caracteriza além da individualidade posta na existência, é a ênfase no conceito do “ser-transitivo”, na qualidade do ser que está posto com sua característica de se lançar. É o foco dado as manifestações do ser que se apresenta no “aí” possível em cada ocasião. A hermenêutica da facticidade tem como premissa o desejo de ultrapassar a ontologia da coisa ressaltando os desdobramentos do lançar-se para fora de si, enfatizando a abertura de possibilidades que se manifesta na condição do ser-aí, lançado e aberto.

maneira coletiva, buscam a individualidade de se auto definirem com uma identidade própria, distinta das demais onde se nutre o desejo da peculiaridade, seremos conduzidos a uma conceituação de culto onde as preocupações se voltam às manifestações dadas diante de tais condições. A condição posta é a do ser que busca através da alteridade a fundamentação para seu percurso de ir em direção ao divino e pelas marcas impressas pela relação com este, procura construir uma identidade peculiar e coletiva. Lançado à dinâmica do “estar aí” o ser se revela manifestando seu modo de ser que possui como tarefa preencher as lacunas inauguradas pela condição de possibilidades no qual encontra-se mergulhado. Pertencente a um coletivo, tal ser revela seu culto ao divino para o outro, materializa seu modo de ser e conseqüentemente recebe do outro a mesma atuação. Tendo isto como pressuposto, podemos observar algumas características do culto cristão que lançam luz aquilo que queremos propor aqui.

A primeira delas é o fato de que tendo em Jesus o foco do encontro, este passa a ser o modelo para a vida. As ações do Cristo passam a ser o modelo a se seguir. O Jesus de Nazaré, expresso nas narrativas bíblicas, tinha como marca de sua existência uma vida cúlrica, valorizava uma busca pelo ser de Deus e engajado nesta tarefa manifestava os desdobramentos disto para a vida.

Não nos é necessário entrar em mais pormenores. Basta que afirmemos que o Novo Testamento nos apresenta o ministério histórico de Jesus – e, por conseguinte, a Sua vida inteira – como um processo litúrgico ou, melhor dito, como a liturgia, a vida de adoração propriamente dita, aceita por Deus. Nesse sentido, o culto cristão tem por fundamento o “culto messiânico” celebrado por Jesus no período que medeia entre Sua encarnação e ascensão.²³²

Como modelo exemplar o Jesus histórico no papel do Cristo, mergulhado em sua paixão, tinha sobre si o ofício de ser tanto a oferta como o sacerdote no contexto sacrificial. Tais elementos são fundamentais para a compreensão cultural do povo de Israel. Tendo tais figuras como premissa, a vida de Jesus é uma vida litúrgica, aquilo que está sobre si dá conta de preencher a todos os requisitos para o culto genuíno. Com isso a vida do Cristo ecoa em adoração e em seus efeitos traz salvação. Em outros termos, o

²³² ALLMEN, J. J. von. **O culto cristão: teologia e prática 2 ed.**, 2006, p. 23.

culto do Cristo é suficiente e perfeito, pois em seu ministério terreno cumpriu as prerrogativas imposta pela lei e assim tornou possível a continuidade de tal prática pelos seus seguidores. Sobre esta prerrogativa é que se sustenta o impulso de se reunir em nome de Jesus Cristo. A convocação coletiva tem por primeira característica o convite para a prática daquilo que Cristo fez, uma vida de oferta e adoração. Por se sentirem contemplados pelo ato salvífico de Cristo aqueles que se reúnem em seu nome acreditam estar prestando um culto verdadeiro ao Deus e Pai do Senhor e Salvador Jesus Cristo. A prática do culto como imitação do que Cristo fez nos conduz a uma segunda característica que ganha importância devido ao desfecho do que está sendo posto aqui, a saber: o culto passa a ser uma recapitulação da história da salvação.

Ao enfatizar o advento da salvação como algo histórico o crente tem como destaque, não a pontualidade do acontecimento, mas o desdobrar dos fatos, o encadeamento dos atos do Cristo que culminam em seus efeitos salvíficos. O que Cristo fez era algo pré ordenado por Deus no passado, que no devido tempo (presente de Cristo) se realizaria trazendo consequências para gerações futuras. A história da salvação é um enredo de autoria divina que encontra seu ápice no advento da paixão de Cristo. Pelos efeitos do que Cristo fez, aquele que tem sobre si a prerrogativa de crer, ao se deparar com tal história, não se identifica como leitor, mas como personagem do enredo, como recipiente dos efeitos da graça divina. Se sente participante do drama de Cristo, o sofrimento deste é consequência do que ele fez. Tal história nunca é vista como um resumo, como um ato completo, antes disto, valoriza-se a sua duração, o percurso de cada acontecimento. Sendo assim, o convite posto é o de se sentir cada vez mais participante do desdobrar desta história. O ambiente significativo para que isso aconteça é o espaço litúrgico, é o contexto do culto onde a linguagem simbólica da conta de renomear os acontecimentos. O batismo e a eucaristia são ritos simbólicos que reatualizam o ato salvífico de Cristo, tornam possível a recapitulação da obra da salvação.

J. J. von Allen cunha um termo interessante para este processo: *Anamnese*. Segundo ele seu sentido se estende além de um mero exercício da memória, mas é o ato de reatualização, uma reconstituição do passado de forma a torná-lo como acontecimento presente que encoraja a um compromisso. O passado e o presente se fundem como acontecimento que inaugura uma nova atuação. Sendo assim, tal processo de reatualização projeta-se para o futuro, em outros termos seria a reatualização do passado, que antecipa o futuro e ressignifica o presente. Enquanto *anamnese*, a prática do culto é

uma confissão de fé, pois o fiel promete se engajar no serviço, promete lealdade.²³³ Vale ressaltar o sentimento de atuação, o poder que recai sobre o leitor da história salvífica além de intérprete, mas acima de tudo de personagem do enredo. Com isso notamos o desejo de dar continuidade àquilo que Cristo fez, mesmo sendo seu ato algo perfeito e que alcançou plenitude, ressalta-se o convite para a continuidade.

De que modo se dá essa continuação? A resposta mais exata a essa pergunta consiste em dizer-se que ela continua como resultado da anamnese que dela se faz. Para entender essa afirmação é necessário emprestar ao termo “anamnese” toda a plenitude do seu sentido. Não se trata meramente de pôr-se *ao corrente* dos fatos dessa história, mas sim de jogar-se *dentro da corrente desses fatos*. Em outras palavras, não se trata de dar informações acerca de fatos transatos, mas sim de deixar-se atingir pelo conteúdo dos fatos mesmos. Mais: trata-se, ousado afirmar, do ato pelo qual um ser humano ou um evento é “enxertado” no evento crucial da Sexta-Feira Santa e da Páscoa e do ato mediante o qual esse evento crucial da história da salvação é “enxertado”, no correr dos séculos que o sucedem, neste ou naquele ser humano ou evento específico. Por meio da anamnese o cristão se beneficia daquilo de que faz anamnese e reatualiza o fato “rememorado”.²³⁴

Torna-se possível dar continuidade àquilo que Cristo fez, porque a fé que sustenta tal dinâmica se estende para além das convicções conceituais, é uma fé encarnada, enxertada na vivência. A expectativa que se nutre na interpretação do acontecimento salvífico não se enclausura no sentimento de impotência em cumpri-lo devido as nossas limitações, mas inaugura um encorajamento em fazê-lo por crermos na condição de personagem que possuímos sendo parte do enredo. A fé é o impulso para se lançar na corrente dos fatos que tem como dinâmica o desdobrar divino, é mergulhar nos efeitos que tais acontecimentos trazem para a existência. Com isso, intensifica-se uma vivência que não se detém a nossa realidade, mas se estende para além de nós. Esta extensão pode ser vista pela duplicidade de tocar nosso contemporâneo, como também daquele que habitará em tempos futuros. Isso sustenta a manutenção de uma fé coletiva e confessional

²³³ALLMEN, J. J. von. **O culto cristão: teologia e prática 2 ed.**, 2006, pp. 32-34.

²³⁴ALLMEN, J. J. von. **O culto cristão: teologia e prática 2 ed.**, 2006, p. 39

que fundamenta a convicção de um grupo. Portanto, o culto, como esse processo de *anamnese* torna cada vez mais vivo e atuante o sentimento de pertença e os desdobramentos que tornam significativa a manifestação coletiva da fé.

Desta feita, podemos fundamentar que o testemunho é parte constitutiva de tal dinâmica cúllica, uma vez que ele materializa de forma prática a encarnação da fé. Narrar para o outro os efeitos do sagrado que tocaram e transformaram nossa existência é, antes de tudo, conceituar em narrativa a nossa condição de personagem atuante dentro da história da salvação. O estar se desdobrando na corrente dos acontecimentos divinos é ingrediente fundamental para a manutenção de uma fé coletiva, é traduzir ao outro a possibilidade da vivência de uma história salvífica que teve seu acontecimento no passado, mas que não se detém a ele, se estende além do tempo tocando o presente daquele que está diante de nós e torna viva a fé de desfrutar de tais desdobramentos em tempos futuros. O culto como a recapitulação da história da salvação encontra no testemunho a forma mais precisa de atuação, pois é ele quem traduz de maneira eficaz a *anamnese*, ou seja, a possibilidade de se deixar atingir ao conteúdo dos fatos, o encontrar-se em uma esfera de abertura a ser preenchida pelo conteúdo do sagrado.

Vale ainda nos deter por mais um pouco acerca do que está sendo dito. Portanto, faz-se necessário uma última observação acerca do culto, uma vez que o recorte proposto para nossa discussão reside sobre o culto cristão. Sendo assim passaremos a analisar o culto como acontecimento da palavra. De início podemos observar as palavras de Ulrich H. J. Korthier:

O cristianismo é religião da palavra. Como já era o caso no judaísmo, a palavra é veículo privilegiado da comunicação com Deus. O culto, porém, é lugar central dessa comunicação. Nele, segundo a concepção evangélica, também a igreja encontra sua forma fundamental; ela é definida como congregação dos santos, na qual o evangelho é pregado de maneira pura e os sacramentos são administrados corretamente.²³⁵

²³⁵ LAUDER, Hans C. S; BLANK, Michael M; BIERITZ, Karl H. (Eds.) **Manual de Ciência Litúrgica vol.4**, 2016, p. 47.

As igrejas cristãs, em especial as de confissão evangélica, dão forte ênfase a palavra como centralidade do culto. Aquele que porta a palavra diante do coletivo é o oráculo de Deus, é quem detém o ofício de comunicar as verdades divinas que foram obtidas como fruto de uma relação com o sagrado. Cristo é em essência o verbo de Deus, a palavra que se encarnou em natureza humana afim de que se pudesse traduzir o conselho eterno que reside no ser de Deus. As narrativas bíblicas contam os relatos de homens e mulheres que desfrutaram do ambiente de relação com Deus e traduziram em fala tal acontecimento. Portanto, é tarefa do crente manter viva a dinâmica de ecoar a palavra que por ser experimentada pode ser materializada em discurso. O culto é o espaço por excelência onde a palavra, enquanto algo vivo e mantenedor de uma fé, se desdobra como acontecimento.

Enquanto acontecimento a palavra se dá no ambiente das relações humanas, ela se torna real e concreta a medida em que é percebida na comunicação entre pessoas. A palavra passa a possuir um aspecto corporal, pois aquilo que é dito não se detém simplesmente na fala, mas se materializa em gestos linguísticos e atos simbólicos que acontecem ao longo da liturgia. O culto, por seu aspecto litúrgico, passa a ser o local onde a palavra acontece, onde aquilo que está sendo assimilado pelo ouvinte / expectador é interpretado com base no jogo dos símbolos que se dá na dinâmica litúrgica. Nesta fundamentação corpórea da palavra de Deus é que se sustenta o pensamento de Cristo como a palavra encarnada de Deus, foi ele quem melhor traduziu isto, incluindo em sua vida (ambiente litúrgico) as verdades de Deus e transmitiu de forma sublime seus efeitos. Tal prática pode ser revivida por pessoas que confessam a fé no Cristo, a Igreja simbolicamente é neste sentido seu corpo, tem sobre si a responsabilidade de manter viva a dinâmica das verdades de Deus como ato. O batismo e a eucaristia como símbolos da fé traduzem o resultado de uma vida tocada pela palavra e a prática ritualística torna sensorial os atos divinos.²³⁶

Com efeito, a palavra de Deus se traduz em ação, é a palavra criadora que interpela o ser humano a uma ação eficaz. O culto, por sua liturgia, enfatiza constantemente a vivência da palavra que se desdobra historicamente na dinâmica de um povo. Busca-se

²³⁶LAUDER, Hans C. S; BLANK, Michael M; BIERITZ, Karl H. (Eds.) **Manual de Ciência Litúrgica vol.4**, 2016, pp. 47-48.

uma constante aplicação das verdades bíblicas à condição existencial pela qual cada um se encontra exigindo respostas a isso.

Na palavra, Deus se manifesta como atuante. A ação salvífica de Deus, entretanto, não é simplesmente *práxis* ou *poíeses*, e sim *drama*, como sugerem novas abordagens de uma teologia dramática. Assim, o drama é um meio adequado para se interpretar a ação divina ou o acontecimento da palavra de Deus, que por sua vez, encontra sua apresentação congenial na liturgia do culto enquanto evento dramatúrgico.²³⁷

A palavra passa a ser incluída no drama da vida, no desdobrar de uma existência que busca respostas àquilo que nos provoca. A identidade humana é edificada pela perspectiva de estar inserido em uma história, ela se dá no fato de nos entendermos como personagem mergulhado em um enredo. Neste sentido, a palavra de Deus invade o percurso dramático da vida, a fé edificada no Cristo insere suas verdades ao enredo humano ressignificando-o. A vida enquanto drama possui uma ordem de fatos com começo, meio e fim que clamam por sentido, por uma compreensão dos acontecimentos que nos tocam e exigem respostas. A necessidade de responder de forma convincente ao tema pelo qual a vida se sustenta, é algo latente no sujeito. O ser religioso, na prática de sua fé, enxerta a sua história na história do Cristo, procura entender o seu drama tendo como base interpretativa o drama estabelecido na vida de Jesus Cristo de Nazaré. A vida de Jesus, enquanto palco de atuação, é o que traz ordem aos acontecimentos que lhe tocam e lhe convidam a uma ação transformadora. Enquanto evento da palavra o culto se descortina como elemento fundamental para tal tarefa, pois o espaço litúrgico concretiza o aspecto dramático da vida.

Por outro lado, adentramos em um outro ponto não menos importante do que está sendo dito até aqui. Ao ser porta voz de uma mensagem que ressalta a conectividade entre a vida de Cristo com a vida humana, a palavra do sujeito se transforma em palavra de Deus. A palavra proferida é acontecimento em duplo sentido: é acontecimento porque é a palavra de Deus que se realizou na história do que fala e também porque se revela como a palavra de Deus que toca nossa existência. Assim, se fundamenta o conceito da palavra

²³⁷ *Ibid.*, p. 49

humana enquanto profecia, aquele que fala é oráculo de Deus, a voz de Deus tem como ferramenta a vida humana como materialização da mensagem da fé.

Na mensagem da fé, que deve ser distinguida de um relato e em que se professa Jesus como o Cristo, é o próprio Deus que se pronuncia. (...) Portanto, a palavra da fé é, por um lado, confissão de fé e, por outro, provocação para a fé. (...) Com base no duplo significado do conceito “palavra de fé”, o culto como um todo deve ser entendido como acontecimento da palavra. Ele é, na mesma medida, ato de confissão e proclamação, interpelação e invocação de Deus, palavra e resposta. Embora esses aspectos se apresentem isoladamente através dos diferentes elementos do culto, é preciso ter sempre em mente sua interconexão interior.²³⁸

Uma vez que o conteúdo daquilo que está sendo dito tem como fundamento os efeitos de uma vida enxertada em Cristo, os relatos não são palavras humanas enquanto percepções que buscam conceituar o ser de Deus, é a verdade do próprio Deus que é atuante sobre a vida, é o próprio Deus que fala através de alguém. Esta palavra revela uma fé que sustenta uma confissão coletiva e conduz a um engajamento. Como acontecimento da palavra, o culto sustenta um sentimento coletivo de pertença e invoca um comprometimento de vida que exige respostas. A palavra cültica é sempre a atuação de Deus que sustenta uma convicção e uma *práxis* de vida, é o Deus sempre vivo e atuante que se descortina na vida dos que mergulham nele.

Diante do que abordamos da palavra como acontecimento podemos conceituar a perspectiva do testemunho enquanto elemento do culto. Como a palavra que acontece no culto, o testemunho ganha corporeidade, ele se encarna em uma roupagem cültica que respeita um ambiente litúrgico de atuação. Além disso ele é corporal porque é o relato de uma vivência que encarna o ser de Deus na dinâmica da vida, é a história da vida de alguém que se mistura com a vida do Cristo. O testemunho também, em seu acontecimento, provoca a uma ação efetiva. A vida humana, como um capítulo da história divina, exige respostas que atestem os efeitos do toque de Deus. A ênfase recai sobre ter a vida como um grande palco de atuação onde a história humana pode ser escrita pelas

²³⁸LAUDER, Hans C. S; BLANK, Michael M; BIERITZ, Karl H. (Eds.) **Manual de Ciência Litúrgica vol.4**, 2016, p. 52.

mãos de Deus. Relatar através da própria vivência o que está sendo proposto é validar a possibilidade de experimentar do mesmo privilégio. Por fim, o testemunho se apresenta como palavra de Deus. As verdades divinas que foram concretizadas na vida do que fala se transformam na própria palavra de Deus. O Deus atuante que mudou determinada história passa a ser cada vez mais vivo e concreto. A fala do que narra não é mera percepção, mas a própria voz de Deus que traz encorajamento para a manutenção de uma fé coletiva. Portanto, podemos fundamentar que o testemunho é parte constitutiva do culto, pois ele é tanto a anamnese quanto acontecimento da palavra.

4.3.2 O testemunho como linguagem: a valorização do espaço cultural

A prática do culto é um evento primordial inserido na dinâmica da vida religiosa. Respeitando os ditames do tempo e do espaço ela se materializa como abertura à uma vivência fundamental dentro da existência. O ser religioso, por ver a vida como espaço de possibilidades para a manifestação dos atos divinos, encontra no espaço cúltil, o lugar por excelência onde isso se dá. No espaço litúrgico a sensação do toque divino ganha forma, se materializa em gestos, atos, toques, sons, onde elementos são degustados como símbolos de uma natureza divina. Cultiva-se a valorização do tempo onde cada momento tem suas demarcações, mas dependendo dos acontecimentos seus limites podem ser rompidos sem maiores observâncias. Enquanto abertura de mundo o ambiente do culto precisa de um endereço, de um lugar fixo onde o espaço e o tempo acontecem de forma diferente. Por mais subjetiva que venha a ser a prática relacional com Deus ela clama por um espaço, por um ponto de encontro onde a atmosfera coletiva valoriza a vivência. A experiência do culto é melhor assimilada quando ela passa a ser inserida dentro de um calendário com hora e local pré determinados, valoriza-se um ponto de encontro com Deus. Qualquer lugar torna-se lugar de culto, desde que ali o toque do sagrado se manifeste e seja experimentado na dinâmica deste espaço. De semelhante modo acontece a experiência do tempo, cultiva-se uma experiência cíclica, ou seja, o tempo valorizado que se busca experimentar é aquele que nos conduz ao retorno dos eventos divinos, que nos torna, de certa forma, contemporâneos à Deus.

O ambiente inaugurado pelo tempo e o espaço insere outros elementos que constituem a manutenção da comunicação cúltil. Como já sinalizamos, elementos se fundamentam como litúrgicos pelos símbolos que carregam: pão e vinho como símbolos

do corpo e sangue de Cristo, água batismal como a representação de uma vida que ressurge, óleo como marca da unção divina, além dos sons, ornamentos, utensílios, móveis, cortinas e tantos outros adereços que tornam-se veículos de comunicação que carregam sentido. Dentre todos estes um merece atenção especial pelo poder de atuação que possui, me refiro ao corpo, ao ser humano que pela sua corporeidade se apresenta como signo da dinâmica cúllica.

Ao executar sua atuação litúrgica, o ser humano não se encontra simplesmente frente a frente com a natureza e seus elementos, mas está e permanece entrelaçado com ela, como parte dela; ou seja, não é apenas sujeito, mas sempre também manifestação e meio daquele intercâmbio que acontece no culto como evento de comunicação simbólica, representadora. Em outras palavras: não apenas age como comunicador, mas é, ele próprio, significante e significado, forma e sentido do signo.²³⁹

O ser humano (por este recorte) deve ser visto, em primeira instância, como elemento de comunicação devido ao seu papel de atuação na dinâmica litúrgica. Por outro lado, vale notar que, enquanto elemento ele não deve ser analisado como algo separado dos outros, mas como participante no processo de transmissão de sentido. O ser é elemento, que pela sua corporeidade, interage com os demais elementos em sua volta assimilando cada sentido, apropriando para si e replicando diante dessa interação uma nova semântica ressignificada. Enquanto elemento de comunicação, o sujeito pela sua atuação litúrgica, absorve a demanda de sentido que os elementos ao seu redor doam para si e conseqüentemente torna-se um signo a ser absorvido pelas percepções. Diante de tais questões valoriza-se uma observação das linguagens que o corpo possui e conseqüentemente transmite.

Ao caráter de criatura do ser humano também pertence o fato dele poder se movimentar no espaço, mudar sua postura, fazer uso de seus membros, dançar, tocar outras pessoas e objetos, emitir sons, cantar e falar – tudo isso, ainda

²³⁹LAUDER, Hans C. S; BLANK, Michael M; BIERITZ, Karl H. (Eds.) **Manual de Ciência Litúrgica vol.1**, 2011, p. 147.

antes da cultura reivindicar, marcar e modificar tais maneiras de conduta corporal. (...) Mas todos esses movimentos corporais visíveis, audíveis ou de outra forma perceptíveis são também, em princípio, capazes de emitir linguagem; ou seja, embora de uma maneira estruturalmente diferente da linguagem verbal, eles podem se tornar meios de comunicação, veículos de signos (e, com isso, veículos de sentidos de signos) em um processo semiótico.²⁴⁰

A corporeidade humana reivindica uma maneira de se portar diante daquilo que a provoca. Ao se sentir inserido em uma dinâmica existencial o ser humano, através do corpo, manifesta suas reações como respostas as provocações que se desvelam diante de si. Pelo ato de se portar diante do acontecimento o sujeito produz a automanifestação de si, ou seja, sua leitura e aplicação daquilo que possui com o que está sendo manifesto a sua frente. Portanto, as reações corpóreas do sujeito se ampliam para além de meras exteriorizações de estados interiores, elas compõem uma alquimia que tem como ingredientes o sujeito e a situação da vivência. Aquilo que se manifesta através do corpo é o exercício ontológico do sujeito mergulhado em sua tarefa de ser. Diante de tal situação a corporeidade humana é uma grande produtora de linguagem, pois as posturas, gestos, a palavra que se estende além do elemento da fala, mas por sua corporeidade, as vestimentas como adereço que figura e tantas outras manifestações são signos que inauguram um processo semiótico. O exercício do corpo enquanto fenômeno nutre o senso de comunicação que sustenta um sentimento de pertença e a manutenção de uma cultura. O ambiente litúrgico enquanto espaço cultural que valoriza a dimensão de uma expressividade, possui uma linguagem fundamentada nesta dinâmica de comunicação que tem como produção os processos ritualísticos.

Os rituais estão entre as formas mais efetivas de comunicação e interação humana. Podemos pensar nos rituais como as ações nas quais as encenações e performances do corpo humano desempenham um papel central. Por meio dos rituais, comunidades são criadas e as transições dentro e entre elas são organizadas. Em contraste com formas puramente linguísticas de

²⁴⁰*ibid.*, p. 148.

comunicação, os rituais são configurações sociais, nas quais a ação social comum e a sua interpretação produzem ordens e hierarquias.²⁴¹

O espaço cùltico, em seu aspecto de interação coletiva, lança o sujeito na dinâmica de materializar através de sua corporeidade a assimilação do acontecimento que toca sua existência. Com isso as práticas ritualísticas se concretizam como mecanismos que gestam de forma primorosa a manutenção do ser que se encontra inserido como parte constitutiva de um coletivo. O rito, por sua característica performativa, possui a habilidade de gerar modelos de comportamento, formas de atuação que tornam a interação e a comunicação humana algo ainda mais efetivo no processo de construção de uma identidade coletiva. Pelas normas impostas pelo rito, a potencialidade linguística é explorada com afinco e a interatividade que ela propõe se realiza principalmente pelo aspecto da corporeidade humana. Pela forma de se portarem diante de determinado acontecimento, sujeitos vão demarcando seus territórios e constituindo ambientes comunitários que nutrem uma atmosfera semiótica delimitada por fronteiras linguísticas. Neste espaço fechado de interação e comunicação valoriza-se uma dinâmica guiada por normas linguísticas e ritualísticas, que sustentam a coletividade de um grupo e a valorização de um ambiente que através de suas práticas mantêm circunscritos seus costumes.

Diante do que vimos até aqui – o impulso para a esfera cùltica, a corporeidade enquanto linguagem e o rito – conduzem o sujeito a uma busca por um modelo cultural. O sujeito, mergulhado em seu ofício de produzir sistemas de significação e comunicação, torna-se um produtor de cultura. Nas palavras de Peter L. Berger:

A cultura consiste na totalidade dos produtos do homem. Alguns destes são materiais, outros não. O homem produz instrumentos de toda espécie imaginável, e por meio deles modifica o seu ambiente físico e verga a natureza à sua vontade. O homem produz também a linguagem e, sobre esse fundamento e por meio dele, um imponente edifício de símbolos que permeiam todos os aspectos de sua via. Há boas razões para pensar que a produção de uma cultura

²⁴¹ WULF, Christoph. **Homo Pictor: Imaginação, ritual e aprendizado mimético no mundo globalizado**, 2013, p. 89.

não-material foi sempre de par com a atividade do homem de modificar fisicamente o seu ambiente.²⁴²

O sujeito, por se sentir inserido em um ambiente e se perceber como parte dele, busca constantemente interpreta-lo e conseqüentemente modifica-lo. Neste processo se depara com o outro que está diante de si e na dinâmica de interação se encontra em um processo semiótico. Com isso é inevitável que o sujeito construa sistemas de significação e comunicação que deem conta de responder as dinâmicas pelas quais se encontra inserido surgindo assim os modelos culturais. A maneira pela qual o sujeito assimila o ambiente ao seu redor faz com que ele crie modelos de percepção que configuram o espaço de habitação que exige respostas. A atuação do sujeito diante disso passa pela síntese de modelos culturais já estabelecidos com aqueles em formação por ele mesmo.

Sendo assim, notamos que o culto, como parte que sustenta a dinâmica existencial da vida religiosa, é um grande produtor de cultura. Não podemos desconsiderar o fato de que, como mais uma esfera da vida, a prática cültica passa por algum tipo de síntese cultural. O culto como espaço de ação da fé, acontece através da comunicação simbólica, da maneira pela qual o sujeito religioso assimila seu ambiente e busca através de sistemas de comunicação, torna-lo parte de si, espaço de vivência que fundamente sua existência. A prática do culto em sua manifestação é um processo contínuo de aculturação da fé cristã. Diante disto, notamos algo importante, existe uma dialética entre ruptura e síntese com a cultura vigente. Aquilo que o culto reivindica transcende a cultura, mas por outro lado as bases de suas reivindicações não são puras, elas são encharcadas de formas culturais.²⁴³ Pelo impulso da vivência, da maneira de tentar assimilar e traduzir o toque do sagrado, o sujeito fundamenta suas ações aplicando a elas sistemas interpretativos que buscam comunicar a esfera do seu mundo ao contexto do mundo divino, é um espaço de ocupação que é fabricado, modificado, configurado pela esfera de atuação dos símbolos.

Assim sendo, também no culto lidamos, em grande parte, com uma realidade que é fabricada, produzida e transcendida pela cultura, ou seja, no culto

²⁴² BERGER, Peter L. **O dossel sagrado: elementos para uma teoria sociológica da religião**, 1985, 19.

²⁴³ LAUDER, Hans C. S; BLANK, Michael M; BIERITZ, Karl H. (Eds.) **Manual de Ciência Litúrgica vol.1**, 2011, pp. 150 - 153.

lidamos com produções da cultura humana. De certa maneira, até o culto como um todo pode ser compreendido como uma tal produção. (...) Sendo ele próprio um fenômeno cultural, o culto cristão participa naturalmente daqueles processos da produção de signos e do intercâmbio de signos mediante os quais a cultura continuamente formula, ordena, transmite e renova seu conhecimento e, com isso, sua visão específica da realidade.²⁴⁴

Como fenômeno de uma cultura, o culto cristão insere o sujeito na dinâmica cultural de processos de comunicação e produção de signos que serão reformulados e inseridos em processos culturais já existentes, tendo por finalidade ressignificá-los, se estender para além deles erigindo novos pensamentos que sustentarão uma realidade demarcada por fronteiras culturais. Neste espaço delimitado o testemunho acontece como ferramenta de fundamentação e manutenção de uma vivência.

Sendo a narrativa de uma vida, o testemunho intensifica a importância de desfrutar as manifestações do ser de Deus que toca a existência. Sua preocupação é confeccionar em forma narrativa os acontecimentos de uma vivência que foi modificada pelas marcas do divino. Com isso valoriza-se ainda mais a importância do espaço como esfera de acontecimento e de materialização do que está sendo discursado, um ambiente onde seja priorizado traduzir de maneira ritualística o transcendente que se torna imanente. Como fundamento do que discursamos podemos notar que, em um primeiro aspecto, o testemunho impulsiona o sentimento de inserção em uma esfera cültica, pois ao valorizar os atos de Deus sobre a vida humana, intensifica a importância de uma prática coletiva onde se possa traduzir através de gestos litúrgicos a fé que fundamenta um sentimento de pertença. Um espaço coletivo onde a particularidade da vivência pode ser celebrada e cultivada como algo a ser vivido em comunidade.

Por outro lado, o testemunho é linguagem, pois como elemento do culto recai sobre si uma roupagem litúrgica. Ele se reveste de um aspecto performativo, ou seja, sua manifestação como palavra enquanto acontecimento. Como parte do culto ele é o discurso na fala do outro que se apresenta com todas as nuances de sua corporeidade. Aquele que fala transmite sua linguagem por gestos, postura, escolha de repertório linguístico, expressões carregadas de sentimento e tantos outros ingredientes que em uma alquimia

²⁴⁴*ibid.*, pp. 155 - 156.

ção ao testemunho uma face. Ele possui seu momento de atuação, reserva-se a ele um tempo, um recorte de importância dentro da agenda litúrgica. Torna-se símbolo que carrega uma verdade transcendente a ser transmitida. A manifestação divina que se tornou concreta na vida do outro torna-se caminho de possibilidade para uma vivência. O testemunho é linguagem porque ele torna possível a comunicação da vivência de alguém como ambiente de possibilidade, como símbolo que traduz a subjetividade de uma existência a objetividade que se descortina em um horizonte de possibilidades. Diante disto, tendo sobre si a prerrogativa de ser sistema de comunicação que traduz de forma eficaz uma vivência, podemos argumentar a valorização dada pelo testemunho ao espaço e manutenção de uma cultura.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Existe no ser humano um desejo de testemunhar acerca de sua existência. Tocado pelas provocações da dinâmica existencial sente-se imbuído de objetivar acerca do *eu* que se materializa e se revela no percurso de uma constituição ontológica. A narrativa do *eu*, por meio da introspecção e narração da própria vida, evidencia elementos a serem observados na tarefa por definir a constituição do sujeito. Esta prática narrativa se materializa de diversas formas nas quais optamos por eleger uma delas: a atitude do sujeito religioso que, inserido em um espaço coletivo, sente-se provocado em compartilhar sua fé incluindo o outro no movimento de si, produzindo seu próprio texto e recebendo o texto do outro. Assim, nomeamos o nosso percurso sobre o título: *HERMENÊUTICA DO TESTEMUNHO: O TEXTO DE SI E O TEXTO PARA O OUTRO COMO FUNDAMENTAÇÃO DA IDENTIDADE RELIGIOSA*. Iniciamos, portanto, nossa tarefa visando uma fundamentação teórica inaugurada pela análise da hermenêutica fenomenológica, optando em princípio por sobrevoar o percurso histórico hermenêutico de teóricos importantes no assunto.

De Friedrich D. E. Schleiermacher procuramos destacar a sua valorização a um ponto de contato existente no texto. Por carregarmos em nós parte dos demais somos provocados a nos transportar para o outro buscando uma identificação com a sua individualidade. Esta abertura que o texto inaugura em nós, i. e., esta atitude dialógica, é o que torna possível interpreta-lo. Vamos além de intérpretes, somos co-autores de um texto sempre em desenvolvimento. Com Wilhelm Dilthey abordamos sua intensidade ao desdobramento histórico do sujeito. A inserção de uma vida mergulhada em uma situação existencial manifesta as experiências de quem se sente provado a responder as inquietações impostas, e com isso apresenta ao outro as marcas do ser. Afirmamos que o

testemunho, sobre este aspecto, pode ser definido como os registros textuais da experiência humana. Aquele que está diante de nós busca interpretar os nossos relatos de vida através de uma transposição de mundo que inaugura neste a reformulação de sua existência. Em Martin Heidegger enfatizamos sua importância dada ao ser-aí que em sua facticidade não se resume a um mero fato dado, mas se desdobra e revela a possibilidade de ser. Tendo o sujeito esta potencialidade, ao testemunhar torna o texto de si um horizonte de possibilidades para quem o lê. Na sequência das percepções de Heidegger temos Hans Georg Gadamer reivindicando a tal teoria a melhor maneira de se praticar a tarefa hermenêutica. A vida é encarada como uma experiência hermenêutica porque o texto que está sendo lido diante de nós (e em nossos moldes o testemunho como a narrativa do eu) é aplicado ao horizonte de possibilidades que se descortina diante de nós. Traçamos um diálogo autêntico onde o texto inaugura uma abertura a um horizonte de sentidos que nos provoca a uma reformulação de quem somos. Por fim, Paul Ricoeur ressalta a importância de entender o discurso enquanto evento, o acontecimento no momento da fala. Propõe uma hermenêutica do discurso ressaltando a apropriação e a aplicação do ouvinte em seu contexto daquilo que o discurso expressa. Diante de todas estas abordagens podemos notar a importância de sua aplicação ao conceito de testemunho enquanto o texto de si que provoca o outro.

Elegemos como pressuposto à nossa investigação a hermenêutica fenomenológica por entender ser o método mais eficiente na aplicação do que propomos. A abordagem antinaturalista de entender o objeto de análise não como algo isolado, mas como algo intencionado pela consciência e que a busca por seu sentido não se apreende apenas do que se intui, mas também daquilo que se manifesta, nos leva a tarefa de uma interpretação que vise a leitura imanente do texto, busca-se uma valorização ao mundo do texto, o espaço pelo qual o sujeito inserido em uma situação existencial e de relação com o outro, procure verbalizar de maneira articulada sua realidade. Assim, optamos em por em destaque, como representante desta hermenêutica, Paul Ricoeur que se estende além da proposta fenomenológica ao afirmar que o espaço por excelência da compreensão é a existência devido a abundância de sentido que ela possui. Portanto, o acesso ao sentido das coisas é sempre mediado. O sujeito que visa o sentido do ser tem como ofício o processo hermenêutico que passa pela mediação da história, linguagem e cultura. Ressalta-se a importância de uma atenção voltada para os símbolos de uma cultura, por serem multívocos e conseqüentemente convidativos a uma interpretação. Uma outra

característica da hermenêutica de Ricoeur é a ênfase dada a narrativa como um modo de conhecer sentido, pois só podemos compreender o acontecer humano, que se desdobra no tempo, pela atitude interpretativa de organizar tal aporia dentro de um enredo que tem por objetivo articular o discordante.

Na segunda parte de nossa pesquisa intensificamos a abordagem do testemunho enquanto o texto de si, o despojar do sujeito religioso que se materializa em texto / fala. O ser humano em linhas gerais possui algo de essencial para sua constituição: o ato de narrar. O sujeito lançado pelas provocações que tocam sua existência vai se desdobrando no percurso do tempo e construindo sua história. Entende-se como parte constitutiva de um fluxo de continuidade e descontinuidade devido aos acidentes temporais que perpassam a vida. Em busca de lidar com as aporias do tempo este elege a narrativa como ferramenta primordial, pois é ela que harmoniza em enredo as nuances dos diferentes fatos que ocorrem no decorrer da história. O tempo se articula em uma unidade onde o sujeito passa a ser personagem de uma história, sua atuação como parte do enredo passa a ser contada e organizada em texto, o despojar de si que se revela ao outro. Narrar, portanto, é o despojamento de si que se materializa em discurso no ato da fala. Leva-se em conta a ocorrência da fala, a fala acontece em uma determinada situação existencial. Tal situação existencial é ambiente de encontro com o outro. Diante desta relação traça-se uma dialética entre o mundo próprio e o mundo do outro que é peça essencial para a constituição do ser. Ao abordarmos sobre isto levantamos alguns questionamentos: Qual, quem é o conteúdo desta fala? Qual a intencionalidade que se revela neste ser falante? O que a fala propõe objetivar? Qual o sentido da fala? Quais os desdobramentos da fala que se instaura no ambiente da alteridade? Em busca de responde-los trouxemos os pensamentos de Merleau-Ponty e Paul Ricoeur como base argumentativa. De Merleau-Ponty destacamos o ato da fala como pensamento, i.e., a essencialidade da fala está no ambiente dialógico entre a relação silenciosa do eu com a relação intersubjetiva com o outro. O ato criador de significado da fala está no ambiente conflitivo entre a compreensão da fala e a falta de sentido. Adquirimos sentido através do conflito de nossas semelhanças com o que temos de diferente e isso acontece no acontecimento da fala. Do outro lado temos Paul Ricoeur com sua ênfase ao ato da fala como identidade. O si enquanto tarefa constrói sua identidade através do ato narrativo. A ato da fala é sempre o meio pelo qual o ser narra sua situação existencial que se desdobra no relacionamento com o outro, de

forma a torna-la compreensível para quem a lê. Diante desta dinâmica o ser constitui sua identidade.

Valorizando o conceito de testemunho como o despojamento do sujeito religioso que se materializa em fala / texto ressaltamos a sua ênfase naquilo que denominamos de relação onto-semântica do texto. Mergulhado na sua densidade de relação com o divino, o sujeito religioso se encontra em uma constante tarefa de relacionar o peso semântico da palavra “Deus” a sua situação existencial. Falar de Deus é ir além do significado, é recorrer ao sentido. O signo “Deus” possui um peso semântico que extrapola as regras de atuação de uma frase, ele se estende para além do dito enquanto expressão concreta. Há de se buscar o sentido pela interpretação de seu significado, aquilo que ele representa dentro da dinâmica existencial do sujeito. É abordar o texto do outro pelo seu aspecto vivencial, por aquilo que se relaciona à tarefa de ser.

Discorreremos ainda sobre a análise do testemunho como a fenomenologia do homem com a capacidade de dizer, agir e narrar-se. Sendo o testemunho o texto de si ele dá ao sujeito a qualidade de um ser falante, o personagem que tem sobre si a posse do “eu posso dizer”. Tem a capacidade de autonegação e posicionamento diante das demandas provocadas pela relação com o sagrado. Inserido em tal demanda se sente capaz de dizer “eu posso agir”, responder através de uma prática reflexiva sua capacidade de, enquanto sujeito, ser um si responsável pelos seus atos. Assim, ao se enxergar como personagem de sua história se depara com a capacidade de narrar-se. Se colocar em intriga, configurando de maneira ordenada sua condição heterogênea. Por fim, o testemunho possui como habilidade a materialização do elemento vivo da fé. A fé como algo pulsante de uma vida deve ser compartilhada para que se possa manter a manutenção de uma identidade coletiva. Por isso se faz necessário materializa-la em discurso, torna-la perceptível para aqueles que nos cercam.

No terceiro capítulo abordamos a importância de entender o testemunho como o texto para o outro. Inicialmente destacamos a essencialidade da recepção do texto para a constituição do ser. O sujeito diante da alteridade encontra-se inserido sobre um ambiente de ruptura, pois estar diante do outro é se deparar com uma fissura a ser preenchida. A relação com o outro, sempre provocativa, inaugura espaços que precisam ser preenchidos; portanto, o sujeito vive uma tarefa constante de confeccionar sentido tendo como ferramenta fundamental a atitude interpretativa. O outro que se apresenta diante do sujeito

tem como forma de atuação se manifestar em discurso, se materializar como um texto a ser interpretado. Neste sentido, estar diante do outro é se posicionar na condição de um leitor diante de um texto, é se deparar com um mundo aberto de possibilidades habitáveis onde o projetar-se diante de tal ambiente é algo pulsante. Nesta tarefa de preencher os vazios suscitados pelo texto o sujeito vai se constituindo enquanto um si, o ser que recebe e aglutina para si as provocações impostas pelo outro.

A atenção voltada para a temática do testemunho como um texto que se doa para o outro nos conduz a uma reflexão importante: o olhar atento ao ambiente do discurso onde ocorre a dialética entre o acontecimento da fala e o significado. Devemos nos atentar ao fato de que enquanto acontecimento o testemunho se manifesta em uma determinada situação existencial, tanto do narrador quanto do ouvinte. O ambiente do acontecimento é repleto de nuances e provocações, é um espaço sempre aberto. Existe um movimento constante de busca de sentido para ambos os polos. Por outro lado, vale a observação de algo muito importante, aquele que narra sempre deixa vazios em sua fala, sempre existe algo que foge às suas preocupações. Inaugura-se o ambiente do não-dito, as lacunas existentes no discurso que exigem preenchimento por quem o ouve. O ambiente do não-dito é espaço produtivo, lugar que convida o ouvinte a depositar seus conteúdos existências.

Outra característica importante do testemunho por este viés é que enquanto palavra ele possui uma essência dialógica. Ele sempre convida o outro a se tornar participante da dinâmica existencial inaugurando o caminho para uma ontologia. Com isso destacamos o pensamento de Martin Buber por sua ênfase ao diálogo como o espaço por excelência da realização do ser. Por ser portador da palavra, o sujeito encontra-se sobre a situação de se dirigir a alguém, sua situação é de se posicionar frente ao outro não como algo separado e definido, mas aberto a doar-se a si e receber do outro. Sobre a mesma ênfase Ricoeur intensifica um olhar ao sujeito que se constitui como um si. No processo dialógico o sujeito passa pelo percurso de sair de si e conseqüentemente voltar para si com parte do outro. Para organizar as nuances desse percurso o sujeito faz uso da prática narrativa que além de situa-lo, torna manifesta suas próprias histórias para aquele que está diante de si e com isso intensifica-se o ambiente da alteridade.

A marca da alteridade é um dos pontos principais do pensamento de Ricoeur, pensar a formação do sujeito fora disso é condicioná-lo a uma incapacidade de tornar-se

alguém. Só é possível pensar em identidade por estes termos, pois a alteridade valoriza o mundo do outro como ambiente de pertença, o outro é parte constitutiva do ser porque no convite à relação exige posicionamento e respostas que iram defini-lo como um si que possui algo de próprio, mas que ao mesmo tempo mantém a abertura para absorver parte que o outro possui. Neste sentido, o discurso do outro torna-se caminho primordial para a identidade.

Na parte final de nossa pesquisa tratamos os desdobramentos do testemunho como o texto para a religião, suas implicações e desdobramentos em uma prática religiosa. Em princípio salientamos o peso atribuído ao testemunho como uma narrativa de vida que se transforma em textos fundantes. As Escrituras são discursos de vidas exemplares que experimentaram a primazia da vivência com o divino. Enquanto testemunho “vivo” são textos convidativos que inauguram uma nova esfera de vivência, exigindo serviço e obediência. Por tal ênfase, ele perpassa por gerações e se solidifica como Escritura. Devido seu apelo torna possível a possibilidade de viver tempos primordiais, lugares de atuações de Deus. O mundo real e concreto pode tornar-se espaço de hierofânia com uma forte ênfase significativa. O mundo do sujeito passa a ser um espaço aberto às intervenções divinas, o mundo onde o transcendente torna-se imanente. Para o sustento e prática desta vivência o sujeito faz uso da religião que tem como dinâmica a combinação de três formas de expressão: o *mito*, o *rito* e o *etos*. Enquanto prática de vida o testemunho incorpora estas três formas de expressão da religião. Ele se apresenta como *mito* ao se materializar como a fala do outro que se solidifica e expressa um modelo exemplar a ser vivido. Ele é *rito* enquanto discurso que se materializa em uma roupagem religiosa, é a fala encarnada que se transforma em prática ritualística. Por fim, ele se apresenta como *etos* porque lança um convite a vivenciar as possibilidades que se descortinam e cultivar uma ética comportamental.

Enquanto texto para a religião o testemunho também se apresenta como a materialização de uma leitura aplicada, ou seja, se apresenta como confissão. Por ser o discurso de uma vivência ele sustenta a manutenção de um pensamento coletivo, alimenta o sentimento de pertença de um grupo circunscrevendo dogmas que solidificam uma fé coletiva que se teoriza pelas confissões. Com isso ele suscita a manutenção de uma identidade, pois insere o sujeito dentro de uma história comum ao outro. Aquilo que o outro viveu é algo que pode se tornar próprio não só de um indivíduo, mas de um grupo.

As particularidades da experiência humana ao se desdobrarem em narrativas de vida tornam-se coletivas e mantenedoras de um sentimento coletivo.

Por fim, o testemunho como texto para a religião se materializa como parte constitutiva do culto. Em primeiro lugar por materializar de forma prática a encarnação da fé. A manutenção da fé cristã se sustenta pelo pensamento daquele que se enxerga como participante da história da salvação com todos os seus desdobramentos. É a inserção do sujeito a uma esfera de abertura onde Deus torna-se personagem atuante da história. Ao narrar esta perspectiva o testemunho traduz de forma prática esta vivência e torna-se elemento constitutivo do culto. Por outro lado, o testemunho se revela como acontecimento da palavra. Como a narrativa de uma vida, o testemunho perpetua a dinâmica da palavra enquanto eco, enquanto repetição de uma prática. Assim como as personagens bíblicas testemunharam suas vidas e tornaram seus discursos em palavra de Deus, da mesma forma, o testemunho partilhado hoje se torna palavra de Deus. Ainda como a palavra que acontece no culto, o testemunho se reveste de atuação litúrgica, uma vez que se incorpora através de gestos, símbolos e campos semânticos. Com isso ele se apresenta como linguagem que valoriza o espaço cultural tornando possível a comunicação da vivência de alguém que sente-se inserido em um ambiente de possibilidades abertas.

Com a prescrição de todo nosso trajeto no decorrer da pesquisa, salientamos os pressupostos que balizaram nossa afirmativa de que o sujeito religioso enquanto o ser lançado a uma situação existencial e na ocupação de sua tarefa em se tornar alguém, tem no fenômeno do testemunho a base de sua constituição. Nosso objetivo foi o de apresentar o conceito por trás da expressão: sujeito religioso, não por uma conotação de cunho universal, por uma tentação a um idealismo pré formatado, mas enfatizamos o dissolver de uma ênfase de totalidade em detrimento a busca de uma existência aplicada onde tal conceituação se dá no decorrer de um percurso, ou para fazer uso de um termo caro em nossa pesquisa, no decorrer de uma tarefa. O espaço da existência é lugar de encontro onde a vida se materializa em fala (testemunho), onde o Eu e o Tu da atmosfera dialógica se revelam como algo dado e com isso o sujeito se detém ao ofício de incluir o outro no movimento de si. O texto de si é sempre algo a ser absorvido e aplicado ao movimento de constituição do ser.

Por outro lado, ressaltamos a importância de observar a primazia da temporalidade na formação da identidade. A identidade é algo solidificado sobre a prática narrativa. O sujeito lançado às provocações da aporia do tempo organiza e reconecta cada página de sua história a destra de um enredo narrativo. É ao narrar a vida, que o ser organiza e torna legível para si e para o outro as provocações do tempo que tocaram sua existência. Por um recorte religioso notamos que o divino que não se limita ao tempo, que habita o transcendente e cumpre a tarefa de invadir o imanente, produz através desse percurso a essencialidade do ser religioso. Ser religioso é ser aquele que experimentou o toque do sagrado e que ao se deparar com as fissuras que se abrem como decorrência de tal fenômeno, busca preencher tais espaços com aquilo que de melhor possui, a prática narrativa. Com isso a vida religiosa é texto, texto de si e texto para o outro, que também transita em um ambiente coletivo. Sendo assim é também texto para a religião que mantém vivo o sentimento de pertença e ressalta a prática da manutenção de uma identidade. Portanto, o sujeito religioso se solidifica e cumpre a tarefa de ser pela prática constante do testemunho.

REFERÊNCIAS

- ABBAGNANO, Nicola. **Dicionário de filosofia**. São Paulo: Martins Fontes, 2014.
- AGOSTINHO. **Confissões**. São Paulo: Paulus, 1997. – (Patrística; 10)
- ALLMEN, J. J. von. **O culto cristão: teologia e prática** 2 ed. São Paulo: Aste, 2006
- AMATUZZI, Mauro Martins. **O resgate da fala autêntica: filosofia da psicoterapia e da educação**. Campinas: Papirus, 1989.
- AMATUZZI, Mauro Martins. (org.) **Psicologia e espiritualidade**. São Paulo: Paulus, 2008.
- BELLO, Angela Ales. **Introdução à fenomenologia**. São Paulo: EDUSC, 2006.
- BERGER, Peter L. **O dossel sagrado: elementos para uma teoria sociológica da religião**. São Paulo: Paulinas, 1985.
- Bíblia Sagrada**. Almeida revista e atualizada. São Paulo: Sociedade Bíblica do Brasil, 2008.
- BUBER, Martin. **Eclipse de Deus: considerações sobre a relação entre religião e filosofia**. Campinas/SP: Verus Editora, 2007.
- BUBER, Martin. **Eu e Tu**. São Paulo: Centauro, 2015.
- CASSIRER, Ernst. **Linguagem e mito**. São Paulo: Perspectiva, 2013.
- CERBONE, David R. **Fenomenologia**. Rio de Janeiro: Vozes, 2012.
- CRESPIN, Jean. **A tragédia da Guanabara**. Rio de Janeiro: CPAD, 2006.
- DILTHEY, Wilhelm. **El mundo histórico**. México: Fondo de Cultura Económica, 1963.
- DOSSE, François. **O império do sentido: a humanização das ciências humanas**. São Paulo: Unesp, 2018.

- DUBOIS, Christian. **Heidegger**: introdução a uma leitura. Rio de Janeiro: Zahar, 2004.
- EAGLETON, Terry. **Teoria da literatura**: uma introdução. São Paulo: Martins Fontes, 2019.
- ELIADE, Mircea. **Mito e realidade**. São Paulo: Perespectiva, 1972.
- ELIADE, Mircea. **O sagrado e o profano**. São Paulo: Martins Fontes, 2013.
- FORSTER, Michael N.; GJESDAL, Kristin. **The Cambridge Companion to hermeneutics**. United Kingdom: Cambridge University Press, 2019.
- FOUCAULT, Michel. **Ditos e escritos V**: ética, sexualidade e política. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2004.
- GADAMER, Hans Georg. **Verdade e método I**: traços fundamentais de uma hermenêutica filosófica. 9 ed. Rio de Janeiro: Vozes, 2002.
- GRAVES, Tom. **Starting with Heidegger**. London: Continuum International Publishing Group, 2010.
- GRONDIN, Jean. **Introduction to philosophical hermeneutics**. New Haven and London: Yale University Press, 1994.
- GUSDORF, Georges. **Les écritures du moi. Lignes de vie 1**. Paris: Les Éditions Odile Jacob, 1991.
- HALL, Stuart. **A identidade cultural na pós-modernidade**. 12 ed. Rio de Janeiro: Lamparina, 2019.
- HARPPRECHT, Christoph Schneider; ZWETSCH Roberto E. (orgs). **Teologia prática no contexto da América Latina**. 3 ed. São Leopoldo, RS: Sinodal, 2011.
- HEIDEGGER, Martin. **Ontologia (hermenêutica da facticidade)**. São Paulo: Vozes, 2012.
- ISER, Wolfgang. **O ato da leitura**: uma teoria do efeito estético. Vol.1. São Paulo: Editora 34, 1996.
- ISER, Wolfgang. **O ato da leitura**: uma teoria do efeito estético. Vol.2. São Paulo: Editora 34, 1999.
- JOSGRILBERG, Rui; LAUAND, Jean. **Estudos em antropologia e linguagem**. São Paulo: Factash Editora, 2014.
- LAUBER, Hans C. S.; BLANK, Michael M.; BIERITZ, Karl H. (Eds.) **Manual de Ciência Litúrgica vol. 1**. São Leopoldo: Sinodal / Centro de Recursos Litúrgicos da Faculdades EST, 2011.

LAUBER, Hans C. S.; BLANK, Michael M.; BIERITZ, Karl H. (Eds.) **Manual de Ciência Litúrgica vol. 4**. São Leopoldo: Sinodal / Centro de Recursos Litúrgicos da Faculdades EST, 2016.

LEJEUNE, Philippe. **O pacto autobiográfico: de Rousseau à internet**. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2008.

LÉRY, Jean de. **História de uma viagem feita à terra do Brasil, também chamada América**. Rio de Janeiro: Fundação Darcy Ribeiro, 2009.

LIMA, Luiz Costa (Org.). **A literatura e o leitor: textos de estética da recepção**. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1979.

LOTMAN, Iuri. **A estrutura do texto artístico**. Lisboa: Estampa, 1978.

LOTMAN, Iuri. Sobre o problema da tipologia da cultura. In: SCHNAIDERMAN, Boris. **Semiótica Russa**. São Paulo: Perspectiva, 1979, pp. 31-41.

MAGALHÃES, Antonio. **Deus no espelho das palavras: teologia e literatura em diálogo**. 2. ed. São Paulo: Paulinas, 2009.

MANGUEL, Alberto. **O leitor como metáfora: o viajante, a torre e a traça**. São Paulo: Edições Sesc São Paulo, 2017.

MONDIN, Battista. **Curso de filosofia Vol. 3**. São Paulo: Paulus, 2008.

NASCIMENTO, Fernando; SALLES, Walter (Orgs). **Paul Ricoeur: ética, identidade e reconhecimento**. São Paulo: Edições Loyola, 2013.

NOGUEIRA, Paulo A. S. Religião como texto: contribuições da semiótica da cultura. In: NOGUEIRA, Paulo A. S. (Ed.). **Linguagens da religião: desafios, métodos e conceitos centrais**. São Paulo: Paulinas, 2012, pp. 13-30.

PALMER, Richard E. **Hermenêutica**. São Paulo: Edições 70, 2018.

PECORARO Rossano (org.). **Os filósofos: clássicos da filosofia vol. II de Kant a Popper**. Rio de Janeiro: Vozes, 2008.

PONTY, Maurice Merleau. **Fenomenologia da percepção**. São Paulo: Martins Fontes, 1999.

PONTY, Maurice Merleau. **O homem e a comunicação: a prosa do mundo**. Rio de Janeiro: BLOCH, 1974.

PUCHNER, Martin. **O mundo da escrita: como a literatura transformou a civilização**. São Paulo: Companhia das Letras, 2017.

RIKOEUR, Paul. **A hermenêutica bíblica**. São Paulo: Edições Loyola, 2006.

- RICOEUR, Paul. **Del texto a la acción: ensayos de hermenéutica II**. México: Fondo de Cultura Económica, 2002.
- RICOEUR, Paul. **Interpretação Bíblica**. São Paulo: Fonte Editorial, 2004.
- RICOEUR, Paul. **Interpretação e ideologias**. 4 ed. Rio de Janeiro: Francisco Alves, 1990.
- RICOEUR, Paul. **O conflito das interpretações: ensaios de hermenêutica**. Rio de Janeiro: Imago, 1978.
- RICOEUR, Paul. **O si mesmo como outro**. São Paulo: Martins Fontes, 2014.
- RICOEUR, Paul. **Percurso do reconhecimento**. São Paulo: Loyola, 2017.
- RICOEUR, Paul. **Tempo e narrativa vol. 1**. Campinas/SP: Papirus, 1994.
- RICOEUR, Paul. **Tempo e narrativa vol. 3**. Campinas/SP: Papirus, 1997.
- RICOEUR, Paul. **Teoria da interpretação: o discurso e o excesso de significação**. Lisboa: Edições 70, 2019.
- ROSENZWEIG, Franz. **The star of redemption**. London: The University of Wisconsin Press, 2005.
- RUIZ, Castor Bartolomé. **Os paradoxos do imaginário**. São Leopoldo, RS: Unisinos, 2004.
- SALLES, Walter Ferreira. **Paul Ricoeur e a hermenêutica de si no espelho das palavras**. São Paulo: Utopia y Praxis Latinoamericana, 2009.
- SCHLEIERMACHER, Friedrich D. E. **Hermenêutica: arte e técnica da interpretação**. São Paulo: Vozes, 2010.
- SCHMIDT, Lawrence K. **Hermenêutica**. Rio de Janeiro: Vozes, 2014.
- SEARLE, John R. **Consciência e linguagem**. São Paulo: Martins Fontes, 2010.
- SILVA, Tomaz Tadeu da (org). **Identidade e diferença: a perspectiva dos estudos culturais**. 15 ed. São Paulo: Vozes, 2000.
- SOCOLOWSKI, Robert. **Introdução à fenomenologia**. São Paulo: Loyola, 2004.
- SOUZA, Daniel Santos. **Filosofia & corporeidade: ensaios críticos no terreno da educação popular**. Porto Alegre: Editora Fi, 2016.
- STEIN, Ernildo. **Introdução ao pensamento de Martin Heidegger**. Porto Alegre: Edipucrs, 2011.

THEISSEN, Gerd. **A religião dos primeiros cristãos**: uma teoria do cristianismo primitivo. São Paulo: Paulinas, 2009.

TILLICH, Paul. **Dinâmica da fé**. 7 ed. São Leopoldo, RS: Sinodal, 2002.

VANHOOZER, Kevin J. **Biblical narrative in the philosophy of Paul Ricoeur**: a study in hermeneutics and theology. New York: Cambridge University Press, 1990.

WULF, Christoph. **Homo pictor**: imaginação, ritual e aprendizado mimético no mundo globalizado. São Paulo: Hedra, 2013.

Artigos, dissertações e teses

JOSGRILBERG, Rui. Que é um texto? A vida e o mundo nas tramas de sentido de um texto. **Revista Internacional d'Humanitats**. São Paulo/Barcelona, v. 20, n. 39, jan.-abr., 2017. Disponível em: <http://www.hottopos.com/rih40/index.htm>. Acesso em: 15 ago. 2021.

MARTINI, Oneide Alves. **Merleau Ponty**: corpo e linguagem – a fala como modalidade de expressão. São Paulo, 2006. Disponível em: https://www.usjt.br/biblioteca/mono_disser/mono_diss/011.pdf. Acesso em: 27 dez. 2018.

NALLI, Marcos. Paul Ricoeur leitor de Husserl. **Revista Trans/Form/Ação** [online]. São Paulo, v. 29, n. 2, p. 155-180, 2006. Disponível em: <https://doi.org/10.1590/S0101-31732006000200012>. Acesso em: 30 out. 2020.

SANTOS, Renato dos. **Linguagem e alteridade em Merleau Ponty**. Minas Gerais, 2015. Disponível em: <http://www.theoria.com.br/edicao18/10182015RT.pdf>. Acesso em: 29 dez. 2018.

SOUZA, J. F. das Chagas; SANTOS, Ivanaldo. **A linguagem do silêncio e da fala como expressões do corpo em Merleau Ponty**. Rio Grande do Norte, 2015. Disponível em: <http://periodicos.uern.br/index.php/trilhasfilosoficas/article/viewFile/1738/968>. Acesso: 27 dez. 2018.

SOUZA, Rodrigo Franklin. Símbolos, memória e a semiótica da cultura: a religião entre a estrutura e o texto. **Revista Estudos da Religião**. São Paulo, v. 29, n. 1, p. 70-86, jan.-jun., 2015. Disponível em: <https://www.metodista.br/revistas/revistas-ims/index.php/ER/article/view/5790>. Acesso em: 7 set. 2020.

VELHO, Ana Paula Machado. A semiótica da cultura: apontamentos para uma metodologia de análise da comunicação. **Revista Estudos de Comunicação**. Curitiba, v. 10, n. 23, p. 249-257, set.-dez., 2009. Disponível em: <https://periodicos.pucpr.br/index.php/estudosdecomunicacao/article/view/22315/21413>. Acesso em: 7 set. 2020.

ZUBEN, Newton Aquiles Von. Tu Eterno e religiosidade no pensamento de Martin Buber. **Revista Horizonte**. Belo Horizonte, v. 13, n. 38, p. 941-968, abr.-jun.,

2015. Disponível em:

<http://periodicos.pucminas.br/index.php/horizonte/article/view/P.2175-5841.2015v13n38p941> Acesso em: 23 maio 2021.