



ARTIGOS GERAIS

A hermenêutica e o limite da interpretação: o horizonte necessário do infinito na tradição judaico-cristã

Hermeneutics and the Limit of Interpretation: The Necessary Horizon of the Infinite in the Judeo-Christian Tradition

René Dentz *

Resumo: Este artigo investiga os limites da hermenêutica teológica a partir do confronto com a noção de infinito na tradição judaico-cristã. Com base em autores como Paul Ricoeur, Emmanuel Lévinas, Joseph Edelheit, Jean-Luc Marion, Jean-Luc Nancy e Mark C. Taylor, argumenta-se que a interpretação teológica não pode ser reduzida à busca por sentido textual, devendo abrir-se à escuta do que excede, silencia e interpela. O infinito é abordado não como conceito abstrato, mas como ausência fundante, como rosto que desestabiliza o saber e convoca à responsabilidade. Propõe-se uma teologia da escuta, que reconhece a falha, o fragmento e a retirada como modos legítimos da revelação.

Palavras-chave: Hermenêutica teológica. Infinito. Alteridade. Silêncio. Teologia da escuta.

Abstract: This article explores the limits of theological hermeneutics by confronting the notion of infinity within the Judeo-Christian tradition. Drawing on authors such as Paul Ricoeur, Emmanuel Lévinas, Joseph Edelheit, Jean-Luc Marion, Jean-Luc Nancy, and Mark C. Taylor, it argues that theological interpretation cannot be reduced to the search for textual meaning but must instead open itself to what exceeds, silences, and ethically calls the subject. Infinity is approached not as an abstract concept, but as foundational absence, as a face that destabilizes

* Pontifícia Universidade Católica de Minas Gerais (PUC-Minas), Belo Horizonte, Minas Gerais, Brasil.

knowledge and summons responsibility. A theology of listening is proposed—one that acknowledges failure, fragmentation, and withdrawal as legitimate modes of divine revelation.

Keywords: Theological Hermeneutics. Infinity. Otherness. Silence. Theology of Listening.

Introdução

O gesto de interpretar, por mais rigoroso que seja, encontra seu limite quando confrontado com o que escapa, excede ou silencia. É nesse ponto de fratura — onde a linguagem hesita, o símbolo transborda e a alteridade se impõe — que se inaugura uma hermenêutica verdadeiramente teológica. Este artigo parte da convicção de que a interpretação, especialmente na tradição judaico-cristã, só pode ser fiel ao real quando reconhece sua incompletude constitutiva e se abre ao horizonte do infinito como ausência, falha e convocação ética.

A reflexão proposta insere-se no diálogo entre Paul Ricoeur, Emmanuel Lévinas e Joseph Edelheit, cuja convergência em torno do tema da ausência e da responsabilidade permite conceber a hermenêutica como ato de escuta e não de domínio. Contudo, o itinerário aqui traçado amplia esse diálogo em direção a três autores decisivos para o pensamento teológico contemporâneo — Jean-Luc Marion, Jean-Luc Nancy e Mark C. Taylor — que radicalizam a compreensão da interpretação como exposição ao dom, à ausência e à errância. Juntos, eles delineiam um horizonte em que o infinito deixa de ser conceito abstrato e torna-se experiência vivida: o vestígio de uma presença que se retira, o chamado de um rosto que não se deixa ver, o eco de uma palavra que não se fecha.

Em Marion, a hermenêutica é deslocada do campo da significação para o da doação. Sua noção de “fenômeno saturado” subverte o paradigma intencional da consciência e inaugura uma teologia do dom, onde o divino não é objeto de conhecimento, mas evento de graça. Interpretar, nesse horizonte, não é apropriar-se, mas acolher o que se dá — mesmo quando o dom excede a capacidade de compreensão. A teologia, assim, transforma-se em exercício de vulnerabilidade, em escuta amorosa do que insiste em doar-se mesmo na ausência.

Em Jean-Luc Nancy, a hermenêutica ganha a dimensão comunitária e ontológica da exposição. Pensar, para Nancy, é deixar-se tocar pelo que não se possui, é partilhar a ausência que constitui o ser-com. A teologia, nesse registro, já não é o discurso sobre um Deus substancial, mas a abertura à sua retirada, ao espaço onde o nome divino se cala e o sentido se faz

entre as vozes. Nancy nos convida a compreender a fé não como posse de uma verdade, mas como hospitalidade diante do que se retira — o que adorar é precisamente consentir à ausência do Nome.

Por fim, Mark C. Taylor amplia esse movimento ao propor uma a/teologia da errância, em que o sagrado só pode ser pensado nas margens do sistema, nas ruínas do fundamento. A interpretação, para ele, é sempre desvio — errar é o modo próprio do pensamento teológico no tempo pós-moderno. O divino, então, não é o centro imóvel do discurso, mas o rastro que tremula entre o dizer e o calar, entre a fé e o abismo. Com Taylor, a hermenêutica se torna travessia, peregrinação e esperança.

Em lugar de buscar o fechamento interpretativo, propõe-se aqui uma hermenêutica da escuta, marcada pelo reconhecimento de que o sentido teológico emerge também do silêncio, do intervalo e do que não se diz. A presença de Deus, nesse contexto, não se dá apenas na plenitude do texto ou da tradição, mas também na sua retirada — naquilo que se oculta, no vestígio e no fragmento. Essa abordagem inscreve-se em uma teologia do limite, na qual a ausência não empobrece o discurso, mas o aprofunda e o convoca à responsabilidade.

A pergunta que anima este ensaio não é apenas “o que o texto diz?”, mas “o que ele não pode dizer?” — e o que, nesse não-dito, ainda assim nos interpela? A hermenêutica, assim compreendida, torna-se uma forma de oração crítica, um gesto de hospitalidade ao infinito que se apresenta não como conceito, mas como rosto, ferida e promessa. É a partir dessa interseção entre simbolismo, ética, ausência e doação que este artigo propõe repensar os limites — e as promessas — da teologia hermenêutica contemporânea.

1 A Hermenêutica Ricoeuriana: Narrativa, Identidade e Sentido

A hermenêutica de Ricoeur é marcada por uma tensão produtiva entre o simbólico e o ético. Em “*Soi-même comme un autre*”, ele propõe que a identidade do sujeito é sempre narrativa, isto é, construída ao longo de uma trama de histórias, símbolos e interpretações. “A identidade pessoal não é uma substância, mas uma coerência narrativa”, afirma Ricoeur (1990, p. 150). Essa ênfase no enredo é decisiva para a teologia, pois possibilita ler a Escritura como espaço de constituição do sujeito crente.

Contudo, mesmo ao abordar o “excesso de sentido” nos símbolos religiosos, como em “*La symbolique du mal*”, Ricoeur ainda se mantém no terreno da interpretação. O infinito, neste contexto, aparece como algo

que transborda o símbolo, mas que nunca rompe com a mediação da linguagem. Trata-se de uma hermenêutica da plenitude possível, mas que não contempla o vazio, a ausência radical ou a falha como constituintes da revelação.

Na obra póstuma “*Vivant jusqu’à la mort*”, Ricoeur ensaia uma inflexão significativa. Ali, o filósofo fala de um “*Dieu sans absolu*”, um Deus que não se impõe como substância ou totalidade, mas como espera, fragilidade e promessa. “A fé, mais do que uma certeza, é um salto no escuro do amor”, escreve (2007, p. 21). Essa teologia do limite é consonante com a tradição judaica, onde o nome de Deus é impronunciável, e sua presença, muitas vezes marcada pela ausência.

O eco dessa concepção pode ser encontrado na mística negativa judaica e na cabala de Isaac Luria, onde o *tsimtsum* – o retraimento de Deus – cria o espaço do mundo como uma ausência originária. O mundo, nesse modelo, não é plenitude, mas fragmento, vazio onde o divino se oculta.

A hermenêutica de Paul Ricoeur está enraizada em uma tensão criativa entre o simbólico e o ético. Em *Soi-même comme un autre*, ele afirma que a identidade não é dada, mas narrada: somos sujeitos apenas na medida em que contamos — e recontamos — nossas experiências no entrelaçamento com os outros, com os textos e com o tempo. “A identidade pessoal não é uma substância, mas uma coerência narrativa” (Ricoeur, 1990, p. 150). Essa concepção ecoa, por exemplo, a ênfase judaica na memória como constitutiva da subjetividade. Abraham Joshua Heschel (1955, p. 267) escreve: “A fé começa com a lembrança... Deus é lembrado não como teoria, mas como presença que atravessa a história”. Aqui, o enredo não é mera técnica de interpretação: é o lugar teológico onde se cruzam promessa, sofrimento e resposta. A Escritura, nesse sentido, não é apenas um texto a ser lido, mas uma narrativa viva que constitui o sujeito crente na relação com o Infinito.

Contudo, mesmo quando Ricoeur se aproxima da dimensão do “excesso de sentido” nos símbolos religiosos — como faz em *La symbolique du mal* — ele ainda permanece no campo da linguagem mediadora. O símbolo, para ele, nunca rompe com o logos; o infinito é aquilo que transborda, mas sempre através da forma. Essa posição, embora fecunda, distancia-se de correntes da teologia e mística judaicas que veem na falha, na ruptura e no vazio não apenas elementos marginais, mas lugares centrais da revelação. Walter Benjamin, em seu ensaio “Sobre a linguagem em geral e sobre a linguagem do homem”, afirma que “Deus se comunica antes da linguagem, no silêncio da criação” — sinalizando que há uma fala divina anterior e posterior à palavra humana, uma linguagem que nos escapa e que, justamente por isso, nos constitui. Aqui, a ausência já não é déficit de significado, mas a matriz do sentido possível.

Essa abertura ao indizível se radicaliza na cabala de Isaac Luria, cuja noção de *tsimtsum* — o retraimento de Deus para criar o espaço do mundo — apresenta uma teologia da ausência originária. Nesse modelo, Deus não ocupa o mundo como plenitude, mas o inaugura como falta. O mundo é um espaço ferido, onde o divino se retira para que a liberdade e o amor possam emergir. Essa concepção dialoga fortemente com a inflexão tardia de Ricoeur em *Vivant jusqu'à la mort*, onde o filósofo escreve sobre um “Deus sem absoluto”, cuja presença não se impõe, mas se insinua como fragilidade e esperança. “A fé, mais do que uma certeza, é um salto no escuro do amor” (Ricoeur, 2007, p. 21). Nesse registro, Ricoeur se aproxima, sem talvez o saber, da tradição negativa de Lévinas e de Scholem, onde a teologia não é o dizer de Deus, mas o escutar do que falta.

Martin Buber, com sua teologia do encontro, também complementa essa trajetória. Para Buber, Deus não é encontrado na objetivação (*Ich-Es*), mas na relação viva do *Ich-Du*, onde o divino se oferece como presença sem imagem. Essa presença, no entanto, é efêmera: “o Tu eterno não pode ser possuído; ele pode apenas ser encontrado e perdido, de novo e sempre” (*Ich und Du*, 1923). A teologia que emerge dessas tradições — tanto em Ricoeur quanto em pensadores judaicos — é, portanto, uma teologia da interrupção, da fissura, da escuta. Uma hermenêutica verdadeiramente ética deve abrir-se àquilo que não se inscreve totalmente na narrativa, mas que a atravessa como apelo, ausência ou vestígio. Assim, o símbolo religioso já não é o lugar da presença total, mas o espaço onde a ausência brilha — como o branco entre as letras na Torá, que, segundo os rabinos, é tão inspirado quanto o texto visível.

2 Lévinas e o Outro como Infinito

É Emmanuel Lévinas quem confere ao infinito um estatuto ético-filosófico. Para ele, o rosto do outro é o lugar do infinito. Em *Totalité et Infini*, ele afirma: “o rosto do outro em sua nudez e miséria é o que me obriga antes de todo contrato” (Lévinas, 1961, p. 75). O rosto não é um dado fenomenológico ou um signo passível de ser interpretado dentro de um sistema simbólico: ele é um evento ético que desestabiliza o sujeito. Como ele mesmo escreve, “o rosto fala. Fala-me e convida-me a uma relação na qual eu não posso permanecer soberano” (Lévinas, 1961, p. 81). O rosto do outro interrompe a autonomia do eu, deslocando-o da centralidade do saber para a responsabilidade infinita.

Essa alteridade não pode ser reduzida a conceito nem a sistema. Ela escapa à ontologia, pois se apresenta como aquilo que não pode ser totalizado, representado ou subsumido à mesmidade. Para Lévinas (1961, p. 82), “a manifestação do rosto é já discurso”, mas trata-se de um discurso

que precede a linguagem articulada, uma interpelação silenciosa que exige resposta. Ao propor que “a ética é a filosofia primeira”, Lévinas não está apenas reformulando a ordem das disciplinas filosóficas, mas afirmando que o encontro com o outro é anterior a qualquer tentativa de compreensão do ser.

Neste sentido, toda tentativa de interpretação – inclusive a hermenêutica teológica – deve se reconhecer limitada diante da presença do outro. A interpelação do rosto exige responsabilidade e renúncia à totalização. Como escreve: “o eu é chamado a responder por uma responsabilidade que nunca escolheu” (Lévinas, 1961, p. 100). Isso implica que o sujeito é passivo diante do outro; a resposta que ele deve oferecer não é fundamentada em uma escolha deliberada, mas numa convocação que o precede e o excede.

Lévinas inaugura, assim, uma hermenêutica da escuta radical, onde o sentido está sempre adiado, porque o outro é infinito. O rosto do outro não é apenas uma alteridade empírica, mas a epifania de um infinito que não pode ser domesticado pela razão interpretativa. Essa concepção desafia profundamente os modelos clássicos da hermenêutica cristã, pois coloca o foco não na busca do sentido encerrado no texto, mas na abertura ética que se impõe desde fora, desde um fora que é presença, ausência e exigência ao mesmo tempo.

Dessa forma, a teologia que se deixa afetar por Lévinas não pode mais se organizar em torno da plenitude do sentido, mas deve aprender a permanecer diante do que excede, do que convoca, do que fere o saber. Trata-se de uma teologia da resposta, em que o rosto do outro é lugar de revelação e o infinito é condição da escuta verdadeira.

Ao conferir ao infinito o estatuto de exigência ética, Lévinas desloca o eixo da filosofia da ontologia para a responsabilidade. A noção de que o rosto do outro é o lugar do infinito rompe com qualquer tentativa de totalização do real — inclusive no âmbito teológico. O filósofo francês François-David Sebbah destaca que a radicalidade de Lévinas está em pensar o infinito não como transcendência abstrata, mas como proximidade concreta que fere e convoca. O rosto é aquilo que não se vê inteiramente, mas que me diz, antes mesmo de qualquer palavra: “*tu não matarás*”. Este comando ético não é fruto de uma construção racional, mas de uma interpelação que desestrutura a soberania do eu. É nesse ponto que Lévinas influencia pensadores como Jean-Luc Marion, que interpreta o rosto como um fenômeno saturado — saturado de sentido, mas inapreensível.

A leitura de Lévinas também transformou profundamente a hermenêutica teológica na contemporaneidade. Paul Ricoeur, por exemplo, após anos de dedicação à ontologia hermenêutica, reconheceu o impacto da ética levinasiana em sua própria obra. Em *Soi-même comme un autre*, Ricoeur (1990, p. 355) escreve: “depois de Lévinas, compreendi que a alteridade

não se reduz à diferença interna ao mesmo”. Isso o leva a afirmar que a hermenêutica, se deseja ser fiel à realidade do outro, deve se submeter à ética como horizonte último da interpretação. A alteridade, nesse contexto, não é um dado a ser compreendido, mas um chamado a ser respondido — e essa resposta não é nunca conclusiva. Assim, Ricoeur complementa o pensamento levinasiano com a ideia de *solicitude*: uma forma narrativa de responsabilidade que tenta, sem jamais concluir, dizer o que escapa.

Entre os teólogos, Emmanuel Falque é um dos que mais radicalmente incorporam Lévinas ao pensamento cristão, propondo uma fenomenologia da existência marcada pela “experiência do limite”, onde o sofrimento, a morte e o rosto do outro se tornam lugares teológicos. Para Falque, a teologia deve escutar não apenas os textos, mas os corpos — e isso significa reconhecer que o rosto do outro é um lugar de revelação, onde o divino se mostra como exigência ética, não como presença garantida. Da mesma forma, o teólogo judeu-francês Marc-Alain Ouaknin, autor de *Lire aux éclats*, articula Lévinas com o Talmude e a cabala, defendendo que a interpretação é sempre abertura ao que excede o texto, porque o texto sagrado só se revela no encontro com o outro. Para Ouaknin, o comentário é já um gesto de hospitalidade: ele escuta o texto, mas também o rosto que o interpela através das gerações.

Essa leitura da alteridade como evento interpessoal que excede o pensamento tem impacto direto sobre uma teologia da escuta. A hermenêutica deixa de ser uma via de acesso ao sentido encerrado e se torna um espaço de exposição ao que não se fecha. Como escreve Lévinas em *Autrement qu’être*, a responsabilidade não tem fim: “o eu é para o outro, infinitamente e sem retorno” (Lévinas, 1974, p. 135). Isso significa que a interpretação jamais se completa — ela é sempre um início, uma resposta parcial, um gesto de abertura. A teologia, nesse cenário, não é o lugar da certeza, mas o espaço da escuta comprometida. Escuta do texto, sim — mas também escuta do outro, do sofrimento, do grito e da ausência. E é nesse silêncio que brilha, paradoxalmente, o infinito.

3 A Falta como Fundamento da Experiência Religiosa

Joseph Edelheit, no livro “What’s Missing?”, retoma essa intuição em chave contemporânea. Ele propõe que o que falta é, precisamente, o que move a religião, a ética e a subjetividade. A falta não é um erro, mas uma estrutura: “We must learn to live with what is missing, for in the missing resides the ethical call” (Edelheit, 2022, p. 33). A teologia cristã encontra nessa perspectiva um ponto de convergência, especialmente quando consideramos a cruz, o silêncio de Deus e a espera escatológica como lugares teológicos da ausência. A revelação não se dá

apenas na palavra, mas também no silêncio; não apenas na presença, mas também na retirada.

A relação entre hermenêutica e teologia precisa considerar não apenas o texto e o intérprete, mas também o que permanece fora do alcance do discurso. Ricoeur afirma em “Le conflit des interprétations” que “toda interpretação é, ao mesmo tempo, reveladora e limitada, pois algo do texto sempre escapa” (Ricoeur, 1969, p. 15). Essa escapatória é o lugar do infinito, do que não se deixa domesticar pela linguagem. A tradição cristã tem em sua origem o escândalo do silêncio de Deus – como na cruz de Cristo, onde a ausência é também revelação (Moltmann, 1974, p. 240).

A teologia apofática, que atravessa tanto a tradição cristã quanto a judaica, sustenta que Deus é mais bem compreendido pelo que Ele não é. Dionísio Areopagita, no “Tratado da Teologia Mística”, sustenta que a aproximação ao divino exige o abandono dos conceitos: “falamos de Deus com reverência, mas é o silêncio que mais O honra” (Dionísio, 1995, p. 103). Este tipo de abordagem já prefigura a crítica que Lévinas fará à ontologia ocidental, propondo em seu lugar uma relação ética com o infinito como presença que convoca.

Joseph Edelheit, ao explorar a ideia do “missing”, não está apenas propondo uma carência, mas um princípio epistemológico. “A ausência revela mais do que a presença plena”, escreve ele (Edelheit, 2022, p. 47), indicando que o que está ausente forma o contorno do que pode ser reconhecido. Essa noção ressoa profundamente com o pensamento de Jean-Luc Marion sobre o “fenômeno saturado”, onde a doação excede a intencionalidade e, portanto, escapa à apreensão conceitual (Marion, 2001, p. 182). Assim, podemos ampliar a proposta deste artigo: o horizonte da hermenêutica cristã é mais do que a reconstrução do sentido do texto; é também a escuta do que o texto não diz, do que ressoa entre as linhas, do que se ausenta. A teologia que escuta é aquela que não fecha, mas mantém aberta a possibilidade do inesperado, do Outro, do mistério.

Em “Soi-même comme un autre”, Paul Ricoeur (1990, p. 138) ressalta que “a identidade pessoal só se constitui na medida em que se conta uma vida”. A narrativa, portanto, é o eixo que une a experiência do sujeito ao campo da significação. No entanto, ele também reconhece que “há uma dimensão do sentido que nos escapa, algo que a linguagem não domina inteiramente” (Ricoeur, 1990, p. 152), sinalizando, ainda que timidamente, a presença de um excedente que se aproxima da noção de infinito.

Já em “La mémoire, l’histoire, l’oubli”, Ricoeur (2000, p. 80) observa que “o trabalho da memória é sempre um equilíbrio precário entre o lembrar e o esquecer, entre a presença do passado e sua evasão”. Essa oscilação entre presença e ausência é um campo fértil para se pensar uma herme-

nêutica aberta à falha, onde o silêncio e a ruptura do sentido tornam-se constituintes da interpretação.

Emmanuel Lévinas, por sua vez, escreve em “Totalité et Infini” (1961, p. 79): “O rosto do outro não é algo que se vê, mas algo que me interpela, me obriga, me retira de mim mesmo”. E acrescenta: “o infinito se apresenta ao pensamento como aquilo que não pode ser contido num conceito” (Lévinas, 1961, p. 88). Para Lévinas, não é possível compreender o outro sem antes reconhecer a sua alteridade absoluta — e é essa alteridade que institui uma ética antes da ontologia. Isso significa que a hermenêutica, enquanto tentativa de compreender, deve se curvar diante da precedência ética do outro.

Joseph Edelheit afirma em “What’s Missing?” (2022, p. 42) que “o que falta é a própria condição para que algo tenha sentido. Não há significado sem ausência, como não há escuta sem silêncio”. A falta, portanto, é condição de possibilidade da interpretação. Em outro trecho, ele escreve: “the theological task is not to close gaps, but to dwell in them with faith” (Edelheit, 2022, p. 63), indicando que a tarefa da teologia não é sanar as ausências, mas habitá-las com responsabilidade e abertura.

Ricoeur, já próximo ao fim da vida, escreve em “Vivant jusqu’à la mort” (2007, p. 14): “Minha esperança é silenciosa; não mais digo ‘eu creio’, mas ‘eu espero’, e nisso talvez haja mais fé do que em qualquer dogma”. Essa confissão revela um deslocamento do centro da interpretação para a periferia do mistério, onde o infinito aparece não como doutrina, mas como horizonte ético e existencial. Todas essas citações convergem para afirmar que o infinito, em sua alteridade, ausência e transcendência, não é um objeto de hermenêutica, mas seu limite e seu horizonte. A interpretação que deseja ser fiel ao real deve aprender a escutar o que não se diz e a esperar o que não se vê.

Joseph Edelheit, em *What’s Missing?* (2022) indica uma chave contemporânea para a teologia e a hermenêutica: a ausência não é um déficit a ser superado, mas um princípio constitutivo da subjetividade, da fé e da ética. Ao invés de buscar preencher o que está em falta, ele propõe que habitemos esse vazio com responsabilidade. “We must learn to live with what is missing, for in the missing resides the ethical call” (Edelheit, 2022, p. 33). A falta não é apenas um espaço em branco entre sentidos, mas uma convocação. Essa virada é decisiva: a teologia, em vez de fornecer respostas que completam o mundo, deve aprender a escutar o que nele falta — e é nesse silêncio que a interpelação ética do outro se manifesta com mais força. O “missing” torna-se, assim, uma forma teológica de esperança — não daquilo que já se possui, mas daquilo que, ao faltar, nos move.

Edelheit sugere que o que está ausente forma o contorno da presença, criando espaço para o sentido emergir como surpresa. “A ausência revela

mais do que a presença plena” (Edelheit, 2022, p. 47). Essa afirmação aproxima-se da noção de fenômeno saturado de Jean-Luc Marion, mas com uma nuance ética: o que falta não é apenas o que excede a apreensão, mas aquilo que nos responsabiliza. Trata-se de uma ausência que não se reduz à carência, mas que funda uma postura hermenêutica de abertura. Não é por acaso que Edelheit propõe que a fé não consiste em fechar lacunas doutrinárias, mas em habitar os intervalos com confiança, mesmo sem garantia: “The theological task is not to close gaps, but to dwell in them with faith” (Edelheit, 2022, p. 63). A teologia, nesse registro, não é resolução, mas morada — uma forma de escuta prolongada diante do não dito, do que escapa, do que falta.

Nesse sentido, sua proposta ressoa com a tradição apofática, na qual a ausência de nome, forma ou definição de Deus não representa um limite do saber, mas uma via de acesso ao mistério. Dionísio Areopagita já intuía isso ao afirmar que o silêncio é mais digno de Deus que qualquer discurso (Dionísio, 1995, p. 103). Edelheit atualiza essa intuição para um contexto pós-metafísico, onde a subjetividade já não é um centro coeso, mas um campo de tensões e de faltas. O “missing” se torna também uma condição ontológica: somos constituídos não apenas por aquilo que temos ou sabemos, mas por aquilo que nos falta e nos escapa. Assim, a teologia se aproxima da antropologia da incompletude: o humano é o ser que interpreta porque carece, que deseja porque não possui, que espera porque algo sempre falta.

A teologia que se abre a essa lógica da falta não se enfraquece, mas se purifica. Ela deixa de ser um discurso de totalidade e passa a ser uma ética da escuta. Como lembra Ricoeur (1990, p. 152), “há uma dimensão do sentido que nos escapa, algo que a linguagem não domina inteiramente”. Edelheit nos convida a habitar esse espaço do indominável, não como rendição ao vazio, mas como um ato de fé maduro. O que falta não é obstáculo ao sagrado — é sua condição. A ausência de resposta é, muitas vezes, o lugar da revelação. A teologia, assim compreendida, torna-se uma vigilância amorosa sobre o que se retira, um gesto de hospitalidade ao não dito, um testemunho diante daquilo que permanece em silêncio — e que, exatamente por isso, nos chama mais profundamente.

4 Hermenêutica, Teologia e o Infinito como Limite

Diante do infinito, a hermenêutica se curva. Ela reconhece que interpretar não é dominar, mas se dispor a escutar o que resiste à tradução. O gesto hermenêutico, por excelência, não é o de apropriação, mas o da hospitalidade — escutar o que não pode ser totalmente compreendido e, ainda assim, permanecer em relação. Interpretar, nesse horizonte, é acolher

a interpelação do outro, mesmo quando esta rompe com as categorias do saber. Como escreve Lévinas (1961, p. 50): “o infinito é o absolutamente outro, e ele se apresenta na ideia que o outro faz de mim”. A interpretação não é mais uma operação da razão autônoma, mas uma resposta a uma alteridade que se impõe, que exige e que desloca.

A teologia, nesse cenário, não pode se encerrar em sistemas de sentido. Quando ela o faz, corre o risco de transformar o mistério em conceito, o sagrado em doutrina fechada. Ao contrário, é no reconhecimento da incompletude, da abertura e do mistério que a teologia reencontra sua fonte. Paul Ricoeur, em “Le conflit des interprétations” (1969, p. 18), já alertava: “todo esforço de interpretação deve deixar lugar para o que excede a linguagem”. Assim, o ato hermenêutico torna-se também um ato espiritual: um exercício de escuta que não pretende encerrar, mas sustentar o que permanece em suspenso.

A pergunta de Ricoeur – “onde começa o sentido?” – deve ser complementada com a de Lévinas (1961, p. 93): “como posso responder ao outro que me excede?”. Essa tensão entre sentido e excesso, entre linguagem e silêncio, entre sistematização e abertura, define o espaço onde uma hermenêutica teológica pode ser realmente ética. A resposta ao outro não é apenas um gesto moral, mas também uma estrutura hermenêutica: ao outro, responde-se, antes de compreendê-lo.

O horizonte necessário da interpretação é, portanto, o infinito. Um infinito que não se resume a quantidade ou extensão, mas que é qualidade de alteridade, profundidade de ausência e convocação ética. Como tal, ele não é um objeto da hermenêutica, mas o seu limite e a sua promessa. Interpretar, nesse registro, é manter-se sempre em vigilância diante do que não se deixa dizer — e, mesmo assim, continuar escutando. A hermenêutica torna-se, assim, uma forma de oração intelectual, um diálogo que sabe que nunca se encerrará.

Jean-Luc Marion, em vez de oferecer-nos um Deus redutível ao pensamento, insiste em desinstalar a teologia da segurança do conceito. Em *Prolégomènes à la charité*, ele propõe uma via onde o amor — e não a substância ou a evidência — funda a relação com o divino. “O amor não conhece o que ama, ele o reconhece” (Marion, 2001, p. 113). Essa distinção é decisiva: interpretar, à luz desse pensamento, não é reduzir o outro a um objeto de saber, mas reconhecê-lo como alguém que nos precede no dom. O gesto hermenêutico se transforma, então, em um ato de caridade cognitiva: não busca dominar, mas acolher; não visa ao controle, mas à correspondência. O teólogo que interpreta não age como o mestre que revela, mas como aquele que se deixa afetar por um chamado que não parte de si. A hermenêutica, nesse registro, aproxima-se mais do amor do que da ciência — e é neste movimento de desposseção que ela se eleva à altura do infinito. Interpretar é

deixar-se alcançar por uma presença que não se impõe pela força, mas pela vulnerabilidade de sua oferta. E essa oferta não se capta, mas se recebe. A teologia, neste ponto, reencontra sua vocação pascal: não é a ciência do eterno, mas a arte de escutar o que insiste em se doar, mesmo quando não se deixa dizer.

A insistência de Marion na primazia da doação nos convida a repensar a própria estrutura da experiência teológica. Em *Réduction et donation*, ele desloca o foco da teologia da lógica do ser para a lógica do dom. Não é mais a substância divina que deve ser tematizada, mas o evento da sua autocomunicação. O que importa, nesse horizonte, não é o que Deus é, mas que Ele se dá — e, precisamente por isso, permanece inapreensível. A hermenêutica teológica, nesse registro, não interpreta um conteúdo estável, mas tenta responder a um acontecimento que a excede e a funda. “O que se dá não é mais aquilo que posso constituir, mas aquilo que me constitui ao se dar” (Marion, 1989, p. 296). Há aqui uma revolução silenciosa: a teologia não é mais o discurso sobre o ente supremo, mas o espaço onde a doação acontece, e onde o sujeito crente se forma na medida em que acolhe o dom que o antecede. Interpretar, portanto, torna-se uma forma de consentimento — um sim a uma presença que não se vê, mas que insiste, desloca e transforma. A teologia, nesse sentido, não é apenas epistemologia do divino, mas ontologia da vulnerabilidade, onde o ser se recebe como graça.

Jean-Luc Nancy, por sua vez, nos ajuda a pensar a singularidade da escuta como abertura ao outro. Em *La Communauté désœuvrée*, Nancy afirma que a comunidade não se funda sobre uma essência comum, mas sobre a partilha de uma ausência — “ela é a partilha do ser como tal” (Nancy, 1986, p. 29). A hermenêutica, então, não opera com identidades, mas com exposições. A linguagem não encerra o sentido, mas o põe em circulação. E a teologia, nesse solo, não é mais o discurso sobre o Ser de Deus, mas a escuta das rupturas por onde o divino se insinua. Como escreve Nancy em *L’Adoration*, adorar é consentir à ausência do nome — é oferecer-se ao sem-fundo do sentido, onde o Nome se retira e, no entanto, chama.

Jean-Luc Nancy, ao tematizar a desconstrução da comunidade como obra (*La communauté désœuvrée*), propõe uma ontologia da exposição mútua, onde o ser não é uma substância que se possui, mas um acontecimento que se partilha. “Ser é ser com”, escreve ele, não como acréscimo accidental, mas como condição ontológica de toda existência (Nancy, 1986, p. 13). Nesse horizonte, a hermenêutica deixa de ser apropriação do sentido para tornar-se espaço de partilha do inapreensível — o sentido não é produzido, mas exposto entre que une e separa os que escutam. A teologia, nesse registro, deve renunciar ao desejo de totalidade para acolher a fragmentação como lugar da presença. Deus não se apresenta como plenitude visível, mas como *retirada fecunda* — uma ausência que não é vazio, mas promessa.

Em *L'Adoration*, Nancy radicaliza essa intuição ao afirmar que adorar é entrar numa relação com o sagrado que se mantém precisamente porque não se dá a ver. A adoração é anterior ao conceito, anterior à crença; ela é um gesto de corpo e respiração, de silêncio e espera. A teologia que se inspira nesse gesto não busca fechar o divino em um nome ou fórmula, mas suspende-se na presença ausente. Adorar, nesse sentido, é perseverar na exposição ao que excede toda representação — é permanecer diante de um vestígio, de um nome impronunciável, de um rosto que se retira ao mesmo tempo em que chama. Nancy não nos oferece um Deus garantido, mas um Deus fragmentado, disperso na abertura do mundo, vislumbado no espaço entre os corpos, na comunidade que não se fecha, mas se desfaz e se refaz a cada interpelação do outro.

Essa disposição para escutar o que se ausenta — e ainda assim ressoa — encontra eco no pensamento de Mark C. Taylor. Em *Erring: A Postmodern A/Theology*, Taylor propõe que a teologia contemporânea só pode ser fiel ao sagrado se abandonar toda pretensão de centro ou fundamento. A teologia, afirma, deve errar — no duplo sentido de desviar-se e de estar em falta. A hermenêutica torna-se errância, percurso aberto, onde o sagrado não é mais um ponto fixo, mas o que tremula no deslocamento. Nessa perspectiva, interpretar é caminhar com o outro na travessia do não-saber, é permanecer à escuta onde o logos se desfaz e o vestígio ainda brilha. A teologia, nesse horizonte, é uma estética da ausência — uma arte do intervalo.

Mark C. Taylor, em sua proposta de uma a/teologia errante, nos convoca a abandonar toda nostalgia por totalidades perdidas e a acolher o jogo de deslocamentos que caracteriza a experiência contemporânea do sagrado. Em *Erring: A Postmodern A/Theology*, ele escreve: “A teologia, se ainda quiser ter algo a dizer, deve tornar-se um discurso de errância, escrito nas margens do sistema, onde o fundamento sempre já se retrai” (Taylor, 1984, p. 12). Aqui, o divino não se apresenta como centro estável, mas como trama de rastros, vestígios de uma presença que nunca se fixa. A teologia deixa de ser metafísica da substância para se tornar poética do rastro — ela pensa a ausência sem cair no niilismo, e confia que o vazio pode ainda irradiar sentido.

Taylor, influenciado por Derrida, desafia qualquer tentativa de reconstrução dogmática. Sua teologia não se ancora em sistemas, mas em formas de vida fragmentárias, onde o sagrado se anuncia não pela certeza, mas pelo colapso do fundamento. Interpretar, nesse horizonte, é errar — no duplo sentido: desviar-se das sendas herdadas e expor-se ao risco de perder-se. Mas essa perda não é decadência, e sim condição da liberdade teológica: somente onde não há chão é possível andar por fé. O teólogo, para Taylor, é aquele que escreve nas ruínas, escava nos interstícios, escuta nos silêncios. A teologia torna-se um exercício de escrita oblíqua, onde o traço do divino jamais coincide com um nome, mas tremula entre a letra e o abismo.

É nesse contexto que a hermenêutica se transfigura em um gesto ético-estético: ela não visa à verdade como correspondência, mas à responsividade criativa diante do que excede toda forma. O sagrado, segundo Taylor, não é aquilo que se capta, mas aquilo que nos desfigura e refigura no próprio ato de interpretação. A teologia pós-moderna, então, não é uma doutrina, mas uma travessia — um caminho onde o exílio não é castigo, mas condição do encontro. Como ele próprio escreve em *Disfiguring*, “quando o rosto de Deus se desfigura, nossa imagem também se desfaz — e nesse esvaziamento pode surgir, talvez, a graça” (Taylor, 1992, p. 245).

Portanto, como temos afirmado, a teologia hermenêutica não é um edifício conceitual, mas uma vigilância espiritual diante do que não se dá a ver nem a dizer. Mais do que sistema, é gesto; mais do que doutrina, é disposição à alteridade. O infinito não é uma ideia, mas uma presença que escapa. E o teólogo — como intérprete e como crente — deve aprender a habitar esse entre-lugar: onde o sentido começa a se dizer, mas nunca se esgota; onde o silêncio não é ausência, mas plenitude; onde a resposta é mais fundamental que a compreensão.

Assim, talvez devêssemos concluir com Nancy: “o sentido é aquilo que não cessa de se retirar, e é nesse movimento que ele se dá.” Nesse retirar-se está o lugar da teologia hoje: não uma palavra última, mas um espaço de espera — uma hospitalidade radical ao que excede.

Conclusão

Ao fim deste percurso, torna-se evidente que a hermenêutica teológica, quando confrontada com o infinito, é chamada a uma conversão: de método interpretativo a ética da escuta. A contribuição de Paul Ricoeur permitiu reconhecer a fecundidade da linguagem, do símbolo e da narrativa como espaços de constituição do sentido e da identidade crente. No entanto, é ao lado de Emmanuel Lévinas e Joseph Edelheit que se revelam os limites da interpretação: há algo no outro, no divino, na ausência, que escapa à captura semântica e, justamente por isso, nos convoca com mais força.

A presença do infinito — enquanto ausência, falha, vestígio — não anula o trabalho hermenêutico, mas o redimensiona. O texto não é mais o único locus da revelação; o que falta, o que silencia, o que fere o saber também se torna lugar teológico. O rosto do outro, a cruz silenciosa, o nome impronunciável, o intervalo entre as letras: tudo isso configura um novo mapa para a teologia, onde o saber não elimina o mistério, mas o sustenta. O que não se compreende deixa de ser obstáculo e passa a ser condição de uma fé mais vigilante, mais atenta, mais ética.

Por isso, mais do que fornecer sentidos acabados, a tarefa hermenêutica é manter-se permeável ao que excede: escutar o silêncio como revelação, acolher a interrupção como apelo, habitar as faltas como espaços de esperança. Neste ponto, teologia e hermenêutica se reencontram como práticas de vulnerabilidade. Ambas se recusam a reduzir o divino ao que se pode dizer — e, por isso mesmo, se mantêm abertas ao impossível, ao outro, ao infinito.

Nesse horizonte, o pensamento de Jean-Luc Marion ilumina o gesto teológico como acolhimento do dom que excede a intencionalidade. Já em Nancy e Taylor, a teologia se desloca para os contornos do inaudito: não mais como sistema, mas como experiência estética da ausência. O divino não se oferece mais como substância, mas como rastro, como vestígio, como promessa que não cessa de se retirar. Interpretar, nesse cenário, é saber-se sempre em atraso — e ainda assim disponível.

Essa teologia não busca o absoluto como presença plena, mas reconhece que o sagrado se manifesta no fragmento, no intervalo, no que desorganiza o saber. Como lembra a tradição mística judaica, especialmente a cabala de Isaac Luria, o mundo só é possível porque Deus se retraiu — e é nesse retraimento, nesse *tsimtsum*, que a liberdade, o desejo e a escuta se tornam possíveis. Assim também é a tarefa hermenêutica: um gesto que se sabe incompleto, mas que, por isso mesmo, permanece aberto.

Assim, talvez o horizonte mais radical da teologia hermenêutica hoje não seja a busca por mais interpretações, mas a coragem de permanecer diante do que não se interpreta. Diante do que falta. E ainda assim dizer: *aqui, talvez, Deus falou.*

Referências

- BENJAMIN, Walter. Sobre a linguagem em geral, sobre a linguagem humana. In: BENJAMIN, Walter. *Sobre arte, técnica, linguagem e política*. Lisboa: Relógio d'Água, 1992. p. 71-92.
- BUBER, Martin. *Eu e Tu*. São Paulo: Moraes, 1979. (Original: *Ich und Du*, 1923).
- DIONÍSIO AREOPAGITA. *Tratado da Teologia Mística*. In: DIONÍSIO AREOPAGITA. *Obras completas*. Petrópolis: Vozes, 1995. p. 101-113.
- EDELHEIT, Joseph. *What's Missing?* New York: iUniverse, 2022.
- FALQUE, Emmanuel. *The Wedding Feast of the Lamb: Eros, the Body, and the Eucharist*. New York: Fordham University Press, 2016.
- HESCHEL, Abraham Joshua. *God in Search of Man: A Philosophy of Judaism*. New York: Farrar, Straus and Giroux, 1955.

- LÉVINAS, Emmanuel. *Totalité et Infini: Essai sur l'extériorité*. La Haye: Martinus Nijhoff, 1961.
- LÉVINAS, Emmanuel. *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*. La Haye: Martinus Nijhoff, 1974.
- LURIA, Isaac. *O Éxtase e o Recolhimento: escritos cabalísticos*. São Paulo: Perspectiva, 2001.
- MARION, Jean-Luc. *Réduction et donation: Recherches sur Husserl, Heidegger et la phénoménologie*. Paris: PUF, 1989.
- MARION, Jean-Luc. *Prolégomènes à la charité*. Paris: Éditions de la Différence, 2001.
- NANCY, Jean-Luc. *La Communauté désœuvrée*. Paris: Christian Bourgois, 1986.
- NANCY, Jean-Luc. *L'Adoration: Déconstruction du christianisme II*. Paris: Galilée, 2010.
- OUAKNIN, Marc-Alain. *Lire aux éclats: éloge de la caresse*. Paris: Seuil, 1989.
- RICOEUR, Paul. *La symbolique du mal*. Paris: Aubier, 1960.
- RICOEUR, Paul. *Le conflit des interprétations*. Paris: Seuil, 1969.
- RICOEUR, Paul. *Soi-même comme un autre*. Paris: Seuil, 1990.
- RICOEUR, Paul. *La mémoire, l'histoire, l'oubli*. Paris: Seuil, 2000.
- RICOEUR, Paul. *Vivant jusqu'à la mort, suivi de Fragments*. Paris: Seuil, 2007.
- SCHOLEM, Gershom. *As Grandes Correntes da Mística Judaica*. São Paulo: Perspectiva, 2005.
- SEBBAH, François-David. *Levinas: Ambiguïtés et limites*. Paris: PUF, 2000.
- TAYLOR, Mark C. *Erring: A Postmodern A/Theology*. Chicago: University of Chicago Press, 1984.
- TAYLOR, Mark C. *Disfiguring: Art, Architecture, Religion*. Chicago: University of Chicago Press, 1992.

Artigo submetido em 27.08.2025 e aprovado em 24.11.2025.

René Dentz é doutor em teologia pela Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia. Professor do Departamento de Filosofia da Pontifícia Universidade Católica de Minas Gerais (PUC-MINAS). Orcid.org/0000-0002-4842-0827. E-mail: dentz@hotmail.com

Endereço: Rua dos Flamboyants 2080 — Flores
34018-092 Alphaville Lagoa dos Ingleses, Nova Lima — MG

Editores: Franklin Alves Pereira e Márcia Eloi Rodrigues.

Disponibilidade de Dados:

Os conteúdos subjacentes ao texto da pesquisa estão contidos no artigo.