

UNIVERSIDADE FEDERAL DE JUIZ DE FORA
PÓS-GRADUAÇÃO EM CIÊNCIA DA RELIGIÃO
DOUTORADO EM CIÊNCIA DA RELIGIÃO

SÉRGIO RICARDO GONÇALVES DUSILEK

**A HERMENÊUTICA BÍBLICA NA MODERNIDADE A PARTIR DA
CONTRIBUIÇÃO DE ERICH AUERBACH E PAUL RICOEUR**

JUIZ DE FORA

2021

SÉRGIO RICARDO GONÇALVES DUSILEK

**A HERMENÊUTICA BÍBLICA NA MODERNIDADE A PARTIR DA
CONTRIBUIÇÃO DE ERICH AUERBACH E PAUL RICOUER**

Tese apresentada ao Programa de Pós-graduação em Ciência da Religião, área de concentração de Filosofia da Religião, da Universidade Federal de Juiz de Fora, como requisito parcial para obtenção do grau de Doutor.

Orientador: Prof. Dr. Eduardo Gross

JUIZ DE FORA

2021

Ficha catalográfica elaborada através do programa de geração automática da Biblioteca Universitária da UFJF, com os dados fornecidos pelo(a) autor(a)

Dusilek, Sergio Ricardo Gonçalves.

A HERMENÊUTICA BÍBLICA NA MODERNIDADE A PARTIR DA CONTRIBUIÇÃO DE ERICH AUERBACH E PAUL RICOEUR. /

Sergio Ricardo Gonçalves Dusilek. -- 2021.

233 p.

Orientador: Eduardo Gross

Tese (doutorado) - Universidade Federal de Juiz de Fora, Instituto de Ciências Humanas. Programa de Pós-Graduação em Ciência da Religião, 2021.

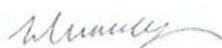
1. Erich Auerbach . 2. Paul Ricoeur. 3. Hermenêutica-Bíblica. 4. Figura. 5. Metáfora. I. Gross, Eduardo, orient. II. Título.

A Hermenêutica Bíblica Na Modernidade A Partir Da Contribuição De Erich
Auerbach E Paul Ricoeur

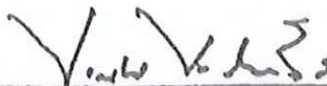
TESE Apresentada ao Programa de Pós Graduação
em Ciência da Religião da Universidade Federal de
Juiz de Fora como requisito parcial para obtenção
do título de DOUTOR EM CIÊNCIA DA
RELIGIÃO.

Juiz de Fora, 29/11/2021.

Banca Examinadora



Prof. Dr. Eduardo Gross – Orientador



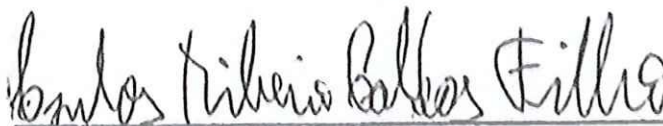
Prof. Dr. Sidnei Vilmar Noé (UFJF)



Prof. Dr. Humberto Araujo Quaglio de Souza (UFJF)



Prof. Dr. Vitor Chaves de Souza (UMESP)



Prof. Dr. Carlos Ribeiro Caldas Filho (PUC-MG)

Ao meu pai Darci Dusilek (1943-2007), um dos grandes pensadores que o Brasil Batista teve, e que me ensinou, que conhecimento é resultado de pesquisa. A ele, homem de douto saber, mas que nunca cursou o doutorado, dedico esta tese. Seu canto, como “sabiá” que foi, segue ecoando; suas sementes seguem germinando nos milhares de alunos que teve, dentre os quais o principal e mais privilegiado sou eu.

AGRADECIMENTOS

A Jesus Cristo, em quem sou e existo e que me inspira a ser melhor a cada dia.

Às minhas duas paixões, Liliana e Letícia, as quais alegram meu viver e que contribuíram com seu apoio e compreensão para a conclusão desse trabalho.

À minha família, meu querido e falecido pai (Darci), minha mãe (Nancy) e minha irmã (Heloisa), um lar diferente e irresistível, que fomentou a paixão pelo estudo desde cedo.

Aos meus sogros, Dr. Renato Cerqueira Zambrotti e Elda Gomes Zambrotti, aos quais igualmente me incentivaram não só com palavras, mas com o exemplo de uma vida dedicada à causa da educação.

Aos demais familiares que me dão o prazer do convívio e a alegria do nome, minha gratidão.

Aos amigos de longe e de perto, seja esse longe geográfico, temporal ou cultural, aos quais carregou no coração, bem como os que se foram pela Covid-19 ou mesmo no período da Covid-19. Gratidão especial à Valerie Rosales pela ajuda com o Abstract.

Ao meu orientador do Mestrado, Prof. Dr. Luís Henrique Dreher, sem o qual não chegaria até aqui. Pelo seu gigantesco conhecimento, pelo seu apoio e, sobretudo, pela sua amizade, minha gratidão.

Ao meu orientador do Doutorado, Prof. Dr. Eduardo Gross, digno da titularidade que carrega e da humanidade que espelha. Minha profunda gratidão pela sua paciência, pela compreensão, pelas trocas, pelo seu saber, pelas suas orientações e por sua ajuda.

Aos Professores Drs. Carlos Caldas Filhos, Vítor Chaves de Souza, Sidnei Vilmar Noé e Humberto Quaglio de Souza, meu reconhecimento e gratidão pela honra de tê-los nesta banca.

Na pessoa de Amanda Prado, homenageio todo o corpo funcional do ICH e da Pós-Graduação. Minha consignada gratidão por todo apoio e corriqueira presteza.

Uma palavra especial de gratidão deve ser estendida ao Prof. Frederico Pipper, distinto coordenador do PPCIR pela sua compreensão nesse período pandêmico.

Por fim, preciso registrar minha gratidão à Igreja Batista Marapendi-RJ/RJ, onde tenho privilégio de ser um dos pastores.

“Pensar a ‘palavra de Deus’ é aceitar engajar-se em caminhos que talvez se percam” (Paul Ricoeur).

RESUMO

Há lugar para a Bíblia na Modernidade? Em havendo, qual seria esse lugar, como se daria sua recepção? A presente tese, ao levar em conta estas questões iniciais, tem por objetivo discutir os caminhos possíveis para propor uma hermenêutica bíblica na modernidade, a partir da contribuição de Erich Auerbach e Paul Ricoeur. Ao perseguir este ideal, especial atenção será destinada aos conceitos de, Figura em Auerbach, e de Metáfora em Paul Ricoeur, objetivando visualizar tanto suas possíveis aproximações quanto distensões, para aplicabilidade na construção de horizontes para a hermenêutica bíblica. Em Auerbach encontramos a permanência e prevalência do modelo de interpretação figural mesmo após a quebra da moldura medieval pela vigência da modernidade. A noção de Figura, que abarca mais do que um convite à tipologia, enseja uma forma de representação que estabelece vínculos de identificação com o leitor pela identidade do personagem e, no caso bíblico, do convite à sua construção e interpretação em outros planos. A necessidade de uma postura humilde para a leitura também é necessária para que a postulação ricoeuriana de refiguração, da projeção de um mundo do texto possa ser acolhida pelo leitor. Por sua vez em Ricoeur, a grande contribuição evocada nesta tese está focada na noção da Metáfora, através da qual a consciência pode se ver representada e a revelação, especialmente a noção de Reino de Deus encontra guarida na linguagem, sob tudo na forma de parábolas. Atravessando a intertextualidade ricoeuriana e a interpretação figural auerbachiana, a tese acena à construção de uma identidade narrativa apoiada, no caso, pelo texto bíblico. Ao final, é proposto o resgate da tese de Ricoeur de que mais do que uma função, a linguagem bíblica é em sua essência poética, presente na configuração dos personagens e do texto, assim como na abertura para as apropriações pelo leitor. Na conclusão desta tese, propomos horizontes para o melhor exercício da hermenêutica bíblica na modernidade.

Palavras-chave: Erich Auerbach; Paul Ricoeur; Hermenêutica-Bíblica; Figura; Metáfora.

ABSTRACT

Is there a place for the Bible in Modernity? If so, what would this place be, how would it be received? The present thesis, taking into account these initial questions, aims to discuss the possible ways to propose a biblical hermeneutics in modernity, based on the contribution of Erich Auerbach and Paul Ricoeur. When pursuing this ideal, special attention will be devoted to the concepts of Figure in Auerbach, and Metaphor in Paul Ricoeur, aiming to visualize both their approximations and distentions, for applicability in the construction of horizons for biblical hermeneutics. In Auerbach we find the permanence and prevalence of the figural interpretation model even after the break of the medieval frame by the validity of modernity. The notion of Figure, which encompasses more than an invitation to typology, gives rise to a form of representation that establishes bonds of identification with the reader through the character's identity and, in the biblical case, the invitation to its construction and interpretation on other planes. The need for a humble posture in reading is also necessary so that the Ricoeurian postulation of refiguration, of the projection of a world of text, can be accepted by the reader. In turn, in Ricoeur, the great contribution evoked in this thesis is focused on the notion of Metaphor, through which consciousness can be represented and revelation, especially the notion of the Kingdom of God, finds shelter in language, above all in the form of parables. Crossing the Ricoeurian intertextuality and the Auerbachian figural interpretation, the thesis points to the construction of a narrative identify supported, in this case, by the biblical text. In the end, it is proposed to rescue Ricoeur's thesis that more than a function, biblical language is in its poetic essence, present in the configuration of the characters and the text, as well as in the opening for appropriations by the reader. In the conclusion of this thesis, we propose horizons for the best exercise of biblical hermeneutics in modernity.

Keywords: Erich Auerbach; Paul Ricoeur; Biblical Hermeneutics; Figure; Metaphor.

SUMÁRIO

1 INTRODUÇÃO	11
2 AUERBACH, FIGURA E A RECEPÇÃO BÍBLICA	25
2.1 A IMPORTÂNCIA DE ERICH AUERBACH.	26
2.1.1 Auerbach Um Cristão?	31
2.1.2 O “Método” De Auerbach	32
2.1.3 O Ponto Central Para Auerbach.....	34
2.2. EVENTO E REVELAÇÃO.....	37
2.2.1 A Distinção entre Acontecimento e Evento	38
2.2.2 O Evento como Marca da Providência	42
2.2.3 Evento e Historicidade	44
2.3 O CONCEITO DE FIGURA.....	49
2.3.1 O Trajeto do Conceito.....	51
2.3.2 O Conceito de Figura	53
2.3.3 Os Personagens como “Figura”.....	56
2.3.3.1 O Realismo Criatural	56
2.3.3.2 As Implicações do realismo criatural	58
2.3.3.3 Repercussões do Realismo Criatural na Literatura.....	62
2.3.4 Figura e Mimesis.....	63
2.4 A INTERPRETAÇÃO FIGURAL	66
2.4.1 O Distanciamento Histórico como Condição para a Interpretação Figural ..	70
2.4.2 O Ocaso da Interpretação Figural	72
2.5 A CONSUMAÇÃO COMO RECEPÇÃO DO TEXTO BÍBLICO	74
2.5.1 A Humildade requerida	78
2.5.2 A Interpretação Reinterpretativa.	81
2.5.3 A Comunidade e a Recepção do Texto	82
3 A METÁFORA VIVA EM PAUL RICOEUR	85
3.1 METÁFORA E ONTOLOGIA	87
3.1.1 O ser-aí e o mal “metaforizado”.....	90
3.1.2 Distanciamento e o ser-no-mundo.....	93
3.1.3 A Apropriação Ontológica: o Círculo Hermenêutico	102
3.1.4 Ontologia e Identidade Narrativa	109

3.1.5 Ontologia e o Conflito das Interpretações.....	112
3.2 A METÁFORA VIVA	121
3.2.1 O Percurso da Metáfora.....	124
3.2.2 Os diferentes tipos de metáfora - a metáfora viva.....	127
3.2.3 Metáfora e Polissemia	132
3.2.4 Metáfora e Símbolo	135
3.2.5 Metáfora e Revelação	138
3.3 METÁFORA E MÍMESIS – A RELAÇÃO COM A NARRATIVIDADE	147
3.3.1 Sobre o que narrar	147
3.3.2 Como contar.....	153
3.3.3 O Resultado do Contar, do Narrar.....	162
4. A CONTRIBUIÇÃO DE AUERBACH E RICOEUR PARA A HERMENEUTICA BÍBLICA.....	167
4.1 A HERMENÊUTICA BÍBLICA.....	170
4.1.1 A Visão de Paul Ricoeur sobre a Bíblia.....	170
4.1.2 A diferenciação entre a hermenêutica Geral e Regional.....	176
4.1.3 A Comunidade e os caminhos da interpretação bíblica.....	178
4.2 INTERTEXTUALIDADE RICOEURIANA E O MODELO FIGURAL EM AUERBACH	184
4.3 AS PARÁBOLAS	189
4.4 O REINO DE DEUS	196
4.5 A FIGURA DO HERÓI	200
CONCLUSÃO.....	210
REFERÊNCIAS	222

1 INTRODUÇÃO

O tema desta tese provoca o surgimento de três questionamentos iniciais, a saber: a) o primeiro, indagando do porquê existir mais um trabalho cujo pano de fundo é a hermenêutica bíblica; b) o segundo, se autores como Paul Ricoeur e Erich Auerbach já não ganharam suficiente exposição na academia; c) como poderia ser possível uma contribuição entre dois autores, no qual o primeiro (Auerbach) morre justamente no período em que o segundo (Ricoeur) começa a consolidar sua carreira universitária? A presente tese *A Hermenêutica Bíblica na Modernidade a partir da Contribuição de Erich Auerbach e Paul Ricoeur* elucidará tais questões.

A preferência pelo termo Modernidade se dá pela sua abrangência, bem como pelos contínuos processos que foram iniciados nesse período que geraram não só uma efetiva contribuição à Hermenêutica enquanto ciência, como também provocaram seus deslocamentos de enfoque do autor para o texto e, depois, do texto para o autor. Tais deslocamentos encontram-se tipificados nas três mímesis de Ricoeur, conquanto, é importante que se ressalte, ele os aborde numa perspectiva sistêmica dentro do seu arco hermenêutico.

Neste sentido, não se optou pela diferenciação que autores como Jean François Lyotard, Maria Clara Bingemer, entre outros fazem entre Modernidade e Pós-modernidade. Tampouco adotamos a noção de Modernidade Líquida de Zygmunt Bauman. Ou ainda a noção de Modernidade Tardia, também usada por um terceiro grupo na academia. Para este pesquisador, os elementos que caracterizam a Modernidade como individualidade, mudança do paradigma para o modo científico com a busca constante de explicação para o mundo e para essa interação humana com a realidade, a própria ênfase na subjetividade, parte marcante e constituinte da virada hermenêutica, são os que contribuíram para o avanço, para o desenvolvimento da hermenêutica como ciência.

Começando pela primeira questão, a verdade é que os processos de leitura e hermenêutica bíblica, acumulados por gerações de cristãos, ao invés de revelar a facilidade na abordagem do tema, apontam para sua complexidade. O fato é que o mesmo texto que se mostra acessível ao mais simples fiel, pelo humilde livre-exame,

feito sob iluminação do Espírito Santo, também convida a leituras mais profundas que as que aparecem, na necessária, porém superficial, devocionalidade.

Essas camadas de sedimentos hermenêuticos, de princípios, que foram sendo desenvolvidos ao longo do tempo, a partir tanto da evolução da consciência e do conhecimento humano, quanto das adaptações culturais, frutos do diálogo constante com outras correntes de pensamento, acabaram fornecendo outras lentes de leitura. Tal perspectiva, que pode ser englobada pelo agostiniano apelido dos “despojos dos egípcios”, fazendo uso da indenização voluntariamente paga por eles aos hebreus por ocasião do Êxodo (de acordo com o texto bíblico), remonta a abertura que Ricoeur aponta para uma literatura religiosa (Bíblia) que não se furta à crítica, e para um processo de interpretação e recepção do texto que não se fechou às mais diversas contribuições ao longo do tempo, o que pode ser visto, em termos recentes, no diálogo de Ricoeur com o estruturalismo e com a semiótica. A abertura e o aprofundamento foram responsáveis pelo desenvolvimento da interpretação bíblica até o surgimento, com Friedrich Schleiermacher, da chamada hermenêutica moderna.

Uma vez sendo a leitura condicionada culturalmente, afinal nossa pré-compreensão seja arquetípica ou consciente advém de uma herança, ela afeta a recepção do texto bíblico, tanto no que nos parece ser positivo quanto para o que tem feições mais negativas. Um exemplo positivo é o assentamento cultural ocidental sobre a literatura bíblica, como defendem Auerbach, Northrop Frye, Edward Said, entre outros. A Bíblia como palimpsesto da cultura ocidental diminui as chances de estranhamento com o texto, facilitando, nesse foco no leitor, a sua recepção.

Já as feições negativas apontam para o que não nos parece ser uma melhor interpretação da Bíblia, ainda que tais leituras sejam possíveis. Especificamente apontamos o fundamentalismo e a teologia da prosperidade como estas distorções. Como quase dois mil anos interpretando o Cristo e o texto, a Igreja se vê envolta com leituras marcadas pelo preconceito, o do tipo que nada tem a ver com o pré-conceito da *Mimesis I* ricoeuriana? São as leituras possíveis, as condicionantes culturais, e especialmente o movimento pendular no cristianismo que entremeios, rebobina algo que já foi superado em sua própria história.

O que foi apresentado sucintamente até aqui, deixa patente, que mesmo após séculos de história e de interpretação do texto, a hermenêutica bíblica está longe de ser pacificada, como técnica e também como proposta uniforme. Mesmo porque, neste último caso, não parece que o texto indique um único caminho, assim como esta

pesquisa não teve esta pretensão. Como texto autônomo, aberto e com apontamentos para a estrutura humana e para o transcendente, a literatura bíblica jamais poderá ser fechada, numa proposta de leitura cabal, ainda que algumas leituras, como a fundamentalista, tenham essa pretensão.

Entretanto, mesmo admitindo que a literatura bíblica forme a base da cultura ocidental, o mundo que emerge na Modernidade é tão diferente do medieval, o qual melhor se aproximava do bíblico, que Auerbach afirma ter ocorrido a quebra da moldura. A dificuldade com a tradição medieval é que ela chegou a um esgotamento. Em termos hermenêuticos esgotamento, não é um atestado moral sobre um legado, mas a incapacidade da tradição ou de quem a usa, em se articular com novos desafios e com novas realidades, presente no contexto da modernidade.

O resultado disto, é que o desafio de restaurar a Palavra Viva continua. Há uma necessidade de se resgatar a condição querigmática dentro do cristianismo. Esta restauração passa por uma hermenêutica bíblica ciosa, daquilo que Ricoeur chamou, das três raízes do problema hermenêutico.

A primeira raiz seria então apresentada no binômio Evento-Palavra, o qual André LaCocque (2001), ao analisar o texto de Ezequiel 37, chamará pelo nome inverso (palavra-evento), porém, com o mesmo significado: há um acontecimento que é interpretado como revelatório e como tal é selecionado para fins de registro. A literatura bíblica contém esse registro revelatório. Assim sendo, ela traz consigo uma ambiguidade: ao mesmo tempo em que, enquanto registro, ela amputa a revelação (FOSDICK, 1961), ela também aponta para o conteúdo revelatório. Em outras palavras, e sob o prisma bíblico, a revelação se alcança pelas janelas, através das quais, o texto convida o leitor a acessar e compreender a revelação, naquilo que Ricoeur sugere como a “adoção da proposição de mundo do texto como objeto da revelação” (GROSS, 2015, p. 18). Só que essas janelas não se abrem só pelo texto, mas diante do texto, como sugestão de habitação de mundo.

Na dinâmica Evento-Palavra há que se acrescer, a noção da necessária intertextualidade bíblica, pois os textos, especialmente na relação entre o primeiro e o segundo Testamento estão posicionados, segundo Ricoeur, numa relação promessa e cumprimento, fato este bem reforçado pelo modelo de interpretação figural resgatado por Auerbach. É quando o acontecimento primeiro é significado pelo evento segundo, sendo este preenchido pelo primeiro. Em todos os casos, segundo Auerbach, o texto

bíblico possui em Jesus o exemplo maior de Figura, que significa e ressignifica as demais figuras contidas nas escrituras.

Não é por outro motivo, o registro da morte de Saul presente no último capítulo do livro de I Samuel. Como explicar esse destaque dado a um controverso e perturbado rei, a não ser à relação figural, que tal registro apresenta, com relação à morte de Jesus? (AUERBACH, 1949).

Nessa também, relação dialética, formada pelo binômio Evento-Palavra, o alcance da revelação, através das diferentes formas de discurso presentes no texto bíblico, convida o leitor a uma atenção à diferenciação dos gêneros literários que compõem o texto (RICOEUR, 2008, p. 71-89). Soma-se a esta, outra diferenciação igualmente importante: o processo dialético da compreensão do texto, entre a compreensão e a explicação (GROSS, 2015, p. 9). Tais dialéticas convidam o leitor ao maior aprofundamento e cuidado, visando a melhor recepção do texto bíblico.

A segunda raiz do problema hermenêutico para Ricoeur (2008) indica o percurso inverso pelo qual a palavra se torna evento. Evento aqui precisa ser compreendido como a “capacidade de converter essa Escritura em palavra viva” (RICOEUR, 2008, p. 45), quando a proposição de mundo do texto “adquire um caráter existencial”, “uma aplicação para a vida” (GROSS, 2015, p. 18). Notadamente o foco passa do texto para o querigma, para a comunicação, para a prédica. Por vezes essa noção é apresentada de modo diferente como o que fez David Hall ao mencionar a atualização da mensagem pela pregação pela dialética entre a “fala e a escrita” (HALL, 2007, p. 76).

O que está em jogo aqui não é só o acesso ao conteúdo da revelação, via texto, mas também, sua comunicabilidade. A revelação é por definição uma autocomunicação de Deus, meio pelo qual, ele se dá a conhecer. O texto bíblico representa sua permanência, a preservação do acesso a esse conteúdo que, embora sendo pretérito, assume sua condição de projeção de possibilidades tanto pela linguagem poética quanto também, pela extravagância dos termos metafóricos empregados como a noção de Reino de Deus. Nesse sentido, a revelação não se projeta uma única vez sobre o mundo, mas sim, repetidas vezes, por tantos mundos quantos forem possíveis de ser idealizados ou ainda que existam (e não resistam) a essa interface. Configurações que sofrem refigurações.

A revelação, então, depende dessa comunicabilidade, de uma interpretação reinterpretativa, pois a mensagem visava atingir sempre um círculo mais amplo de

destinatários. Esse movimento de transposição do texto à vida, do registro à comunidade, ficou conhecido na história do cristianismo, como o “querigma”, que nada mais é que a pregação, ou ainda a proclamação que transforma o texto em palavra, como defendia Ebeling (RICOEUR, 1978b).

O problema hermenêutico do cristianismo procede da proclamação, cujo cerne está no anúncio de Jesus e do seu Reino. Ocorre que, como foi visto, esta proclamação permaneceu sendo preservada, como tradição, pelas Escrituras. Daí o desafio que a segunda raiz do problema hermenêutico bíblico impõe: restaurar a palavra viva, o “evento fundamental e fundador” (RICOEUR, 1978a, p. 319). O risco, segundo Geraldo de Mori (2012b), é que nesse processo, uma leitura existencial adquira uma conotação superficial, evitando aquilo que ele chamou de sequência “palavra-escritura-palavra, que é constitutiva do querigma originário” (DE MORI, 2012b, p. 66).

Por fim, a terceira raiz do problema hermenêutico-bíblico, segundo Ricoeur, está no problema cristológico. Isso porque o próprio texto, notadamente, no prólogo do evangelho joanino, identifica a palavra, o *logos* de Deus, com a encarnação de Jesus (RICOEUR, 2008, p. 50). O princípio ativo, operante de Deus não é só a palavra dita, mas a pessoa de Jesus. A compreensão do texto, torna-se então, dependente da interpretação da pessoa e da obra de Jesus.

A presente pesquisa se volta, portanto, para um tema comum entre Auerbach e Ricoeur que é a hermenêutica bíblica, salientando que ambos empreenderam também a análise de outros textos cristãos. Uma das justificativas para esse empreendimento está na própria constatação feita por Auerbach de que a depreciação e o abandono da exegese bíblica geraram uma crise na recepção da mensagem bíblica. Para o filólogo alemão, o texto bíblico perdeu sua historicidade fazendo com que os relatos bíblicos virassem lendas, descontextando assim as doutrinas e anulando sua capacidade de penetração na realidade sensível (AUERBACH, 2011, p. 21).

Diante do fato de ambos os autores possuírem uma profícua obra, com maior peso, até mesmo pela maior quantidade de anos vividos para Ricoeur, o recorte epistemológico foi feito a partir da proposição delimitada no tema desta pesquisa. Somente Ricoeur tem catalogado até hoje, segundo o Dr. Victor Chaves de Souza relata, em sua tese *A dobra da religião em Paul Ricoeur*, 768 artigos publicados (SOUZA,

2017, p. 18)¹. Tendo em vista essa ampla e variada produção bibliográfica, optamos pela temática da hermenêutica bíblica como recorte epistêmico para esta tese. Já no tocante à temática, sua importância reside na relação existente entre o fenômeno de esgotamento cultural e o declínio da aceitabilidade das metanarrativas, dentre as quais, a Bíblia é um exemplo.

Sobre a motivação para trabalhar com este assunto no desenvolvimento de uma pesquisa, de uma tese, há alguns fatores que explicam esse elã, os quais passo a enumerar. A junção desses autores ocorre tanto pelo interesse do pesquisador, como aprofundamento crítico da dissertação de mestrado defendida em 2015, quanto por aquilo que lhe parecia ser uma base comum presente em Auerbach e Ricoeur.

O primeiro deles, ligado a Auerbach, se deu ao envolvimento e encantamento com seus escritos, por ocasião da leitura dos seus textos na realização do Mestrado. Aquilo que começou com um estranhamento inicial bem acentuado, devido, à época, ao meu completo desconhecimento do autor, foi se tornando uma agradável experiência e um profundo enriquecimento.

No tocante a Ricoeur, conquanto eu tivesse acesso a alguns livros dele na minha residência, casa por conta do meu falecido pai, foi na graduação em Teologia no Seminário Teológico Batista do Sul do Brasil, que tive contato na disciplina de Método Teológico com seu artigo, *Nomear Deus*. Desde então Ricoeur passou a compor as minhas leituras, bem como o desejo de fazer uma pesquisa refletindo seu pensamento.

Há ainda um aspecto pessoal, ao pensar na hermenêutica bíblica, que é o fato de por ser pastor batista, fazer uso constante do texto bíblico nas homilias diante da congregação. A preocupação pessoal está sempre aliada à seriedade do momento, bem como ao esmero para que a riqueza existente no conteúdo bíblico seja transmitida da melhor forma possível.

As limitações vieram especialmente por conta da pandemia tendo que apoiar especialmente minha filha em seus estudos remotos dentro de casa, assim como pela enfermidade adquirida nesse período. O contexto sócio-político-religioso, associado às demandas naturais da produção acadêmica, apresentaram situações inusitadas, cuja fatura legou fraturas ao anterior modo de viver.

¹ Thiago Sousa em sua dissertação de Mestrado apresenta um outro dado que corrobora essa profícua produção. Trata-se da obra *Consciência de si em Paul Ricoeur: consciência de si e o sentido da ação*, de Danilo de Almeida, que registra a produção de Ricoeur próxima a 800 títulos (ALMEIDA *apud* SOUSA, 2019, p. 16).

Ao abordar a possibilidade de uma hermenêutica bíblica na modernidade, é necessário que se aponte para dois pilares que lhe dão sustentação: a) o primeiro versa no extenso material produzido ao longo do tempo sobre o assunto, inclusive, como já mencionado, pelos autores aqui estudados; b) o segundo descansa no reconhecimento do lastro cristão que permeia a cultura ocidental. Sobre este segundo pilar, Auerbach, mas não só ele, defende a influência do texto bíblico na cultura ocidental (AUERBACH, 1972; 2011). Já Ricoeur reconhece a poesia bíblica como temática comum ao ocidente. Dessa feita a Bíblia fala porque não é estranha ao leitor, o que permite que o círculo hermenêutico entre intérprete e interpretado seja completo (RICOEUR, 1978a, p. 116). Ambos defendem que seja para sua aceitação ou para sua negação, a literatura bíblica faz parte da cultura ocidental.

Mesmo com toda esta influência, a produção em termos de hermenêutica bíblica na academia é relativamente tímida, ao contrário da significativa produção no campo da hermenêutica filosófica. Esta pequena abordagem no Brasil pode ser explicada tanto pela herança acadêmica francesa, país que experimentou fortemente as guerras de religião, confinando a religião à dimensão privada da vida, como por aquilo que Eduardo Gross chamou de infeliz desconhecimento da história da crítica bíblica. De maneira similar parece ter ocorrido uma confusão no trato da verdade como se ela reivindicasse, exclusivamente, uma submissão ao sobrenatural, abolindo assim a dimensão existencial da verdade. Soma-se a estas questões a estranha recusa por debruçar-se sobre um legítimo objeto de estudo da filosofia da religião, que é a “relação entre o conhecimento racional e reivindicação da verdade” (GROSS, 2015, p. 5).

Outro aspecto a ser ressaltado é o reconhecimento cada vez maior de Paul Ricoeur, pela sua densa e extensa contribuição filosófica. Sinal dessa “universalização” de Ricoeur, foi o reconhecimento do Vaticano sobre a proficuidade do seu pensamento, mesmo sendo ele protestante. Em dois mil e três, o filósofo francês recebeu, das mãos do Papa João Paulo II, o prêmio Paulo VI, concedido a cada cinco anos a um destacado pensador com contribuições tanto para a teologia, quanto para o diálogo inter-religioso. Ricoeur fora o primeiro e único pensador protestante a receber tal comenda.

Paul Ricoeur, muito motivado pela sua ampla produção intelectual versada sobre os mais diversos assuntos, possui grande penetração na Academia brasileira, em diferentes áreas do saber. Seus estudos atingem departamentos de Letras e Literatura, História, Filosofia, Psicanálise, Teologia, Ciência da Religião, entre outros. Dissertações e teses de doutorado seguem sendo escritas tendo como marco teórico a

obra do filósofo francês. Outra razão para sua influência está no fato de pertencer à escola francesa, a qual possui grande penetração no pensamento brasileiro.

Foi Domenico Jervolino (2011) que sugeriu uma síntese para uma compreensão mais geral da obra de Ricoeur. Segundo ele, foi a partir das *Glifford Lectures*, que Ricoeur teria agrupado sua obra em quatro usos: eu posso falar (filosofia da linguagem); eu posso agir (filosofia da ação); eu posso narrar (teoria narrativa); e eu posso ser responsável (filosofia moral). Sua passagem à fase hermenêutica se deu na obra *Finitude e Culpabilidade* (RICOEUR, 2011a), que posteriormente, nas décadas de 1970 e 1980, o conduziu à noção central de texto, quando ele produz *A Metáfora Viva* (1975) e *Tempo e Narrativa* (1983-1985). Como em *Tempo e Narrativa* Ricoeur não abordou a memória como fator de mediação da experiência temporal, na ação de narrar, ele posteriormente escreveu *A Memória, a história, o esquecimento* (2020).

Como destacado, estas obras compõem uma fase de Ricoeur mais voltado para a hermenêutica. No entanto, é preciso ressaltar que após *Tempo e Narrativa* Ricoeur se dedica a outros assuntos que não mais à hermenêutica filosófica.

No tocante a Auerbach, ele segue sendo bibliografia exigida em literatura comparada. No entanto, sua aplicação em outras disciplinas ainda é tímida no Brasil. Por ocasião da confecção da dissertação de Mestrado em Ciência da Religião, neste mesmo programa, foi feito um exaustivo levantamento do seu aproveitamento na área de Ciência da Religião e Teologia. Tal levantamento (DUSILEK; DREHER, 2018, p. 12-13) apontou para a escassez, ainda no ano de 2015, de uma inserção de Auerbach na área de Teologia e Ciência da Religião. De lá para cá pouca coisa mudou. No entanto, o fato da falta de um maior aproveitamento desse pensador, não quer dizer que seu trabalho seja de menor monta. Auerbach, entre tantas contribuições, trocou cartas com seu colega, muito lido por estas paragens, chamado Walter Benjamin.

O fato de um autor de tamanha envergadura intelectual ser pouco conhecido numa área do conhecimento com a qual ele dialogou em vida através dos seus escritos realça um dos aspectos de relevância desta pesquisa. Mas não só isso: possivelmente a principal contribuição deste trabalho se dê não só no paralelismo inédito, fruto da proposição da contribuição bipartite entre Auerbach e Ricoeur, mas também, na complementaridade de suas posições sobre a questão da figuralidade. Ao que nos parece, a interpolação entre a Metáfora ricoeuriana e a Figura auerbachiana, podem maximizar a apropriação do significado e do sentido para onde aponta o texto bíblico.

Uma vez respondida a segunda questão inicial, que versa sobre os estudos sobre Paul Ricoeur e Erich Auerbach na academia, cabe-nos entrar na relevância desta tese. A relevância desta pesquisa reside não só na insistência em manter Auerbach como um autor ainda a ser descoberto na Ciência da Religião, como também, na proposição de uma contribuição com certa complementaridade, que no nosso entendimento é inédita, a partir do filólogo alemão e do filósofo francês. Tal possibilidade apareceu durante o término da escrita da dissertação, quando orientado pelo Dr. Luís Henrique Dreher, foi assinalada a possibilidade de uma leitura ricoeuriana de Auerbach. Na defesa, a professora Dra. Adna de Paula, igualmente reforçou esta possibilidade de aproximação entre os dois autores.

Outro aspecto relevante, é a busca de horizontes para a hermenêutica bíblica, a partir da contribuição de ambos os autores, sobretudo nos textos escritos por eles, que abordam estritamente ou periféricamente os textos cristãos. A Bíblia segue tendo muita importância para inúmeros brasileiros e em tempos de inserção cada vez maior de religiosos cristãos no espaço público, ter tais horizontes para uma melhor leitura do texto bíblico torna-se algo primordial, um ativo social.

Isto posto, importa prosseguirmos passando para a terceira questão levantada no início, que versa sobre as bases em que se daria essa aproximação, uma vez que, quando um dos autores começa a despontar no meio acadêmico, é justamente quando o outro falece. Falamos aqui de Ricoeur e Auerbach, respectivamente. Nesse sentido, ainda que saibamos que os textos ganham vida própria e, uma vez atualizados pela leitura, perpetuem o pensamento do seu autor, destacamos cinco fatores que ao longo da pesquisa sinalizaram para a possibilidade de contribuição a partir deles. Tais fatores não estão enumerados em ordem de importância ou valor.

O primeiro fator é o aspecto vivencial da experiência. Ambos lutaram nas chamadas Grandes Guerras do Século XX. Auerbach na Primeira Guerra Mundial, de onde herda um ferimento na perna que o acompanhará até o final de sua vida, e Ricoeur, na Segunda Guerra Mundial, quando foi preso pelo exército alemão. Ambos viram os horrores da guerra. Ambos sentiram o impacto do nazismo: Ricoeur como preso militar e Auerbach como judeu-alemão exilado.

O segundo fator reside nas influências comuns. Ambos são influenciados e críticos da fenomenologia hermenêutica de Martin Heidegger; ambos estiveram em diálogo com Hans-Georg Gadamer e reconhecem o papel da poesia como elemento imprescindível na construção das narrativas, fomentando seu caráter polissêmico, uma

vez que ela retrata não só o que ocorreu, mas o que poderia ter acontecido; além da influência oriunda do Romantismo (GROSS, 2015, p. 9, 13; AUERBACH, 1972). Ambos leram Rudolf Bultmann.

Esta aproximação se dá também pela familiaridade e inegável influência que receberam do Cristianismo. Ambos escreveram sobre textos cristãos. No caso de Ricoeur, essa influência se torna mais patente devido ao seu trabalho como teólogo (HALL, 2007), conquanto ele mesmo não se enxergasse assim. O fato de Ricoeur se identificar como filósofo e não como teólogo, não exclui a percepção de muitos acadêmicos, sejam admiradores ou mesmo os críticos ao seu trabalho, de que ele transitou por temas afins à Teologia, promovendo o diálogo entre esses dois saberes.

Um terceiro e importantíssimo fator são as citações. Ao iniciarmos esta pesquisa na elaboração do projeto de pesquisa, sabíamos somente de uma citação direta de Ricoeur a Auerbach. No caminho inverso não há qualquer menção ou sugestão, mesmo porque Auerbach falece num momento em que Ricoeur começava a despontar como acadêmico.

Embora diante do volume da obra de Ricoeur seja possível ter outras citações a Auerbach, não nos parece que seja provável encontrá-las, além das que listamos abaixo, uma vez que estas referências se encontram num campo comum entre eles. Sendo assim, listamos as citações diretas encontradas:

- a) Em *Tempo e Narrativa-I* há uma citação direta a Auerbach apontando a diferenciação de imaginário com o real, no tocante ao modelo realista de representação (RICOEUR, 1994, p. 232);
- b) Ao comentar “*A Estrela da Redenção*” de Franz Rosenzweig, Ricoeur cita a questão da Figura em Auerbach (RICOEUR, 1996, p. 67-68);
- c) Em *Tempo e Narrativa-II* há duas citações:
 - c.1) a que diferencia o personagem grego do bíblico, sendo que este último por ser trabalhando em diferentes planos, se abre para desenvolvimentos narrativos (RICOEUR, 2010b, p. 16; nota de rodapé 7);
 - c.2) a que aponta a relação entre a consciência rememorante e o que Ricoeur denominou de “simbólica sempiternidade” (RICOEUR, 2010b, p. 144; nota de rodapé 48);
- d) Em *Tempo e Narrativa-III*, Ricoeur traz à baila a discussão sobre a identidade narrativa, colocando em diálogo Wayne Booth e Erich Auerbach (RICOEUR, 2010c, p. 277; nota de rodapé 13);
- e) Por fim, localizamos uma citação direta em *A memória, a história, o esquecimento* em que Hayden White é contraposto a Auerbach (RICOEUR, 2007, p. 270).

Além destas citações diretas, há o que denominamos aqui de incorporação de terminologias que, se não são exclusivas de Auerbach, pelo menos parecem ter sido,

encampadas e divulgadas por ele. Destacamos aqui, cinco ilustrativas ocorrências: a) o uso da expressão natureza figural do personagem, ao discutir a questão da identidade narrativa (RICOEUR, 2003, p. 199); b) a qualificação de Abraão como figura (RICOEUR, 2011a, p. 202); c) a abordagem do texto bíblico como aquele que também manifesta relações de profecia-preenchimento, termos esses usados por Auerbach ao explicar o método figural, mesmo sabendo que ele prefere “promessa e cumprimento” (RICOEUR, 2008, p. 47); d) a presença do termo figura para qualificar outras abordagens na interpretação da Bíblia (RICOEUR, 1989, p. 129); e) ou ainda a referência do modelo de interpretação figural na construção do Segundo Testamento, como apontado na análise ricoeuriana sobre Schleiermacher (RICOEUR, 1977b).

Outro aspecto que sugere essa aproximação é aquilo que nos parece ser a incorporação da “metodologia” de Auerbach na análise literária que Ricoeur faz, especialmente ao abordar os textos que ele selecionou para mostrar a configuração narrativa em *Tempo e Narrativa-II*, fazendo uso dos escritos de Virginia Woolf, Thomas Mann e Marcel Proust (RICOEUR, 2010b, p. 170-190). O modo comparativo entre os textos e autores, assim como, a escolha de dois autores presentes em *Mimesis* de Auerbach (2011), fomentam essa influência.

O quinto e último fator que elencamos justificando essa possibilidade de aproximação entre estes autores é a interface de outros teóricos que mediam essa relação. Dentre os vários intelectuais que Auerbach influenciou com seu pensamento, com suas aulas, ou ainda com seus textos, separamos três para evidenciar esta relação. Tratam-se de ex-alunos de Auerbach, ou ainda de quem assumiu sua cátedra após sua morte. Eles encontram-se citados diretamente por Ricoeur, sendo que Northrop Frye exerceu maior influência. Sendo assim, elencamos esses três nomes e trazemos à lume algumas citações as quais não pretendem ser exaustivas, mas tão somente têm a pretensão de exemplificar essa mediação que foi mencionada anteriormente: 1) Northrop Frye (RICOEUR, 2011a; 2015); 2) René Wellek (RICOEUR, 2015, p. 321; nota de rodapé 55); c) Edward Said (RICOEUR, 2010b, p. 46; nota de rodapé 40; RICOEUR, 2010c, p. 392; nota de rodapé 50).

Uma vez assinalados a relevância do estudo da hermenêutica bíblica em sua ligação com a filosofia da religião, assim como apresentado a contribuição possível entre Ricoeur e Auerbach, passaremos a exposição dos objetivos que nortearão este trabalho.

O objetivo central dessa pesquisa é propor uma hermenêutica bíblica possível na modernidade, a partir da contribuição numa perspectiva colaborativa, entre a interpretação bíblica de Paul Ricoeur e a Recepção Bíblica de Erich Auerbach.

Em decorrência deste objetivo central, esta tese também versará sobre os seguintes objetivos corolários:

1) Apontar as contribuições, assim como as aproximações, entre os conceitos de Figura em Auerbach e de Metáfora em Ricoeur, visando a hermenêutica bíblica.

2) Apontar as distensões e as diferenças existentes no processo de interpretação da Bíblia entre Auerbach e Ricoeur, bem como seus aspectos complementares, tendo como parâmetro essa contribuição possível defendida anteriormente;

3) Evidenciar os aspectos estruturais do texto bem como a especificidade da linguagem religiosa como cuidados a serem observados no aprofundamento da interpretação da Bíblia;

4) Revisitar as perspectivas sobre narratividade tanto em Auerbach, quanto em Ricoeur;

5) Revisitar e entrelaçar conceitos como Mundo do texto, pré-compreensão, compreensão, apropriação, na figura do texto e do intérprete do texto;

6) Caracterizar a Modernidade como “*locus*” desafiador para o labor da interpretação bíblica.

Para atingir os objetivos elencados para esta pesquisa, procurou-se dar ênfase aos textos que contemplaram o recorte da hermenêutica bíblica citado anteriormente. Nesse sentido, as leituras principais foram as versões em português e espanhol da obra *Mimesis* (2011) de Erich Auerbach, bem como suas obras: *Figura* (1997), *Ensaio de Literatura Ocidental* (2012) e *Introdução aos Estudos Literários* (1972), bem como os textos publicados de críticos de Auerbach como Edward Said, Rene Wellek, Adam Hammond, Paul de Man, Northrop Frye e Hans Robert Jauss. O mesmo pode-se dizer das obras de Ricoeur *El Lenguaje de la Fe*, *O Conflito das Interpretações*, *A Hermenêutica Bíblica*, *A Metáfora Viva*, *Tempo e Narrativa* (vols.1-3) e *Ensaio sobre a Interpretação Bíblica*. Além delas, mas do mesmo autor francês, estão colocadas: *O Conflito das Interpretações; Do Texto à Ação; Interpretação e Ideologias; Leituras 3: nas fronteiras da Filosofia; Escritos e Conferências 2*.

Além das obras e autores citados, também foram usadas as obras de Harry Emerson Fosdick e de Northrop Frye, como interessantes contraponto às percepções hermenêuticas de Auerbach e Ricoeur. A literatura secundária listada nas referências será igualmente usada de modo a evidenciar e até mesmo discutir as proposições apresentadas ao longo deste trabalho.

Como poderá ser notado na leitura da tese, contrapontos pontuais serão apresentados no decorrer do desenvolvimento do texto. No entanto, é no capítulo três que foi reservado um espaço para uma interação maior e uma contribuição mais expressiva, sem a pretensão de vencer o assunto entre esses dois autores, que culminará numa interface entre o texto bíblico e a identidade narrativa.

Outra coisa que será notada ao longo da tese são as referências aos textos bíblicos. Normalmente mencionados, eventualmente podem aparecer citados. Nesse caso observar-se-á os versículos segundo a versão da Imprensa Bíblica Brasileira – Melhores Textos em Grego e Hebraico. As traduções, sempre que ocorrerem ao longo do texto, e não forem referenciadas como obra vertida para o português, são do autor da tese.

Sobre a estrutura do trabalho, ela está dividida em três capítulos. O primeiro tem por finalidade abordar a contribuição de Auerbach para a recepção bíblica, com ênfase nos conceitos de Figura e de Interpretação figural.

No segundo capítulo a pesquisa se volta para a noção de Metáfora em Ricoeur. Sua importância vai desde os processos de autoconsciência, passando pela expansão vocábulo-linguística, e chegando na abertura interpretativa que fornece ao ler o texto como metafórico, o que, numa perspectiva da linguagem poética, abre espaço para que a linguagem seja tangida pelo que transcende ao humano, assim como pelo que o estrutura onticamente.

No terceiro capítulo será promovida uma maior interação entre os dois autores a partir dos seguintes arbitrados temas: a comunidade de fé e a sua relação com a interpretação bíblica; a intertextualidade ricoeuriana e o modelo figural de Auerbach; as parábolas; o Reino de Deus; terminando com a Figura do Herói. Desses pontos somente a questão das parábolas não recebeu maior atenção de Auerbach. No tocante aos demais, tanto Ricoeur como Auerbach trabalham tais questões em seus escritos, logicamente que com pesos diferentes. O terceiro capítulo culmina então com uma discussão sobre a identidade narrativa, fundamental para que já na conclusão seja

oferecida uma sugestão de horizontes a serem levados em conta no processo de interpretação bíblica.

O mistério do tempo não equivale a um interdito que pesa sobre a linguagem; suscita, antes, a exigência de pensar mais e de dizer de outra forma. Se assim for, é preciso levar até seu termo o movimento de retorno e sustentar que a reafirmação da consciência histórica nos limites de sua validade exige por sua vez a busca, pelo indivíduo e pelas comunidades a que ele pertence, de sua respectiva identidade narrativa. Esse é o núcleo duro de toda a nossa investigação; pois é somente nessa busca que se respondem com uma pertinência suficiente a aporética do tempo e a poética da narrativa (RICOEUR, 2010c, p. 463).

Finda-se esta introdução com esse apontamento de Ricoeur que, de certa forma, resume a busca dos processos interpretativos e autointerpretativos visando a formação de uma identidade narrativa.

2 AUERBACH, FIGURA E A RECEPÇÃO BÍBLICA

Ao abordar o conceito Figura e o modelo de interpretação figural resgatado por Auerbach, estamos visando uma estética da recepção bíblica. Nesse caso, é preciso salientar que se está dentro de uma compreensão que coaduna diferentes aspectos. No entanto, antes de entrar neles, faz-se necessário aclarar o conceito de estética da recepção.

A estética da recepção como tal tem seu surgimento com a obra de Hans Robert Jauss em 1967, sendo marcada por uma virada na ênfase, dada agora ao papel do leitor como protagonista da recepção do texto. A subjetividade do leitor, suas condicionantes culturais, passaram a ser vistas como determinantes no processo interpretativo das artes, dos textos. Os signos como resultado de uma construção social inspiram o leitor a ter diferentes interpretações. Nas diferenças é que se estabelecem as rupturas com toda uma cadeia interpretativa anterior. As novas possibilidades de compreensão do texto abertas pela estética da recepção, atestam a mudança do paradigma para o leitor e o papel da hermenêutica como importante instrumento para interpretar a história, permitindo assim, inclusive, que ela seja recontada (JAUSS, 1982).

Conquanto Jauss tenha tido esse papel mais sistematizador da estética da recepção, seus fundamentos não foram lançados por ele. O próprio Auerbach é exemplo de um teórico cuja obra antecede, prenuncia, a formação de um conceito. Esta é a razão pela qual em sua obra *Toward na Aesthetic of Reception* (1982), Jauss mencione em alguns momentos o filólogo alemão, bem como tenha no prefácio elaborado por Paul de Man, a promoção de um diálogo com Auerbach.

Isto posto, é preciso retornar aos aspectos que coadunam numa compreensão. O primeiro deles, então, é a inserção de Auerbach como autor que muito contribuiu à estética da recepção, inclusive com apontamentos que demandaram aprofundamentos posteriores, coisa comum em uma obra de referência, como seu principal texto *Mimesis*. Além disso, buscar-se-á nesse capítulo, apresentar o método que ele desenvolveu e especialmente sua tese de que a mistura de estilos, fruto do que chamou de realismo criatural do texto bíblico, possibilitou a compreensão do desenvolvimento do realismo moderno. O olhar para o realismo, guiado por Auerbach,

fornecerá elementos complementares à interpretação bíblica, notadamente à questão da mistura de estilos, que implica a abrangência da mensagem, como também o trato de situações comuns à existência humana. Quando se aborda elementos complementares, tal procedimento é adotado porque o próprio filólogo ressalta a importância de certos cuidados na interpretação presentes, sobretudo, nas obras dos pais da igreja. Neste sentido, parece-nos haver uma circularidade, em Auerbach, entre a literatura bíblica e o realismo moderno.

Auerbach também explicitou o conceito de Figura, o qual é central no seu pensamento e também uma opção para melhor apreensão do texto bíblico. A partir dele, apresentaremos nesse capítulo, sua interface à mimesis e como se dá a interpretação figural. Encerraremos, falando da estética da recepção bíblica em Auerbach a partir da noção de figura. A grande contribuição de Auerbach para a compreensão bíblica, foi o resgate do modelo figural de interpretação.

Uma palavra a mais deve ser dita. Nesse capítulo privilegiar-se-á uma abordagem mais didática e compreensiva do pensamento de Auerbach. Por conta desta metodologia, alguns conceitos aparecerão e se repetirão na citação, o até que chegue o momento dele ser abordado. Em outras palavras: o termo pode se repetir, no entanto a exposição sobre ele não.

2.1 A IMPORTÂNCIA DE ERICH AUERBACH

A importância de Auerbach não reside somente nos estudos de literatura comparada. Em sua principal obra, *Mimesis*², mesmo sob forte influência do

² Trago aqui, a partir da obra *A Contribuição de Erich Auerbach para a Recepção Bíblica na Modernidade* (DUSILEK; DREHER, 2018), algumas concepções sobre *Mimesis*: para Damian López *Mimesis* não busca imitar a realidade do mundo, mas sim analisar os vínculos entre a literatura e as formas de organizar a experiência em certos períodos da História (LÓPEZ, Damian. Interpretación figural e história: Reflexiones en torno a Figura de Erich Auerbach. **Prismas, Revista de história intelectual**, Buenos Aires, n. 13, p. 69, 2009). Para Said, *Mimesis* é “certamente a obra mais perfeita que possuímos sobre os efeitos milenares do cristianismo sobre a representação literária” (SAID, Edward W. **Humanismo e crítica democrática**. Tradução de Rosaura Eichenberg. São Paulo: Companhia das Letras, 2007. p. 131). Isso se deve à fecunda tensão de Auerbach entre o “simbolismo e doutrina cristãos” e o seu “resoluto secularismo” (SAID, 2007, p. 130). Para este pesquisador, mais do que uma afirmação de uma ausência de fé, o secularismo em Auerbach é uma constatação de alguém que vive na modernidade e que a analisa. Diga-se de passagem, que o próprio Said, no texto citado, não fundamenta sua percepção, antes reconhece a tensão entre o Auerbach secular e o Auerbach judeu. Além desse fator há o fato de que “a criatividade desses autores compete com a de Deus em estabelecer o humano num cenário eterno e temporal” (SAID, 2007, p. 131). Leopoldo Waizbort (WAIZBORT, Leopoldo. **A passagem do três ao um; crítica literária, sociologia, filologia**. São Paulo: Cosac Naify, 2007, p. 12), assim como Bremmer (BREMNER, Jan N. Erich Auerbach and His Mimesis. **Poetics Today**. Durham, v. 20, n. 1 (Spring, 1999). Duke University Press, 1999, p. 5), assinalam que *Mimesis* foi escrita entre maio de 1942 e Abril

Romantismo, ele sinaliza para relevantes aspectos, que posteriormente foram desenvolvidos numa nova progressão da ciência hermenêutica.

O primeiro aspecto, é o reconhecimento da emergência de uma consciência crítica. A modernidade trouxe consigo uma plêiade de questionamentos, que no caso do texto bíblico, culminou com a alta crítica, no âmbito da chamada Teologia Liberal. Nesse sentido, o homem moderno é aquele cuja criticidade coloca em xeque a pretensão à autoridade que, segundo Auerbach (2011), é inerente ao texto bíblico.

Não só quanto ao questionamento de verdades tidas como absolutas, mas também, quanto à representação da vida ordinária. A limitação da consciência histórica implica certo perspectivismo, impedindo que a vida ordinária seja retratada de maneira problemática e abrangente. A consciência aqui, ou melhor, a falta de uma maior

de 1945. Waizbort entende que *Mimesis* não está fechada na obra em si, mas no todo da obra de Auerbach, comportando estudos avulsos como o importante ensaio sobre Baudelaire. A primeira edição de *Mimesis* foi em 1946. A tiragem em espanhol foi mexicana, ocorrida em 1949 (WAZIBORT, 2007, p. 12). Segundo Wellek, a demissão da Universidade de Marburgo por conta da perseguição nazista aos judeus e da revogação pela Alemanha nazista do dispositivo legal que garantia certa inviolabilidade aos alemães feridos na Primeira Grande Guerra, teria ocorrido em 1936 (WELLEK, René. **Comparative Literature**. Durham, v. 1, n. 1, p. 93, Winter, 1958. Duke University Press). Ainda sobre *Mimesis*, há diferentes percepções sobre seu conteúdo. Para Edelstein, Auerbach queria interpretar a representação da realidade, sem com isso apresentar uma história sistemática do seu objeto de estudo (EDELSTEIN, 1950, p. 426). Já para David Miles, o que muito nos causa estranheza, Auerbach teria confessado que o subtítulo de *Mimesis* fora um engano, pois não estaria interessado no realismo, seja em sua história ou mesmo sua definição (MILES, 1979, p. 373). Jacob Hovind, ao que tudo indica num compasso diferente de Miles, defende que *Mimesis* é a história do triunfo do *sermo humilis*, da mistura de estilos que permitiu tratar a realidade concreta de modo sério (HOVIND, 2012, p. 264). Charles Breslin fala que a *Geistesgeschichte* era o objetivo maior das investigações de Auerbach (BRESLIN, 1961, p. 381). Jan Bremmer, por sua vez, pretende mostrar que Timothy Bahti privilegia a dialética hegeliana na sua interpretação de Auerbach e que Hayden White vê na causalidade figural a justificativa para uma história modernista da literatura, imprimindo uma concepção estética à mesma (BREMNER, 1999, p. 7). Por fim, Said assevera que *Mimesis* além de ser uma obra da “afirmação da unidade e dignidade da literatura europeia em toda a sua multiplicidade e dinamismo, é também um livro de contracorrentes, ironias e até contradições que precisam ser levadas em consideração para que ele seja lido e compreendido de maneira apropriada” (SAID, 2007, p. 122).

Segundo Bremmer, sua obra teve um acréscimo em 1949 de um capítulo sobre Virgínia Woolf. Já em 1946, na tradução para o espanhol, ele acrescera o capítulo sobre Miguel de Cervantes, ao falar sobre Dom Quixote (BREMNER, 1999, p. 6). Seu texto serve tanto para uma análise da recepção textual, quanto para entendimento do processo da crítica literária. Além disso, ele se aplica a numerosos estudos que abordam a intertextualidade, aquilo que está velado no texto. Há artigos publicados que mencionam a inter-relação de *Mimesis* com a denúncia do nazismo. Nesse sentido, a adversidade seria um instrumento para aguçar a percepção do autor, o que pode ser observável na identificação do manco Auerbach com o manco Jacó em sua análise do capítulo trinta e dois de Gênesis e com o sinal na perna de Ulisses.

Um último destaque: tanto Auerbach como Lukács foram exilados pelo regime hitlerista, o que fez, segundo David H. Miles, que ambos dedicassem seus estudos à literatura realista, Auerbach em Istambul e Lukács em Moscou (MILES, David H. **Reality and Two Realisms: Mimesis in Auerbach, Lukács, and Handke**. Monatshefte. Wincosin, v. 71, n. 4, p. 371, Winter-1979. Wincosin Press). Já Adam Hammond traça esse paralelo de Auerbach com Mikhail Bakhtin, assinalando que eles, uma vez perseguidos por regimes ditatoriais, responderam com uma perspectiva múltipla para os estilos literários (HAMMOND, Adam. The honest and dishonest critic: style and substance in Mikhail Bakhtin’s “Discourse in The Novel” and Erich Auerbach’s *Mimesis*. **Style**. Dekalb, 45.4, p. 638, Winter 2011. Northern Illinois University).

abrangência histórica, é fator limitador da representação social, da compreensão das forças, algumas ocultas, que se movem ante e perante os acontecimentos. Essa é uma das razões pelas quais Auerbach afirma que a literatura antiga não foi capaz de cumprir seu papel representativo.

Esta consciência crítica, especialmente no tocante à percepção histórica deve seu aprofundamento, segundo Auerbach, ao Humanismo, mediante um “programa de renovações das antigas formas de vida e de expressão”, que trata a realidade de forma “mais ampla, mais rica em possibilidades”, resultando numa “consciência mais livre, que abrange um mundo ilimitado” (AUERBACH, 2011, p. 286).

Auerbach, ao analisar o clássico universal *Dom Quixote* de Miguel de Cervantes, aponta para uma curiosa relação entre consciência e ilusão. A ilusão torna-se um artifício literário tanto à preservação de um personagem, como Dom Quixote faz com Dulcineia del Toboso ao atribuir-lhe um encantamento pela ausência de resposta em face dos seus apelos (AUERBACH, 2011, p. 305), como ao trato de problemas e conflitos existentes no mundo. Estas duas expressões ilusórias em Cervantes, incidem sobre a base do conservantismo: preservam o que não pode ser tocado, procurando manter a realidade como foi dada e cuja crítica se torna desviante pela construção de um caminho via ilusão. Não há uma afronta direta, uma crítica aberta.

A abordagem literária que coloca em discussão a fronteira entre realidade e ilusão, é tratada por Auerbach dentro de um jogo-social. Ora, aquele que aceita a realidade dada só consegue inferir alguma mudança aplicando sobre esta algum processo ilusório. É exatamente isso que Dom Quixote faz: quando as pessoas não se transformam voluntariamente, ele faz com que elas mudem pela sua doirdice, o que torna a “realidade um teatro que funciona incessantemente” (AUERBACH, 2011, p. 314). Tal perspectiva destoa do realismo criatural, que é o realismo bíblico, onde a recusa à transformação operada pelo Evangelho é aceita, registrada, ainda que assinalando alguma discordância. Exemplo disso é o chamado encontro do jovem rico com Jesus, o qual, ao reconhecer sua incapacidade de atender ao apelo do Cristo, sai, segundo o texto, entristecido.

Um vestígio, um traço dessa forma quixotesca de abordar o par realidade-ilusão, pode ser visto tanto na obra *O Alienista* de Machado de Assis, quanto no *Elogio da Loucura*, de Erasmo de Roterdã (2011). Na primeira, o dilema da ocupação, da chamada “Casa Verde”, inclui a atribuição de loucura às pessoas de Itaguaí; na segunda,

encontra a forma “parenteral” de crítica da realidade, através da ilusão. Critica esta que se desenvolveria em paralelo à realidade, sendo por ela alimentada.

Verdade é que a abordagem sobre a ilusão em Auerbach não atinge a face crítica apontada por Freud, ao colocar a consciência imediata em suspeição. Essa abordagem é ressaltada por Ricoeur, entre outras publicações, no *O Conflito das Interpretações* (1978). No entanto, é significativo, que já no período da 2ª Guerra Mundial, Auerbach tenha assinalado a ilusão como forma literária com vistas a uma consciência desviante.

Ainda em Dom Quixote, é que passamos para o segundo aspecto, qual seja, a defesa de uma autonomia do texto. Ele assim expressou: “um livro como Dom Quixote solta-se da intenção do autor e vive uma vida independente; apresenta a cada época que nele acha prazer um novo rosto” (AUERBACH, 2011, p. 316). A plasticidade figural, como veremos mais adiante, se apresenta nessa contínua adaptabilidade do personagem à identificação e nova configuração, que o leitor lhe empresta. Nesse sentido, é que pode-se atribuir a situações existenciais, a adjetivação de “quixotescas”.

Outra sinalização importante e que encontra amparo nas preocupações decorrentes de um texto que é autônomo, é sobre os limites desta autonomia. Sem querer estender esta discussão aqui nessa pesquisa, mas reconhecendo sua existência, é importante salientar que Auerbach confina a liberdade interpretativa ao texto. Segundo ele mesmo diz: “O método de interpretação de textos deixa à discrição do intérprete um certo campo de ação: pode escolher e dar ênfase como preferir. Contudo, aquilo que afirma deve ser encontrável no texto” (AUERBACH, 2011, p. 501).

Ulrich Körtner (2009), diante da mesma preocupação, apresentou duas proposições: a primeira, diretamente aplicável aos cristãos, era o magistério teológico, e a comunidade cristã. A leitura da Bíblia não pode desdizer radicalmente o modo como uma comunidade lê. É preciso lembrar que a Bíblia é vista indiretamente como palavra de Deus (BARTH, 2004; BRUNNER, 2004), uma vez que este conceito está plenamente identificado na pessoa de Jesus Cristo; a segunda, é a *intentio operis*, que é a intenção transparente do próprio texto, pelo que se evita interpretações insustentáveis. Ela é uma ideia reguladora do próprio texto, já que não se pode sondar a intenção do autor, tampouco a intenção, por vezes refutável, do leitor. É preciso lembrar também que, “sempre que ocorre a recepção na fé no ato da leitura, o texto completa-se no sentido de sua *intentio operis* inerente” (KÖRTNER, 2009, p. 146). Portanto, a autonomia do texto não implica sua redução a um *closet*, no qual as perícopes se

transformam em cabides, onde o leitor pendura suas ideias, como bem lembra Harry Emerson Fosdick (1961).

O filólogo alemão destaca também a importância da qualidade da escrita e do narrador implicado no texto à recepção de uma obra literária. Ainda que não tenha desenvolvido o conceito de narrador implicado, presente em *Tempo e Narrativa* de Paul Ricoeur, ele reconhece que quando o narrador fala do mundo no qual vive, a recepção do texto se torna mais fluída.

Auerbach aponta para a transposição dos acontecimentos em linguagem, pelo que o autor passaria então a escolher os acontecimentos privilegiados, mediante uma espécie de ordenamento. Para Auerbach, se for possível exprimir um acontecimento de maneira limpa e integralmente, ele “interpretaria inteiramente a si próprio e aos seres humanos que dele participassem” (AUERBACH, 2011, p. 435). Crítica, espelhamento e linguagens se encontrariam aqui. Ressalta-se que, se em Auerbach o acontecimento adquire a feição da linguagem, do discurso, em Ricoeur o discurso torna-se o acontecimento da linguagem.

Outro aspecto a ser apresentado é a noção de mundo presente *no* texto. A preposição é proposital: em Auerbach, o Mundo é primeiramente no texto, antes de ser *do* texto. Ao que nos parece, ele não desenvolve um conceito de mundo do texto que possui certa similaridade ao de Ricoeur, o qual será apresentado no capítulo três desta tese. Ao comentar sobre o realismo antigo, em *Fortunata de Petronio*, chegando à abordagem de Pedro, no relato evangélico da prisão de Jesus, Auerbach destaca que o magnetismo daquela narrativa, está no nascimento de um movimento espiritual, que desperta uma nova forma de viver. Como ele bem lembrou: no mundo há aquilo que é habitual, mas também se apresenta o que é móvel e renovador diante de nós (AUERBACH, 2011, *grifo nosso*). Esta noção de algo que pode implicar numa renovação, uma vez espelhado no texto, é o ponto de partida do conceito de refiguração em Ricoeur.

Um último aspecto importante, é a análise do espelho em Amiano (AUERBACH, 2011). Em função deste, o texto funciona como um espelho do mundo; contudo, é preciso ressaltar que tal espelho é deformante, pois só contempla o pesadelo, sem que haja qualquer contrapeso à maldade reinante, e que manifesta as forças vitais da humanidade, como doação, amor, sacrifício, heroísmo. Nesse sentido ele se aproxima do uso dado na leitura bíblica da Escritura como espelho (RICOEUR, 1978). Ao ver-se no texto, o leitor adquire consciência do seu estado; ao ver-se no texto, ele também

percebe-se no mundo, projetando suas possibilidades. Quanto à inserção coletiva, essa dependerá de uma ideologia que tenha força suficiente para romper os limites da vida individual (AUERBACH, 2011, p. 226), para conferir uma nova forma ao mundo. Um mundo coletivamente possível.

2.1.1 Auerbach um cristão?

É bem verdade que a promoção de uma contribuição entre dois autores sobre a hermenêutica bíblica poderia ter privilegiado uma série de outros nomes. No entanto, além das razões explicitadas na introdução desta tese, adiciona-se outra, qual seja, a da suposta tese da conversão de Auerbach ao cristianismo. Mas por que isso seria importante? E onde estariam esses possíveis sinais?

Esta é uma abordagem que tem merecido diferentes considerações ao longo do tempo. Já em nossa dissertação (DUSILEK; DREHER, 2018), defendemos a tese de que Auerbach se tornara cristão, lastreada em três pilares: sua aproximação formal com o cristianismo, seja o de matiz católica, quando da guarida em Istambul pelo Cardeal Ângelo Giuseppe Roncalli (posterior Papa João XXIII), seja na sua convivência com evangélicos nos Estados Unidos da América. Não se nega aqui o luteranismo alemão, mas a abertura para outras formas de cristianismo em contextos onde a adesão cristã se move sem o referendo estatal; a segunda coluna é a influência que a análise de textos cristãos teve sobre Auerbach, o qual resolve batizar seu filho com o nome de um dos pais da Igreja – Clemens; por fim, as felizes e até então impensadas conexões figurais que ele mesmo promove em diversos artigos, sendo a mais interessante, a que conecta Saul, em sua morte, a Cristo no Calvário (AUERBACH, 1949), o que inclina-nos a concordar com a tese de Cantwell Smith (2006), do lugar privilegiado, e ao mesmo tempo arriscado, do *insider* ao falar sobre o aspecto religioso. Juntam-se a nós, por outros motivos, Mattias Bormuth (2012), assim como Adam Redfield (2017) que reconheceram a alcunha de cristão que Auerbach recebeu.

A importância desse lastro cristão reside, então, naquilo que seria uma melhor propriedade e familiaridade, na apropriação de textos, com um olhar de um *insider* e dentro de uma perspectiva existencial. Isso trouxe a Auerbach uma amplitude e uma percepção textual e figurial singular no tocante a literatura bíblica.

Por sua vez, Edward Said (2007) reconhece a tensão entre o judaísmo e o secular em Auerbach. Sobre a manutenção do seu judaísmo, concordam ainda James

Portter, que escreveu um interessante e extenso artigo para provar sua tese, e Karl Löwith. James Adam Redfield (2017), por sua vez, registra o apontamento de Karl Barck, em que mesmo tendo uma sinagoga perto de sua casa, quando residente em Berlim, não era frequentada por Auerbach. Já seu colega Henry Peyre (REDFIELD, 2017), afirmara que Auerbach era agnóstico, de formação e espírito. Redfield (2017) destacou que ele também foi tido como agnóstico e puramente acadêmico.

Esta condição cristã faz com que a Bíblia como um todo seja considerada numa análise hermenêutica, que alcança uma ampla dimensão, a qual privilegia desde seu aspecto formativo à sua intertextualidade, mediante os polos da interpretação figural, configurados na relação promessa-cumprimento.

2.1.2 O “Método” de Auerbach

Auerbach teria elaborado um método? Há toda uma discussão em torno disso, especialmente porque o próprio autor, ao que tudo indica, oscilou entre a negativa e uma espécie de reconhecimento.

Auerbach sofreu uma severa crítica pela suposta ausência de método ao escrever *Mimesis*. Em parte, porque ele mesmo tenha dito que não se servira de método algum e que não estava criando nenhum outro método de análise literária, bem como reconheceu no seu epílogo, a escolha aleatória dos textos que citou, motivado pela inclinação pessoal, e não por um plano intencional (AUERBACH, 2011). De qualquer modo é possível notar um padrão³ na sua abordagem. Para Lilian Furst (1996), possivelmente, ao observar o traço denunciado pelo autor, do conhecimento dos textos citados, tal processo não se deu, apesar de Auerbach mesmo tê-lo declarado no epílogo, como vimos, de modo aleatório.

Seu método consistia da adoção de trechos de grandes narrativas, em língua original, escolhidos como representativos de uma determinada época, aos quais segue uma tradução e uma exaustiva explicação, num processo de desdobramento textual (SAID, 2007, p. 113). Ao dispensar o uso de teorias, ele assinala um modo, que pretendia seguir em sua análise:

³ Para João César Rocha, Auerbach não procurou em *Mimesis* estabelecer qualquer tipo de método, conquanto seja perceptível a adoção de um padrão para a escolha e análise crítica dos textos. Esse padrão segue a noção de juízo reflexionante presente na Terceira Crítica de Immanuel Kant, na qual a “ausência de universais apriorísticos obriga o destaque do princípio da formatividade” o que equivale a dizer que “Auerbach procurou exercitar uma prática propriamente estética” (ROCHA, 1994, p. 151).

O método de me deixar dirigir por alguns motivos de forma paulatina e despropositada e de pô-los à prova mediante uma série de textos que se me tornaram conhecidos e vivos durante a minha atividade filológica, parece-me fecundo e factível; pois estou convencido de que aqueles motivos fundamentais da história de representação da realidade, se os vi corretamente, devem poder ser encontrados em qualquer texto realista escolhido ao acaso (AUERBACH, 2011, p. 494).

Possivelmente e até mesmo por aquilo que ele reconhece serem as limitações para seu trabalho (Auerbach fala da falta de uma biblioteca especializada no final do seu epílogo), ele tentou, ao mesmo passo que descartou o uso das teorias existentes até então, descolar qualquer noção ou pretensão à elaboração de uma nova teoria literária, que acabou sendo seu legado aos estudos de literatura comparada. Seu receio estava fundado numa escrita mais livre, sem um rigor acadêmico maior, fator este que ele, inclusive, atribuía à finalização da obra.

O *Ansatz* auerbachiano, como era de se esperar, não ficou restrito à sua abordagem em *Mimesis*. Como legado, como método, ele faz com que o leitor dirija-se ao texto, inclusive ao bíblico, com perguntas, às quais o próprio texto apontará com a resposta, moldando a apropriação do texto (HOLDHEIM, 1985, p. 630). Tal questionamento sempre se dá a partir do arcabouço cultural em que se está inserido.

Desta forma, o *Ansatz* aponta para um elemento unificador do texto, o qual pode ser encontrado, segundo preconiza Schleiermacher, em qualquer parte do texto, mediante o movimento dialético entre indagação e resposta (GRONDIN, 1999). É possível chegar ao todo a partir das partes (HOLDHEIM, 1985, p. 627). Nesse caso, seria o caminho que busca identificar o fulcro do texto para sua melhor compreensão.

No entanto, é preciso destacar que o *Ansatz* também pode indicar uma possível perda da unidade de um texto que, ao sofrer um questionamento advindo de um ponto de partida aleatório, se mostre menos coeso. Nesse caso, o trajeto se depara com uma compreensão alternativa do texto, fruto da percepção do leitor (HOVIND, 2012, p. 262).

Um destaque é preciso ser feito. Conquanto o método de Auerbach se dê primariamente pela ativa participação do leitor ao inquirir o texto, ele mesmo reconhece que os textos interpelam o leitor⁴. Um dos exemplos é o do texto bíblico, que por sua

⁴ Numa perspectiva estética, ao leitor está a possibilidade não só de guiar o texto numa apropriação mais ativa do mesmo, como também se deixar guiar por ele. Para Blanchard (1997, p. 185) foi basicamente isso que Auerbach fez ao escrever *Mimesis*.

moldura histórico-universal, demanda um convite ao leitor para que se insira nela, convidando-o a uma resposta. Segundo Auerbach (2011), o evangelho de Marcos, por ser um relato com intenção abrangente, convida a todos a um pronunciamento, seja a favor ou contra. Nesse caso, a indiferença igualmente se constitui numa decisão.

2.1.3 O Ponto central de Auerbach

Auerbach defende a tese de que foi a mistura de estilos entre o baixo e o sublime na literatura bíblica, que possibilitou o surgimento do Realismo moderno. Se na literatura clássica o sublime era destinado à nobreza, haja vista que o drama e o enaltecimento do espírito heroico fossem restritos à esta classe, cabia à comédia, com seu eventual destempero vocabular e apelo à sensualização, o alcance dos mais humildes (AUERBACH, 2012, p. 41; HOVIND, 2012, p. 258). Na proposição genealógica da literatura moderna, promovida por Auerbach, foi justamente a mistura de estilos da literatura bíblica que fez surgir o realismo moderno. Bem verdade é que, posteriormente, o realismo moderno despreendeu-se das fontes bíblicas. Contudo, algumas marcas como a moldagem dos personagens, o trato da realidade, permaneceram, até aquilo que Auerbach diagnosticou como o ocaso do realismo (AUERBACH, 2011).

Em Auerbach, ao contrário de Lukács, que defende um Realismo com subgrupos, há diferentes tipos de realismos⁵, sendo este um dos motivos pelos quais ele não procura apresentar uma definição do que seja o Realismo⁶. Tampouco tinha a

⁵ Auerbach (2011) cita os seguintes realismos: a) realismo atmosférico (p. 423) – Balzac torna todo o espaço vital em algo que permeia o ser humano; b) realismo moderno (p. 395) – fruto do historicismo oriundo do Romantismo alemão; c) realismo enérgico (p. 395) – que apresenta energicamente os estilos e representa concreta e rigorosamente o político e o econômico; d) realismo sentimental-burguês (p. 391) – mais melodramático, mundo moralmente estreito, com retrato da experiência pessoal como ponto de partida para analisar o político; e) realismo criatural (p. 225) – presente no Velho Testamento; f) realismo “amnético” (p. 436) – esquecimento; g) realismo russo – retorno do cristão e da “ideia cristã patriarcal da dignidade criatural de cada ser humano” (2011, p. 467); h) realismo caricaturesco (p. 37) – personagens se tornam caricaturas devido à impossibilidade do escritor de representar toda a realidade; i) realismo homérico (p. 20) – descrição modeladora, iluminação uniforme, ligação sem interstícios, locução livre, predominância do primeiro plano, univocidade, limitação quanto ao desenvolvimento histórico e quanto ao humanamente problemático; j) realismo clássico-antigo (p. 20, 45) – trabalhava nos limites do sublime; k) realismo bíblico ou cristão (p. 36, 467); l) realismo eclesiástico (p.80); m) realismo generoso (p. 396); n) realismo radical (p. 384); o) realismo franco-borgonhês (p.226). Em outra obra o filólogo alemão destaca ainda o realismo cotidiano e o realismo trágico europeu (AUERBACH, 1972, p. 64).

⁶ David Carroll, assim como Bremmer (BREMNER, 1999, p. 6), são concordes com essa perspectiva ao afirmar que Auerbach não define o real em sua principal obra (CARROLL, David. *Mimesis Reconsidered: Literature-History-Ideology*. **Diacritics**. Baltimore: John Hopkins University. v. 5, n. 2, p.

pretensão de açambarcar todos os tipos, uma vez que a realidade era, na sua concepção, múltipla (WAIZBORT, 2007, p. 48-50). Desta feita, a representação da realidade pode ensejar o trato variado dos personagens, do espaço, e das próprias estruturas sociais. Reforça-se assim, a tese de que a realidade é muito ampla para que sua totalidade ganhe o formato textual. Adiciona-se a esta amplidão, a este espessamento do real, as muitas possibilidades de reconfiguração da realidade, as quais Frye denomina “categorias como probabilidade e plausibilidade”, e que possuem função retórica (FRYE, 2004, p. 50).

Mesmo assim, é possível considerar que, para Auerbach, o realismo, especialmente o moderno tipificado em Balzac e Stendhal, implicava na inclusão das classes mais-baixas, no seu retrato como realidade histórica (CALIN, 1999, p. 464). Ele assim se expressa:

Tratamento sério da realidade quotidiana, a ascensão das camadas humanas mais largas e socialmente inferiores à posição de objetos de representação problemático-existencial, por um lado – e, pelo outro, o esgarçamento de personagens e acontecimentos quotidianos quaisquer no decurso geral da história contemporânea, do pano de fundo historicamente agitado [...] (AUERBACH, 2011, p. 440).

Em Balzac, percebem-se os entrelaçamentos como resultado das misturas de estilo (AUERBACH, 2011, p. 424), cuja estrutura estética primeira estava nos Evangelhos, os quais proveram uma forma de representação da realidade na literatura. No entanto, é também em Balzac que há um desprendimento mais acentuado do modelo cristão. Isto porque, como bem pontua Jacob Hovind, no que consideramos uma leitura correta de Auerbach, a literatura não ficou presa à herança cristã, uma vez que adotou a estrutura figural não mais em modelos místicos estritos de representação homogênea (HOVIND, 2012, p. 267). De fato, Auerbach tem o interesse de visitar diferentes tipos de estética literária, desacoplados do modelo figural cristão.

Retornando às origens, importa realçar que, na literatura bíblica, por conta da sua pretensão universal, afinal ela tem uma mensagem de salvação que é para todos, os estilos encontram-se misturados. Auerbach fala do choque que ela produziu, tanto ocasionado pelo estilo quanto pelos assuntos tratados (AUERBACH, 2012, p. 25):

7, Summer, 1975). Segundo Carroll, Auerbach teria “reafirmado o caráter aleatório do real” ao não defini-lo (CARROLL, 1975, p. 8).

O que chocava, repugnava e assustava todas as pessoas instruídas era que escritos dessa ordem pretendessem tratar em seu vil jargão dos problemas mais profundos da vida e da morte, que tentassem impor sua religião como única religião verdadeira, que contivessem – a despeito de sua sintaxe incorreta, suas palavras grosseiras, sua atmosfera baixamente realista – trechos impressionantes pela profundidade de ideias, pela autenticidade de tom, pelo ardor extático (AUERBACH, 2012, p. 24).

Houve uma combinação do mais elevado com o mais baixo, que o texto bíblico espelha (AUERBACH, 2011). Seu maior e mais chocante exemplo é o da Paixão de Jesus Cristo, em que o sublime e o trágico se encontram, em que o alto e o baixo são retratados na mesma narrativa, na mesma representação. Nele, não há separação de estilos, assim como tal modelo se perpetua nos pais da Igreja, especialmente Jerônimo (AUERBACH, 2011, p. 67).

Por que esse ponto torna-se central em Auerbach? Porque é a partir dessa raiz bíblica do realismo moderno, pela mistura de estilos, que toda uma base cultural ocidental foi construída, tornando não só o conteúdo da literatura bíblica, mas a própria forma do trato da realidade e desenvolvimento dos personagens, similar ao do bíblico. Essa familiaridade primeira, esse esteio cultural, também apontado por Said (2007), Fosdick (1961) e Frye (2004), é de vital importância à recepção do texto bíblico. James Adam Redfield (2017) sugere que a própria interpretação figural (apresentada a partir do ponto 2.4 deste capítulo) funciona a partir do reconhecimento da reminiscência, a qual, como num palimpsesto, revela a influência do texto bíblico na cultura ocidental. A literatura em geral, e o realismo em particular, seriam exemplos destas sucessivas reinterpretações, que fazem com que as novas figuras apareçam em novos textos.

Outro fator, é que a mistura de estilos e a preocupação em representar a realidade, possibilitam um processo de identificação (DUSILEK, 2014) com o texto, o espelhamento do leitor no texto, estimulando a interação entre as partes e a consequente recepção da mensagem bíblica. Sem essa base comum, o risco é de uma produção cultural ficar com dificuldade de assimilação. Ao falar da rejeição de Racine na Alemanha, devido à diferença histórica e, porque não dizer, ao ranço cultural com a França, Auerbach aponta que

Na Alemanha, porém, desde o despertar de uma cultura nacional, Racine permaneceu incompreendido e pouco amado; ele nos é estranho no bem e no mal. Não vivemos uma era régia, um século de Luís XIV, e não possuímos uma camada social que, liberta dos vínculos do curso diário, tenha podido livremente representar e fruir seus desejos; e uma certa humildade aqui e ali pequeno-burguesa, mas uma vez ou outra também nobre, resiste em nós a uma casta dominante tão formal, que ignora outro conteúdo da vida a não ser suas paixões (AUERBACH, 2012, p. 210).

O realismo encontrou seu ocaso, segundo Auerbach (2011), por um misto de fatores: a inserção cada vez maior do papel editorial, condicionando a produção textual ao mercado e a uma crescente complexidade, no trato dos personagens, numa espécie de desenvolvimento da vida interior, dos seus pensamentos e emoções. Essa subjetivação, desacoplou o texto literário da realidade, enfatizando o sensorial em troca do problemático. Possivelmente aqui, nesse ocaso, resida também o primeiro fator de certo ocaso bíblico: o ocaso do realismo.

A grande questão que emerge é a seguinte: conseguiria o texto bíblico manter sua importância e relevância, sem o berço literário que ele mesmo ajudara a criar, a saber o realismo? Não estaria imbrincado nesse contexto, o surgimento de teologias outras que pouca aderência tenham à melhor mensagem bíblica, como a teologia da prosperidade (DUSILEK; DREHER, 2018), nessa busca por tentar validar um conteúdo religioso, num contexto de crescente descarte do texto bíblico?

Estes fatores terminaram por legar uma crise na interpretação bíblica, na qual o sensorial e o pragmático ocupou o lugar do problemático. A perda da base cultural sinalizada por esta crise pode indicar um certo esgotamento cultural, se não com o cristianismo, pelo menos com a atual forma de olhar e interpretar o texto bíblico. Parece-nos que este é um dos componentes para um certo esquecimento bíblico.

2.2. EVENTO E REVELAÇÃO

Ao abordarmos o Realismo falamos de uma forma de representação da realidade, cujo exemplo primeiro encontra-se na mistura de estilos, presente na literatura bíblica. No entanto, não parece que a representação almejada pelo texto bíblico seja de uma sucessão de acontecimentos, ainda que eles estejam sob o caráter do prodígio, dos sinais. A questão que se coloca então é a que se segue: que tipo de acontecimento interessa a narrativa bíblica, que faz com que ela prefira certos relatos e preterir outros, e dos quais ela mesma testemunha a seleção (o que pode ser visto no

prólogo do Evangelho de Lucas ou ainda no testemunho, na confissão da comunidade joanina, em João 20:30-31, que em outras palavras, afirmou ter feito uma seleção dos relatos, perceptível também pela estrutura do evangelho construída em torno dos discursos contendo o “Eu Sou” de Jesus)? E mais: por que de tantos personagens, agentes históricos, os que constam no texto é que foram escolhidos? Qual teria sido o critério de seleção?

2.2.1 A Distinção entre Acontecimento e Evento

Assim como no texto bíblico, nem todo acontecimento é descrito, se torna alvo da atenção do historiador. Harold Bloom (2012) afirma que seu interesse maior está naquilo que não entrou, que não foi selecionado para compor o texto bíblico. Como na questão da revelação, há acontecimentos que são desprezados pelo historiador, por conta de alguns pressupostos. Exemplo pacífico dessa posição, segundo Hayden White, é a diferenciação entre acontecimentos históricos e acontecimentos naturais (WHITE, 2003). Assim também ocorre com aquele tipificado pela crônica, por se tratar de um relato sobre um fato, que não envolve uma problematização da temporalidade, tampouco sua extensão sob forma narrativa.

Cabe ao historiador descobrir as histórias que merecem ser contadas, segundo White (2003, p. 144). São os fatos que despertam o interesse do historiador (WHITE, 2003, p. 141). Os acontecimentos históricos, “aqueles que produzem mudanças pontuais e significativas nos indivíduos” (RICOEUR, 1994, p. 147), são produzidos por agentes que possuem uma dignidade que ensejam a sua narração, ainda mais, quando tais vidas são obliteradas pela ótica do vencedor, cuja versão oficial costuma ignorar o vencido, o qual muitas vezes é também a vítima, e cuja perspectiva é preciso resgatar (RICOEUR, 1994). Tais agentes, como bem lembra White (2003, p. 145), não possuem consciência do impacto de suas ações, uma vez que se encontram para além delas.

A importância dos acontecimentos não se restringe ao seu impacto social. Eles possuem um caráter e condição também existencial. Situações-limite, termo cunhado por Karl Jaspers, que denota a experiência excruciante, como a perda, a morte, a fome, afetam indivíduos, ainda que enfrentadas como paciente. Não por outro motivo, Ricoeur (1977) assinala que os acontecimentos, sejam eles envoltos pela experiência mais desafiadora ou não, têm a capacidade de mudar o curso da nossa existência,

mostrando o estado de dependência que temos dos “eventos-sinais” ou ainda dos “eventos-mestres” (RICOEUR, 1977a, p. 35).

Há uma intencionalidade na ação, é verdade; assim como também no registro, na narração, pois esta é produzida por pessoas e sob uma percepção, reflexão e intencionalidade. No entanto, a aferição desse impacto, só é possível para quem depois narra a história. Narração esta que se vale do fato de que os agentes históricos já prefiguram suas próprias vidas, com histórias e enredos (WHITE, 2003, p. 145).

A partir da importância deste imbricamento das histórias contadas no processo hermenêutico, é que pode falar-se de uma unidade da forma, entre a narrativa ficcional e a própria vida. Só que o limite da possibilidade narrativa, está tanto na *mimesis* do leitor, no deixar-se ser provocado (o limite é a decisão da pessoa), quanto nos muitos outros enredos, que podem configurar o mesmo evento (HALL, 2007). Vimos que, para Auerbach, o texto bíblico implica uma interpolação e tomada de decisão.

O acontecimento digno de ser narrado, é aquele que chamamos de evento. Ricoeur (2003, p. 22) estabelece que o evento é justamente aquele que contribui para o progresso da narrativa. No caso da literatura bíblica, o evento é o acontecimento interpretado à ótica da revelação, que “é a característica do mundo bíblico proposto pelo texto” (RICOEUR, 1977a, p. 26).

Conquanto Auerbach não tenha, no nosso entendimento, claramente distinguido acontecimento de evento, a partir da análise dos seus escritos, compreendemos que é possível formular e atribuir uma diferenciação (DUSILEK; DREHER, 2018). Dessa forma, acontecimento passa a ser encarado, na perspectiva a partir de Auerbach, como um fato histórico desprovido de uma elevação, de um caráter revelatório. Já evento, está sendo admitido como o fenômeno que possui conexão, ou que é em si uma revelação. E aqui ocorre uma conexão com a noção de evento em Ricoeur: literariamente, evento é o acontecimento revelatório, que enseja o progresso da narrativa bíblica.

Evento também é o acontecimento que possui um caráter revelatório, que pode inicialmente ser ilustrado pelas perspectivas entre “*Weltgeschichte*” (história do mundo) e “*Heilsgeschichte*” (história da salvação), encontradas em Gerhard von Rad (RICOEUR, 1977a). Ricoeur destaca que Israel, segundo von Rad, produziu uma teologia da história organizada entre narrativa e profecia. Nesse sentido, os eventos estão ligados aos atos de salvação, sendo que o infortúnio e seus derivados funcionam

como interconexões subjacentes. Os eventos, assim, “incluem intercâmbios verbais entre Deus e seres humanos” (RICOEUR, 2001, p. 245). Ao fazê-lo, os eventos apontam para uma faceta de Deus. O destaque dessa perspectiva de Gerhard Von Rad presente em Ricoeur se explica pela ligação que esta noção possui àquela de Auerbach.

Para além do aspecto da relevância pessoal ou social de um acontecimento, há a noção de revelação. No pensamento de Auerbach, quando este analisa a perspectiva figural na literatura bíblica, pode-se dizer que trata-se de um acontecimento qualificado ou que possua um qualificador. Ainda que não se sustente de modo evidente, o modelo figural é mais do que um instrumento à hermenêutica bíblica, constituindo-se numa espécie de fazimento histórico, de interpretação, filosofia histórica, a partir do encadeamento presente no texto bíblico. Na possibilidade do elo, da conexão, é que reside uma sinalização para que um fato seja tomado como evento. Nesse sentido, não é todo acontecimento histórico que pode ser lido como evento (AUERBACH, 2011).

Mas como se dá essa conexão? O que promoveria essa qualificação?

A explicação para isso está na ideia de Providência⁷. É pela Providência divina que o escritor bíblico selecionou certos acontecimentos para registro. São eventos que possuem ligação com o plano eterno, cujo caráter transcendente se distingue do curso ordinário da história, e que, de algum modo, se apresentam inspirados pela figura do Reino de Deus (AUERBACH, 1952). Também pela Providência se deu o destaque, ou ainda a direção do olhar, para certas partes deste acontecimento, em detrimento de outras situações que igualmente ocorressem. Exemplo desse último caso é a luta entre o povo hebreu, na saída do Egito, contra os amalequitas⁸, em que o escritor ilumina uma cena fora do campo de batalha, contudo conexas àquela: os braços de Moisés sendo sustentados por Hur e Arão.

A Providência também se aplica em outra conexão, que é a figural. Nela, o encadeamento cronológico é substituído pelo encadeamento de sentido. A conexão, então, não se dá pela causalidade, nem temporalidade, mas sim, pela verticalidade, a qual nem sempre se processa de modo consciente, o que reforça seu caráter providencial (AUERBACH, 1952). O que passa a unir dois acontecimentos historicamente distantes, a ponto deles se complementarem, é o significado comum, lembrando que para Auerbach (1952), a figura não destrói o literal: segundo ele, “a figura não destrói o

⁷ Uma discussão maior sobre a Providência pode ser vista no capítulo 2 da obra de Dusilek e Dreher (2018).

⁸ Segundo o Livro de Êxodo, capítulo 17, versos 8-16.

senso de literalidade nem o que é literal priva a figura de sua qualidade como evento histórico real” (AUERBACH, 1946, p. 484).

Northrop Frye compactua com a ideia de que a literatura bíblica está voltada à história da salvação; ou seja, à “história das ações de Deus no mundo e a relação do homem com elas” (FRYE, 2004, p. 74) Por isso é preciso distinguir os eventos dos acontecimentos ordinários da vida, até mesmo daqueles que possuam a capacidade de produzir uma significativa mudança, transformação social (WHITE, 2003, p. 155). O que se torna uma tarefa mais premente na literatura bíblica, já que nela evento é aquele que, por possuir ligação com a história da salvação, faça-se presente no texto. É aquilo que Auerbach chamou de moldura bíblica e histórico-universal:

O espírito desta moldura que as permeia é o da interpretação figurativa dos acontecimentos. Isto significa que cada acontecimento, em toda sua realidade quotidiana, é, ao mesmo tempo, membro de um contexto histórico-universal, sendo que todos os membros estão relacionados entre si, e, portanto, são também compreensíveis como sempiternos ou supratemporais (AUERBACH, 2011, p. 136).

É o modelo de interpretação figural (AUERBACH, 1997, 2011) que a acentua, mesmo porque essa conexão supratemporal, tem seu mais distinto exemplo na figura de Jesus que reúne dentro de si, segundo a representação bíblica, a condição de salvador. Os eventos bíblicos, revelatórios, são aqueles que possuem um caráter soteriológico, seja no ato de libertação (conceito de salvação desenvolvido no Velho Testamento) do povo hebreu e depois judeu, seja na tipologia do personagem (como a clássica análise tipológica entre José, filho de Jacó, e Jesus); seja na tipologia de fatos da vida⁹ (ainda em José, como aquele que tem pão para saciar a fome do mundo, numa clara alusão ao “pão da vida”, que é Jesus, o qual nasce em “*beit-lehem*” – casa do pão), seja ainda na tipologia ligada a situações que cercam a vida de Jesus, como é o caso do interesse bíblico no décimo segundo filho de Jacó (Benjamin), cuja tribo correspondente quase foi extinta, segundo relato dos últimos capítulos do livro de Juízes, e que prefigura o quase desaparecimento de um membro da composição apostólica, devido à traição e suicídio de Judas Iscariotes. Esta recomposição equivocou-se ao ser refeita a partir de Matias, quando deveria ter sido efetivada do benjaminita Paulo.

Ainda é preciso destacar, que os personagens bíblicos não são os heróis que muitos escolheriam para compor uma história. Entretanto, esta escolha de anti-heróis

⁹ O que André LaCocque chamou de “tipologia do evento” (2001, p. 131) ao entrelaçar o Salmo 22 com a crucificação de Jesus.

segue uma perspectiva revelatória: a modelagem dos personagens nas narrativas faz com que seus processos revelem a ação de Deus, ou O encontrem por um processo de elevação, cuja abordagem desenvolveremos mais adiante, ainda neste capítulo. Os eventos nos quais estão inseridos, ou que protagonizam, manifestam a Providência divina, que ora passaremos a analisar de modo mais detido.

2.2.2 O Evento como Marca da Providência

Uma das características mais marcantes da relação entre evento e revelação é justamente a concepção de Providência, pela qual os relatos bíblicos, além de se apresentarem em “conexão com um plano divino” (AUERBACH, 2011, p. 168), seriam resultado da interferência divina, da ação divina na História, mostrando o seu caráter. Conquanto seja um conceito caro à teologia reformada, especialmente a de corte calvinista, é possível encontrar sua abordagem em outros contextos, como pode ser visto em Giambattista Vico (AUERBACH, 2012, p. 348), o qual buscava as leis eternas que governassem a história, pelo que se estabeleceram as fronteiras das nações (VICO, 1974, p. 24).

Sendo uma doutrina de origem cristã, a Providência¹⁰ explica que o Mundo, criado por Deus, é sustentado e preservado por ele. O mundo passa a ter um sentido e a causalidade acidental perde seu lugar, uma vez que os acontecimentos se conectam à vontade de Deus, pois “todo fenômeno terreno, através de uma série de ligações verticais, está referido imediatamente ao plano de salvação da Providência” (AUERBACH, 2011, p. 169). Mesmo porque o que não é coberto pela transcrição deixa de ser considerado pela História. Essas ligações sempiternas sinalizam à Providência, como outra forma de autocomunicação de Deus com seu mundo (BRUNNER, 2006, p. 213).

É importante assinalar que é na literatura, seja ela bíblica ou não (como é o caso da análise de *A Divina Comédia* de Dante, donde sai a última citação de Auerbach), que se dá a conexão de todo fenômeno com a Providência, tornando-o um evento da revelação. Isso torna a Providência resultado de uma atribuição conferida pelo escritor, pelo narrador de um texto. Para Auerbach (2011), na sua análise da Bíblia, o que interessa ser registrado e contado é o cumprimento, a resposta à missão dada. Nesse

¹⁰ Gumbrecht prefere o termo “convergência” (GUMBRECHT, 1994, p. 108), que, para nós, não traz a força da concepção original.

sentido, a Providência divina se mostra no texto, enquanto o restante não é revelado. À revelação bíblica importa, porque nela implicada está, uma resposta.

A doutrina da Providência, conceito cristão de que Deus não só criou o mundo sensível, como o sustenta (BRUNNER, 2004) possui uma ligação à interpretação figural. Ao passo que esta reconhece sua possibilidade calcada na primeira, o que explica a conexão e diferencia o fenômeno como evento, a providência se firma como algo não episódico pela figuralidade dos acontecimentos. A noção de sustentação do mundo, implícita na Providência e que lhe confere um caráter de permanência, é reforçada pelo modelo figural de leitura da história.

Neste sentido, pode-se falar em uma aproximação com o historicismo, decorrente do reconhecimento de uma dimensão espiritual à realidade, ainda que para Auerbach essa presença espiritual esteja atrelada na efetivação histórica do “espírito do povo”, o qual pode estar presente de modo inconsciente (anônimo até) em uma produção cultural. De modo diferenciado, na interpretação figural, o anonimato é substituído pela ausência de plena consciência, como sugere o testemunho *intra-corporis* do próprio texto bíblico, ao falar de uma motivação impulsionada pelo Espírito. “Seria a presença da Providência, marca de um Deus que não se ausenta do mundo, mas que usa a História como palco de sua revelação” (DUSILEK; DREHER, 2018, p. 95). Auerbach assim se expressa:

Se cada povo e cada época podem produzir suas próprias formas de arte e de vida, perfeitas cada qual em si mesma, desenvolvendo-se segundo suas próprias leis e seu próprio gênio, a História se torna uma evolução extremamente rica de formas humanas, e facilmente se é levado a ver nelas realizações sucessivas das ideias de um gênio universal, de Deus; concepção tão profunda quanto dinâmica, e que propicia uma compreensão do desenvolvimento histórico mais ampla, rica e múltipla que a concepção de progresso contínuo numa única linha, corrente no século XVIII, em que toda nova etapa da civilização parecia superior à precedente e lhe retirava, em princípio, todo valor próprio (AUERBACH, 1972, p. 231).

A citação representa bem a perspectiva historicista de reconhecimento do valor do passado, especialmente do momento da formação dos povos e da linguagem. O modelo figural preserva tanto o valor de cada período histórico quanto reconhece um conteúdo espiritual. É pelo modelo figural, reiteramos, que uma visão verticalizada da história, condição para que nela seja vista a Revelação, aponta para cada evento como resultado da Providência (AUERBACH, 1952, p. 5), o que fica mais explícito quando se dá o desfecho da consumação.

Os eventos possuem ora uma abertura para o futuro em que aguardam uma consumação, ora representam a própria consumação. Bem verdade é que alguns tipos de eventos, por serem centrais, apontam para uma mistura: ainda que sejam uma espécie de consumação em si, eles aguardam outro fenômeno, cuja dimensão apresente um caráter mais acabado.

A noção de evento primordial¹¹ em Ricoeur (1977a) é um exemplo. Embora eles sejam fundantes e por isso importantes, possuem uma dimensão intrínseca acabada, ao fornecerem um referencial explicativo cosmogônico. Como explicação sobre o início, eles possuem um acabamento em si. No entanto, eles não estão soltos, dentro da perspectiva bíblica, do restante da revelação. Há uma conexão que pode ser vista com a encarnação de Cristo, ou mesmo com o terceiro grande evento descrito como *parousía* (termo grego que designa no Novo Testamento a 2ª vinda de Jesus Cristo e que ganhou ao longo da história diferentes significações pelas mais diversas correntes escatológicas). Em todos estes ocorre um grau de consumação, e uma abertura para um acabamento final.

2.2.3 Evento e Historicidade

À exceção dos eventos primordiais, que por serem tentativas de explicação de um tempo fora da cronologia humana, se revestem de um caráter mítico em sua expressão literária, como devem ser encarados os demais eventos contidos na literatura bíblica? O que importa é a narrativa, aqui entendida como o conjunto do texto, seu enredo e o sentido para o qual aponta, ou o que ela narra (a historicidade dos fatos, sua condição histórica)? Em outras palavras, a noção de revelação pode ser afetada pela ausência de correspondente facticidade dos textos?

Objetivando responder tais questões, é preciso revisitar a compreensão de Auerbach sobre o assunto. No seu entendimento sobre o que propõe o texto bíblico, a intencionalidade religiosa presente nele trazia como contrapartida a absoluta exigência da verdade histórica. Segundo o filólogo: “o mundo dos relatos das Sagradas Escrituras não se contenta com a pretensão de ser uma realidade historicamente verdadeira – pretende ser o único mundo verdadeiro, destinado ao domínio exclusivo” (AUERBACH, 2011, p. 11). No entanto, e agora seguindo a análise crítica de Auerbach,

¹¹ Para Ricoeur (2001), os eventos primordiais são marcados por uma inspiração de 1ª pessoa para 1ª pessoa, sendo proclamada sua ocorrência como expresso no texto.

tal verdade está mais afeita ao critério de verossimilhança do que à evidência científica, como passamos a ver.

A historicidade¹² dos textos bíblicos não estaria ligada a uma comprovação documental, arqueológica, tal qual a que norteara os financiamentos iniciais e a busca arqueológica no século XIX¹³, uma vez ser suficiente a verossimilhança com a realidade. Para Auerbach (2011), ela se dá pela intencionalidade do texto, pela sua estrutura diferente da lendária, pelo viés de historiador dos redatores bíblicos e pelo efeito mais concreto que tais narrativas possuem, uma vez que retratam a ambiguidade humana com mais propriedade. Tal intencionalidade é condicionante do olhar sobre a história, desvelando que à Teologia é a mensagem que determina o relato.

Há uma mistura do trágico e do problemático àquilo que é cotidiano e caseiro, pelo que mesmo a objeção feita de que o elemento histórico-vital do Velho Testamento seria fruto de uma síntese de lendários personagens não logra êxito (AUERBACH, 2011). Auerbach acertadamente lembra que o relato bíblico possui um caráter mais apaixonado, no qual o narrador bíblico precisava “escrever exatamente aquilo que lhe fosse exigido por sua fé na verdade da tradição” (AUERBACH, 2011, p. 11).

A questão aqui é o efeito histórico que produz, diferente das lendas e da estrutura que estas têm, as quais, para o filósofo social judeu-alemão, se denunciam pela “presença de elementos maravilhosos, pela repetição de motivos conhecidos, pelo desleixo na localização espacial ou temporal” (AUERBACH, 2011, p. 16). Quer dizer que o Velho Testamento, por exemplo, não tem partes lendárias? Para Auerbach, certamente que sim. Só que ele enfatiza que, mesmo nessas partes, pode observa-se as estruturas históricas e sua condição evolutiva, bem como a representação da dramaticidade da vida em todas suas cores e vivacidade¹⁴. Tais nuances imprimem um

¹² É certo que as partes poéticas da Bíblia são genuinamente poéticas; ao mesmo tempo as partes históricas não são genuinamente históricas no mesmo sentido” (FRYE, 2004, p. 73). Esse valor da poesia, presente no Romantismo representou uma revolta ao classicismo francês destruindo a concepção estética de um único modelo a ser acatado, uma vez que a beleza se realiza em cada cultura e atribuindo a Idade Média um valor pela descoberta da civilização, poesia, filosofia e artes dignas de admiração. Cria-se tanto na maior espontaneidade e vigor do gênero poético, como também na presença de uma espécie de “gênio do povo” que era a fonte da verdadeira poesia de uma cultura (AUERBACH, 1972, p. 230).

¹³ Sobre esse assunto sugiro a leitura do capítulo “Arqueologia Bíblica: cultura material como discurso fundamentalista religioso cristão” da professora Juliana Cavalcanti no livro: CHEVITARESE, André Leonardo; CAVALCANTI, Juliana; DUSILEK, Sérgio R. G.; DE MARIA, Tainá Louise. **Fundamentalismo Religioso Cristão: olhares transdisciplinares**. Rio de Janeiro: Kliné, 2021. p. 64-85.

¹⁴ Para Craig L. Bloomberg, a vivacidade de uma narrativa implicaria na exclusão de sua organização. Entretanto ele se curva à tese de Auerbach sobre a diferenciação do texto bíblico em relação aos demais textos antigos. Equivoca-se, no nosso entendimento, ao chamar os últimos de “textos antigos de ficção e

caráter histórico a estas partes, satisfazendo à pretensão de verdade, ainda que por verossimilhança, assinalada anteriormente, do texto. Diga-se de passagem que esta hegemônica pretensão de verdade plena, atribuída ao Velho Testamento, é que terminou por obrigar a uma “constante modificação interpretativa do seu próprio conteúdo” (AUERBACH, 2011, p. 13), uma adequação da mensagem ao longo do tempo e às diferentes culturas.

Além de reconhecer a historicidade de boa parte dos relatos e mais, a intencionalidade religiosa que, por trás deles, os valida, Auerbach apresenta um questionamento sobre a forma e visão iluminista de avaliar uma cultura anterior. O progresso da ciência advindo do Iluminismo trouxe um incisivo questionamento da validade das formas culturais pretéritas. Por isso, dentro de uma perspectiva romântica, historicista, Auerbach afirma:

Quando se reconhece que as épocas e sociedades não devem ser julgadas segundo uma concepção modelar daquilo que é absolutamente digno de esforço, mas segundo as suas próprias pressuposições; quando se contam entre estas pressuposições não mais somente as naturais, como clima e solo, mas também as espirituais e históricas; se, desta forma, desperta o senso da eficiência das forças históricas, da incomparabilidade dos fenômenos históricos e da sua constante mobilidade; quando se adquire o conceito da unidade vital das épocas, de tal forma que cada uma delas apareça como uma unidade cuja essência se reflete em todas as suas formas fenomênicas; quando, finalmente, se impõe a convicção de que o importante do acontecimento não é apreensível mediante conceitos abstratos e gerais, e de que o material para tanto não deve ser procurado somente nas partes elevadas da sociedade e nas ações capitais ou públicas, mas também na arte, na economia, na cultura material e espiritual, nas profundezas do dia-a-dia e do povo, porque só lá pode ser apreendido o verdadeiramente peculiar, o que é intimamente móvel, o que tem validade universal, tanto num sentido mais concreto, quanto num sentido mais profundo; então é de esperar que tais noções sejam também aplicadas à atualidade, de tal forma que também ela apareça como incomparavelmente peculiar, movimentada por forças internas e em constante desenvolvimento; quer dizer, como um pedaço de história, cujas profundezas quotidianas e cuja estrutura interna de conjunto se tornam interessantes, tanto no seu surgimento, quanto na sua direção evolutiva (AUERBACH, 2011, p. 395).

O critério de julgamento da validade de uma obra, de uma cultura não pode ser o lugar ocupado por alguém que, de um nível cultural e histórico ulterior, dirija esse olhar retrospectivo. Em outras palavras, Auerbach acaba por validar a importância e relevância do texto bíblico por outros critérios, os quais independem dos estabelecidos

de história tendenciosa” (BLOMBERG, Craig L. **A confiabilidade histórica dos evangelhos**. Tradução de Márcio Loureiro Redondo. São Paulo: Vida Nova, 2019, p. 319).

em uma cultura posterior. Na sua visão, cada período da história humana foi pleno, em que a humanidade teve a potencialidade para atingir, naquelas ocasiões, seu ápice, seu desenvolvimento.

Sendo assim, pelo que se pode perceber até aqui, mais do que os fatos históricos (e sem desprezá-los), o que importa na narrativa bíblica é sua estrutura e, sobretudo, a intencionalidade e dedicação com que o relato é feito. Por isso, importa mais o sentido do que a veracidade, ainda que, num primeiro momento, Auerbach tenha assinalado a pretensão “tirânica” (ele usa esse termo) de verdade consoante entendia a proposta bíblica. Em outras palavras, em nome do sentido para o qual aponta a revelação presente no texto bíblico, valoriza-se mais a verossimilhança do que a prova arqueológica em si. Nesse sentido, a arqueologia pode ser desejável como instrumento científico que traz luz ao corroborar o texto; no entanto, ela não é fundamental à noção de revelação, uma vez que enquanto fato histórico que pode ser abrangido pela ciência arqueológica, a revelação é uma verdade supra-histórica, supratemporal, que se dá pelo sentido captado ou ainda, como dissemos, pelo sentido literariamente atribuído. Em outras palavras, se para o historiador, para o arqueólogo, o vestígio determina a mensagem, o relato, no campo teológico é a mensagem que determina, que molda o relato (DUSILEK, 2021a, p. 118). Nessa singela percepção reside, portanto, um dos critérios de seleção das narrativas bíblicas.

O que pode ser percebido, após o aparato crítico proposto por Auerbach, é que o conceito de revelação não é afetado pela ausência de veracidade histórica de certo relato, ou ainda, usando termos que lhe são caros, pela presença de elementos lendários na estrutura histórica do texto narrativo da Bíblia. Isto porque uma vez compreendido e aceito o sentido da mensagem, o relato torne-se um fator de preservação da revelação. Aliás, pode ser que a inserção do lendário seja um dos vestígios do caráter revelatório presente no texto. Auerbach (2011) mesmo, destaca que o texto bíblico apresenta uma fusão indissolúvel de doutrina e promessa, o que faz com que abrigue um sentido oculto que, por sua vez, insinue um Deus escondido. É aqui, nessa falta de enquadramento do divino, que reside a riqueza da hermenêutica-bíblica.

Ao falar sobre Dante Alighieri, ele afirma: “não pode haver escolha entre o significado histórico e oculto; ambos estão presentes. A estrutura figural preserva o acontecimento histórico ao interpretá-lo como revelação; e deve preservá-lo para poder interpretá-lo” (AUERBACH, 1997, p. 58). O que queremos enfatizar aqui é que a verticalidade decorrente da Providência divina válida, pela estrutura figural um

acontecimento histórico, qualificando-o como evento. Seu valor está dado pela mensagem, pelo sentido teológico presente naquele registro, o qual, inclusive, não só seleciona o fenômeno, como também as partes do mesmo, sob as quais incidirá a ênfase narrativa. Há, neste ponto, um claro complemento, a partir do estranhamento entre o papel iluminador do narrador, o qual direciona o leitor àquilo que ele queira destacar, mediante o foco dado na sua narrativa (AUERBACH, 2011), e a noção de amputação do evento, ao ser configurado pela linguagem (FOSDICK, 1961).

Como vimos, a autopretendida veracidade histórica da narrativa bíblica necessariamente não afeta a noção de revelação. No entanto, pode atrapalhar o reconhecimento da autoridade do texto, o que questiona seu caráter normativo. Tal autoridade sofreu um desgaste, segundo Auerbach (2011) que conduziu a um momento de esgotamento, ocasionado pelas profundas mudanças ambientais, sócio-culturais, e pela emergência de uma consciência crítica, pelo que a transformação interpretativa do Velho Testamento tornou-se inviável. Como resultado, o método exegético, até então usado também erroneamente, para também ler os clássicos gregos, foi deixado de lado. Neste abandono da exegese, encontra-se o segundo fator de uma espécie de ocaso bíblico.

Tal abandono legou ao relato bíblico, a conotação de lenda e destituiu o esteio mediante o qual as narrativas corporificavam a doutrina. O resultado dessa desvalorização das narrativas foi uma crescente e estreita esquematização da realidade, estranha à consciência cristã. Sem a dinâmica da historicidade, da realidade, restou o dogma¹⁵, e este desidratado. Nesse sentido, foi a própria interpretação figural, que em dado momento desbotou o teor dos acontecimentos, preterindo-os em favor dos “conteúdos significativos” (AUERBACH, 2011, p. 103). Houve uma petrificação da interpretação com a perda do lastro narrativo, histórico. De igual modo, perdeu-se o elo de identificação com o texto, pois a vitalidade não está no dogma, o qual pode ser aceito ou recusado, mas na atratividade inerente aos relatos.

Este movimento contínuo de preterição do aspecto narrativo do texto bíblico resultou não só no distanciamento do caráter vital do texto, como também um distanciamento do público ouvinte. Ora, o cristianismo é uma religião que se dá pela palavra, notadamente pela pregação, de onde vem seu caráter querigmático. O processo

¹⁵ Auerbach faz uma crítica à igreja cristã dizendo que o dogmatismo no qual ela se enfiou acabou perturbando os transportes e o comércio de produtos na Idade Média, devido aos muitos sínodos e concílios (AUERBACH, 2011).

de revitalização do texto em palavra, que Auerbach (2011) denominou de reinterpretação reinterpretação, ganha maior interatividade justamente quando o interesse do público ouvinte é despertado pela identificação com a narrativa. Nas histórias os fiéis se contemplam; também nas histórias que as doutrinas se completam no entendimento daqueles que ouçam a pregação.

Esta noção, defendida por Auerbach, não ficou restrita ao seu tempo, tampouco ao período que ele se propôs a analisar. Ela é um caminho profícuo para o labor teológico e que, ao que nos parece, tem recebido maior ênfase hoje. Não por outro motivo alguns teólogos como Rubem Alves, por exemplo, enfatizam a proeminência que deveria ter o caráter narrativo, na construção e manutenção da identidade cristã. Segundo ele, o cristianismo nasce com uma contação da história de Jesus de Nazaré, e é dessas narrativas elaboradas por seus discípulos que advêm a vivacidade cristã. Neste sentido, traz-se aqui uma pequena contribuição de Rubem Alves, para evidenciar a atratividade da narrativa sobre a qual falou-se acima, bem como, para sublinhar o que poderia ser uma inadequação com o propósito universal da própria revelação, de uma teologia mais estéril, sem lastro na realidade:

O mundo de onde vem os teólogos é diferente, porque ele não é simplesmente um lugar onde as pessoas tinham este interessante hábito de falar por meio de metáforas e parábolas. Ao contrário, trata-se de um mundo que é inaugurado, sustentado e iluminado pelo próprio ato de contar e repetir as estórias. Nas estórias se tece o pensamento, se apontam horizontes, se dão nomes aos desejos... Mundo onde não existe o discurso da teologia acadêmica, porque quando as gerações novas perguntam pelas razões a resposta começa com um “era uma vez...”

Acontece que o teólogo é alguém que conversa sobre um morto de 2000 anos, brotando o seu discurso daquela dor funda da saudade e da ausência... E nas ausências se contam estórias que são o mais próximo que as palavras podem chegar da coisa viva (...). Verdades podem ser nada mais que necrológicos, mas as estórias são invocações da vida. E é deste mundo onde a vida é invocada por meio das estórias que surge o teólogo (...), onde quer que encontremos estas estórias/invocações da vida, ali encontramos a teologia (ALVES, 1982, p. 132-133).

2.3 O CONCEITO DE FIGURA

De posse desses elementos, cumpre-nos agora adentrar pelo principal conceito, que se tornou a maior contribuição de Auerbach à estética da recepção, que é

o conceito de Figura¹⁶. Nosso objetivo, nesse ponto, é transitar desde o trajeto do conceito, sua história, à sua conceitualização, não esquecendo da relação dele com os personagens e sua contribuição à percepção mimética postulada por Auerbach.

Em Auerbach, figura é o conceito que não só permite, como estimula a intertextualidade bíblica. A partir do próprio princípio formativo do texto, pelo que o Velho Testamento funciona como pré-figuração do Novo Testamento¹⁷, a Bíblia se abriria a uma série de interpolações, através das quais a compreensão mais profunda e densa do texto seria atingida. A origem estaria no apóstolo Paulo¹⁸ que, ao interpretar o Antigo Testamento como promessa e prefiguração de Cristo, estabeleceu uma noção de história baseada na Providência (AUERBACH, 1997).

Fato é que a noção de figura confere uma dinamicidade interna à hermenêutica bíblica além de atender àquilo que, como vimos na introdução, Ricoeur (2008) chama de terceira raiz do problema hermenêutico: o fato de a Palavra ser uma Pessoa, a saber, a Pessoa de Jesus Cristo. Jesus aparece como essa figura maior do texto bíblico, como um primeiro elemento de consumação (não o único), que aglutina em torno de si, a insígnia do cumprimento das profecias. É a consumação que realça a maior eficiência da figura (AUERBACH, 2011) e o faz, permitindo que a Figura a ultrapasse.

¹⁶ Paul de Man e Harold Bloom preferiram o termo metalepse em vez de figura, segundo Karlheinz Barck (BARCK, 1994, p. 192). Na metalepse, o antecedente é substituído pelo consequente.

¹⁷ Auerbach (2011) faz questão de destacar essa interpelação e interdependência como elemento que descaracteriza o discurso antissemita e ariano do nazismo, o qual primou por desvalorizar o Antigo Testamento. Ian Bremmer, inclusive, em artigo que referenciamos no final da tese, sugere que Auerbach escreveu *Mimesis* como uma forma de reação ao nazismo. James Adam Redfield também faz a mesma alusão (REDFIELD, James Adam. Auerbach at Saint Peter and Paul: *Mimesis* as Figural Autobiography. In: MONGE, Claudio; PEDONE, Silvia. **Domenicani a Constantinopoli prima e dopo l'impero otomano: Storie, immagini e documenti d'archivio**. Firenze: Edizioni Zerbini, 2017. p. 198). Por fim cabe a lembrança da construção de Blanchard que aponta o nazismo como um exemplo de figura da contemporaneidade (BLANCHARD, 1997, p. 5). Para ele, Auerbach compreendia a existência de duas figuras: o conceito metacrítico e a interseção com o fenômeno histórico tornando *Mimesis* a história do desenvolvimento de um tipo específico de figuração, e que tem a transformação como seu modo, do tempo dos evangelistas a meados do século passado (BLANCHARD, 1997, p. 177).

¹⁸ Dois destaques. De fato quem melhor usou o modelo figural, ainda no início do cristianismo, foi o apóstolo Paulo. No entanto, seguindo a tradição assumida pelo autor de Atos dos Apóstolos, já no discurso de Pedro, tanto em Atos 2 quanto no Sinédrio (Atos 4), assim como a pregação do primeiro mártir Estevão (Atos 7) apontavam para o uso do modelo figural. Isso porque o evento paradigmático que era a vida de Jesus ensejou a interpretação e classificação dos demais fatos históricos entre eventos e acontecimentos. O segundo destaque é o entendimento para Auerbach que a antiga tradição figural iniciou-se com Gregório, o Grande (AUERBACH, Erich. *Figurative Texts Illustrating Certain Passages of Dante's Commedia*. **Medieval Academy of America**. Cambridge, v. 21, n. 4, p. 474-489, Oct., 1946, p. 475).

2.3.1 O Trajeto do Conceito

Auerbach usa boa parte do primeiro capítulo de sua obra *Figura* (1997) para falar sobre o desenvolvimento do conceito e defender a adoção que faz do termo Figura. Sua abordagem inicia apontando para o uso que Tertuliano fez de figura, como algo real e histórico e que aponta para uma realização futura (AUERBACH, 1997). A essa noção Auerbach agrega o conceito de verdade, fazendo com que Figura se torne o “meio termo entre história e verdade” (AUERBACH, 1997, p. 5). A história passa a ser encarada do ponto de vista da prefiguração e a verdade não só como representação (*Vorstellung*), mas sobretudo como manifestação, apresentação (*Darstellung*). É no “preenchimento da figura que está a verdade” (AUERBACH, 1997, p. 41).

Para Auerbach, foi a partir do Mundo Antigo, sob influência da cultura greco-romana, adentrando pelo período da baixa Idade Média, que três termos disputariam a primazia: figura, *typus* e alegoria. A preferência ao longo do tempo por figura dera-se porque, em primeiro lugar, enquanto o termo podia substituir alegoria, esta não comportava o significado de figura; já *typus* teria sido abandonado por ser considerada um estrangeirismo. Ele esclarece ainda que, fora estes aspectos mencionados, “nenhuma dessas palavras, em qualquer aspecto, combinava os elementos do conceito de modo tão integral quanto figura: o princípio formativo, criativo, a mudança da essência que permanece, os matizes de significado entre cópia e arquétipo” (AUERBACH, 1997, p. 42).

Em que pese a constatação feita por Auerbach (1997), de uma clara distinção entre alegoria, símbolo e figura, é possível pinçar alguns apontamentos significativos em sua obra. Além de reconhecer a alegoria como tendo fonte pagã¹⁹, revelada especialmente pela sua ênfase na vitória que implica em uma ausência de crescimento, de modelagem (como veremos mais adiante) do personagem, a alegoria possuiria, como um de seus traços marcantes, a abstração, a falta de historicidade de um dos termos que era empregado à formulação alegórica (AUERBACH, 1952). Há indícios de que o simbolismo e o alegorismo medieval foi por vezes excessivamente abstrato, e muitos vestígios se encontram na Comédia. A estrutura figural dos dois polos, figura e consumação, ressaltariam o caráter concreto e histórico da realidade,

¹⁹ Tal relação está exemplificada no artigo: DUSILEK, Sérgio Ricardo Gonçalves. Traços Pagãos no Discurso da Teologia da Prosperidade. **Revista Pistis & Práxis: Teologia e Pastoral**, Curitiba, v. 10, n. 1, jan./abr. 2018, p. 199-220.

diferenciando-se desse modo, das formas alegóricas e simbólicas, de maneira que figura e consumação cobrem significado em reciprocidade, sem o qual seu conteúdo significativo excluiria sua realidade. Segundo Auerbach, Tertuliano, Jerônimo e Agostinho defenderam, com êxito, o realismo figural, isto é, o caráter histórico da realidade das figuras frente às correntes de “tendências espiritualistas-alegóricas” (AUERBACH, 2011, p. 170).

O modelo figural pretendia manter a historicidade dos acontecimentos, mesmo porque na figura, “um acontecimento terreno é elucidado pelo outro; o primeiro significa, o segundo realiza o primeiro” (AUERBACH, 1997, p. 9). Foi este, na sua forma de realismo figural, que predominou na Alta Idade Média.

Já sua diferença em relação ao símbolo, segundo o filólogo alemão, é que, enquanto o símbolo tem poder mágico e está na história sem ser histórico, uma vez que remete a algo maior, a figura é essencialmente histórica. É por isso que ela vai se tornar o produto hermenêutico de culturas posteriores (AUERBACH, 1997).

Auerbach apresenta como se deu a evolução do conceito. Ele encontra o uso gramatical de figura, pela primeira vez, em Varrão (AUERBACH, 1997, p. 15). Depois ele aponta o uso de figura como tendo superado as noções de “*schema*”, este como modelo puramente perceptivo, e também de “*typos* (sic)”²⁰, associado à noção de impressão (AUERBACH, 1997, p. 15), sendo que este último foi recorrentemente usado pelos pais da Igreja no sentido de “prefiguração” (AUERBACH, 1997, p. 39). Posteriormente, figura passou a significar retrato, estátua e somente em Lucrécio, que ganha a conotação de “visão de sonho” (AUERBACH, 1997, p. 17). Já contrastando com essa noção de Lucrécio, Auerbach aponta para o uso da figura por Tertuliano, ao falar da eucaristia. Como realista e não-alegórico, Tertuliano interpretava o pão da ceia como figura do Corpo de Cristo (AUERBACH, 1997, p. 29).

Cícero não usa a noção de figura como imagem, mas segundo Auerbach (1997) aplica esta ideia relacionando-a com aparência e afirmando que em tudo há figura. Posteriormente, aparece com significado mais profundo e relacionado às coisas futuras. Já na Idade Média, *figura* e *veritas* apareceram contrapostas.

Para Auerbach, houve uma “confusão” ao longo do tempo na aplicação dos termos alegoria, figura e *typus*. Prevaleceu figura porque não se usava alegoria no lugar

²⁰ Na tradução de *Figura* (1997), nas páginas 39 e 41, traz dois tipos de grafias: *typus* e *typos*.

de figura para expressar sinonimicamente uma análise prefigural, e “*typus*” perdeu espaço por ser um estrangeirismo (AUERBACH, 1997, p. 41).

2.3.2 O Conceito de Figura

Há pelo menos quatro claras aplicações do conceito de figura ligadas à hermenêutica bíblica. A primeira, é a forma de ordenação do discurso, de onde surge a noção de que expressões não-literais ou indiretas, passam a ser classificadas como “linguagem figurada” (AUERBACH, 1997, p. 24). Contudo, Auerbach faz uma ressalva, a palavra figura somente se aplicaria para “aquelas ordenações que são particularmente desenvolvidas com um sentido poético ou retórico” (AUERBACH, 1997, p. 24).

A segunda aplicação é que afirma ser o primeiro modelo cristão de filosofia da história (AUERBACH, 1997). Nesse modelo, os eventos qualificados como revelação estão conectados num processo de crescente intertextualidade bíblica e, conquanto haja uma consumação parcial aqui, na história, há uma remissão para uma consumação final na eternidade, num contexto supra-histórico. A figura bíblica que melhor tipifica essa consumação final é a do Reino de Deus. A figura literária que melhor representa essa consumação na eternidade são os personagens Farinata e Cavalcante em *A Divina Comédia*. Para eles, o inferno se dá como repetição: a mesmice de uma mesma vida sendo vivida por “anos sem fim”.

Nesse processo de intertextualidade bíblica é interessante observar os elementos isotópicos que podem se fazer presentes nos textos analisados e que subsidiam, por assim dizer, sua aproximação. Elementos isotópicos são aqueles normalmente identificados com o enquadramento narrativo: vegetação, topografia (RICOEUR, 1981). Nesta similaridade circunstancial se processa esta comunicação de acontecimentos. Em tais circunstâncias, normalmente os personagens envolvidos na narrativa, são revestidos de uma significação especial. Um primeiro exemplo ilustrador desse fato é a figura do Êxodo, na passagem a seco pelo Mar (possivelmente o mar de juncos) sob a batuta de Moisés, e sua correspondência na travessia do Jordão, agora sob a liderança de Josué. Um segundo exemplo, o qual já citamos, é o da morte de Saul, dependurado à colina de Gibeá, como uma prefiguração, segundo Auerbach (1949), da crucificação de Jesus. O suicida, ou o que poderia ser considerado praticamente como uma ortotanásia de Saul, adquire novo significado e importância por conta dessa

conexão feita a partir do acontecimento de sua morte e a relação estabelecida com a morte de Jesus.

O quarto conceito/aplicação, que na nossa compreensão é o mais rico, é o de figura como sendo os personagens retratados no texto, na narrativa. Nesse sentido, eles tanto conduzem e são conduzidos pela narrativa, como também podem ser acabados, perfeitos, como os heróis gregos, ou em processo de modelagem como os personagens bíblicos.

A riqueza desta última aplicação do conceito de figura está em pelo menos três aspectos. O primeiro deles dá conta do processo de elaboração, de construção dos personagens, os quais são configurados dentro do processo narrativo. Exemplo disso é a comum correspondência entre personagens presentes no realismo francês e figuras históricas presentes no período. São personagens criados para a obra de ficção, mas que se baseiam em histórias reais.

O segundo aspecto está no processo de modelagem que um personagem, à exceção do herói cuja construção é acabada para fazer valer seu título e justificar sua força, o qual pode ser visto na literatura clássica grega, pode se submeter, emprestando uma dinamicidade à narrativa. Seu final se torna imprevisível, o que torna sua travessia mais instigante.

O terceiro aspecto é o da identificação do leitor. Personagens encarnam certas características nas quais o leitor também se enxerga. Esta identificação criada, a torcida gerada não poucas vezes pela história de um personagem, torna esta aplicação do conceito de figura mais interessante.

Caberia aqui uma indagação: como fica Deus nesse processo? Ele é retratado como figura? Há um interessante trajeto percorrido por Auerbach, em *Mimesis*. Primeiramente ele menciona que, no texto bíblico, Deus não aparece como figura, surgindo como uma voz que orienta, que demanda, como no caso do chamamento de Abrão. Posteriormente, nas formas teatrais de representação dos textos bíblicos, cujos atos cênicos preservaram a cultura e a mensagem cristã, Deus aparece representado pelo que possivelmente seria o clérigo daquela localidade, ou ainda uma interpretação figurada que já apontaria para o Salvador. Por fim, em Dante, a figura de Deus aparece depois da figura do homem, o que sinaliza para Auerbach o início da quebra da moldura medieval e a intensificação do irremediável processo de

secularização²¹, marcada pela tentativa de se explicar de modo sério as ações humanas “quando há outras possibilidades de compreensão e de representação dos acontecimentos humanos” (AUERBACH, 2011, p. 139), além do modelo figural-cristão.

O que Auerbach denominou de quebra da moldura medieval pode ser encontrado em outras formulações também. Um exemplo desta gradação (ou seria degradação?) de Deus como figura, de uma quebra da moldura medieval, pode ser encontrado na tese doutoral, pela Universidade de Harvard, de Richard Elliott Friedman (1997). Conquanto ele não tenha trabalhado com Auerbach, sua tese corrobora o pensamento de Auerbach mediante uma interessante incursão e promoção do diálogo entre a literatura do Antigo Testamento e filosofia moderna. Na tese de Friedman, observa-se o processo de secularização que o cristianismo sofreu até que a representação de Deus, cujos processos figurativos mais marcantes estão em ordem decrescente do primeiro ao último livro do Antigo Testamento, resultasse na proclamação da Morte de Deus por Nietzsche.

Dentro desta perspectiva é que, para Friedman, Deus começa aparecendo no *mythos* edênico, depois passa a se fazer representar pelos profetas, para depois ficar em silêncio, o que equivale ao chamado período intertestamentário. Friedman, é bom ressaltar, não trabalha com a figura de Jesus como expressão máxima da fala de Deus, como está no livro de Hebreus, no seu capítulo primeiro, versículo dois. Ele aponta para uma crescente ação, maturação da humanidade, que faz com que Deus se torne desnecessário. A analogia com a figura da psicologia do desenvolvimento é clara: só precisam de Deus, de Pai, os pequeninos. Os adultos já conseguem conduzir suas próprias vidas, alcançando seus próprios objetivos pelos seus méritos.

A perspectiva de Friedman nos interessa aqui como um elemento comparativo e, ao mesmo tempo, indicativo de que a representação de Deus foi se liquefazendo à medida que a filosofia e a ciência forneciam novos caminhos recursais à

²¹ A secularização é um tema recorrente do processo de relacionamento entre o cristianismo e o mundo que o cerca. Essa relação pode ser visualizada nas tipologias oferecidas por H. Richard Niebuhr (NIEBUHR, H. Richard. **Cristo e Cultura**. Tradução de Jovelino Pereira Ramos. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1967) pelas quais fica visível a tensão entre a Igreja e a cultura onde está inserida. Outra interessante visão é a oferecida por Ernst Troeltsch do secular como transferência do religioso para a ciência e política. Na que considero a mais interessante está a de Friedrich Gogarten (In: DREHER, Luís Henrique. A Sedição do Secular na Religião: uma Análise da Obra de Friedrich Gogarten. **Numen: revista de estudos e pesquisa da religião**. Juiz de Fora, v. 2. n. 1, 1999. p. 51-72), para quem a secularização não é um fenômeno da modernidade (quando muito foi intensificada nela), mas o nome que deveria ser dada a relação do cristianismo com a cultura onde está inserido, numa relação originária positiva. O que deveria ser evitado é a sua degeneração em secularismo.

humanidade. Possivelmente este processo de figuralização do divino acabou perpetrando as condições para que houvesse um desprendimento dele. Se a representação em figuras, cujo exemplo maior está na própria literatura bíblica, possibilitou um acesso compreensivo, ilustrativo que seja, de Deus, talvez também tenha se transformado no principal fator para o desprendimento do divino, deitando as condições para tal processo que culminou no epítáfio proposto por Nietzsche.

A figura, então, é uma forma plástica, na qual mudança e permanência são mantidas. Ela é uma imagem singular na qual se amplia a perspectiva histórica. Ela preserva forma e significado, diferenciando-se da alegoria, representando a realidade e não anulando-a. A partir do real, a figura projeta um plano histórico universal. Possui uma imagem histórica, porém um preenchimento espiritual. A figura aponta um caminho à frente, quando a história se torna profecia e para trás, quando a história beira a destruição (REDFIELD, 2017).

2.3.3 Os Personagens como “Figura”

A forma como a literatura bíblica trabalha seus personagens, é um dos elementos que explicam seu poder de penetração, de recepção. Ao contrário da literatura clássica grega cujos heróis eram retratados de modo a dignificá-lo e à promoção de atitudes de heroísmo, o herói bíblico é, antes de tudo, um anti-herói. O leitor que pudesse escolher qual grupo dos trezentos ele deveria incorporar, não teria dúvida, ao ler o currículo heroico e dos feitos, em optar por Leônidas e seu treinado exército, ao invés do medroso Gideão e seus companheiros da agricultura.

O herói grego (AUERBACH, 2012) era dado, completamente estabelecido. Suas falhas, seus insucessos são incidentais, como no caso do calcanhar de Aquiles. Eles são deuses, filhos dos deuses, que adquirem uma experiência, mas não uma condição humana. Esta última depende da plena vivência da existencialidade, só acessível mediante a fragilidade. Não há espaço à interpretação (AUERBACH, 2011; 2012), cabendo somente a contemplação, a admiração da perfeição, pela exaltação do sublime ali presente.

2.3.3.1 O Realismo Criatural

Já o herói, ou melhor, o anti-herói bíblico, é a antítese do grego: sua condição frágil, sua ausência de condição, de elegibilidade para ser herói, torna-o assaz interessante ao texto bíblico. É justamente esta ausência absoluta de condição que o torna alvo do interesse bíblico e material riquíssimo à interpretação. Esse trato do personagem deve-se àquilo que Auerbach chamou de realismo criatural (AUERBACH, 2011, p. 225), que é a condição humana. Como destacam Dusilek e Dreher:

Nele há um aspecto nivelador dos personagens cujas paixões, fragilidades, lesões e outros elementos depreciativos são mostrados no texto bíblico. Na linguagem bíblica, os personagens são retratados com os mesmos sentimentos, ou ainda, com as mesmas paixões²² (no grego, *homoiopatês*) de qualquer outro ser humano em qualquer tempo. Essa ausência de perfeição do herói bíblico, revelado no mentiroso Abraão, no manco Jacó, no vaidoso e intempestivo Moisés, no promíscuo Sansão ou ainda na frágil figura de Davi (para ficar em poucos exemplos), se tornou um atrativo espiritualmente natural da Bíblia (DUSILEK; DREHER; 2018, p. 166).

Não há decoro no trato bíblico dos personagens, sendo este um dos motivos da estranheza àqueles que estavam acostumados ao padrão da estética clássica. Nele, nenhum herói trágico “poderia aparecer fisicamente debilitado. Ninguém pode ser velho, doente, frágil ou deformado – não há lugar nesse palco para Lear ou Édipo, a não ser que se submetessem aos ditames da *bienséance*” (AUERBACH, 2012, p. 245).

Ao contrapor o ser humano ao Criador, o realismo criatural²³ aponta, de antemão, para a primeira grande quebra deste decoro: à fragilidade, à inevitável decrepitude que, de uma forma ou de outra, alcançará e se mostrará no personagem. Esta noção criatural, “criaturidade” (*Kreatürlichkeit*) (ANKERSMIT, 1999, p. 66) é decorrente da mistura de estilos, tese exposta anteriormente e defendida por Auerbach (2011). Para ele, é “uma das peculiaridades da antropologia cristã o fato de ela ressaltar o homem, sujeito a sofrimentos; isto foi conferido obrigatoriamente pelo conceito modelar da Paixão de Cristo, relacionada com a história da salvação” (AUERBACH, 2011, p. 217; ver também: AUERBACH, 2012, p. 24).

²² BÍBLIA SAGRADA, Epístola de Tiago, Capítulo 5, verso 17.

²³ Para Karl Barth, “o homem não pode escapar de sua humanidade, e humanidade significa limitação, finitude, criaturalidade, separação de Deus” (BARTH, Karl. **A palavra de Deus e a palavra do Homem**. Tradução de Cláudio J. A. Rodrigues. São Paulo: Novo Século, 2004. p. 146). Esse caráter criatural do ser humano se mostra presente também na sua incapacidade de fazer a vontade divina e de crer em Cristo, tornando tanto a fé como a liberdade dons de Deus (BRUNNER, Emil. **A Doutrina Cristã de Deus**. Dogmática: Volume 1. Tradução de Deuber de Souza Calaça. São Paulo: Novo Século, 2004. p. 414). Na teologia neo-ortodoxa a criaturalidade do ser humano adquire sua maior expressão, vista na incapacidade do homem de voltar-se para Deus.

Mediante o realismo criatural, houve uma abordagem que viabilizou o tratamento do sério, do trágico, do problemático, fazendo com que crises, desafios, decepções, imprevisibilidade, surjam como meio de modelagem dos personagens. Sem saber o que será da sua vida, em virtude de sua fragilidade e da imprevisibilidade que a permeia, não poucas vezes o personagem entra em estado de expectativa, aguardando a intervenção do divino.

Em termos de estética da recepção é justamente essa fragilidade, essa condição criatural presente no realismo bíblico que era o principal elemento de identificação do leitor com o personagem bíblico. Senão, vejamos:

Outro importante fator da recepção bíblica é o seu realismo que se apresenta numa vivacidade narrativa, numa retórica do discurso (AUERBACH, 2011, p. 41) que desperta o interesse do leitor. Esse realismo faz com que os heróis bíblicos não ganhem contornos mitológicos como seus similares gregos, sendo seus feitos dignos de nota. São de fato atos heroicos. A fragilidade e a fraqueza com que são apresentados aproximam suas vidas com a do leitor, criando um elo de identificação (AUERBACH, 1996, p. 29). Há no realismo bíblico uma identificação com o leitor/ouvinte de sua narrativa, e isso se deve à humanidade presente nos personagens bíblicos (BLOOM, 2012, p. 44). (DUSILEK; DREHER, 2018, p. 160).

Esta atratividade não é do tipo passiva. Primeiro, porque vimos que a estrutura bíblica, sua moldura histórico-universal, interpela o leitor, cobrando-lhe uma resposta. Em segundo lugar, porque os dramas existenciais dos personagens bíblicos são equivalentes aos vividos pelo leitor, o que o leva a indagar como aquele personagem conseguiu reverter àquela determinada situação. Ao fazê-lo, o leitor indaga à sua realidade, a possibilidade de semelhante reversão. É na fragilidade que o relato toca, atinge o leitor.

2.3.3.2 As Implicações do realismo criatural

Passamos agora a elencar as três principais implicações do realismo figural na recepção do texto bíblico e como elas estão envoltas pelo critério da Revelação. Fala-se então da eleição, da modelagem e daquilo que chamamos de “teodiceia literária” (DUSILEK; DREHER; 2018).

Como vimos, uma das marcas dos heróis bíblicos é sua ineligibilidade. São personagens que, numa análise mínima curricular, não passariam para uma segunda etapa de um processo seletivo. Um leitor consciente jamais apostaria suas fichas

naqueles que são apresentados como virtuais soluções. São antítipos, além de serem anti-heróis. Isso traz um questionamento: como explicar, então, a escolha desses personagens? A resposta está na eleição divina, doutrina cara à teologia cristã, que reconhece na pré-ciência divina, a condição espiritual para a escolha de homens e mulheres a fim de cumprirem determinadas vocações, muitas das quais ligadas ao processo de libertação, de salvação, do povo.

O texto bíblico, então, remete-nos ao reconhecimento de que, para um Moisés que, se julgava (agora) inapto²⁴ para liderar o povo, em seu Êxodo, a divindade reacende sua vocação em um momento de vida em que parecia descartado qualquer vislumbre de cumprimento de uma missão especial. Nisso está o caráter de eleição, a obediência a uma convocação divina, o que permeia a entrada de todos os personagens à narrativa bíblica. O chamamento de Abrão não é a partir do nada, pois os últimos versos do capítulo onze de Gênesis apontam para uma possível incompletude que haveria nele, por não ter completado, com seu pai Tera, toda a viagem planejada. No entanto, sua inserção na narrativa bíblica, se dá pelo chamamento divino.

No Novo Testamento temos o exemplo da inserção de João Batista e Jesus por meio da anunciação angelical. No mais, é Jesus quem elege os apóstolos, seguindo o mesmo critério da inelegibilidade veterotestamentária. Quando há um personagem novo a ser inserido, falamos aqui de Saulo (que se tornaria o grande apóstolo Paulo), é novamente um processo de eleição divina, que se processa, para justificar sua inserção no rol narrativo.

O fato é que a literariamente visível, e necessária em termos conceituais eleição dos personagens bíblicos, dos anti-heróis, sinaliza para um processo da revelação divina já no elencar das figuras. Uma divindade que não se importa com a perfeição, mas com o assentimento; que não se incomoda com o não-raro deplorável estado do personagem na hora do despertar de sua vocação, mas olha na direção de sua condição final, para sua potencialidade, àquilo que torna-se-á. O fator principal, no entanto, é a atestação do poder divino. A inelegibilidade inicial, a mesma que torna um personagem elegível por Deus, aponta que, para aquela missão ser cumprida, fora necessária a intervenção divina. Esse “poder que se aperfeiçoa na fraqueza”, segundo o dizer paulino, em II Coríntios, capítulo doze, aponta à revelação de Deus através da vida daquele, agora, herói bíblico. Segundo o autor: “Deus escolheu e moldou estas

²⁴ Recomenda-se conferir o relato bíblico contigo em Êxodo 2, 4 e compará-lo com Atos 7:22-25.

personagens para o fim da encarnação da sua essência e da sua vontade – mas a eleição e a modelagem não coincidem; esta última realiza-se paulatinamente, de maneira histórica, durante a vida terrena dos escolhidos” (AUERBACH, 2011, p. 14).

O herói bíblico é gente comum que obedeceu a Deus. Tal perspectiva, destoa da chamada, pelos medievalistas, “literatura pagã”, onde o herói era retratado sem qualquer defeito ou mesmo deficiência, visto que nele pairava uma marca de perfeição. Parece que no linguajar bíblico, os indignos sempre estiveram à disposição da obediência a Deus, enquanto os que se consideravam dignos, se tornaram tão seletivos a ponto de recusarem os convites dele. A parábola que melhor metaforiza isso, é a que Jesus contou em Mateus, capítulo vinte e dois, sobre o banquete referente às bodas do filho do rei.

A teodiceia literária, por sua vez, foi um conceito esboçado (DUSILEK; DREHER, 2018) para explicar o processo do infortúnio, do sofrimento dos personagens bíblicos que são justos, porém, suas experiências de vida mostram-se extremamente dolorosas. É Northrop Frye (2004) que, ao analisar os enredos bíblicos, propõe uma consideração que aponta para uma narrativa em forma de “U”: o texto bíblico, segundo ele, é uma divina-comédia, uma vez que os personagens ali retratados têm um começo em um plano e sofrem todo tipo de infortúnio (o que os leva para a base do “U”) sendo depois reconduzidos a um final surpreendente, a partir de Deus e para Deus, apontando para seu caráter sublime. Na expressão de Auerbach:

E quão mais ampla é a oscilação do pêndulo do seu destino do que aquela dos heróis homéricos! Pois eles são os portadores da vontade divina, e mesmo assim, são falíveis, sujeitos a desgraça e humilhação – e em meio à desgraça e à humilhação manifesta-se, através das suas ações e palavras, a sublimidade de Deus. Dificilmente um deles não sofre, como Adão, a mais profunda humilhação – e dificilmente um deles não é agraciado pela intervenção e inspiração pessoais de Deus. Humilhação e exaltação são muito mais profundas ou elevadas do que em Homero, e, fundamentalmente, andam sempre juntas (AUERBACH, 2011, p. 15).

Nesse sentido, a Bíblia acaba produzindo uma espécie de justificação para Deus diante do mal, que se apresenta de modo figurado na literatura, vivenciado pelos personagens, “figuras”. Não por outro motivo, o trágico livro de Jó apresenta um prólogo oferecido pelo narrador que, ao mesmo tempo que traz alguma compreensibilidade para uma sucessão de experiências-limite que Jó vivencia, isenta Deus de culpa por tamanho sofrimento.

Nesta teodiceia literária, o mal sofrido pelos atores bíblicos torna-se ora instrumento de sua moldagem, quando contribui para uma crescente conscientização do seu papel na narrativa, ora a condição de sublinhar, evidenciar e à subsequente ação divina. Em ambos os casos, há uma revelação em curso, tanto na vida do personagem quanto nas circunstâncias retratadas no texto. Interessante assinalar que, quando o personagem adquire, no texto, plena consciência do que é e de sua missão, ele some da narrativa, uma vez atingida a outra extremidade do “U” proposto por Frye, evidenciando assim a finalização do processo de moldagem. É na moldagem e nas interações com Deus que ela incita o texto bíblico à apresentação de seus enredos, tendo como pano de fundo a noção de História da Salvação, como vimos anteriormente.

Por fim, o realismo criatural, ao promover a escolha de personagens frágeis, despreparados, retirados, sugere sua modelagem. Auerbach destaca que esse processo de desenvolvimento do personagem ao longo do texto, de adensamento de novas características e feitos, ou ainda de crescente complexificação ao longo da narrativa, é uma herança cristã. Foi o cristianismo que legou essa perspectiva de uma transformação completa, radical, do personagem. É nele que se encontra a fonte para esse interno processo de atualização dramática, bem como às “camadas simultaneamente sobrepostas da consciência e o conflito entre as mesmas” (AUERBACH, 2011, p. 10). Há uma multiplicidade de camadas em cada personagem. Auerbach (2011) destaca que esse processo somente é possível, quando a multiplicidade no texto se mostra nestas camadas e não pela quantidade de personagens (AUERBACH, 2011, p. 494) que compõem a história.

Um importante aspecto que possibilita a modelagem, é que ela se dá ao longo da vida narrativa do personagem. Durante todo o processo narrativo a figura é moldada ao longo de sua presença no texto. Seu desaparecimento da literatura bíblica não é uma omissão, ou mesmo esquecimento do editor. Antes, é fruto do alcance do objetivo, que pode ser quando esse personagem atinge a consciência plena do sentido, da vocação, do porquê da sua vida, o que por si só encerra a modelagem, não restando nada mais a ser feito nele; ou, quando ele termina a missão à qual foi convocado a cumprir a mandeio de Deus. Nesse último caso, sua consciência coincide com esse estado de modelagem final.

Por vezes, a transformação operada e sinalizada numa personagem traz consigo a percepção da revelação de Deus. Outras vezes, é o próprio personagem que funciona como um tipo da revelação. Um caso que ilustra isso na literatura bíblica, é o

de Boaz, do livro de Rute. Conquanto Deus não seja sequer citado ou referido no texto, é possível percebê-lo numa tipologia de caráter, como na bondade presente em Boaz, o qual tratou bem a Rute e cuja atitude por redimi-la, prefigura a redenção presente na figura maior da Bíblia, Jesus de Nazaré²⁵.

A modelagem dos atores bíblicos também oferece uma curiosa perspectiva. Se é verdade que tais figuras não possam ser enquadradas como exemplos de vida, pelo menos em seus extratos e retratos iniciais, é verdade que os papéis que eles exercem são exemplares. Em outras palavras: os escolhidos, conquanto por vezes não sejam modelos, executam papéis exemplares. Aqui está um dos convites bíblicos: quando a mimesis não se dá pelo personagem, se dá pela ação que por ele é executada. É a mimesis da ação.

Segundo Auerbach (2011), esse processo de modelagem o qual implica uma condição evolutiva, é que confere ao Velho Testamento seu caráter histórico, mesmo nas ocasiões que são retratadas tradições tidas como lendárias. A modelagem, juntamente com a estrutura histórica do texto bíblico, é que confere à sua narrativa, esse caráter histórico.

2.3.3.3 Repercussões do Realismo Criatural na Literatura.

A mistura de estilos promovida pela literatura bíblica, como vimos, contribuiu para formação do realismo na literatura moderna. Vimos também que a literatura bíblica se constitui como uma base cultural do mundo ocidental. Propomo-nos agora mostrar dois pequenos exemplos, e com eles realçar como o realismo criatural afetou outras formas de realismo na literatura ocidental. Para tanto usaremos dois autores conhecidos da literatura universal: Cervantes e Shakespeare.

Com Cervantes, vemos um Dom Quixote em constante modelagem, mas que também tem a pretensão de modelar outros personagens que compõem a intriga. Se o uso de um herói doido era uma forma de abordar os problemas do mundo (AUERBACH, 2011), a sua caracterização como uma espécie de anti-herói, devido a

²⁵ Talvez por isso Northrop Frye apresente a seguinte postulação: “Antes assinalamos o fato de que a Bíblia bloqueia deliberadamente o caminho do acesso a seu referente: ela não é um livro que aponte para uma presença histórica exterior. Antes, é um livro que se identifica com aquela presença. No final, o leitor também é convidado a se identificar com o livro. Milton sugere que a autoridade última na religião cristã é o que ele chama de a Palavra de Deus no coração, que é superior à própria Bíblia. Para Milton, lembremos, este ‘coração’ não é da alçada do leitor subjetivo, mas pertence ao Espírito Santo. Ou seja, o leitor completa a operação visionária da Bíblia livrando-se da falácia subjetiva tanto quanto da objetiva. O apocalipse é a face do mundo depois que o ego desapareceu” (FRYE, 2004, p. 171).

sua comicidade, é sinal da herança deste realismo bíblico. Fato é que a projeção de seus devaneios, ainda que para isentar, por exemplo Dulcinéia, não deixa de ser uma tentativa textual de modelar os demais atores, e como tal aponta também àquela mesma inspiração literária.

Não só a literatura bíblica encerra este tipo de realismo, mas ele pode ser visto também em Shakespeare: ao retratar o rei, no “Príncipe Cansado”, Shakespeare o faz de modo a manifestar sua frágil criaturalidade que é contraposta à sua inerente grandeza (AUERBACH, 2011, p. 341). A influência aqui é especialmente do choque entre o sublime e o ífero, o baixo: um rei, marca do sublime, retratado fazendo uso do banheiro, revela sua fragilidade, sua humanidade, marca do estilo ignóbil na literatura.

2.3.4 Figura e Mímesis

Conquanto o termo figura seja aplicado às ordenações presentes num sentido poético ou retórico, para Auerbach (1997), todo discurso apresenta-se como figura, uma vez tratar-se de uma representação. É dessa relação, entre figura e mímesis no discurso e, mais precisamente no texto, que tratar-se-á a partir de agora.

Ela se dá em dois grandes blocos: o primeiro é o que podemos chamar de mímesis da ação, em que a figura, o personagem, ou melhor, aquilo que ele faz e está relatado textualmente, procura ser espelhado pelo leitor em sua vivência. Aqui reside um importante convite da mímesis cristã; o outro é o da participação da Figura como elemento de composição do enredo, da trama, da narrativa, a qual torna-se também uma atividade mimética.

Antes, porém, faz-se necessário procurar entender que *mímesis* seria a de Auerbach. Parece-nos que a perspectiva dos dois blocos definirá a abrangência e uso da mímesis em Auerbach. No caso da aplicabilidade cristã, a influência se torna mais platônica, uma vez que a mímesis desejada se dá pela imitação, especialmente do caráter de Cristo. O clássico exemplo para Auerbach (2011), é o de São Francisco de Assis²⁶, cuja mímesis cristã, além de influenciar e reanimar o combalido cristianismo

²⁶ Para Auerbach a vida de São Francisco de Assis “desencadeou um movimento espontâneo, a um só tempo lírico e realista, na arte e na literatura” (p. 134), fazendo florescer um lirismo religioso. Destaca-se também Dante Alighieri como maior e mais vigoroso poeta da Idade Média europeia, influenciado por Guinicelli (p. 135). Dante criou a língua literária da Itália, foi o limiar da Renascença em virtude de sua concepção individualista do homem e por suas ideias acerca da língua vulgar, e um sintetizador da civilização da Idade Média (p. 137). Após ele surgem os dois grandes escritores italianos do século XIV,

medieval, inspirou ares para uma reforma da Igreja Cristã. A mimesis então se dá a partir de um modelo, de uma ideia, uma *noiesis*, que esteja dada pela Bíblia.

Outro elemento, que aponta para esse aspecto platônico, é que a figura se porta como uma mimesis temporária, uma vez que a realidade definitiva não seria a histórica, mas sim a que está na eternidade. O evento, como vimos, é encarado na sua verticalidade, na sua ligação à eternidade. Sendo assim, o acontecimento histórico é sombra do que é verdadeiro.

Uma forma de melhor visualizar essa conexão vertical, são os comparativos teológicos entre a Jerusalém terrena e a celestial, pelo que alguns rabinos teriam sugerido que a o Templo de Jerusalém, na Palestina, tinha como modelo o que seria o Templo celestial. Tal noção é claramente descartada em Apocalipse, o que pode ser visto na declaração de que não haverá Templo no céu, uma vez que Deus mesmo ocupará este espaço, uma vez se apresentando e se oferecendo como o templo do céu. No entanto, sua simples menção é importante como demonstração de como funcionaria essa aplicação platonizante.

Outro exemplo está em *A Divina Comédia*. Nela, Dante deixa claro que a eternidade é a figuração real, sendo a vida terrena uma prefiguração. Por isso, o que se é aqui, na visão de Dante, se repetirá lá no inferno. Segundo Auerbach, “com Dante, ao contrário dos poetas modernos, a figura torna-se mais real à medida que é mais integralmente interpretada e mais intimamente integrada ao plano eterno de salvação” (AUERBACH, 1997, p. 60).

Já no tocante à composição do texto, Auerbach trabalha sob influência aristotélica, pois assenta-se sob a noção de uma mimesis pela diferença. Tal percepção se aplica também à narrativa bíblica, uma vez que como um todo era marcada pela diferença em termos de composição, em relação ao que existia até então, por conta de sua mistura de estilos, do seu realismo criatural:

A literatura bíblica aponta então para uma *mimesis* pela diferença, ao não reproduzir o estilo ditado pelas normas clássicas e ao açambarcar os diferentes matizes sociais presentes num ajuntamento, num povo. A diferença era marcada por ter uma baixeza em termos de linguagem, de representação, em boa parte dos seus escritores, até mesmo pela precária formação da grande maioria, com uma mescla de profundidade e seriedade que impactam o leitor. O caminho da literatura bíblica não é o da marcação da igualdade, mas da existência da diversidade. Não é só no estilo, ou melhor, na mistura dos estilos

que a diversidade pode ser encontrada; ela se mostra de igual modo na particularidade de cada personagem, nas diferentes etapas e momentos da história do povo de Deus, e culmina na perspectiva neotestamentária da diversidade de dons espirituais e da multiforme Graça divina (DUSILEK; DREHER, 2018, p. 115).

O que nos parece mais correto pensar é que, conquanto a construção bíblica se dê por uma *mimesis* da diferença, o que realça a condição poética do texto, a proposição dele se volta para uma *mimesis* da igualdade. Conquanto estejamos aqui adiantando uma abordagem ulterior, importa dizer que talvez a maior marca da apropriação da mensagem bíblica seja a imitação, a vivência ética da transformação e dos valores encarnados nos personagens bíblicos. É a *mimesis* da figura, a qual já mencionamos e que permite não só o acesso e compreensão de Deus como tal, mas também sua imitação, especialmente na pessoa do Cristo. A *mimesis* cristã por conta deste fato deve ser vista como a tipologia.

Já no tocante ao enredo, a figura age como elemento de coesão ao texto. A *mimesis* como representação da realidade apresenta uma proposição de mundo, cuja unidade do enredo depende em muito da figura. Virgílio, em Dante, funciona como uma tríplice figura de “poeta-profeta-guia” (AUERBACH, 1997, p. 58). A figura possui essa capacidade de manter o elo narrativo, ao mesmo tempo em que decante o trágico. Tal perspectiva, pode também ser aplicada à noção de unidade bíblica, pelo que deveria ser encarada não só a partir de uma mencionada verticalidade, mas sobretudo, a partir do modelo figural, no qual o Antigo Testamento, deve ser visto como prefigurações em relação a Cristo. Um exemplo clássico desta noção é o teatro medieval, no qual não é mostrado o desenvolvimento mais completo e, por isso, também particularizado, da história do mundo. Ao comentar sobre essa forma de representação popular do medievo cristão, Auerbach assim se expressa:

Cada peça do teatro medieval surgido da liturgia é parte de um contexto e, mais propriamente, do mesmo contexto: parte de um drama único e imenso, cujo começo é a criação do mundo e o pecado original, cujo ponto culminante é a Encarnação e a Paixão, e cujo final, ainda futuro e esperado, é o retorno de Cristo e o Juízo Final. Os trechos situados entre os polos da ação são preenchidos parcialmente pela Figuração, parcialmente pela imitação de Cristo. Antes da sua aparição, trata-se das figuras e dos acontecimentos do Velho Testamento, o tempo da Lei, nos quais a aparição do Salvador se anuncia de forma figural. Este é o sentido da procissão dos profetas; depois da Encarnação e Paixão, são os santos que se esforçam em viver segundo o seu modelo, e a própria cristandade, a noiva prometida de Cristo, que espera o retorno do noivo. Todos os acontecimentos da História Universal estão fundamentalmente

contidos neste grande drama, e todas as posições de altura ou baixaza do comportamento humano, assim como todos os níveis da sua manifestação estilística, têm no seu seio a justificativa moral e estética de existência, justificativa bem fundamentada (AUERBACH, 2011, p. 137).

Nesta identificação com o sofrimento, com a Paixão de Cristo, é que reside a relação com o leitor que sofre. No entanto, esse modelo figural oriundo da antropologia cristã, caminhou para um esgotamento no qual fez-se “sentir um cansaço e uma esterilidade no pensamento construtivo-teórico, sobretudo no que se refere à ordem da vida prática” (AUERBACH, 2011, p. 218). Esse é o terceiro fator que explica o ocaso do realismo criatural, e a resistência da assimilação da mimesis cristã.

2.4 A INTERPRETAÇÃO FIGURAL

O uso estético e composicional da Figura trouxe consigo uma aplicação decorrente. Trata-se de uma primeira proposição de filosofia da história no cristianismo, de uma nova forma de interpretá-la, assim como a realidade, que foi aplicada, como abordado anteriormente pelo apóstolo Paulo ao relacionar o Antigo Testamento com o Novo estabelecendo conexões que procuravam validar o cristianismo e a figura de Jesus, como Messias, procurando fornecer uma visão teleológica e providencial da história para os povos gentílicos. Logicamente, ele não foi o único escritor bíblico a procurar fazer isso (o que pode ser visto no primeiro e no quarto Evangelhos, segundo a ordem canônica, bem como em Hebreus, para ficar em alguns exemplos), mas foi aquele que o operacionalizou de modo mais sistemático.

Sendo assim, pode-se afirmar que a interpretação figural se propõe a ser uma interpretação da história²⁷ (AUERBACH, 1997), que assume o caráter provisório dos acontecimentos, uma vez que a interpretação e conexão entre os mesmos procede de cima, pelo que na literatura bíblica assume a característica de revelação. A causalidade dos acontecimentos já não tinha tanta relevância, uma vez que a relação vertical, a convergência para Deus do evento, é que importava, de tal modo que:

²⁷ Um exemplo de sua aplicação está no artigo A Igreja de Farda: Batistas e a Ditadura Civil-Militar. (DUSILEK, Sérgio Ricardo Gonçalves; DA SILVA, Clemir Fernandes; CASTRO, Alexandre de Carvalho. A Igreja de Farda: Batistas e a Ditadura Civil-Militar. **Estudos Teológicos**, São Leopoldo, v. 57, n. 1, p. 192-212, jan./jun. 2017).

Quanto mais educados no sentido antigo, quanto mais aprofundados na cultura antiga estivessem os escritores cristãos dos tempos patrísticos, tanto mais eles deviam sentir a necessidade de verter o conteúdo do Cristianismo numa forma que não fosse só mera tradução, mas uma adaptação às suas próprias tradições conceituais e expressivas. Também aqui Santo Agostinho serve como exemplo; grandes trechos da sua *Civitas Dei*, especialmente os livros XV a XVIII, onde se fala do progresso (*procursus*) do reino de Deus sobre a terra, mostram o constante afã de complementar a interpretação figural-vertical com a representação de eventos que se sucedem historicamente (AUERBACH, 2011, p. 63).

Fica claro no pensamento de Agostinho que a interpretação figural não se aplica somente ao aspecto formativo da literatura bíblica, mas por se tratar de uma proposta de filosofia da história, assume esta visão mais compreensiva, buscando açambarcar os demais acontecimentos, interpretando-os a partir dessa perspectiva “figural-vertical”. Essa noção perdurou pela Idade Média e influenciou decisivamente Dante (AUERBACH, 1997).

Isto posto, passemos à definição de interpretação figural por Auerbach. Aqui escolhemos compilar as três definições que ele apresenta, no intuito não só de clarificá-las, mas sobretudo, complementá-las. A primeira está presente em *Mimesis* (2011); as duas outras em *Figura* (1997). Vejamos então:

A interpretação figural estabelece uma relação entre dois acontecimentos ou duas pessoas, na qual um deles não só se significa a si mesmo, mas também ao outro e este último compreende ou completa o outro. Ambos os polos da figura estão separados temporalmente, mas estão também, como acontecimentos ou figuras reais, dentro do tempo (AUERBACH, 2011, p. 62).

A interpretação figural estabelece uma conexão entre dois acontecimentos ou duas pessoas, em que o primeiro significa não apenas a si mesmo, mas também ao segundo, enquanto abrange ou preenche o primeiro. Os dois polos da figura estão separados no tempo, mas ambos, sendo acontecimentos ou figuras reais, estão dentro do tempo, dentro da corrente da vida histórica (AUERBACH, 1997, p. 46).

A interpretação figurativa²⁸ estabelece uma relação entre dois acontecimentos, ambos históricos, na qual um deles se torna significativo não apenas em si mesmo, mas também para o outro, que, por sua vez, enfatiza e completa o primeiro (AUERBACH, 1997, p. 79).

²⁸ A diferença dos termos aqui apresentados entre figural e figurativa pode ser fruto de um descuido na tradução, uma vez que a transcrição feita na citação está fidedigna ao texto, assim como a ideia revisitada é a mesma.

Essas definições apresentam os termos, as partes, que compõem a interpretação figural. Dois acontecimentos históricos separados no tempo passam a ser relacionados, conectados nessa interpretação que vem de cima. A pertinência de tal entrecruzamento é logo evidenciada: mesmo sendo acontecimentos que possuam em si seu significado, eles, sozinhos mostram-se incompletos. Isto porque o significado pleno deles está na contraposição, na junção dos dois, tendo em vista que o primeiro empresta uma significação para o segundo fenômeno histórico, e este complementa o primeiro com o significado que lhe faltava. Observa-se que só pode ser figura o acontecimento ou a pessoa cuja densidade seja tamanha a ponto de transbordar em termos de preenchimento de um plano, ou mesmo de algo preestabelecido. Registre-se também certa provisoriedade dos acontecimentos, pelo que sua significação sempre é dada pelo seu par.

Por trás dessa perspectiva está a percepção da incompletude do fato histórico, ou ainda da complexidade, da realidade onde ele se dá, de tal modo que sua compreensão, a consciência sobre ele, não se dá de modo imediato. Por esta razão, mesmo os fatos sendo históricos, a conexão é supra-histórica. Uma consciência posterior, de uma cultura ulterior, é que enxerga e estabelece essas conexões.

Nestas definições temos pequenas diferenças, as quais apresentamos em uma pequena tabela:

<i>Mimesis</i> (2011)	<i>Figura</i> (1997)
1) <u>Relação</u> entre dois acontecimentos	<u>Conexão</u> entre dois acontecimentos
2) <u>Um</u> significa // O <u>último</u>	O <u>primeiro</u> significa // também o <u>segundo</u>
3) O último <u>compreende, completa</u>	<u>Abrange ou preenche</u> o primeiro; <u>Enfatiza e completa</u>

Na nossa compreensão, o termo que melhor significação traz à primeira linha é o da conexão, que envolve a participação daquele (ou daquilo) que conecta. De fato a interpretação figural, como vimos até aqui, não se estabelece por um código entre os acontecimentos implicando uma projeção e abertura automática. Ela envolve, necessariamente, o estabelecimento dessa aproximação, dessa junção.

À segunda linha temos a diferenciação das partes que compõem o modelo figural de interpretação. Novamente, o formato apresentado em *Figura* parece-nos

melhor. Isso porque, a noção de “primeiro” traz implícita a presença de pelo menos um “segundo”. A ideia de conectividade, desta feita, nos parece enfatizada.

Já à terceira linha encontramos na primeira definição concebida por Auerbach em *Figura* aquilo que pareça-nos ser a distinção mais importante e fundamental, especialmente quando pensamos no texto bíblico. A noção de preenchimento é a que melhor reverbera o binômio promessa-cumprimento presente na profecia bíblica e que lastreia o processo de interpretação figural. O cumprimento de uma predição profética, preenche com sentido, significado e validação a promessa contida por ocasião da profecia proferida. Assim sendo, preserva-se a experiência histórica em sua elevação para além da sua continuidade, o que caracteriza a regra essencial da figura e, por conseguinte, da interpretação figural (REDFIELD, 2017).

Ao falarmos de promessa, anúncio e cumprimento, trabalhamos na interpretação figural com dois conceitos caros para a literatura. Tratam-se das noções de reminiscência e de ressonância.

A reminiscência, em termos de interpretação figural, remete a essa conexão que, num primeiro momento, volta-se à busca pelo acontecimento primeiro, a partir do segundo fenômeno, para uma visão compreensiva que abranja o contexto e os detalhes do evento. É o que pode ser observado na “consciência rememorante” de Proust (AUERBACH, 2011, p. 490), ou ainda na fórmula de Malherbe e Molière que, testando os escritos com outros grupos, traziam esteticamente a reminiscência da aliança entre rei e burguesia francesa (AUERBACH, 2012). Objetiva-se extrair o máximo de informação, para que essa significação possa ser complementada pelo segundo acontecimento. Há uma memória do acontecimento que precisa ser revisitada nas relações figurais entre os polos. Como efeito de uma cultura posterior, o modelo de interpretação figural só é possível pela reminiscência.

A ressonância, primeiramente pensada sob seu aspecto histórico, aplica-se especialmente ao primeiro acontecimento em termos de reverberação que pode ser sentida no segundo evento. No tocante ao segundo evento, a ressonância se dá como preenchimento. Entretanto, e aqui cabe uma ressalva, a ressonância não se fecha no segundo evento. Mesmo porque as diferentes figuras e acontecimentos não possuem um compromisso “monogâmico”. Elas podem ser usadas e aplicadas a outras pessoas e fatos. A ressonância prossegue por essas novas interfaces, como pelo próprio significado do fato histórico, em termos de reverberação, de consequência social. Tendo

a Bíblia uma pretensão de universalidade, a sua ressonância alcança também seus leitores.

No entanto, a ressonância traz também um aspecto ligado ao discurso, à própria retórica. Enquanto algumas expressões que fazem mau uso da linguagem se manifestam sem conteúdo, Frye ressalta a presença de conteúdo bíblico, que faz do texto mais do que uma mera ressonância emocional. Para Frye, essa diferenciação da ressonância bíblica deve-se ao *querigma*. Por *querigma* ele compreende uma modalidade especial de retórica, que carrega a revelação e que contempla uma linguagem figurativa que privilegia a interação entre as partes e não as partes em si em um primeiro plano (FRYE, 2004). No que se aproxima da interpretação figural, o *querigma* cristão, mesmo sendo fruto de um discurso, de uma fala, difere do discurso oratório de um político como Winston Churchill, por exemplo, a quem Frye faz questão de citar. Tal diferença reside tanto no objetivo da mensagem, como no seu objeto, sem esquecer que passa pelo sentido dado àquele que a anuncia, tido como mensageiro de Deus, no caso do querigma. Isto posto podemos compreender melhor a distinção primeira da ressonância que ele estabelece, e que nos interessa nesse momento:

Na maior parte, as figuras de oratória que conhecemos se dão no terreno da propaganda política e da publicidade. Já dissemos que a escrita da terceira fase tem sua percepção central em distinguir a realidade da ilusão; a publicidade e a propaganda buscam deliberadamente criar uma ilusão. Portanto, elas constituem para nós uma espécie de antilinguagem, sobretudo nos discursos dos chamados líderes carismáticos que montam um tipo de hipnose em massa. Quando uma oratória dessas finge ou pensa ser racional, adota uma marcha forçada característica do desejo de se chegar a determinadas conclusões preexistentes, pouco importando as premissas de onde se parta. Muito dessa antilinguagem aparece também na escrita religiosa, na qual ela adquire o tom que Hegel chama de edificante, ou seja, de ressonância emocional destituída de conteúdo. Também há marcas retóricas que expressam as prevenções ou o viés social do autor: podem ser muito penetrantes se esse viés for inconsciente (FRYE, 2004, p. 54).

A ressonância bíblica, como mostra o modelo figural, se dá pela linguagem e pelo conteúdo, o qual convida à interpretação.

2.4.1 O Distanciamento Histórico como Condição à Interpretação Figural

Uma vez que a interpretação figural se dá como resultado de um processo de conexão estabelecido por uma cultura posterior, ainda que sob o prisma romântico do

reconhecimento do valor intrínseco de cada cultura em sua época (AUERBACH, 2012), o distanciamento histórico, inclusive o do mundo bíblico, para o moderno passa a ser encarado como algo positivo e não negativo. Maior dificuldade pode apresentar o distanciamento cultural; no entanto, é preciso reiterar que o distanciamento histórico é condição para que haja a interpretação figural. Para Redfield, “Auerbach via a interpretação figural como resultado de culturas posteriores, com uma abordagem bem mais indireta, junta e complexa da história que o Mythos ou mesmo o símbolo” (REDFIELD, 2017, p. 197).

São as culturas ulteriores que possuem melhor condição à concatenação dos eventos. Para Costa Lima, a distância temporal é positiva e efetiva para a compreensão:

E isso se dá por duas razões: (a) porque só a distância no tempo possibilita a fixação de um *contexto* bem delimitado; (b) porque só ela permite que o objeto não seja recebido com a mesma preconcepção de seus contemporâneos, assim tornando possível o seu questionamento” (COSTA LIMA, 1983, p. 72).

Nesse sentido, a verticalidade aqui exigida não é de algo supra-histórico, mas de um leitor, ou mesmo historiador, que assuma essa posição do alto, estando numa cultura posterior, com uma maior percepção dos acontecimentos e de suas relações. A maior precisão desta ligação dos eventos se dá pelo não-enredamento do leitor às circunstâncias que envolvem os fatos.

Já no tocante à Bíblia é preciso assinalar dois pontos. O primeiro é que o distanciamento histórico do Antigo Testamento viabilizou as conexões que foram feitas pelos escritores do Novo Testamento, a partir do evento Jesus Cristo, sua vida, ensino e obra. A distância histórica, mais a proximidade do tipo de mundo existente, quicã cultural, foram fatores importantes para essa apropriação e conexão.

O segundo ponto a ser assinalado é que no tocante a novas e possíveis conexões, não só as declaradas pelo texto bíblico, se por um lado segue-se tendo o distanciamento histórico que é a condição para que haja a interpretação figural, por outro lado levanta a dificuldade da enorme distância cultural entre o homem da modernidade e o do mundo antigo e até medieval. Enquanto Martin Heidegger (2012) apontava a multiplicidade de referências para explicar a dificuldade contemporânea da hermenêutica, Auerbach (2011) falava da diversidade das condições de vida. Essa diversidade implica a impossibilidade de se ter uma moldura única, como fora a medieval, ou ainda, se preferir, na diversidade de molduras, que não necessariamente se

comunicam. Em ambos os casos, tem-se por consequência um claro risco à melhor recepção do texto.

A assimilação desse segundo ponto torna ainda mais evidente o valor da conexão figural que o próprio Auerbach (1949) estabeleceu, entre o estigmatizado Saul e Jesus no modo da sua morte, como citado anteriormente. Ao que parece, a dificuldade em sugerir essa conexão, reforçaria o argumento inicial da cristianização de Auerbach, bem como o reconhecimento de que ele mesmo presta à inteligência espiritual como esse fator vertical para estabelecimento dos nexos figurais.

Um último aspecto importante sobre este tópico é preciso sublinhar. Para Auerbach, o mesmo distanciamento histórico que permite a interpretação figural é o que pode sinalizar o envelhecimento de uma cultura. Para ele, somente com este envelhecimento de uma grande cultura é possível que “uma tradição interpretativa possa produzir um fenômeno da ordem da profecia figural” (AUERBACH, 1997, p. 49).

2.4.2 O Ocaso da Interpretação Figural

Mesmo sendo constitutiva à formação do texto bíblico e, conseqüentemente, importante para uma melhor compreensão do mesmo, o modelo de interpretação figural entrou em declínio por conta do seu desgaste. Parte da explicação para isso está em fenômenos alheios ao mundo bíblico-teológico; parte tem ligação direta à aplicação, que consideramos desvirtuada, que foi sendo dado à interpretação figural, dentro do cristianismo.

Um primeiro elemento de desgaste reside, então, na crise do historicismo com o surgimento de novas escolas da historiografia. Nomes como Marc Bloch, Fernand Braudel da Escola de *Annales*, ou ainda Jacques Le Goff, Pierre Nora na Escola Nova, e a Meta-história de Hayden White (entre outras), apontaram para o ocaso do historicismo. Uma vez que o historicismo tem um atrelamento, uma aplicação, junto do modelo de interpretação figural, a consequência do abandono daquela perspectiva historiográfica implica um olvidamento das demais formas a ela relacionadas.

Um segundo momento, como citado anteriormente, foi o movimento do ocaso do realismo moderno. Auerbach (2011) destaca que houve um crescente desapego ao retrato sério e consubstanciado da realidade. Segundo ele, parte dessa explicação baseia-se no ativo papel que os editores passaram a ter, objetivando a vendagem do material. Ora, como o realismo tem suas bases na mistura de estilos da literatura bíblica,

no chamado realismo criatural, o ocaso do realismo implica uma dificuldade de compreensão mediante um modo estrutural de construção textual.

Outro fator, o primeiro ligado especificamente à interpretação do texto bíblico, foi o que Auerbach (2011) nominou de esquematização rígida do cristianismo. Antônio Gouvêa Mendonça (2004), ao falar da teoria de Roger Bastide sobre o processo de estratificação dos grupos religiosos, lembrou dos termos por ele aplicados: Sagrado Domesticado, para o grupo que já desenvolveu toda uma tradição a partir do Sagrado Selvagem (experiência primeira, não redutível, mas elaborável em forma de testemunho), incluindo seu corpo doutrinal, seus ritos, práticas.

Pois é sobre esse segundo, domesticado, institucionalizado momento cristão é que Auerbach pontua a estranheza que ele produz em relação ao cristianismo, ainda que seja um resultado dele também. Segundo ele:

Quando o dogma ficou estabelecido, quando as tarefas da Igreja passaram a ser, cada vez mais, de ordem organizadora, quando se tratava de ganhar para o Cristianismo povos totalmente carentes de preparação, estranhos a todos os pressupostos cristãos, a interpretação figurada não podia senão tornar-se um esquema simplista e rígido (AUERBACH, 2011, p. 103).

Esse enrijecimento, processo no qual o Cristianismo foi envolvido, estava ligado ao processo de redução da cultura antiga. Entretanto, para o autor, isso não tem ligação com o modelo judaico-cristão, pois nele há uma visão dinâmica da vida (até as pausas falam na literatura bíblica, o que demonstra sua dinamicidade), como também uma oscilação pendular entre o moral e o social. A esquematização rígida, estreita e desprovida de problemas é, em princípio, estranha à consciência cristã de realidade.

O problema é que a interpretação figural do acontecimento despojou o mesmo de seu conteúdo real e deixou um conteúdo interpretativo. O resultado é que, sem a interpelação existencial, sem a identificação com o texto, foi o dogma que, por sua vez, sem o lastro narrativo, reforçou o aspecto lendário do texto bíblico, assim como o impermeabilizou. O processo dogmatizante representou um engessamento das expressões dinâmicas do cristianismo, com reflexos no gargalo do transporte, como Auerbach assinalou. Os debates internos arrefeceram a igreja cristã na sua perspectiva de expansão, de sua missão, no mundo. A igreja se perdeu quando, desconsiderando a recomendação do seu Mestre, procurou se salvar.

Um último fator desse ocaso e que é importante assinalar, é a crônica dificuldade que o cristianismo teve, segundo Auerbach (2011; 1997), em distinguir o

modelo figural da alegoria. Não poucas vezes a figura foi confundida com a alegoria, o que trouxe um desgaste à interpretação figural. Para Auerbach, mesmo tendo uma espécie de ar alegórico (a confusão não é imotivada), o modelo figural volta-se à historicidade do evento, enquanto a alegoria terminava por “substituir a historicidade por um sistema místico ou ético” (AUERBACH, 1997, p. 47). Exatamente aqui reside o problema do alegorismo²⁹: defender que o sentido espiritual é aquele que está por detrás de todo texto.

2.5 A CONSUMAÇÃO COMO RECEPÇÃO DO TEXTO BÍBLICO

Como se daria então a recepção da literatura bíblica, e mais, sua mensagem, seu sentido? Que instrumentos estão à disposição do leitor, segundo Auerbach, para que ela seja entendida? Há uma mensagem unívoca, ou a Bíblia traz consigo um conjunto de significados (polissêmicos) e sentidos?

Tais preocupações se mostram pertinentes, especialmente quando se compreende que as narrativas bíblicas, suas tramas, possuem um “enredo-enredante”, denunciado tanto na atrativa identificação que exerçam, quanto na sua proposta de moldura histórico-universal, que tem a pretensão de ser a única verdadeira (de onde vem a “nota tirânica” de Auerbach). Os dramas contidos em tais tramas comportam também as experiências do leitor, a problematização de sua vida³⁰, a partir dos quais a capta.

Para tanto, nesta última seção deste capítulo, apresentar-se-á como se dá o processo de apropriação da mensagem bíblica em Auerbach. O termo encontrado e que melhor será utilizado é *consumação*, cuja expressão aparece em alguns escritos auerbachianos. É nela que verifica-se uma tríplice direção, que passa a ser apresentada na perspectiva do acontecimento, passando pela sua alusão, ou significado maior e chegando no processo de apropriação pelo leitor:

²⁹ Um caso de difícil solução está no trato do livro Cantares de Salomão. A título de ilustração da complexidade da abordagem, trazemos à lume a percepção de André LaCocque, que juntamente com Paul Ricoeur, numa interessante parceria entre análise exegética e hermenêutica de textos bíblicos, analisam também o referido livro. Seria ele uma alegoria? Ou ainda: deve ser lido como uma alegoria? LaCocque, ao analisar o livro do *Cântico dos Cânticos*, encontra um pudico uso para a alegoria, ao lembrar que ela transforma o erótico em retórico, e aponta para uma interpretação figurativa e de tonalidade mística para cenas consideradas mais fortes e que estão presentes na poesia romântica do citado livro (LACOCQUE; RICOEUR; 2001). No entanto, ressalta-se aqui, LaCocque defende a noção do que poderia ser sugerido como uma “afroditização” do texto bíblico, uma vez que para ele Cantares de Salomão existe como celebração do amor sexual entre uma afrodescendente e o rei. Nessa celebração estaria o encontro estético com o divino.

³⁰ O cristianismo retratou os dilemas humanos de modo “mais fortemente excitante, antitética e até paradoxal do que a Antiguidade” (AUERBACH, 2012, p. 288).

a) consumação como evento, remete-nos ao realismo criatural e ao segundo fenômeno da interpretação figural, o qual possui a classificação de cumprimento, de consumação, de uma profecia, algo abordado anteriormente;

b) consumação como imobilidade, como idealização mimética, cujo maior exemplo é o plano eterno e que contrasta com a provisoriedade terrena. O exemplo aqui é a noção de Reino de Deus que, entre outros, baliza uma consumação plena reservada à eternidade (AUERBACH, 1952, p. 5). A figura do Reino de Deus³¹, então, é a inspiração do modelo atemporal (AUERBACH, 1952, p. 9). Este aspecto abordaremos no capítulo três;

c) consumação como apropriação, vivência, como adoção de um caminho que espelha uma ética: trata-se da relação do texto com seu leitor. Mais especificamente no caso cristão, é a mimesis do Cristo, cujo exemplo clássico é Francisco de Assis (AUERBACH, 1945). Apropriar-se da mensagem cristã, é apropriar-se da vida e morte de Jesus. Sobre esta noção voltaremos a nossa atenção agora.

Consideramos que o ponto nevrálgico, nesse processo de consumação, reside na figura do leitor³². Como bem diz Auerbach,

Dentro de nós realiza-se incessantemente um processo de formulação e de interpretação, cujo objeto somos nós mesmos: a nossa vida, com passado, presente e futuro; o meio que nos rodeia; o mundo em que vivemos, tudo isso tentamos incessantemente interpretar e ordenar, de tal forma que ganhe para nós uma forma de conjunto, a qual, evidentemente, segundo sejamos obrigados, inclinados e capazes de assimilar novas experiências que se nos apresentam, modifica-se constantemente de forma mais rápida ou mais lenta, mais ou menos radical. Estas são as ordenações e as interpretações que os escritores modernos de que tratamos tentam apanhar num instante qualquer; e não uma, mas muitas, quer de diferentes personagens, quer da mesma personagem, em instantes diferentes, de tal forma que a partir do

³¹Auerbach destaca uma histórica confusão conceitual, fruto de uma perspectiva dogmática errônea, que confundiu ao identificar o Reino de Cristo com a Igreja ao dizer que a segunda é a noiva de Cristo e fazê-lo em caráter ilustrativo como exemplo de alegoria (AUERBACH, Erich. *St. Francis of Assisi in Dante's Commedia*. **Italica**. Tucson, Arizona; v. 22, n. 4, Dec., 1945 (American Association of Teachers of Italian), p. 172). O capítulo 22 do Livro de Apocalipse da Bíblia Sagrada aponta para a Igreja como a Noiva de Cristo sendo este um dos seus muitos títulos/figuras neotestamentários.

³²Dusilek e Dreher destacam um outro método estético em Auerbach, nesse caso de como deveria ser sugerida a experiência de recepção de um texto. Segundo eles: “a espontaneidade da interação leitor-texto pode ser vista na estética moderna de maneira exemplar na figura do leitor-aluno. Para Auerbach cabia aos estudantes a oportunidade de acharem a veia principal da interpretação (AUERBACH, 1948, p. 84) e de descobrir a beleza das obras literárias (AUERBACH, 1972, p. 40). Nesse caso o leitor-aluno é figura que mistura juízo e impressão. O juízo, como fruto da análise do texto, viabiliza a explicação no momento em que o leitor-aluno abre mão de suas pré-compreensões, de suas influências, de seus preconceitos em relação ao texto, deixando-se atingir por ele e compreendendo-o a partir do sentido que cada palavra apresenta em cada passagem³². Após esse processo, que Auerbach vai chamar de reconstrução do texto examinado, é que se deve proceder à atividade crítica, envolvendo considerações históricas, comparações, entre outras ações (AUERBACH, 1972, p. 41)” (DUSILEK; DREHER, 2018, p. 173).

entrecruzamento, da complementação e da contradição surge algo assim como uma visão sintética do mundo, ou, pelo menos, um desafio à vontade de interpretar sinteticamente do leitor (AUERBACH, 2011, p. 494-495).

O leitor é interpelado pelo texto, a partir de um desejo de ordenamento do mundo, de empréstimo de sentido à existência, no que Ricoeur (2006) chamaria da vida em busca de um narrador. Há a necessidade da consciência de interpretar a própria vida, pelo que os personagens, as narrativas funcionam como espelhos, que auxiliam o leitor a adquirir essa síntese do mundo. A consumação no leitor começa por um exercício estético, da atenção captada, para chegar num juízo sintético do mundo, que para nós nada mais é que essa possibilidade de inserção, de habitação do ser-aí, que é essencialmente ser-no-mundo. Berg aponta para a figura como sendo o texto tal como sai das mãos do autor, cabendo a produção da coerência, do sentido, ao leitor (BERG, 1994, p. 23)

A consumação é esse processo, quando se fala do leitor³³, que envolve uma refiguração. Nesse momento há um deslocamento da figura dos polos: ao invés de serem textuais, de exercerem uma intertextualidade, passa a representar o binômio texto-leitor. A vivência do leitor exerce então esse papel do preenchimento, enquanto o texto aponta para o primeiro momento, cujo termo melhor oscile, nesse caso, entre significação e conscientização. O texto, ao ajudar o leitor a interpretar suas experiências, é instrumento para trazer à consciência, aquilo que ele vive, como um espelho, que ao representar, retrata aspectos da realidade. Compreender é de fato, mais do que um modo de conhecer; é também uma maneira de ser e de se relacionar (RICOEUR, 1990a).

Na principal obra de Auerbach, *Mimesis* (2011), em tal noção está implicada a própria composição do texto. No primeiro capítulo, há uma aproximação de dois diferentes textos unidos pela figura de um ferimento na perna. Assim, Auerbach contrapõe a cicatriz de Ulisses, da literatura clássica grega, ao coxeamento de Jacó, na literatura bíblica. Esse capítulo, com esta intertextualidade, funciona como um polo no tocante ao próprio autor, uma vez que ele também carregava uma cicatriz na sua perna causada por um ferimento no campo de batalha da Primeira Guerra Mundial. Outro elemento de verticalidade figural encontra-se na escolha de Auerbach em encerrar *Mimesis* com o capítulo falando sobre Virgínia Woolf, denominado *A Meia Marrom*. A

³³ Berg aponta para a figura como sendo o texto tal como sai das mãos do autor, cabendo a produção da coerência, do sentido, ao leitor (BERG, 1994, p. 23).

meia tem clara conexão com os membros inferiores. Novamente a vida do texto permeando e ecoando na vida do leitor que, neste caso, também é o escritor, numa clara relação de interdependência entre os dois polos, que Hansen chamou de pré-figuração e pós-figuração³⁴ (HANSEN, 1994).

Contudo, ressaltamos que o texto não sofre esse processo incólume. Teóricos como Schleiermacher e Ricoeur falam de uma base comum necessária para que a interpretação aconteça. Hans-Georg Gadamer atribui à tradição essa base comum, a qual consubstancia a pré-compreensão. Um texto só pode falar, se houver alguma afinidade, um ponto comum, com o leitor. Ao falar, o texto reflete não só sua autonomia, como também passa por um processo de ressignificação, de modo que nem o leitor, nem o texto permanecem mais os mesmos nesse processo de apropriação que é instado à consumação. Quando a vida do texto encontra a vida do leitor, outra vida é desenhada, ensejada em um processo de refiguração. Mais especificamente sobre o texto bíblico, quando a vida do texto encontra a vida além do texto, uma nova vida se inicia.

O projeto maior da recepção bíblica, além do desejável conhecimento teológico, é a ética cristã. A preservação da figura implica a aproximação à mimesis cristã, cujo modelo serviria tanto à vida, quanto à morte. Por isso, fala-se de um morrer com Cristo na cruz como o mais elevado alvo da “contemplação mística, o casamento místico, o preenchimento completo da imitação de Cristo” (AUERBACH, 1949, p. 167), ou ainda sua maior consumação.

Conquanto discordemos da tese de Adam Redfield (2017), de que *Mimesis* se constituiria num projeto de uma figural autobiografia de Auerbach, parece-nos viável detectar que a referida obra persiga um projeto de ética universal³⁵. Desta maneira pode ser compreendido o universalismo ético de Auerbach, que tencionava uma receptividade

³⁴ Ainda falando da figuralidade literária em *Mimesis*. Para Hansen, “Auerbach esvazia o figural do *explicito* substancialismo profético da eternidade que o caracteriza, contudo, substituindo-o pela idealidade dos gêneros retórico-poéticos e uma noção não menos idealista de ‘humanidade’. Seu método pressupõe a universalidade de matrizes, que chama de ‘modos fundamentais’” (HANSEN, 1994, p. 46). A pré-figuração só se realiza porque é pós-figuração. Daí ele imprime duplo movimento à análise, o retrospectivo e o prospectivo. Hansen destaca que o fato de terminar com a meia marrom de Woolf mostra a circularidade presente na obra. Ela seria mais condensada do que o leitor imagina na sua primeira leitura. Num movimento de figuração com a cicatriz de Homero e a meia marrom de Woolf.

³⁵ Weliek criticava a posição de Auerbach de defender a interpretação textual como um insight pessoal, como uma imaginação artística, atribuindo sucesso nesse processo independente de uma formação teórica maior (WELLEK, René. *Auerbach's Special Realism*. **The Kenyon Review**, Kenyon College, v. 16, n. 2, p. 305, Spring, 1954). Contraposição assinalada, não parece ser esse o caso representado em Auerbach por dois motivos: primeiro porque Auerbach reconhece a interação estética entre a obra e o seu “observador”; segundo porque ele não abole essa formação teórica, simplesmente destina a ela a justa parte do aprofundamento. No caso da recepção bíblica, ela se dá nas verdades mais profundas assinaladas no texto.

para uma transformativa intervenção das figuras, as quais rompem o horizonte do plano cotidiano, elevando-o a uma nova ordem de significação (REDFIELD, 2017).

Passemos então aos fatores que contribuem à consumação como recepção bíblica.

2.5.1 A Humildade requerida

Para que haja o nexos figural, é preciso que a virtude cristã da humildade se faça presente. Primeiramente, porque ela é uma condição para um fator que opera em níveis de verticalidade, que é a inteligência espiritual (*intellectus spiritualis*). Ela possibilita a conexão dos polos figurais e sua interpretação nas relações de complementariedade entre profecia-cumprimento, significação-preenchimento. Aqui adentra um aspecto místico, espiritual da religião cristã, muito defendido especialmente entre as igrejas protestantes, que é a noção da ação do Espírito Santo como intérprete do texto para o fiel que se dedica à leitura do texto bíblico. Contudo, esta ação fica obstaculizada, quando a falta de humildade ocasiona a insubordinação à esta direção espiritual.

O chamado “*sermo humilis*” (AUERBACH, 2012, p. 65), é o espírito requerido ao exercício da interpretação bíblica, segundo Agostinho. Para o cristianismo, mesmo porque sua mensagem tem uma pretensão universal, não é a falta de conhecimento que inviabiliza a compreensão da mensagem bíblica. O grande inimigo da recepção bíblica, para os Pais da Igreja, é a vaidade. Auerbach (2012) mesmo destaca que foi a real ausência de humildade que, num primeiro momento, fez com que Agostinho de Hipona não captasse o sentido das Escrituras.

Outro fator importante, é que a humildade foi o caminho escolhido para a própria revelação cristã. A simples possibilidade de uma divindade se mostrar em sua glória, traz consigo duas implicações: a certeza da incompreensão, justamente porque o humano se compreende humanamente; a ausência de interpretação, pelo fato de caber somente à contemplação. A absoluta presença de Deus possui um esplendor que a natureza humana não pode conter³⁶. Auerbach assinala que a encarnação de Cristo se deu sob o signo da humildade, para que o esplendor de sua Glória não atrapalhasse o

³⁶ Fazemos uma remissão aqui ao conceito de Martinho Lutero da “máscara de Deus”, que pode ser aplicada à Igreja, sem a qual as pessoas não poderiam encontrá-lo, vê-lo, diante do seu fulgor. Cristo é o maior exemplo da divina figuração no texto bíblico, ao compor a narrativa evangélica como Jesus, seu protagonista.

acolhimento de sua mensagem, uma vez que os homens não teriam suportado a figura de um Jesus glorioso (AUERBACH, 2012). É o Deus humilhado na encarnação de Jesus, que por si só é intrigante, que convida a uma interpretação. Deus como figura traz consigo a possibilidade de amá-lo como homem e adorá-lo como Senhor (AUERBACH, 1972).

Tal humildade manifesta-se também no registro da revelação. A própria escrita da Bíblia aponta para esta virtude, uma vez que ela não foi elaborada em “estilo orgulhoso ou mesmo cultivado” (AUERBACH, 2011, p. 134), limitando a compreensão do texto a uns poucos instruídos. Sua linguagem é acessível, pois sua preocupação primeira era ético-teológica e não estético-estilística, cabendo os mistérios mais profundos a um aprofundamento maior, cuja ausência, num primeiro momento, não inviabilizaria a compreensão do núcleo fundante da mensagem cristã. Auerbach mesmo destaca que:

O propósito dessa humildade ou ‘baixeza’ estilística é o de tornar a Escritura acessível a todos, mesmo ao último dos homens, de modo que cada qual seja atraído e tomado por ela, que possa sentir-se à vontade nela. Mas o conteúdo da Escritura não é imediatamente compreensível, ela contém mistérios, sentidos ocultos e muitas passagens obscuras. Contudo, essas coisas não são expressas em estilo culto e ‘soberbo’, que intimida e afasta os ouvintes mais simples. Pelo contrário: todo aquele que não for leviano (e, portanto, superficial, sem humildade) poderá penetrar seu sentido mais profundo; a Escritura ‘cresce com as crianças’, isto é, as crianças aprimoram-se em sua compreensão. E entretanto são poucos os que a compreendem de fato, e isso não por falta de erudição, mas sim de humildade autêntica (AUERBACH, 2012, p. 57).

No entendimento de Auerbach, o sublime foi deslocado do plano do estilo, do estético, para o conteúdo da mensagem, conforme pode ser visto na citação abaixo:

O sublime da religião cristã estava intimamente ligado à sua humildade, e essa mescla de sublime e humilde, ou melhor, essa nova concepção do sublime baseada na humildade, anima todas as partes da história santa em todas as lendas dos mártires confessores (AUERBACH, 1972, p. 64).

Por fim, era necessária humildade na transmissão da mensagem. Para Auerbach (2011), e possivelmente influenciado pela preocupação querigmática de Rudolf Bultmann, o texto bíblico tinha uma pretensão de ser universalmente aceito³⁷,

³⁷ Segundo Dusilek e Dreher: “A diferença mimética oriunda da perspectiva bíblica também se deu pela sua abrangência. Ora, ao se assumir como a religião verdadeira, o cristianismo objetiva que seu texto sagrado possua a maior abrangência possível, uma vez que nele está presente a concepção da Providência

uma vez que ele anuncia uma salvação que é para todos e todas. Para que esse objetivo seja alcançado, a linguagem precisa ser acessível. Santo Agostinho tipifica essa preocupação com o caráter querigmático do Evangelho, buscando falar a cada alma em suas pregações. Na verdade,

Como cada ouvinte é considerado um indivíduo cuja salvação está em jogo, o sermão é infundido de muito mais emoção do que seria possível numa conferência filosófica ou num debate forense. As próprias passagens didáticas estão necessariamente mescladas com o aspecto arrebatador que a teoria retórica identifica ao sublime. E a doutrinação faz parte do estilo baixo não apenas porque assim o determina a teoria retórica, mas porque o caráter heterogêneo das comunidades de fiéis tornou necessário que se pregasse em estilo simples e acessível a todos (AUERBACH, 2012, p. 60).

Não é só o que é tratado, mas como é tratado. Essa linguagem acessível da literatura bíblica e de sua homilia pavimentaram, juntamente com o posterior “capitalismo tipográfico” (ANDERSON, 2008), uma preocupação cada vez maior com a audiência, com a recepção da mensagem. Esta preocupação com a recepção da mensagem, é o que também trouxe um colorido comunicativo, uma preocupação com a audiência ao ouvir a mensagem. Ao buscar inspirar a reação do público, a comunidade de ouvintes se tornava altamente receptiva tanto à forma quanto ao conteúdo cristão (AUERBACH, 2012, p. 36).

Não por outro motivo que Agostinho e Jerônimo, reconhecidos como grande oradores usavam passagens satíricas em suas homilias, com o objetivo de entreter o público, ao mesmo tempo em que captavam ou retinham a atenção de quem os ouvia. A lógica era que se os “representantes da mentira” usavam algumas armas, estas não deveriam ser vedadas aos “representantes da verdade” (AUERBACH, 2012, p. 36). Pensamento similar encontra-se na defesa por Agostinho da apropriação da filosofia grega, numa analogia com os despojos egípcios entregues ao povo hebreu por ocasião do Êxodo. Na contramão desta perspectiva, destaque se faz para dois grandes oradores que criticavam não só esse recurso homilético, mas especialmente o público que necessitava dele. Trata-se de Erasmo de Roterdã e do, inigualável, Padre Antônio Vieira.

(abordada anteriormente) numa direção salvífica. Nesse sentido, sua mensagem é para todas as pessoas, dos nobres literatos à deseducada plebe. É aqui que especialmente entra o conceito de “*humilis*”, que além de incluir o conceito cristão de humildade, açambarcava a baixa extração social e a simplicidade popular, numa diferenciação dos pobres em oposição aos ricos (AUERBACH, 2012, p. 21-2)”. (DUSILEK; DREHER, 2018, p. 115-116).

De fato, não é simples resolver a segunda raiz do problema hermenêutico (RICOEUR, 2014), que denominamos pelo binômio PALAVRA-EVENTO. A prédica, nesse sentido, implica esta reativação do dizer bíblico, transformando-o agora num evento do discurso. Para tanto, é necessário que se saiba o que dizer, mas também como dizer. Daí a importância da conexão comunicativa.

O querigma aponta à plurivocidade comunicativa, que é possível pelo caráter polissêmico do texto bíblico, na qual Auerbach reconhecia a riqueza interpretativa no ocultamento de Deus, passando pela modelagem dos personagens, pelas camadas de consciência, entre outros. Isto porque o mesmo texto, que pode ter diferentes sentidos e apropriações, pode ser comunicado de diferentes maneiras. É aqui que entra um conceito caro para Auerbach: a interpretação reinterpretaiva.

2.5.2 A Interpretação Reinterpretaiva

Auerbach usa duas expressões para falar sobre essa atividade especial de interpretação: a primeira é “transformação interpretativa” (AUERBACH, 2011, p. 12); a segunda, é a “interpretação reinterpretaiva” (AUERBACH, 2011, p. 41). Em ambos os casos, o que está em jogo é a adequação da mensagem bíblica na cultura onde ela se faz inserir como comunidade cristã. Entretanto, estes conceitos possuem uma diferença básica: enquanto a transformação envolve uma adequação para sobreviver, a reinterpretação tem a ver com uma adequação à disseminação da mensagem bíblica.

A transformação interpretativa está ligada ao que seria a intenção do texto bíblico de produzir uma inserção do leitor no seu mundo, a partir de sua estrutura histórico-universal. A transformação seria necessária porque o “nosso mundo vital se afasta do mundo das Escrituras” (AUERBACH, 2011, p. 12). A junção da manutenção da pretensão de autoridade e desse distanciamento mencionado, demanda uma adaptação, mediante novas interpretações do texto.

Já a interpretação reinterpretaiva, como visto, está ligada à expansão, alcance, abrangência, da mensagem cristã. O objetivo é atingir um círculo maior de destinatários. Essa noção está na base da atividade paulina, que lastreia a interpretação figural. Ela figuralizou o Antigo Testamento, rebaixando-o a prenúncias do Novo. O resultado foi a perda do elemento sensorial, enrijecendo a mensagem bíblica, especialmente quando empregada a povos estranhos dos povos cristãos. Isso transformou a interpretação figural num esquema simplista e rígido. Ora, se o objetivo

era popularizar o cristianismo, fazendo ele alcançar pelas missões outros povos e culturas, o mais natural seria pensar, caso se quisesse manter o modelo figural, no uso de figuras presentes em tais culturas que pudessem ser interpretadas e reinterpretadas a partir da figura maior, Jesus Cristo.

Tal ação destoou de uma bem sucedida prática cristã no período medievo, quando diante das limitações de acesso ao texto, bem como de incapacidade de leitura do mesmo, a Igreja estimulou a transmissão da mensagem através de paráfrases as quais lançaram as sementes para o teatro europeu. Fazendo uso das histórias mais dramáticas da Bíblia popularizaram-se suas narrativas, bem como o dogma (AUERBACH, 1972). A exploração sensorial estava também na incorporação do apelo, agora religioso, ao público, que era usual na poesia latina da Idade Média (AUERBACH, 2012, p. 113 *passim*).

2.5.3 A Comunidade e a Recepção do Texto

Auerbach não desenvolve muito, ao contrário de Ricoeur, o papel da comunidade cristã na validação, recepção e produção dos textos bíblicos neotestamentários. Ele inclusive comete, no nosso entendimento, um pequeno óbice, ao pontuar que os eventos eram praticamente registrados de modo imediato, sincronicamente (AUERBACH, 2011), quando sabemos que os primeiros escritos neotestamentários datam da segunda metade do primeiro século.

Ele esteve mais preocupado com o papel da comunidade na perspectiva da recepção. E ao falar em comunidade, Auerbach pensa, quando aborda a literatura cristã, na Igreja como comunidade de fé, mas também traduz sua preocupação para uma herança do chamado “capitalismo tipográfico” (ANDERSON, 2008) que é o mercado consumidor de livros. Vejamos, então, o que ele tem a dizer sobre esse tópico.

Um primeiro destaque deve ser feito à influência da aceitação de certos textos, os quais estão ligados ao pertencimento social dos leitores. Se, como vimos, a proposição universal da mensagem cristã implicasse o açambarcamento de todas as pessoas, provocando a mistura de estilos para que os mais humildes pudessem ser alcançados pela mensagem salvífica, nas cortes europeias, como a de Luís XIV, na França, havia “fortes tensões entre a atitude estética da corte e a de boa parte da aristocracia” (AUERBACH, 2012, p. 214).

Um caso singular, que Auerbach destaca, como exemplo de formação de uma comunidade de leitores, foi a publicação dos *Ensaio*s de Montaigne, que foi um sucesso, embora não houvesse, segundo o filólogo judeu-alemão, um público conhecido que pudesse cancelar o sucesso da obra, o qual possivelmente foi constituído por conta do “cansaço geral com as disputas religiosas” (AUERBACH, 2012, p. 165):

Escrevia para uma coletividade que parecia não existir, para os homens vivos em geral que, como leigos, possuíam uma certa cultura e queriam compreender sua própria existência, isto é, para o grupo que mais tarde veio a se chamar de público culto. Até esse momento, a única coletividade existente – sem considerar as guildas, os estamentos e o Estado – era a comunidade cristã. Montaigne dirige-se a uma nova coletividade e, ao fazê-lo, ele também a cria: é a partir de seu livro que ela cobra existência (AUERBACH, 2012, p. 149).

A análise aplicada a Montaigne, também pode ser aplicada, por analogia, às comunidades cristãs que foram formadas após a conclusão do Cânon³⁸ bíblico. Se os “primeiros” cristãos formaram o texto, as gerações de fé decorrentes, passaram a ser formados pelo texto, o que de certa forma pressupõe um público leitor, constituído a partir da própria mensagem bíblica.

Posteriormente, os demais textos, como comentários bíblicos, já buscavam atingir uma comunidade estabelecida, assim como os apologéticos que, embora voltados aos detratores da fé cristã, acabavam por reforçar as crenças do público interno. O próprio Agostinho escrevia de modo diferente seus “textos dogmáticos e exegéticos”, pensando no público que os leria (AUERBACH, 2012, p. 65).

A comunidade afetou, ao balizar, os textos, mas também alcançou a oratória cristã. Como resultado, contribuiu à formação de uma retórica cristã mais popular, porque orientada pelo gosto das massas, no sentido do destacado “*sermo humilis*” (AUERBACH, 2012, p. 60). Seu objetivo era o da *Mimesis* cristã. Lima destaca que a *mimesis* só pode ser pensada a partir da coletividade, sendo fundamentalmente passiva, em decorrência da sua imitação (COSTA LIMA, 2000, p. 57, *passim*).

Outro importante fator a ser considerado, é o papel da comunidade no fornecimento de uma estrutura linguística que lhe seja comum a um sujeito que nela ingresse. Conquanto seja uma noção decorrente do pensamento de Auerbach, quem a

³⁸ Ao falar de Cânon bíblico volta-se automaticamente para a noção de que foi a comunidade quem aferiu, cancelou a chamada inspiração dos textos bíblicos. Nesse sentido, é oportuno lembrar o pensamento de Costa Lima, para quem a autoridade repousa sobre a aceitação, sendo um ato da razão (COSTA LIMA, 1983, p. 69).

esboça foi Northrop Frye, que é uma ponte entre Auerbach, de quem recebeu influência, e Paul Ricoeur. O próprio exemplo da chamada conversão ao cristianismo, implica a adoção desta estrutura, desligando a pessoa da comunidade anterior (FRYE, 2004).

Por outro lado, a comunidade é local de questionamento. Auerbach não parece ter sido muito simpático à figura do magistério teológico, instância esta à qual parece-nos não referir. No entanto, parece claro que ele via a comunidade como grupo de leitores. Nesta qualidade, ela promove interpretações e demanda reinterpretções dos textos. Uma das instâncias mais ricas em termos de provocação e instigação à hermenêutica bíblica, é a teologia pastoral. A prática pastoral constantemente coloca o teólogo frente a desafios para os quais, o conhecimento até então assimilado, não consegue responder satisfatoriamente, demandando uma nova série de revisitações ao texto bíblico, buscando, se esse for o caso, reinterpretá-lo.

Ao chegar ao final deste tópico e deste capítulo fica uma última pergunta: é a comunidade que fomenta um texto, uma mensagem para um destinatário, ou é o texto que tem o poder de formar uma comunidade destinatária? A nós parece que, ao longo da história da literatura cristã, as duas coisas aconteceram potencializando-se mutuamente.

3 A METÁFORA VIVA EM PAUL RICOEUR

À proposição daquilo que considero, uma profícua contribuição, entre as ideias de Erich Auerbach e Paul Ricoeur sobre a hermenêutica bíblica, é preciso, uma vez vista a noção de Figura e como se processa a recepção do modelo de interpretação figural de Auerbach, visitar a noção de metáfora em Ricoeur. Sendo assim, se no capítulo anterior, nosso foco se concentrou em Auerbach, neste, voltaremos nossa atenção a Ricoeur.

Neste ínterim, importa destacar que o canteiro de obras, o lugar de onde partiu a produção intelectual de Ricoeur, foi a reflexão sobre uma filosofia da vontade. Sua primeira parte, como obra (não só como percurso filosófico) apareceu em 1950, sob o título *O Voluntário e o Involuntário*. O segundo volume, foi apresentado em 1960, sob o título *Finitude e culpabilidade*. O terceiro volume, que deveria oferecer uma Poética sobre a vontade, não foi publicado, mas seus efeitos estão nos estudos e demais textos sobre a metáfora, sobre a narrativa e sobre as questões da exegese bíblica (GRONDIN, 2015). Sobre a questão hermenêutica, Ricoeur teria iniciado sua abordagem, em um artigo publicado em 1949, sob o título: *Husserl e o sentido da história*, assinalando já sua opção pelo percurso, via fenomenologia.

Essa trajetória continua na perspectiva do desenvolvimento de uma ética (HALL, 2007). Não por outro motivo, Ricoeur se propôs à tarefa de interpretar a ação, percorrendo o caminho longo do processo da análise da consciência, mediante a fenomenologia, pelo que antecipa a vida em relação ao conhecimento (RICOEUR, 1975d), contrastando àquilo, que ele chamou de caminho curto, como proposto por Martin Heidegger, a partir da superação da pertinente provocação dos Mestres da Suspeita³⁹.

³⁹ Mestres da Suspeita é uma terminologia clássica cunhada por Paul Ricoeur e que ganhou grande penetração no campo das ciências humanas. Originalmente ela se refere a Karl Marx, Sigmund Freud e Friedrich Nietzsche que colocaram sob suspeita aquilo que Ricoeur chamou de primeira ingenuidade, o modo acrítico e de crença pelo qual a consciência acolhe uma impressão. Outrossim, os mestres colocaram sob suspeição a própria consciência, especialmente Freud, ao questionarem sua pretensão de apropriação imediata. Posteriormente, em sua autobiografia intelectual, incluiu Ludwig Feuerbach também como um quarto Mestre da Suspeita (JORVELINO, 2011; RICOEUR, 1997). Parece que o arquétipo francês esboçado por Alexandre Dumas, em *Os Três Mosqueteiros*, vigeira como anteparo dessa nomeação. Ricoeur exclui o estruturalismo (Roland Barthes, J. Greimas, G. Genette, Claude Lévi-Strauss) uma vez que este não questiona o sujeito, pois reduz a linguagem a um sistema. Por fim, ofereço aqui as referências em suas obras, nas quais ele cita o termo "Mestres da Suspeita": Ricoeur, 1975c, p. 23; *Hermeneutica y Estructuralismo*; Ricoeur, 1978a, p. 127; *O Conflito das Interpretações: ensaios de*

Seu percurso pela Filosofia da Linguagem, contemplou a retórica, a semiótica, a semântica, para então chegar à hermenêutica. Ricoeur faz uma passagem da fenomenologia eidética à do tipo hermenêutica, momento este das décadas de 70-80 quando se volta à noção central de texto, mantendo a fenomenologia como base e pressuposto à sua proposta hermenêutica (RICOEUR, 1975c). Aqui se reúnem a complementaridade de *A Metáfora Viva* (1975) e *Tempo e Narrativa* (3 volumes⁴⁰ – 1983-1985). Essas obras gêmeas apontam para uma produção de uma inovação semântica: a atribuição impertinente que gera uma nova significação no caso da Metáfora, e uma nova congruência dos acontecimentos à trama narrativa (JERVOLINO, 2011). Tal “parentesco”, é descrito pelo próprio filósofo francês, como a conjugação do processo e potencial de redescrição presente na metáfora viva, aliada a refiguração e força mimética presente, por sua vez, no modo narrativo (RICOEUR, 2010c).

A importância de uma detida análise sobre a Metáfora reside não só no seu aspecto semântico, na contribuição que dá como elemento fundamental à compreensão do discurso, mas também por sua aplicação teológica: ela se torna o meio privilegiado para falar sobre Deus, sobre aquele que escapa ao dizer da linguagem. Seria o pensar a partir do que não foi pensado, ou ainda, que não é considerado, num primeiro momento, pensável. Por isso que a metáfora viva é uma tentativa do ser humano acessar o que vai além da reflexão, o que transcende a racionalidade, o que Ihe é mais restrito⁴¹.

François Dosse (2017), analisando a contribuição filosófica de Ricoeur, em sua obra biográfica sobre o autor, indica que a matriz da linguagem teológica é a metáfora, a qual se abre para o discurso poético. Segundo ele: “a metáfora significa o caráter arbitrário da ruptura entre a tradição e a inovação e mostra a pertinência do conceito gadameriano de tradicionalidade como tradição viva, revisitada pelas questões do presente” (DOSSE, 2017, p. 334).

hermenêutica; Ricoeur, 1978b, p. 24; *El Lenguaje de la Fe*; Ricoeur, 1997, p. 40; *Tempo e Narrativa-3*; Ricoeur, 2011a, p. 133; *Escritos e Conferências-2*. Há outros locais em sua vasta obra que ele fala sobre os Mestres da Suspeita, sem usar a terminologia de enquadramento. Exemplo disso está em *A Metáfora Viva* (RICOEUR, 2015, p. 439). Ao pensar sobre a pertinência da contribuição dos Mestres da Suspeita, seria importante indagar até que ponto esse exercício crítico influenciou a desconfiança com a tradição cristã ocidental, que desembocou no surgimento de uma hermenêutica da desconfiança e que viabilizou o surgimento de diferentes hermenêuticas contextuais (KÖRTNER, 2009).

⁴⁰ Nesta Tese foram usadas as traduções da Editora Papirus e WMF Martins Fontes, como referenciado.

⁴¹ Nesse sentido, ela também se constitui como elemento denunciador do aspecto irracional da experiência religiosa que se faz presente na linguagem (OTTO, 2007). Particularmente considero magistral a forma como Rudolf Otto se propõe a resolver a questão da predestinação na literatura bíblica, especialmente paulina. Para ele nada mais era que a irrupção e prova do elemento irracional da experiência religiosa como o Numinoso, que se fazia notar na linguagem. Em que pese a aproximação feita aqui, fica a sugestão para um maior e comparativo aprofundamento entre a irracionalidade da linguagem e a noção de predestinação, bem como o conceito de Metáfora Viva em Ricoeur.

A metáfora tem, então, esta faculdade de gerar tensões ao longo da história de sua evolução, como conceito e figura de linguagem, assim como abrir o espaço na linguagem, à imaginação e ao pensamento ficcional. Quando recolocada sob o fundo da *mimesis*, provoca uma dupla tensão mediante a submissão à realidade, concomitante a uma invenção de caráter fabuloso (DOSSE, 2017).

Por estes e outros motivos que serão explicitados ao longo do texto, este segundo capítulo voltar-se-á para o desenvolvimento do pensamento ricoeuriano sobre a metáfora. Sendo assim, abordar-se-á, primeiramente, a relação da Metáfora com a Ontologia, com enfoque em como ela viabiliza o pensamento ontológico e a ontoteologia. Nesse primeiro tópico serão visitadas as noções de ser-aí e o mal metaforizado; distanciamento e o ser-no-mundo; a apropriação ontológica, momento em que será discutida a noção de círculo hermenêutico em Ricoeur; ontologia e identidade narrativa; e finalizando este tópico, ontologia e o conflito das interpretações.

No tópico seguinte, será apresentada a perspectiva de Ricoeur sobre a Metáfora Viva. Desta feita, abranger-se-á o percurso da metáfora, para logo a seguir distinguir alguns de seus subtipos assinalados por Ricoeur, com especial destaque à Metáfora Viva. Após esses dois momentos, será assinalada a aproximação e o distanciamento entre metáfora e polissemia e metáfora e símbolo. O tópico será encerrado abordando a interrelação entre metáfora e revelação.

O capítulo será finalizado na interface entre metáfora e a mimesis ricoeuriana, objetivando sublinhar a relação com a narratividade e análise tanto no aspecto da representação quanto no exercício da ação.

3.1 METÁFORA E ONTOLOGIA

A ontologia está no alvo do projeto hermenêutico de Ricoeur (GROSS, 1998), sendo comparada à visão bíblica da Terra Prometida por Moisés, no Monte Nebo (RICOEUR, 1975d). Nela está depositada a questão da busca da verdade, uma vez entendida como manifestação do Ser. Atravé dela é que são colocadas as estacas que influenciarão a formação do sentido e o horizonte de compreensão (RICOEUR, 1989). Não só isso: a autocompreensão é fundamental para o princípio de autodeterminação do *Dasein*. Ocorre que a consciência não é absoluta nem de si, tampouco da apreensão da realidade. Uma vez ela falseando, torna-se premente, para uma “redução da consciência” (RICOEUR, 1978a, p. 200), o que a permite a descrição como fenômeno,

pela linguagem. Aliás ela, como consciência, é a última realidade que pode vir a ser conhecida, o que nega a possibilidade de esboçar um narcisismo (RICOEUR, 1975a; 1989).

Importa salientar, que o fato da consciência não ser absoluta não abole a sua pretensão por se constituir. O problema é que essa tentativa se ergue como o obstáculo mais importante à noção de revelação, que permeia esta tese e será aprofundada mais adiante (RICOEUR, 2011a, p. 185). É somente quando ela renuncia a sua soberania que se cria uma abertura para que a hermenêutica do testemunho nela reverbere (RICOEUR, 1977a).

A impossibilidade de uma consciência absoluta torna-a dependente das mediações pelas instituições, obras, ações, monumentos, num processo teleológico (RICOEUR, 1990a). Ela se dá como consciência⁴² de algo que nela se projeta, e por isso precisa ser mediada pelos símbolos culturais, sejam eles novos ou arcaicos, mantendo a dialética interpretativa entre arqueologia, reminiscência, e teleologia (RICOEUR, 1978a). No linguajar de Edmund Husserl, há a presença dos fenômenos de retenção e protensão (RICOEUR, 2010c).

Por conta das muitas mediações, a ontologia, então, passa pela fenomenologia, como caminho mais longo, diante da questão do Ser encontrar-se dissimulada nessa dificuldade de acesso, que torna necessária a interpretação. Por isso, o caminho proposto atravessa estas quatro etapas: 1) o sentido do Ser não é evidente e precisa ser interpretado; 2) parte da dificuldade está na dissimulação da própria consciência interpretante, do preconceito que ela tem; 3) a forma é intencionalidade 4) o texto é onde a consciência se projeta e se vê (RICOEUR, 1989).

A suspeição da consciência se dá porque ela não consegue ser imediata (RICOEUR, 2011a). Aqui reside o que nos parece ser uma dupla curiosidade. A primeira reside justamente nesse processo de suspeição, cuja origem está nos Mestres da Suspeita, que buscava evitar as expressões da falsa consciência (RICOEUR, 1978b), seguindo por um processo de desmistificação, e que teria recebido de Ricoeur o reconhecimento do impulso recebido para sua busca de uma formulação hermenêutica

⁴² Segundo David Hall, para estabelecer sua percepção sobre a consciência, Ricoeur superou alguns reducionismos: “a) o nível da suspeição presente em Hegel e Nietzsche, considerando a distinção entre boa e má consciência, o que desemboca no fim das contas numa redução, num estágio hipocrítico da má consciência; b) a redução do chamado da consciência à uma atestação do EU, numa associação ao chamado da autenticidade heideggeriano; c) a tendência de Levinas em reduzir a alteridade da consciência para alteridade de outras pessoas. Já Ricoeur procura assinalar um espaço onde a consciência possa ser compreendida em sua própria base moral” (HALL, 2007, p. 116).

(KEARNEY, 2003), que contemplasse não só esse *Cogito* ferido (RICOEUR, 1978a), como também revitalizasse o potencial semântico do mito, através do seu projeto de simbolização. Para ficar num exemplo, naquilo que Ricoeur chamou de chave de leitura freudiana, está a constatação de que algo obstaculiza a consciência do seu próprio sentido (RICOEUR, 1975c).

A segunda curiosidade está calcada, por sua vez, num dialético contraponto: os autores que teriam impulsionado Ricoeur em sua busca e que permitiu, ao filósofo francês, cunhar uma das terminologias mais felizes e encampadas na academia, basicamente funcionaram como uma plataforma de lançamento do seu empreendimento filosófico. Sinal disso, é que os três mestres da suspeita receberam pouca atenção de Ricoeur em seu percurso intelectual, senão vejamos: a) Nietzsche com algumas citações; b) Marx recebe um tratamento um pouco maior em *Interpretação e Ideologias*, contudo, em um diálogo maior, com outros autores como Gadamer e Habermas; c) somente a Freud é que Ricoeur (1990b) dedica uma obra inteira (*Freud: Uma Interpretação da Cultura*).

A suspeita cumpre um aspecto pedagógico importante. Ela funciona como o momento negativo da hermenêutica que permite o descentramento, viabilizando o lado positivo da imaginação que se abre às figuras de libertação.

A consequência, por sua vez, é múltipla: além da mediação pelos símbolos, especialmente os arquetípicos, fornecidos pela dimensão religiosa, tem-se um ser-aí que necessita dos fenômenos, visando sua auto e mediada compreensão. Esta se dará na assimilação do enunciado como unidade semântica, e não mais semiológica, a qual passa a subordinar-se à primeira. Por isso, o signo passa a ser visto como constituído pela diferença, cuja remissão se dá pela referência, em virtude de sua representação do real (RICOEUR, 1978a), na interseção com as propostas de ser-no-mundo, as quais evidenciam o permanente conflito entre ideologia e utopia.

Por outro lado, contempla-se a necessidade do desvio pelos mitos, no que Ricoeur chamou de “Simbólica do Mal”, necessário ao entendimento do *Cogito* ferido; assim como, a metódica imposição de um distanciamento. Além desses, é preciso passar pela segunda ingenuidade e atingir o Círculo Hermenêutico, o que torna plausível a importância de uma identidade narrativa que, por sua vez só é possível, pelo recurso ontológico à metáfora.

Segundo o filósofo francês, o próprio ser precisa ser metaforizado em ser-come, a fim de que “possa atribuir à metáfora uma função ontológica que não

contradiga o caráter vivo da metáfora no plano linguístico, ou seja, sua capacidade de aumentar a polissemia inicial de nossas palavras” (RICOEUR, 2010c, p. 264). Ricoeur privilegia a linguagem do Ser como sendo a da figura, a da metáfora. Isto porque a linguagem metafórica é o “primeiro sinal do não domínio da consciência sobre a consciência assim constituída” (RICOEUR, 2010c, p. 453). Ao fazê-lo, reconhece a necessidade da abertura para falar do Ser, a qual se aplicará também sobre a noção de revelação. Seu ideário representa um abandono das tentativas de conceituação oriundas das abordagens metafísicas, observadas ao longo da história da filosofia.

3.1.1 O ser-aí e o mal⁴³ “metaforizado”

Ricoeur segue a mesma linha de Heidegger que em uma perspectiva de antropologia teológica, compreende o ser humano, o ser-aí como decadente. No entanto, em Ricoeur há o uso do termo “mancha”, e também do vocábulo “pecado”, este último oriundo da teologia e que expressa a condição ferida do *Cogito*, se tornando “quase” que um componente ôntico do ser humano. O termo “quase” aqui se deve ao cuidado de Ricoeur em localizar o mal como “*ex-ôntico*”, como algo originariamente externo e cuja existência se dá pelo exercício da liberdade (HALL, 2007). No entanto, ressalta-se que a partir de então, desse exercício da liberdade da qual decorre o mal, já não é possível desatrelar a condição pecadora da situação verdadeira do ser humano diante de Deus. O resultado é a consciência dissimulada, a qual requer a figura do profeta que perfila como metáfora da voz (HALL, 2007) ou mesmo, do terapeuta para expô-la.

Mas como abordar o mal, reflexionar sobre ele, se a própria consciência é reconhecidamente dissimulada?

É justamente aqui, que segundo Ricoeur, a filosofia se volta para a Teologia, ainda que seja na perspectiva da teologia quebrada⁴⁴ de Karl Barth, pelo que se suspende a totalização sistemática visando a reflexão sobre o mal (RICOEUR, 1988), pois é nela que encontramos as melhores explicações e alusões ao problema. Se o mal é um desafio à reflexão, o caminho é recorrer à Teologia e aos mitos culturais que

⁴³ Há pelo menos dois títulos de Ricoeur em português que são fundamentais para a compreensão de sua postulação sobre o mal: *A Simbólica do Mal* e *O Mal: um desafio à filosofia e à teologia*, ambos referenciados na Bibliografia.

⁴⁴ “Teologia Quebrada” é um termo barthiano pelo qual o teólogo suíço entende que o problema do mal reconhece uma “realidade inconciliável com a bondade de Deus e com a bondade da criação”, renunciando a qualquer pretensão de totalização sistemática, para que possa “pensar o mal” (RICOEUR, 1988, p. 43).

procuram explicá-los. Há uma lacuna na filosofia que torna inevitável a virada à religião (HALL, 2007). Isso porque “nenhum símbolo enquanto se abre e descobre uma verdade do homem é estranho à reflexão filosófica” (RICOEUR, 1978a, p. 257). Numa perspectiva de Giambattista Vico (1974), os *mythos* captam poeticamente as primeiras emanções do Ser, o que faz com que possuam certo frescor perceptivo, originalidade e principalmente, um traço de originalidade.

A importância desses mitos é justamente seu alcance ontológico, pois através deles, a consciência se reconhece como culpada, o que mostra a importância da reminiscência, no resgate desses símbolos (RICOEUR, 1978a; 2011). Dentre esses mitos, Ricoeur aponta, com especial predileção, ao *mythos* adâmico, cuja conexão teológica se dá pela cristologia paulina, especialmente a esboçada no capítulo cinco da Carta aos Romanos.

O *mythos* adâmico também se apresenta como essencialmente antropológico. Sua compreensão se dá pela fenomenologia e pela hermenêutica, após interface com os signos do fim (RICOEUR, 1976). A preferência por este *mythos* se deve ao que Richard Kearney (2006) chamou de significativa evolução da consciência moral, ao conectar o problema do mal à liberdade, ponto este que também teria sido assinalado por Agostinho.

A compreensão do mal se dá, então, por meio de sua metaforização. É no *mythos* adâmico, por exemplo, que o processo da figuração, da teatralização da queda, evidencia que o mal não era inerente à constituição humana. O mal, que dá a pensar assim como o símbolo, se torna compreendido a partir do mito adâmico, mediante sua metaforização, como no caso da figura do tribunal. Tal compreensão o remete para algo externo à estrutura ôntica, o que traz a ideia da liberdade para o centro do debate como espaço dado ao mal. A partir desta noção é que se tem o mal como um involuntário no coração do que é voluntário, uma “impotência preliminar” (RICOEUR, 1978a, p. 258). Como lembra Ricoeur, há uma riqueza analógica na noção de pecado original⁴⁵, a qual aponta para a existência pretérita à consciência do mal. Na figura da serpente presente no *mythos* adâmico concentra o “já-aí” do mal, sua antecedência que precede a tomada

⁴⁵ Ricoeur atribui à noção de pecado original um “falso-saber” que é anti-gnóstico na sua intenção, porém “quase-gnóstico” na sua forma (RICOEUR, 1978a, p. 257). Para Ricoeur o pecado original deveria figurar como “símbolo racional insubstituível” do mal que já está (e jaz) aí (RICOEUR, 1978a, p. 257). Salienta-se também que, para Ricoeur (1988), a linguagem religiosa traduz o mal moral como pecado, tornando o ser humano passível de repreensão. O mal cometido por um é o mal sofrido por outro. Lembrando que o mal cometido por um agente pode atingi-lo, tornando-o também um paciente, não só nas perspectivas de retorno, de vingança, mas também no desdobrar da ação, em virtude de certo grau de imprevisibilidade que cerca sua abrangência.

de consciência. Nesse sentido é que o mal está aí para a mesma liberdade de onde tem início.

A pretérita constituição do mal e sua involuntária relação de pertença ao ser humano devido ao arbitrário uso da liberdade, explicam não de modo genealógico, como propôs Agostinho, na defesa da noção de pecado original, mas de modo analógico, como sugere Ricoeur, a propensão da liberdade para o mal. Trata-se, então, não de uma determinação, antes de um hábito, de um modelo contraído e perpetuado a partir do exercício do arbítrio. A natureza da liberdade foi invadida por uma vontade má, que carece de regeneração.

É preciso destacar que essa questão do mal traz, ainda, mais duas implicações: a primeira, é a questão da culpa, a qual é explorada a partir da metáfora do tribunal (RICOEUR, 1978a), pelo que viabiliza a noção de consciência moral. Segundo Ricoeur, “a ideia de uma escala paralela de crimes e dos pecados interioriza-se, por sua vez, em favor da metáfora do tribunal”, tornando a consciência moral “uma consciência graduada de culpabilidade (RICOEUR, 1978a, p. 358-9). A metáfora do tribunal aponta para esse processo de interiorização da culpa, mediante uma consciência desdobrada, que promove essa autocondenação.

A primeira implicação está na discussão gerada por Freud, de que a culpabilidade não estaria na transgressão em si, mas na própria expressão da lei, pois ela representa a figura do pai. No caso de Freud, como bem assinala Ricoeur (1978a), a figura do pai emerge da clínica e não da exegese dos textos, o que resulta na sua transfiguração. Ocorre que os símbolos, mesmos os mais arcaicos, quando esquecidos, não são abolidos; é por eles que a consciência se percebe culpada (RICOEUR, 2011a). Nesse sentido é que, ao impor os limites, a lei sublinha o momento da transgressão e aponta para a figura do pai, despertando o sentimento de culpa. Em outros termos, a propensão da liberdade para o mal deu à moralidade seu aspecto normativo, apesar da primeira ser a fundamentação da segunda.

Já para Kant, como bem assinala David Hall (2007), a perfeita vontade não conhece obrigação, uma vez que suas escolhas estão de acordo com a máxima correta. Neste sentido, o mal é entendido como tendo uma origem radical, uma vez que corrompe a máxima que serve como fundamento para as ações morais. Aqui reside seu paradoxo: ao mesmo tempo que se alicerça na liberdade, o mal a torna uma possibilidade impossível. Analogicamente, ele prenuncia uma impotência preliminar.

A segunda, é a forma de trato do mal, uma vez que na ação ele é encarnado pela violência. Sobre este segundo aspecto, Ricoeur sugere o trato do mal pela ética e pela política, bem como convida à teologia da redenção (HALL, 2007), presente no texto bíblico, para reorientar o discurso filosófico, voltando-o para a esperança e não para um pessimismo, ou mesmo fatalismo. Hall (2007) postula que, para Ricoeur, é no campo da religião que há o confronto da consciência com a opção da esperança, apesar da existência do mal. A consciência também confronta a experiência na forma de um chamado, funcionando como a forma passiva dentro da identidade, pelo que se recebe o chamado da consciência.

Nesta teologia reside a promessa, elemento fundamental para manutenção da perspectiva, do rumo em momentos adversos. É a teologia da redenção que aponta para uma restauração plena da liberdade, e que exalta uma bondade que excede a presença do mal. Essa esperança torna a liberdade possível e abre espaço para se tratar dos modos de ser-no-mundo.

3.1.2 Distanciamento⁴⁶ e o ser-no-mundo

No processo de autocompreensão com um *Cogito*, que se percebe ferido, as possibilidades de ser-no-mundo funcionam como fatores que auxiliam a consciência, a qual, como vimos, não possui a virtude da imediatez. As ações de outros, mimetizadas em narrativas, assim como a capacidade criativa da imaginação que juntamente com as representações presentes nos textos (por exemplo), projetam novas possibilidades de habitar o mundo. Ora, a projeção, ainda que imaginativa, engloba a ponta de lançamento, implicando a descoberta de uma faceta da consciência, tendo em vista que ela tanto se oculta, quanto se revela (RICOEUR, 1978b).

Para tanto, é necessário que haja o distanciamento, que num primeiro momento, trata-se de um comportamento metodológico inerente ao processo do conhecimento (RICOEUR, 1990a). O distanciamento permite discernir as rivalidades entre as diferentes tradições, encaixando a hermenêutica entre o binômio familiaridade-

⁴⁶ Algumas das principais referências sobre distanciamento em Ricoeur: RICOEUR, 2006a, p. 162; *A hermenêutica bíblica*; RICOEUR, 1990a, p. 95, 114; *Interpretação e Ideologias*; RICOEUR, 1975b, p. 97; *Fenomenologia e hermenêutica*; RICOEUR, 1989, p. 61; *Do Texto à Ação*; RICOEUR, 2011a, p. 184; *Escritos e Conferências 2 – hermenêutica*; RICOEUR, 2010c, p. 383; *Tempo e Narrativa-3*.

estranhamento⁴⁷ (RICOEUR, 2010c). É justamente para evitar uma interpretação errônea, é que nasce a hermenêutica, que para Ricoeur, ao mesmo tempo que tem a compreensão condicionada pelo estranhamento, precisa superá-lo (KÖRTNER, 2009).

A mesma postura metodológica evita o risco de se ter o ego como instância última (RICOEUR, 1990a), mantendo a dialética entre a pertença e a distanciação alienante, visando a compreensão de si (RICOEUR, 1989). O distanciamento alienante é aquele que provoca o sentimento de não-pertença a uma cultura, a uma tradição (RICOEUR, 2011a). Já a pertença, é o próprio “ato de compreender-se diante do texto” (RICOEUR, 2011a, p. 184). Não por outro motivo, a coisa do texto só permite sua apropriação na medida em que há um movimento, por parte do leitor, de desapropriação pessoal, mediante o distanciamento, para que possa se apropriar da proposição de mundo agora ofertada pelo texto (RICOEUR, 1975b).

É na distância que se encontra o coração da experiência de pertença-para a hermenêutica. Ela é a adesão à vivência histórica. Este distanciamento, faz uso da *epoché*, dentro de um movimento intencional da consciência visando o significado, mesmo porque, sob o prisma fenomênico, o significado possui preeminência sobre a autoconsciência. Pela fenomenologia, busca-se interpretar a vida significando-a, momento em que ocorre a conexão entre a *epoché* e o significado, uma vez que pode haver uma distância entre o sentido e o acontecimento (RICOEUR, 2006a). A *epoché* é o momento em que se dá a troca, o jogo de palavras por coisas, de palavras por outras palavras, e do que é proferido pelo que é recebido (RICOEUR, 1975b).

Percebe-se que o distanciamento, no prisma ricoeuriano, é uma etapa necessária, não só, mas também metodológica, para alcançar à compreensão. Destaca-se também, que no desejo de autocompreensão, a consciência visa uma apropriação (*Aneignung*) ou aplicação (*Anwendung*), sendo mediada pelos textos que desdobram uma proposição de mundo (RICOEUR, 1990a). Aqui reside o encontro do outro tipo de distanciamento, o textual, com os modos, com as possibilidades de ser-no-mundo.

Como este distanciamento acontece? A própria experiência de leitura do texto provoca um triplo distanciamento: a distância de si pelo texto; a distância do texto

⁴⁷ O que nos remete ao segundo princípio da técnica hermenêutica de Schleiermacher, oriunda de suas aulas de teologia em Halle, pelo que defendia que a compreensão se aplica àquilo que não é totalmente estranho, nem absolutamente familiar. Se o que é para ser compreendido fosse completamente estranho a quem vai compreender, não haveria ponto de contato, e portanto inviabilizaria a compreensão. Ricoeur destaca que Schleiermacher desenvolve a técnica hermenêutica por uma tríplice razão: a) primeiro por conta da limitação da exegese e da filologia a seu tempo; b) segundo por conta da fraqueza da filosofia no seu tempo; c) por fim pela pulverização da hermenêutica em diferentes disciplinas (RICOEUR, 1977b).

pelo mundo e por fim, a distância do mundo pelo texto, numa abrangência mais polissêmica do que simplesmente semiótica.

O texto tem essa capacidade de açambarcar os níveis da compreensão e do distanciamento. Primeiro porque a compreensão, como vimos, é um compreender-se diante do texto, o qual funciona, por vezes, como um espelho literário para o leitor (RICOEUR, 1989; 2011; AMHERDT, 2006).

O texto também funciona como um padrão objetivo de distanciamento. Sua objetividade se funda em quatro pilares: a) pela fixação da significação, que abrange a totalidade do texto visto como resultado de uma construção, e notado pela relação do todo com as partes; b) pela dissociação da intenção autoral; c) pelo desenvolvimento de referências não-ostensivas, uma vez que presentes de modo remissivo (as coisas não estão mais lá) nos textos (RICOEUR, 2011a); d) e pela abrangência universal dos destinatários (RICOEUR, 1989).

No distanciamento está contemplada a tripla autonomia⁴⁸ que o texto possui, tanto em relação ao autor⁴⁹ quanto em relação ao mundo do texto, assim como em relação aos primeiros destinatários (RICOEUR, 1990a; 1994; 2011; DE MORI, 2012b), permitindo, pelo ato da leitura, os movimentos de descontextualização e recontextualização⁵⁰ (RICOEUR, 1989; 1990a). Tal noção é importante para a hermenêutica bíblica, uma vez que esta faz uma operação incessante de descontextualização do significado, do sentido apontado pelo texto, visando sua recontextualização à cultura hodierna (RICOEUR, 1981). Esta última, implica uma atualização, como resultado da apropriação, fruto, por sua vez, de uma autocompreensão diante do texto, que envolve exposição e expansão (DE MORI, 2012b). Já no caso do autor, seu distanciamento do texto se dá pela inovação

⁴⁸ Cabe lembrar que a autonomia do texto não valida, necessariamente, qualquer leitura. Além da *intentio operis* lembrada por Körtner (2009) e citada no início do primeiro capítulo desta tese, há três outros princípios que sugerem o impedimento, ou a não concordância com este risco: a) a totalidade do texto que impede uma interpretação estranha a ele; b) o processo de validação (que não equivale ao da verificação de David Hirsch) ao qual o texto é submetido e que confere uma interpretação mais provável; c) Por fim há a sugestão que Ricoeur encontra em Michel Charles, o qual distingue uma mecânica de sentidos, que permite a construção da liberdade do leitor, mas também fornece o limite a ele, através da aplicação da rapsódia metafórica: rege a referência do texto a si mesmo e a relação do leitor com o texto. Daí o texto rabesiano se empenhar para “interpretar ele mesmo suas próprias referências” (RICOEUR, 2010c, p. 281). Já a violência interpretativa é quando uma interpretação é imposta como limite último, como a sentença de um magistrado.

⁴⁹ No que claramente Ricoeur se distancia do Terceiro Princípio da técnica hermenêutica de Schleiermacher, pelo qual o ideal hermenêutico é entender o discurso melhor do que o próprio autor, envolvendo as noções de congenialidade.

⁵⁰ Para Ricoeur (2011) são os textos religiosos que possuem a maior capacidade de serem reatualizados em qualquer contexto cultural.

metafórica, mediante a concordância-discordante narrativa, uma vez que, ao mesmo tempo em que referencia, a transforma em linguagem (DE PAULA, 2012).

Ricoeur reconhece a aplicabilidade da exegese na interpretação bíblica, especialmente porque ela é importante instrumento nesse processo de descontextualização, da compreensão do mundo bíblico. No entanto, como pode ser visto no diálogo que ele desenvolve com André LaCocque (2001), ele privilegia o viés hermenêutico. Para Ricoeur, mais do que a busca do significado das palavras na língua original dos escritos bíblicos, ou mesmo à compreensão do contexto cultural onde eles estão inseridos, e dos quais os escritores não tinham como libertar-se totalmente, está o sentido para onde o texto aponta. No que concorda com o pensamento bultmanniano, de que a compreensão como categoria teológica autônoma lastreada, por uma situação fundamentalmente bíblica, se volta, como ato de fé, para o sentido presente, nas narrativas e não somente para elas (KÖRTNER, 2009).

A exegese visa a compreensão do texto, voltando-se para as condicionantes filológicas e históricas que se fizeram presentes em sua elaboração. Como exercício interpretativo, a exegese envolve o movimento de descontextualização do leitor, no esforço em captar como aquela mensagem foi recebida pelos seus primeiros destinatários. É a compreensão do mundo do texto, que exala a vida que o circundava. Como tal, a exegese é instrumento, uma forma de exercício de uma hermenêutica regional.

Já a hermenêutica, como dissemos anteriormente, se volta para o sentido do texto. Trata-se da compreensão pelo texto, no que se volta para uma perspectiva de caráter mais ontológico. O leitor, agora, não mais interpela o texto (etapa da exegese), mas se permite ser interpelado por ele, visando sua apropriação. É o mundo do leitor que passa a ser reconfigurado pela inserção e interseção do texto na vida, de modo a completar o arco hermenêutico que vai da vida presente no mundo do texto, à vida constante no mundo do leitor. A reconfiguração passa a fornecer as novas formas de ser-no-mundo, no que pleitea ser um interpretativo exemplo de uma hermenêutica geral. Como tal, a hermenêutica geral se distingue pela sua pretensão universalizante, uma técnica que se aplique em diferentes saberes e contextos.

Desta forma, aplica-se a noção de coisa do texto, que “não é aquilo que uma leitura ingênua revela, mas aquilo que o agenciamento formal do texto mediatiza. Se é assim, verdade e método não constituem uma alternativa, porém um processo dialético” (RICOEUR, 1990a, p. 137). Importa destacar que para Ricoeur (2006a; 2006b) exista

uma tríplice mediação: a) a da referencialidade, manifesta na relação homem-mundo; b) a da comunicabilidade, que por sua vez, é encontrada na relação homem-homem; c) e o da compreensão de si, do homem-consigo mesmo, que se torna o desafio hermenêutico dos textos poéticos.

O distanciamento provido pela dimensão textual aponta para a primazia, para o caráter apriorístico da experiência, uma vez que entre retenções e protensões, o ser-aí projeta os seus possíveis, buscando um modo de ser-no-mundo. É a referência de segundo grau, o mundo aberto pela obra, o mundo da obra, que reflete e ao mesmo tempo se abre para uma mimesis criadora (RICOEUR, 1989). Nesse sentido, é que Ricoeur (1989) se refere à hermenêutica como metacrítica, pois está fundada na experiência de mundo que, por sua vez, a torna precedente do saber e isenta do modelo configurado pela explicação científica. Na compreensão, que é primeira, está sua ligação com a ontologia, enquanto a explicação viria como um segundo momento (não etapa⁵¹), o que pode ser exemplificado na forma de semiótica⁵², sobre aquele ato individual (RICOEUR, 1989).

A hermenêutica se volta, então, como um instrumento, a partir da interpretação do texto (RICOEUR, 2011a), para que se formule uma proposta de ser-no-

⁵¹ Cabe lembrar que no pensamento de Dilthey o qual buscava fundar a hermenêutica como ciência, sem o determinismo metodológico presente naquilo que chamou de Ciências da Natureza, e sua influência positivista, estava a busca de um princípio metodológico próprio para as Ciências do Espírito, para as humanidades. Foi nesse sentido que ele distinguiu explicação de compreensão, aplicando a primeira às Ciências da Natureza e a segunda às Ciências do Espírito. Para Dilthey o assunto da hermenêutica é a vida fixada nos escritos (DILTHEY *apud* RICOEUR, 2008), sendo compreendida como “camada objetiva da compreensão, graças às estruturas essenciais do texto” (RICOEUR, 1990a, p. 27; 1989) e que aplicada à História Universal se torna uma epistemologia. A distinção destes termos, conquanto exista no pensamento de Dilthey (1998) como acabamos de ver, deve ser encarada aqui pelo aspecto didático, uma vez que na proposição hermenêutica de Ricoeur compreensão e explicação fazem parte de um mesmo e dialético momento hermenêutico, sendo que pela compreensão há um engajamento do sujeito, enquanto pela explicação, o distanciamento metódico. Para Ricoeur (2011) interpretar implicava em alternar as fases de compreensão e explicação ao longo do único arco hermenêutico. “Explicar mais é compreender melhor”, afirma Ricoeur (2011, p. 26). Por isso a sinalização para que não seja vista como uma “etapa”, o que desconectaria os termos (compreensão e explicação) inviabilizando a dialética proposta pelo pensamento ricoeuriano. Outrossim, vale a pena lembrar que Ricoeur (1989) considera as Ciências Humanas eminentemente hermenêuticas.

⁵² Segundo Ricoeur, “a explicação, concebida como uma combinatória de signos, logo, como uma semiótica, edifica-se com base numa compreensão de primeiro grau que assenta no discurso como ato indivisível e capaz de inovação” (RICOEUR, 1989, p. 34). A compreensão de si é mediatizada pelos signos (a experiência humana é originariamente linguística), símbolos (expressões de duplo sentido, nas quais a metáfora viva se confunde com o símbolo), e textos. Ricoeur transitou por uma noção de hermenêutica como a que trata da interpretação dos símbolos, visando explicar o sentido segundo das expressões que possuem mais de um sentido, conquanto hoje a considere insuficiente (ela é também interpretação dos símbolos, mas não só deles). A questão é que: um simbolismo tradicional mostra sua plurivocidade num texto integral; e que sua interpretação envolve sua redução ao inconsciente ou à motivação social, gerando um conflito de interpretações, o qual está presente no texto (RICOEUR, 1989, p. 40-41).

mundo, uma resposta que trata do problema colocado pelo texto (KÖRTNER, 2009), visando “projetar os meus possíveis mais próprios” (RICOEUR, 1989, p. 62). Esta formulação, aponta para os processos de manutenção da identidade. pela promessa e confirmação de traços-de-caráter, pela busca do autêntico, naquilo que Heidegger distinguiu como o “existenciário”, conceito que abrange as escolhas de modo de ser-no-mundo, que refletem um engajamento ético (RICOEUR, 2010c).

Quanto ao termo “potencialidades”, é o reconhecimento do poder-vir-a-ser, desse estado de potência presente no ser-aí, que aponta para suas faculdades e capacidades, algumas esquecidas no passado, e que permitem sua mudança, transformação. Ao falar sobre isso, Ricoeur (2019) lembra que, a mesma história que não pode ser hermética sujeitando-se a novas interpretações e vivificações, é a história que em sua dinamicidade possibilita o resgate de potencialidades perdidas, dada a abrangência cultural.

Sendo o texto que faz o convite ao projeto de formulação de possibilidades, a busca pela significação sai desse olhar do que está “atrás do armário⁵³”, dos processos de adivinhação da intenção autoral, ou mesmo do propósito original do texto, para o que está diante do texto. Não se trata mais de procurar uma intenção oculta atrás do texto, mesmo porque o mundo do texto antecede a própria intenção autoral, mas sim “um mundo a ser manifesto diante dele” (RICOEUR, 1990a, p. 138; RICOEUR, 1989; 1975c). O mundo do texto aponta para a referência, para o tipo de mundo que ele projeta. Já “não é o que é dito, mas acerca do que é dito” (RICOEUR, 2008, p. 94), “o que ela diz a respeito do que ela afirma” (RICOEUR, 2011a, p. 85). Esse mundo engendrado pelo texto, é que é a “coisa do texto”⁵⁴, para o qual a hermenêutica deveria se orientar, evitando assim, o irracionalismo da congenialidade romântica e o racionalismo presente no estruturalismo (RICOEUR, 1989).

O mundo, em sua ostensividade literária, passa a ser visto como a “totalidade das referências abertas pelos textos” (RICOEUR, 2011a, p. 84), uma vez que se apresenta desdobrado diante do texto, horizonte da experiência possível que a obra termina no deslocamento de seus leitores (RICOEUR, 2006a). A multiplicidade de

⁵³ Figura esta colocada por C. S. Lewis nas *Crônicas de Nárnia* para mostrar uma meta-realidade, para além daquela casa onde as crianças foram abrigadas durante um período da 2ª Guerra Mundial. Nessa literatura chamada de fantástica, a figura hermenêutica é clara: a verdade está atrás do armário, no sentido de além dele.

⁵⁴ Em Gadamer, a “coisa do texto é a espécie de mundo aberta por ele” (RICOEUR, 1989, p. 363).

referências⁵⁵ pode, inclusive, “explodir” (RICOEUR, 2011a, p. 127) o mundo do autor uma vez que não só extrapola uma eventual intencionalidade autoral, como pela autonomia do texto⁵⁶, suplanta a audiência original (RICOEUR, 1977; 1990a).

É porque o texto é autônomo (KÖRTNER, 2009), que ele se abre à interpretação e para a fusão de horizontes, mediante o choque do mundo do texto com o mundo do leitor, este último compreendido como o mundo efetivo da ação real (RICOEUR, 2006a). O que é comunicado é o mundo do texto, que se projeta como seu horizonte, na qualidade de interseção do mundo do texto com o mundo do leitor, no que Gadamer chamou de fusão de horizontes (RICOEUR, 1994). Nessa fusão de horizontes, há uma “interação entre o mundo que se conhece e o mundo que se propõe a conhecer” (RIBEIRO, 2016, p. 120). É a junção da expectativa presente no texto, com a experiência do leitor, sua existência no tempo e no espaço (HALL, 2007).

Mas como se apresenta esse mundo do texto? Como diferenciar sua proposição de um, por exemplo, espelhamento do real, de uma mimesis da ação, de viés mais platônico?

Ao colocar a interpretação como o modo de explicitação do ser-no-mundo manifesto diante do texto (RICOEUR, 1975c; 1989; 1990a), o filósofo francês faz uso da distinção entre a referência de primeira e segunda ordem. A referência de primeira ordem, é aquela através da qual o texto representa a realidade⁵⁷; já a de segunda ordem, ou segundo grau, trata da forma de ser-no-mundo, dos horizontes possíveis de habitação no mundo. A referência de segunda ordem é aquela aberta pelo texto que oferece um esboço do mundo, convidando a uma reflexão sobre o ser-no-mundo, objetivando que o

⁵⁵ A referência de uma obra é a expressão da profundidade do mundo daquele texto em sua temporalidade. Contudo Ricoeur não para por aqui. Para ele, “mundo é o conjunto de referências abertas por todos os tipos de textos descritivos ou poéticos que li, interpretei, amei” (RICOEUR, 1994, p. 122). Há um choque do possível com o real no próprio texto, que é amplificado pelo jogo interno entre os paradigmas recebidos e as discrepâncias, o que mostra a dialética entre sedimentação e inovação. (RICOEUR, 1994).

⁵⁶ Como contraste traz-se aqui as observações de Jean Grondin (1999), sobre a contribuição de Emílio Betti, cujo pilar hermenêutico está na autonomia interpretativa que procura preservar um sentido originário do texto. Ele estabelece quatro cânones interpretativos (GRONDIN, 1999, p. 212-213): a) o cânone da autonomia hermenêutica, do sentido originário do texto; b) o cânone da totalidade e da conexão significativa intrínseca da contemplação hermenêutica (o texto deve ser tomado como um todo afinado e coerente); c) o cânone da atualidade da compreensão (mais subjetivista, pelo qual relembra uma vivência); d) o cânone da correspondência hermenêutica de sentido, ou ainda, da congenialidade hermenêutica: a atualidade vivencial do intérprete tem que estar em consonância íntima com o estímulo primeiro experimentado pelo texto. Entretanto, esses cânones não fundem a objetividade das interpretações das ciências do espírito, nem tampouco conseguem diferenciar as interpretações corretas das falsas. Por isso a hermenêutica de Betti é filha temporã do historicismo (GRONDIN, 1999, p. 212-213).

⁵⁷ Para Gottlob Frege, o sentido é o objeto ideal intencionado, enquanto a referência é a pretensão do discurso de alcançar a realidade (RICOEUR, 2015).

leitor projete suas possibilidades. Em outros e diferenciais termos, enquanto a referência de primeiro grau usa a linguagem ordinária, a de segundo grau, que está atrelada ao mundo do texto, usa a linguagem poética do poder-ser (DE MORIA, 2012; HALL, 2007). É a referência do mundo da obra, da *mimesis* criadora, que convida à interpretação.

Ocorre que, se pelo realismo defendido por Auerbach, o texto bíblico seria de referência de primeira ordem; para Ricoeur, justamente pelo seu convite a uma compreensão ontológica, a Bíblia seria preponderantemente de segunda ordem. Quanto a nós, postulamos uma posição compreensiva que reúna, neste ponto, os dois autores. A Bíblia, como expressão de grande riqueza cultural, aglutina em torno de si as duas referências, a de primeira e a de segunda ordens.

Na referência de segundo grau é que se reúne a autonomia do texto, sua interpretação e suas condicionantes transcendentais. Uma vez a hermenêutica tratando do ser-no-mundo demonstrado pelo texto (RICOEUR, 1975b; 1989), ela se torna uma reflexão transcendental, pois trata das condições para a articulação do discurso (RICOEUR, 2011a), mesmo porque a autonomia do texto está baseada nas “estruturas existenciais constitutivas do ser-no-mundo” (RICOEUR, 1989, p. 69). A referência de segunda ordem é, portanto, de natureza ontológica (RICOEUR, 1989). Este destaque é importante, porque sobre esta noção fundamenta-se a *Mimesis-I* como pré-condição, como pré-conceito, pré-compreensão⁵⁸, ou ainda, como pré-estruturação que possibilita não só a compreensão de um texto, como também sua elaboração. É o que Ricoeur fala, ecoando Gadamer, de pertença a uma tradição.

Cabe destacar que para Husserl, a explicação⁵⁹ ontológica (que toma a fenomenologia transcendental como um todo) consistia no desdobramento das diversas camadas, que juntas, constituem o significado do que é o mundo. Por isso, a explicação é realizada no meio do caminho entre duas filosofias: a da construção e a da descrição. Segundo Ricoeur, Husserl antecipou a coincidência entre intuição e explicação ao dizer

⁵⁸ Objetivando aclarar essa noção de pré-compreensão, trazemos aqui a afirmação de Northrop Frye: “O homem, ao contrário dos demais animais, não está nu, nem imerso na natureza. Ele está dentro de um universo Mythoslógico, um corpo de pressupostos e crenças desenvolvidos a partir de suas inquietações existenciais. De tudo isso, a maior parte é inconsciente. Isso significa que nossa imaginação pode reconhecer partes desse corpo, quando apresentados na arte ou na literatura, sem que compreendamos o que na verdade reconhecemos” (FRYE, 2004, p. 17).

⁵⁹ Já em Kant a “interpretação deveria se voltar para o fundamento da dedução transcendental, isto é, o trabalho filosófico que tende a assinalar a justificação de diversas categorias segundo sua capacidade de organizar um domínio da experiência” (RICOEUR, 1978b, p. 44).

que “toda fenomenologia é uma explicação na evidência e uma evidência na explicação” (RICOEUR, 1975b, p. 101).

Outro caminho, para essa assimilação ontológica, situa-se na imaginação. É através dela que se torna possível o processo de redescrição, bem como da aplicação do texto à vida, nesses modos de ser-no-mundo possíveis, em que a coisa do texto se constitui. A imaginação está na base que sobrepesa as ações (RICOEUR, 1989), assim como no processo de reconfiguração narrativa, que Ricoeur nominou de Mimesis-II, e sobre que abordaremos mais adiante.

A imaginação é elemento primordial para a ficção⁶⁰. Esta, em Ricoeur, não deve ser entendida como uma criação meramente fantasiosa, mas sim como o poder de configuração e reconfiguração da realidade, como elemento do fazimento⁶¹, fator este primordial às proposições das possibilidades de ser-no-mundo. A ficção é que possibilita a projeção do texto colidindo-o com o mundo, na transfiguração operada pela suspensão da referência. Nesse sentido, também, é que a metáfora viva faz, como a verdadeira poesia, aparecer o mundo, remontar a palavra desde sua origem (RICOEUR, 2015).

No vetor da transfiguração, operada pela ficção, é que reside o ato de leitura (RICOEUR, 2006a). Para que o ato de leitura seja completo, é preciso participar do mundo imaginário do texto, assim como projetar, pela mesma imaginação, os modos diversos de ser no mundo que, no caso do leitor, como bem lembra Geraldo de Mori (2012b), é o mundo efetivo, o mundo das efetuações. O ato de leitura é que atualiza a história⁶² (RICOEUR, 1994), e o faz pelo uso da imaginação.

A interação produzida pelo ato de leitura no qual há o contraste, a fusão, a interação entre o mundo do autor e o mundo do leitor, é resultado da projeção do mundo da obra (RICOEUR, 1989). “Para além da recepção do texto pelo leitor e da intersecção entre essa experiência fictícia e a experiência viva do leitor, o mundo da obra constitui o que eu chamaria de uma *transcendência imanente* ao texto” (RICOEUR, 2010b, p.

⁶⁰ Ressalta-se aqui o conceito de intropatia de Husserl que é o princípio transcendental pelo qual a transferência imaginativa é operada pela analogia. Um exemplo claro para isso está na alfabetização musical de uma criança, especialmente no canto coral. A regente usualmente pede para a criança imaginar como seria a nota musical se ela estivesse subindo na escala.

⁶¹ Para Ricoeur, “ficção é *fingere e fingere é fazer*” (RICOEUR, 1989, p. 35).

⁶² Nessa atualização está um dos enfoques da identidade dinâmica de uma obra. O outro repousa no equilíbrio entre inovação e sedimentação. Isso porque o texto não pode ser percebido de uma só vez. É o que expressa o hermeneuta francês: “Todo texto, ainda que sistematicamente fragmentário, revela-se inesgotável à leitura, como se, por seu caráter inevitavelmente seletivo, a leitura revelasse no texto um lado não escrito. É esse lado que, de modo privilegiado, a leitura se empenha em figurar. O texto parece assim alternadamente em falta e em excesso relativamente à leitura” (RICOEUR, 2010c, p. 289).

174). Esta transcendência deve ser compreendida como a intencionalidade do texto, em sua totalidade, pela qual se manifesta a voz narrativa, que é justamente o seu vetor na intersubjetiva relação com a resposta da leitura. É ela que viabiliza a experiência fictícia, como “uma maneira virtual de habitar o mundo que a obra literária projeta em virtude de seu poder de autotranscendência” (RICOEUR, 2010b, p. 276). Só que é preciso superar essa transcendência do mundo da obra para que a “fronteira entre configuração e refiguração” (RICOEUR, 2010b, p. 276) seja atravessada, o que se dá na obra literária, na qual é possível encontrar um significado oriundo da intersecção do mundo projetado pelo texto e o do leitor.

Ocorre que esse processo, operado pela imaginação, não parte do nada. Ele está ligado aos paradigmas de uma tradição, como reflexo e resultado dela (RICOEUR 2006a). Ricoeur (1990a) reconhece, assim como Gadamer, e ao contrário da Crítica das Ideologias, que toda crítica, mesmo aquela feita contra uma tradição, tem nela seu nascedouro. Aliás, não seria possível criticá-la sem essa imersão prévia.

Körtner (2009) sintetiza de modo preciso a forma pela qual Ricoeur enxergava a contribuição da crítica da ideologia à construção de uma compreensão ontológica. Ela deveria funcionar como um desvio necessário para que a compreensão pelo texto e diante do texto, se desse pelo assunto do texto e não pelos preconceitos já pertencentes e introjetados no leitor.

Ricoeur, que caminhou procurando superar a Suspeição lançada pelos Mestres da Suspeita, procura dialogar com a crítica feita por Jürgen Habermas e Karl-Otto-Apel, apresentando o traço compreensivo, que marca sua obra e sua forma de filosofar, o qual é apontado por diferentes biógrafos (GRONDIN, 2015; JORVELINO, 2011; DOSSE, 2017). Ao manter a importância da tradição, Ricoeur infere um modo particular de entendimento do círculo hermenêutico.

3.1.3 A Apropriação Ontológica: o Círculo Hermenêutico⁶³

A questão que se coloca a partir deste momento é como esta tradição interage com os processos de compreensão ativados pelo texto e pelas novas formas de ser-no-mundo. Nesse sentido, a discussão ontológica faz interface àquilo que Ricoeur chamou (e trataremos depois) de Mímesis-I, à pré-compreensão também alcunhada

⁶³ As principais referências em Ricoeur sobre essa expressão que encontramos estão em: RICOEUR, 1978; 1978b; RICOEUR, 1989, p. 58; RICOEUR, 1994, p. 117; RICOEUR, 2011a, p. 57, 87.

pejorativamente de preconceito (RICOEUR, 1990a). Nessa interface busca-se uma compreensão do domínio da ação estruturante, bem como a compreensão da linguagem, da mediação simbólica e da temporalidade, em sua forma de estruturação.

A importância desse reconhecimento está na consciência do *locus* da interpretação. O fato de ser integrante de uma cultura, subsidia a forma de olhar e compreender o mundo à nossa volta. Pela tradição, foram assimilados valores. A estas contribuições, soma-se a estrutura ôptica do indivíduo, que torna possível o conhecimento. Há uma pré-condição, que pertence ao ser humano, pelo que o ato de conhecer, bem como o exercício da compreensão, especialmente no seu movimento pendular entre explicar e compreender, torna-se possível.

Chegamos então à proposição de círculo hermenêutico como consequência da impossibilidade de se elaborar uma ontologia unificada (HIGUET, 2015).

Ricoeur enxerga no círculo hermenêutico um empreendimento globalizante, que, diferindo da noção única de uma hermenêutica englobante, torna-se suficientemente hábil para opor-se à noção de caráter total da semiótica⁶⁴ (DOSSE, 2017). Isso retrata a compreensão de Ricoeur de que haveria várias formas de leitura de um texto e não uma padronizada pela ciência linguística. Talvez, por essa razão, pareçamos mais correto, ainda que o singular abranja e preserve o alvo interpretativo, falar em círculos, devido às diferentes feições que o círculo adquire no pensamento e obra de Ricoeur. As circularidades entre pré-compreensão e compreensão; compreensão e explicação; compreensão e crença; texto e intérprete; e comunidade e texto, são alguns dos exemplos dessa multiforme manifestação do círculo ricoeuriano.

Num primeiro e, talvez principal momento, o círculo hermenêutico procura articular esse momento dialético entre compreensão e expressão, entre pertença ontológica e distanciamento metodológico (COSTA, 1989). A grande questão é como ser captado pelo sentido do texto?

É na *Mimesis-I* que reside o início da resposta. Diferentemente de Auerbach, especialmente em sua análise do texto bíblico, na qual defende sua acessibilidade universal, em que pese seu cuidado na preservação interpretativa mais profunda,

⁶⁴ Ricoeur destaca que a falha da semiótica está na acentuação sobre a última forma da redação dos textos, desconsiderando as etapas redacionais do texto e impossibilitando o enxerto de uma interpretação existencial sobre uma análise estrutural (p. 134). Em termos de hermenêutica bíblica, como o foco está no leitor, na recepção do texto, a dificuldade se apresenta na depreciação da exegese (RICOEUR, 2006a). Esta ideia Ricoeur assinalou em Gadamer, para quem a noção de “ser para o texto era temerária justamente pelo potencial de reduzi-lo à tradução” (RICOEUR, 2011a, p. 102). Essa noção está presente no estruturalismo.

Ricoeur defende que um texto só pode ser captado pela afinidade que haja entre o leitor e o conteúdo escrito, narrado. Em termos ocidentais, essa afinidade seria cultural, arquetípica. No entanto, o pensamento de Ricoeur defende que a compreensão do texto se dá na medida em que ele fale ao leitor, que gera dois reflexos: o primeiro, é a atividade crítica, questionadora (RICOEUR, 1978b), viabilizada pela afinidade⁶⁵; o segundo, a superação do estranhamento na produtiva dinâmica com o sentido de pertença. Cabe ressaltar, que tal criticidade não se reduz a uma avaliação do texto, mas aplica-se também, a um processo autoinvestigativo, visando a autocompreensão.

Ricoeur (2011) vê nesse mútuo processo entre interpretação do texto e interpretação de si mesmo, que resulta numa apropriação, mais uma expressão do círculo hermenêutico. A apropriação é atingida após a filtragem das predicções, separadas em verdadeiro e falso, quando se torna uma lei de compreensão de si mesmo. Depreende-se daí o novo modo de ser, fruto do alargamento do horizonte da compreensão, nesse processo ontológico⁶⁶, cuja circularidade hermenêutica não se restringe às subjetividades do autor e do leitor, uma vez que a linguagem aponta para um mundo que aí está e porque a expansão da obra alarga o próprio horizonte de compreensão (RICOEUR, 2011a). Processo este que se dá de modo continuado. Desta feita, compreender implica a exposição da subjetividade ao texto, e não o transporte dela para dentro deste (DOSSE, 2017).

Esses mecanismos da pré-compreensão são chamados, por Ricoeur, de antecipações de sentido, resultado desta familiaridade do leitor com o objeto, assunto, presentes no texto (RICOEUR, 2011a). A circularidade se dá pela tríade: pré-compreensão do sujeito (afinidade) – texto (escuta/recepção) – retorno ao sujeito (reinterpretação da vida, assimilação das proposições de mundo, novas questões a serem dirigidas ao texto). Sobre essa etapa final da circularidade, Ricoeur (1978b) lembra de uma sugestiva taxonomia presente em Rudolf Bultmann e Martin Heidegger: a compreensão do texto funciona como *retenção*.

Importa ressaltar que, segundo o filósofo francês, a “condição fundamental do círculo hermenêutico reside na estrutura da pré-compreensão que mantém a ligação de toda a explicitação à compreensão que a precede e comporta” (RICOEUR, 1989, p.

⁶⁵ Körtner (2009) destaca que para Gianni Vattimo a circularidade hermenêutica se baseia na afinidade prévia que o leitor tem com o texto, corroborando assim as afirmações de Ricoeur.

⁶⁶ Para Dilthey (1998), a compreensão é um processo de autoconhecimento estimulado por um elemento externo, como um texto, ou uma obra de arte, por exemplo.

58). Para ele, tal noção se depreende tanto da polissemia do texto quanto da multiplicidade de leitores.

A pré-compreensão atua como um horizonte do presente, tensionando o texto do passado e o prisma do leitor (RICOEUR, 1989). É ela que suscita uma leitura primordial (RICOEUR, 1978b). Seguindo o pensamento de Gadamer nesse quesito, Ricoeur entende a pré-compreensão como um componente do próprio ato de compreender, conectado à finitude humana, enraizado numa tradição e, portanto, responsivo a uma autoridade que, pela razão, se torna reconhecida. Ao recordar Gadamer, afirmou: “não existimos em horizontes fechados, nem num horizonte único” (RICOEUR, 1989, p. 343; RICOEUR, 2011a).

Isto posto, é necessário adentrar à formulação do ser-come. Se nosso alvo fora o de apontar para o ser-aí, passando depois à abordagem do ser-no-mundo diante de suas possibilidades, ao refletir sobre a consciência, sobre o aspecto ontológico, voltamos nossa atenção ao ser-come. O foco, como lembrado por Heidegger, é no sentido dado no texto, na abertura e descoberta de um mundo que não é só o que se apresenta, mas sobre o qual se estabelecem novas e criativas formas de ser-no-mundo.

Anteriormente já mencionamos que Ricoeur, ao contrário de Dilthey, inclui a explicação e a compreensão em um binômio dialético, pelo qual se processa a compreensão propriamente dita, encaminhando-o à etapa da apropriação. Para Ricoeur (1989), o círculo hermenêutico também mostra sua faceta na correlação entre compreensão e explicação, cuja articulação deveria ser encontrada na atividade narrativa (RICOEUR, 2011a). Cumpre-nos então, refletir sobre a compreensão e a relação dialética com a explicação, que se dá num mesmo momento hermenêutico. Tratar do ser-come é tratar do círculo hermenêutico, alvo deste percurso.

Para Ricoeur (1989), é na compreensão que se expressa a pertença ao Ser. Tal compreensão passa pela linguagem, tornando a compreensão uma escuta do Ser. Ela é um ato da subjetividade, sendo tanto final quanto terminal (RICOEUR, 1989). A questão que se coloca é como escutar o Ser se, por exemplo, os oráculos não mais existem. É aqui que encontramos a importância do texto. Uma vez necessitando da mediação, pois o caminho desta compreensão está na reflexão, é nos textos que vamos encontrá-la. Se a reflexão advém por um “ato de retorno a si” (RICOEUR, 1989, p. 37), a consciência de si vem como consciência de algo, seja interpretando ou sendo interpretado por este algo (RICOEUR, 2011a). A consciência se dá principalmente como modo de ser e não só de conhecimento (RICOEUR, 1978a). Ela se encontra na

narração, bem como vê-se no mundo proposto pelo texto, por exemplo, uma vez que haja uma possibilidade de compreender-se diante do texto (JERVOLINO, 2011).

A hermenêutica reflexiva, defendida por Ricoeur, contempla essa abordagem. A explicação, cuja transição entre o narrar e o explicar está na intriga (RICOEUR, 1994), é através do texto, no texto, pelo texto. A apropriação se dá por uma significação, que é promovida pela atualização⁶⁷ de um texto com o qual se estabeleceu uma identificação, uma afinidade. A apropriação se completa pela “fusão da interpretação do texto com a interpretação de si mesmo” (RICOEUR, 1989, p. 156).

A importância do texto, como foi visto na apropriação, é que ele viabiliza o processo de conscientização. Por um lado, funcionando como espelho, como *mimesis* da ação; por outro, porque o texto é que permite a experiência do tempo, uma vez que o tempo sentido é o tempo narrado. A temporalidade⁶⁸ ganha existência na narração, o que coaduna com os processos de absorção compreensiva da experiência, a qual se dá no tempo, e não fora dele (WOOD, 2003). À saudável⁶⁹ interpelação e interpretação mútua e continuada nas três Mimeses (I, II, III), Ricoeur (1994) chamou de círculo hermenêutico entre narrativa e tempo. A narrativa, portanto, tem essa dimensão mediadora, pois reúne a configuração do significado da existência, à expressão da temporalidade e à possibilidade de formulação de uma identidade.

Outro círculo hermenêutico que Ricoeur apresenta é o da relação entre crer para compreender – compreender para crer. Ricoeur (1978a) lembra que é preciso interpretar para crer. Para Ricoeur (1977; 1978b), a fé, que é o limite de toda interpretação, é a que produz a permissividade para ser interpretado pelo texto bíblico, o que comporá um autoentendimento. Há aqui um “sentido crístico” e também existencial demonstrado quando o leitor da Bíblia procura adequar sua vida ao exemplo de Cristo (RICOEUR, 1978a, p. 322). Tal círculo se faz presente na história da própria Igreja Cristã, como polos da relação com o sagrado manifesto, por exemplo, nas aberturas para

⁶⁷ A atualização representa a tradução de um texto do passado para o presente, envolvendo uma pertença, uma conversação, uma tradição, a qual em Gadamer influencia a formação do horizonte, justamente por ser viva (KÖRTNER, 2009).

⁶⁸ No caso bíblico, segundo Ricoeur (1975), é a inteligência exegética que governa a concepção cristã de tempo. Por isso a narrativa bíblica ser composta por uma cadeia sucessiva de *kairoi* dirigidas por Cristo e para Cristo.

⁶⁹ Segundo Ricoeur, a circularidade entre narrativa e tempo pode não ser saudável. Nesse caso, a violência interpretativa é a imposição da consonância narrativa à dissonância temporal, numa preeminência da ordem sobre o caos dos acontecimentos, sem levar em conta uma disposição dialética da relação. O círculo não precisa ser vicioso, embora seja inevitável (RICOEUR, 1994, p. 112 *passim*).

diferenciações dentro do protestantismo entre entusiastas e reformados, históricos e renovados, racionais e emotivos.

Um último círculo hermenêutico a ser destacado a partir de Ricoeur, é o que interrelaciona comunidade de fé e os textos que ela interpreta e pelos quais é interpretada (RICOEUR, 2001). Isto porque a “cristandade é uma comunidade de contadores de histórias” (RICOEUR, 2006a, p. 291). É a compreensão da linguagem bíblica que transforma a comunidade eclesial em uma comunidade de interpretação (RICOEUR, 1978b). A comunidade cristã nasce da experiência com o Cristo vivo e a partir das narrativas orais, contadas e preservadas pelos apóstolos que por ele foram chamados ao discipulado. Não por outra razão, Santos (2012) registra o fato de que o cristianismo se apoia num evento literário, assentado que está na produção de textos.

A partir da chamada segunda geração de cristãos, a fé é desperta a partir do que, naquele segundo momento, era uma incipiente tradição cristã, agora sendo mediada pelos textos. Ricoeur destaca que a leitura do crente é feita com uma postura confessante de servo (RICOEUR, 2003). Nesse sentido, o texto bíblico funda (e fundamenta) a experiência da comunidade cristã, fazendo com que ela, uma vez interpretada e interpelada pelos textos, agora os interprete dirigindo-lhes novas perguntas. Uma comunidade que, ao interpretar, se interpreta e que reproduz uma cadeia de interpretações⁷⁰ ao longo do tempo (RICOEUR, 1989). Sem esta comunidade viva e sua relação com o texto bíblico, o lema reformado “Só a Escritura” conduziria a uma “autópsia do texto” (RICOEUR, 2011, p. 10). Entretanto, como a recepção do texto é uma “nova palavra referente ao texto e partindo do texto” (RICOEUR, 2001, p. 10), a Escritura acaba por “crescer com os leitores” (RICOEUR, 2011a, p. 9).

Ao abordar a relação da comunidade com o texto bíblico é preciso reconhecer que tanto a consciência que registra a revelação, como aquela que a interpreta e a comunica, sob uma tradição querigmática, apresenta um fator limitante. Nesse sentido, a metáfora se torna o instrumento da linguagem, que abre a nova forma de ver o ser e assimilar a vivência da fé. A metáfora é a figura de linguagem da revelação, abrangendo a tensão entre o verdadeiro e o persuasivo, entre o poético e o especulativo. Na distinção entre a retórica, como arte do convencimento, e a poética, como arte da verdade, que reside o poético e o especulativo.

⁷⁰ Partindo de Charles Peirce, Ricoeur sugeriu uma modelo triangular no nível do texto, sendo o objeto o próprio texto; o signo, a semântica apontada pela análise estrutural; e os interpretantes como a cadeia interpretativa de interpretações produzidas ao longo do tempo por uma comunidade (RICOEUR, 1989).

A metáfora é que melhor coloca o círculo hermenêutico em movimento (RICOEUR, 2011a). A metáfora é que possibilita a abordagem de conceitos-limite, na forma de expressões-limite, apontando para uma especificidade da linguagem religiosa e à própria extravagância da linguagem bíblica (RICOEUR, 1981), calcadas que estão tanto no seu caráter poético quanto na sua função referencial (RICOEUR, 2006a). Caberá à própria comunidade, que compreende e faz uso deste tipo de linguagem, transpô-la do modo figurativo ao conceitual.

Um sinal claro desta última colocação está no *A Metáfora Viva* (2015) onde, Ricoeur procurou mostrar que, na obra poética, a questão do referente ganhou novo contorno, uma vez que a capacidade de referência da linguagem não está limitada ao discurso descritivo, pois faz uso de um referencial próprio. Exemplo disso, é a autorreferencialidade presente na linguagem (RICOEUR, 2011a) e nos eventos primordiais do texto bíblico (RICOEUR, 2001), a qual se dá, como tal, pelo uso de pronomes, tendo em vista que a referencialidade é distinguida pelo assunto (RICOEUR, 1989). É a referência metafórica, a qual permite uma segunda aproximação, que radicaliza ainda mais a experiência do ser-no-mundo e que não pode ser dita de modo direto. A metáfora adquire um nível ontológico ao metaforizar o verbo ser: ser-como. (RICOEUR, 1994, p. 122; 2015, p. 389).

Dessa interação entre o mundo do texto e o mundo do leitor, presente na circularidade hermenêutica ricoeuriana, é que surge o arco hermenêutico. Sua marca principal, é que ele parte da vida estruturada em um texto, à vida em estruturação do leitor (AMHERDT, 2006). No arco, as experiências-limite da leitura são provocadas pelas expressões-limite, presentes no texto, fruto do segundo momento de apropriação do texto no qual, pela imaginação e simpatia, ocorre a transferência do mundo do texto ao mundo do leitor (AMHERDT, 2006). Também no arco hermenêutico estão contempladas as três etapas da Mímesis (I, II, III).

Por transitar da vida presente no mundo do texto, à vida que se dispõe a ser analisada, interceptada pela proposição de mundo mediado pelo ato atualizante da leitura, é que o arco hermenêutico sinaliza para um processo de visualização da vida como uma narrativa, pelo que tudo passa a ser interpretado reciprocamente e em função das partes (RICOEUR, 2011a).

3.1.4 Ontologia e Identidade Narrativa

Adentra-se então, no processo de acabamento da narrativa, quando ela infere e interfere na elaboração de uma autocompreensão, configurando o que se chamou de uma identidade narrativa. Como identidade, ela não se aplica somente a um traço distintivo, a um estilo perceptível do autor em seus textos, em sua obra, que na postulação romântica se torna o caminho para a intenção autoral (RICOEUR, 1977b), mas especialmente à relação do texto com essa autopercepção do leitor, do ser-como, assim também de suas possibilidades de ser-no-mundo.

Para Ricoeur, a narrativa é uma estrutura fundamental da autocompreensão, uma vez que o leitor é convidado a adotar o mundo apresentado na narrativa como sendo seu próprio domínio de possibilidades. Segundo David Hall, esta conexão entre a narrativa e a autocompreensão dar-se-ia da seguinte maneira:

- 1) O leitor é o elemento pré-figurativo do texto e o texto a própria figuração. Assim, me abro para novas possibilidades de autocompreensão;
- 2) A narrativa configura a relação entre mesmidade e ipseidade em significativos caminhos. A configuração se dá em termos de futuras antecipações mediante as quais a ipseidade orienta o EU;
- 3) A dialética entre o presente e o futuro na dimensão da existência, entre atualidade e potencialidade refigura a autocompreensão e o significado do sentido da existência (HALL, 2007, p. 53).

Na obra *O Si-Mesmo como Outro* (2019), Ricoeur desenvolve a questão da identidade, distinguindo entre dois usos deste termo: o primeiro com o nome *mesmidade* que corresponde ao termo *idem* designa a noção de pessoa mesma, uma única e mesma coisa, numa perspectiva, diríamos, mais fenotípica. Já a *ipseidade* relaciona-se à identidade *ipse*, que contempla uma conotação de uma identidade mutável, sem que necessariamente a *ipseidade* desfigure-se por completo, sob outra identidade (SOUSA, 2019). Nesse sentido, *ipseidade* trata do caráter cuja construção e identificação se processa pelos compromissos feitos, pela promessa⁷¹.

Tal diferenciação pode ser encontrada na distinção entre as noções de atestação⁷² e afirmação. A primeira, é um desdobramento ontológico necessário diante da impossibilidade de uma identidade consolidada dada pela afirmação originária. A

⁷¹ No capítulo 3 desta tese desenvolveremos melhor esta perspectiva.

⁷² Segundo Hall (2007), a atestação é a experiência do ser em ação, a qual se assenta no reconhecimento das várias experiências de passividade, estando ligada à garantia do ser mais do que voltada a outras experiências. Por isso seria o pleno sentido da existência.

segunda, trata do potencial, do que é projetada pelo que é afirmada. Segundo Hall (2007) é nesse hiato que reside a abertura para o mal⁷³.

A unidade narrativa funcionaria como este elemento agregador da figura da humanidade apropriada imaginativamente, interposta nesses intervalos entre presente e futuro, entre atualidade, onde se encontra a noção de permanência, e potencialidade, que por sua vez apontaria para a mudança. A potencialidade, inclusive, depende da identidade básica como atestadora da ipseidade.

A importância dessa compreensão reside em dois principais pontos: o primeiro, ligado à via aberta pela *ipseidade*, permite que o leitor sofra mutações, mudanças, no contato com o texto. Ele é refletido nos processos de mudança nos quais os personagens estejam envolvidos, especialmente os bíblicos, em sua modelagem (tal qual o pertinente acento de Auerbach), mas que se refletem na identificação do leitor, resultando em alterações.

O segundo ponto, encontra-se em paralelo à fundamentação da universalidade⁷⁴ hermenêutica. Onde ela se fundamenta? Agostinho, lembrando alguns dos Salmos, aponta para a condição apriorística da hermenêutica, uma vez revelada a busca pela autointerpretação nos versos em que o salmista interpela a si mesmo (“Por que estás abatida ó minh’alma?”, Salmo 42:1). É nesse diálogo interior, nesta conversação da alma, que estaria a universalidade da linguagem e da hermenêutica (GRONDIN, 1999). Neste sentido, a constatação de uma identidade cuja compreensão se bifurca em *idem*, *mesmidade* e a *ipseidade*, reforçariam esse aspecto.

A contribuição da noção de identidade narrativa é evidenciada, no aspecto individual, pela noção freudiana de perlaboração (*Durcharbeitung*), pelo que fragmentos insuportáveis de histórias inteligíveis são substituídos por outros que ressignificam esta narrativa pessoal, metamorfoseando-a numa história coerente e

⁷³ David Hall (2007) destaca que o hiato é o intervalo da produção da fragilidade afetiva, cuja melhor compreensão se atrela ao conceito do *conatus spinosiano* (*Conatus* é o termo de Espinosa para falar sobre uma inclinação inata de uma coisa (de algo) para continuar a existir e se aprimorar. É a potência para perseverar. Na relação da potência do agir estão o bem e o mal. A vida de liberdade advém de uma postura ativa, do conhecimento adequado das causas daquilo que é desejado. Do *conatus* vem a afeição. Afeto é a intimidade da passagem de um estado a outro. Essa desproporção abre o flanco para a entrada do mal na existência humana, e ao escolhê-lo o homem se prende a ele. É aqui que Ricoeur retorna à teologia bíblica e à especulação teológica, como já afirmado anteriormente).

⁷⁴ Ao analisar Verdade e Método de Gadamer, GRONDIN (1999, p. 202) assinala que o discurso sobre a universalidade hermenêutica marca: a) “a ultrapassagem da hermenêutica tradicional (científico-espiritual) para uma filosófica, liberando o fenômeno hermenêutico em toda sua amplitude”; b) “que ela não se deixa limitar ao problema colateral de uma metodologia das ciências do espírito”, sendo “um aspecto universal da filosofia e não apenas a base metodológica das ciências do espírito”. Para ele a universalidade do processo hermenêutico estava na conversação, a qual “perfaz a universalidade da experiência hermenêutica” (GRONDIN, 1999, p. 207).

aceitável, reconhecida na *ipseidade* do analisando (RICOEUR, 2010c). É a vida em busca de um narrador (RICOEUR, 2006b), espelhando-se nas narrativas, dentre as quais, para o teólogo David Hall (2007), as bíblicas seriam as mais oportunas à compreensão e reconfiguração da identidade pessoal.

No linguajar bíblico, esta perlaboração evidencia-se pelo movimento de conversão, no qual a vida passa a ser reinterpretada pelo prisma crístico, em um claro exemplo do que Ricoeur chamou de “eventos sinais” ou “eventos-mestres” (RICOEUR, 1977a, p. 35), os quais possuem o poder de mudar o curso da existência. A história pessoal passa a ser ressignificada. Nesse caso, o narrador não é só a consciência, mas diante de sua entrega confessante, há uma abertura para uma piedosa narração, que remete à divina condução dos passos do fiel. Há, por um lado, uma renúncia da consciência de sua soberania, para que a hermenêutica do testemunho encontre reverberação (RICOEUR, 1977a); por outro lado, há uma reconciliação em curso: do eu consigo mesmo; do eu com o divino; do eu com o mundo (HALL, 2007).

Estamos diante de um exemplo de “amalgama hermenêutico” defendido por Ricoeur (2006b, p. 16), que resulta da configuração interna da obra e refiguração externa da vida no horizonte da experiência do leitor, com o da espera presente no texto, desembocando no testemunho. Para que essa hermenêutica do testemunho⁷⁵ seja possível, é preciso reunir uma dupla exegese: uma que trate da consciência e outra do evento (RICOEUR, 1977a). Isto porque o próprio testemunho busca conciliar a objetividade do acontecimento, à subjetividade implícita no envolvimento e preservado pela memória (RICOEUR, 1999).

No evento está o conteúdo querigmático, o qual recoloca o ser humano na história da salvação (RICOEUR, 1978a). Nesse sentido, é que o esforço para interpretar a Bíblia procurará vencer, segundo Ricoeur, a distância entre a época cultural do texto e o afastamento do intérprete (RICOEUR, 1978a).

No tocante à contribuição social, coletiva, é possível ver a contribuição dos textos, do seu conteúdo, na formação identitária das comunidades de fé, que se permitiram guiar e interpretar pela literatura bíblica. Ricoeur destaca a contribuição de Gerhard von Rad na caracterização da história, primeiramente hebraica e depois judaica, como história da salvação. O foco, no entanto, não é na elaboração de uma teologia da história, mas sim o destaque para o fato de que o texto bíblico está envolto em uma

⁷⁵ É sobre o testemunho, a forma como a comunidade religiosa interpretou sua experiência religiosa, que a hermenêutica filosófica se debruça ao tratar da linguagem religiosa.

teologia narrativa significativa, numa proposição querigmática (RICOEUR, 1989)⁷⁶. Tal percepção, como vimos ao falar de Auerbach, também pode ser vista pela leitura empreendida pelo apóstolo Paulo do Antigo Testamento, como uma pré-figuração do Novo.

Nessa relação entre comunidade e texto, criou-se uma relação circular: “a comunidade histórica que se chama povo judeu tirou sua identidade da própria recepção dos textos que ela produziu” (RICOEUR, 2010c, p. 421). Essa relação circular exemplifica o círculo da tríplice mimesis: a “terceira relação mimética entre a narrativa e a prática retorna à primeira através da segunda” (RICOEUR, 2010c, p. 421). Sendo assim, a identidade narrativa passa a ser encarada como a “resolução poética do círculo hermenêutico” (RICOEUR, 2010c, p. 421).

3.1.5 Ontologia e o Conflito das Interpretações.

Como foi visto acima, acontecimentos podem mudar o curso da existência, pois têm o poder de inflexionar o processo reflexivo. A simbólica do mal foi o trajeto para reconhecer a consciência má, que resultou na reflexão indireta pelos *mythos* das grandes culturas. Para Ricoeur (1975a), o problema hermenêutico possivelmente tem seu nascedouro na questão do mal e no modo simbólico como a religião o trata, pois é a partir dele que se tem o Cogito ferido. O resultado é uma inadequação no mundo com consequente metaforização do “Eu”, desembocando na perlaboração com sua busca de uma identidade narrativa.

Tais símbolos atestam que há bem mais elementos nos *mythos* do que na filosofia para se tratar destas questões. A questão é que como a compreensão de si mesmo só por ser mediatizada pelos produtos culturais (RICOEUR, 1977a; 2003), dentre os quais o texto, a literatura, figura como um dos clássicos exemplos, não se tem uma fluidez desse processo ontológico, gerando na sua origem, conflitos interpretativos. O mesmo elemento que aponta para uma variedade polissêmica na recepção, é o que sustenta a existência dos conflitos.

⁷⁶ Uma observação se faz pertinente. Ricoeur, ao que nos parece, conquanto concorde com a noção de que a história da salvação está sendo escrita pela história de um povo, se recusa a aceitar as tentativas de uniformização envoltas num ideal de uma grande narrativa, justamente porque desconsidera a plurivocidade oriunda e preservada pelos diferentes gêneros literários que compõem a literatura bíblica, assim como a “riqueza plural da temática da salvação” que eles trazem (RICOEUR, 2011a, p. 207).

Basicamente esses conflitos se dão pela linguagem, na interpretação⁷⁷, uma vez que ela faça a mediação referencial (homem-mundo), a do diálogo (homem-homem) e a da reflexão (consigo mesmo), sendo inclusive, o meio à expressão do si próprio (SPERBER, 2011). Ricoeur mesmo considerou o conflito das interpretações como a “figura existencial inevitável que hoje reveste um ‘método da correlação’ – a primeira ingenuidade está perdida e uma segunda ingenuidade – se disponível – leva necessariamente os estigmas da idade pós-crítica” (RICOEUR, 2006a).

É pela linguagem, pelo discurso, que ocorre uma tomada de consciência, pois ela, além de revelar, faz a mediação pela qual nos dirigimos à realidade (RICOEUR, 1978a; 1978b). Não por outro motivo, o choque acontece entre inovação e sedimentação; entre perspectivas teleológicas e arqueológicas (DE MORI, 2012b), no que Ricoeur (1978) chamou de oposição entre arqueologia da consciência e oposição à teleologia do sentido; entre diferentes tradições⁷⁸, culturas (RICOEUR, 1975) que se encontram e se chocam na interpretação que, por sua vez, procura vencer a distância cultural entre o texto e o intérprete (RICOEUR, 1975c), como no caso entre mundo bíblico e modernidade (AUERBACH, 2011; DUSILEK; DREHER, 2018).

Na leitura de um texto, dentro de uma tradição, está a origem do conflito hermenêutico (RICOEUR, 1978a), o qual ocorre entre diferentes métodos (RICOEUR, 1975c) e mecanismos de interpretação, como pode ser visto na busca pelo objeto intencional na fenomenologia da religião⁷⁹ e na função econômica ativada pela psicanálise⁸⁰ (tratando da reminiscência do sagrado e do retorno do recaiado) (RICOEUR, 1978a); entre hermenêuticas rivais (RICOEUR, 1975c; JERVOLINO, 2011), como pode ser visto no primeiro conflito entre os tipos de ciências⁸¹; entre as resistências presentes no mecanismo de defesa do ego (RICOEUR, 1978a)⁸²; ou ainda

⁷⁷ Schleiermacher defendia que a hermenêutica se faz necessária onde houve um equívoco na interpretação (RICOEUR, 1975c, p. 23).

⁷⁸ Para Ricoeur (2011) a hermenêutica fundamental está calcada na tradição e esta na noção do preconceito.

⁷⁹ Ricoeur (1975a) aborda a diferença de perspectiva entre a fenomenologia da religião e a psicologia da religião.

⁸⁰ Que para Gross (2015) remete a um olhar para o passado, enquanto a fenomenologia projeta, prospecta, tateia o futuro.

⁸¹ Que pode ser visto na trajetória hermenêutica de Schleiermacher à Dilthey, tendo este último pleiteado um caráter mais objetivo às Ciências do Espírito, passando pela crítica de Husserl ao objetivismo das ciências da natureza.

⁸² Além daqueles conflitos citados, Ricoeur ainda elenca: o sentido múltiplo do texto autenticado pela rivalidade epistemológica de hermenêuticas rivais (RICOEUR, 1978a); entre a plurivocidade de um simbolismo tradicional presente num texto e sua redutora interpretação restrita ao inconsciente ou à motivação social (RICOEUR, 1989); entre o Romantismo e o Esclarecimento, na nostalgia do passado e luta contra os preconceitos (RICOEUR, 1989).

pelo engano (*misallocation*), causado pela metáfora, com participação gramatical, quando ela mascara algo, ensejando maior interpretação (RICOEUR, 2015, p. 384).

Se os textos são importantes mediadores à reflexão que a consciência precisa realizar em busca de uma autocompreensão, os conflitos das interpretações oriundos da sua leitura justificam a necessidade da ciência hermenêutica. Esta contingência aparece no hiato existente entre a fala (ou o texto) e a compreensão (ou mesmo entre um ato-acontecimento e outro ato-discurso, quando ocorre o hiato da interpretação), entre a consciência fenomênica e a apreensão dos gêneros literários, entre o discurso moral e o metafísico, e também em razão da diferença entre a primeira e a segunda ingenuidade⁸³.

A questão que se impõe nesse momento é como resolver, via hermenêutica, tais conflitos de interpretações, a fim de que a mensagem, o texto seja interpretado?

A resposta não é simples, nem tampouco cabal. O próprio Ricoeur, ao longo de sua obra e seguindo a progressão do seu pensamento, ofereceu diferentes, não discrepantes, conceituações sobre o que seja hermenêutica⁸⁴. A passagem mais notória é a da interpretação simbólica, em que interpretar fora conceituado como “decifrar o sentido oculto do aparente, em desdobrar os níveis de significação implicados na significação literal” (RICOEUR, 1978a, p. 15); passando pela noção de hermenêutica como “teoria das operações de compreensão em sua relação com a interpretação dos

⁸³ Conceito abordado na nota de rodapé 39 e que se torna recorrente neste capítulo, com diferentes abordagens que ampliam o seu entendimento.

⁸⁴ A hermenêutica possui diferentes concepções a respeito da sua origem, ao longo da história. Para Luiz Costa Lima (GRONDIN, 1999) a ideia da hermenêutica derivaria seu surgimento da mitologia grega, especialmente na figura de Hermes. Já Körtner (2009) destaca que o vocábulo *hermeneuion* aparece em Platão com o sentido de interpretar, explicar e cuja aplicação estava com os adivinhos (RICOEUR, 1978b). Em Aristóteles este mesmo termo grego usado em Platão aparece com a noção de “discurso significativo que ao dizer algo, interpreta a realidade” (RICOEUR, 1975c, p. 8). Como ciência hermenêutica as concepções são mais variadas. Körtner (2009) destaca que alguns entendem o nascimento hermenêutico como oriundo do abandono do método interpretativo escolástico-aristotélico. Entretanto ele mesmo assinala, na mesma obra, que Dilthey identificara a ciência hermenêutica como uma herança protestante. De fato Dilthey (1998) classifica a hermenêutica como técnica (*Kunstlehre*) e via em Flacius o uso também do psicológico. No entanto, ele defende o nascimento da ciência hermenêutica, da hermenêutica moderna com Schleiermacher (DILTHEY, 1998), no que concorda Luís Henrique Dreher (2008) e Paul Ricoeur (1989). Para este último, a hermenêutica nasce pelo esforço de Schleiermacher em elevar a uma categoria de técnica, desregionalizando-a e tornando-a geral e fundamental. Na contramão destes autores encontra-se Jean Grondin que coloca o surgimento da hermenêutica a partir do século XVII. Sendo portanto anterior a Schleiermacher. Grondin (1999) sugere que Flacius em sua “Chave da Escritura Sagrada” teria proposto a primeira hermenêutica bíblica, ainda que trabalho exegético com foco na gramática. Ele ainda sugere que Dannhauer foi o primeiro a usar o termo “hermenêutica” como título de um livro (1629), objetivando uma aplicação universal, visto que para ele haveria uma ciência universal da interpretação (GRONDIN, 1999). Um último adendo neste ponto e que tem a ver com a história da hermenêutica. Ricoeur a divide em três estações: “a) exegese bíblica; b) debruçar epistemológico sobre a compreensão e c) como filosofia hermenêutica enraizada na ontologia” (RICOEUR, 2011a, p. 133); ver também RICOEUR, 1997, p. 50-65).

textos” (RICOEUR, 1990a, p. 17); e chegando à simples e profunda definição de hermenêutica⁸⁵ como a “decifração da vida no espelho do texto” (RICOEUR, 2008, p. 49; RICOEUR, 2006a, p. 129), noção esta muito trabalhada por Ricoeur em *Tempo e Narrativa*.

No entanto, parece ser uma condição inicial à resolução dos conflitos das interpretações, destes choques entre diferentes princípios, a noção defendida por Eduardo Gross (1998), de que o sujeito que reflete precisa arbitrar sobre qual princípio interpretativo vai aplicar no caso. Um exemplo disso é a diferenciação possível entre o tipo de leitura feita de maneira filosófica (pela reflexão), da realizada de modo religioso, porém não restrita a ele, característica de uma primeira ingenuidade (RICOEUR, 1978a), a qual mesmo possuindo essa configuração inicial, também carece de maior reflexão, o que pode ser vista na fórmula de Anselmo “*fides quareens intellectum*” (fé em busca de compreensão), a qual Karl Barth (2000) retoma posteriormente. Cabe à hermenêutica descobrir os conflitos, desnudando cada um deles.

Nessa distinção entre leitura filosófica e leitura religiosa insere-se uma importante contribuição hermenêutica de Ricoeur, a saber: a distinção entre a primeira e a segunda ingenuidade, sem desconsiderar que tal conceito, aplicado ao *Cogito*, sempre será pré-freudiano, pois o crivo da psicanálise promove a perda das ilusões (RICOEUR,

⁸⁵ Outras definições de hermenêutica que podem ser encontradas na sua obra: como “teoria das operações da compreensão em sua relação com a interpretação de textos” (RICOEUR, 2015, p. 88; *A Metáfora Viva*; 1990a, p. 17; *Interpretação e Ideologias*), no que difere da teoria semiótica cujo conceito operativo se restringe ao texto literário; como “articulação do linguístico e do não-linguístico, da linguagem e da experiência vivida” (RICOEUR, 1978b, p. 58; *El Lenguaje de la Fe*); como “teoria das operações da compreensão na sua ligação com a interpretação dos textos” (RICOEUR, 1989, p. 83; *Do Texto a Ação: Ensaio de Hermenêutica II*), ou ainda como “camada objetiva da compreensão graças as estruturas essenciais do texto” (RICOEUR, 1989, p. 92; *Do Texto a Ação: Ensaio de Hermenêutica II*); como uma reflexão sobre as condições de possibilidades para a construção da compreensão, abordando as pressuposições existentes, e sendo um transcendentalismo que, segundo Karl-Otto Apel opõe o *a priori* social ao da consciência. Ela é mais do que uma arte, sendo uma *Kunstlehre* (RICOEUR, 2011a, p. 132; *Ensaio e Conferências 2*); Para Ricoeur “hermenêutica é toda disciplina que procede por interpretação”, isto é, “o discernimento de um sentido oculto em um sentido aparente” (RICOEUR, 1975c, p. 169; *Hermenêutica y Estructuralismo*). Já a semântica do desejo é mais afeita aos efeitos do duplo sentido, os quais na linguística são chamadas de metáfora, alegoria, transferência de sentido. Por isto a “tarefa da hermenêutica consiste em confrontar os distintos usos do duplo sentido e as distintas funções da interpretação” (RICOEUR, 1975c, p. 169; *Hermenêutica y Estructuralismo*) que desembocam em disciplinas diferentes (psicanálise, fenomenologia, crítica literária, etc.). Assim sendo, a filosofia reflexiva evita a abstração, uma vez que o esforço por existir e o desejo encontram na interpretação dos signos o largo caminho para a tomada de consciência. A existência precede o pensamento e a linguagem, motivo pelo qual a hermenêutica deve superar os efeitos do sentido e do duplo sentido, buscando interpretar o “*eu sou*”. Só assim se vence a “pretensão do Cogito idealista, subjetivo e solipsista” (RICOEUR, 1975c, p. 171; *Hermenêutica y Estructuralismo*); hermenêutica como o que se concebe para além do conceito e que este não o controla (RICOEUR, 2011a, p. 194. Nota 114; *Ensaio e Conferências 2*); hermenêutica como o problema da compreensão e o sentido amplo da inteligência dos signos (RICOEUR, 1975c; *Hermenêutica y Estructuralismo*).

1975c; 1996b). O propósito desta distinção é o de restaurar o sentido dos textos após a suspeição.

Em sua introdução à obra *Ensaio sobre a Interpretação Bíblica*, de Paul Ricoeur, Lewis S. Mudge (2008) postula a ligação da primeira ingenuidade com uma incapacidade de discernir a mensagem autêntica da realidade do seu entorno cultural, ou mesmo de uma possível presença da estrutura dogmática na comunicação. Trata-se de uma recepção, então, marcada pela confiança, por aquilo que Ricoeur (1978b) chamou de uma forma pré-crítica, de um modo de crença. É o momento da “veemência ontológica” (RICOEUR, 2015, p. 384), uma vez que trata-se de um momento de atestação.

Tal momento pode ser exemplificado, na prática da hermenêutica bíblica, pela postulação de uma leitura literal do texto, tal qual expressa no equívoco fundamentalista, lastreado que está na teoria da inspiração verbal. Tal postulação traz três grandes dificuldades: a primeira iguala revelação e texto, desprezando os gêneros literários ao equiparar todo o texto à profecia; a segunda, porque minimiza o texto bíblico, sujeitando-o ao dogma. Dessa feita, não é mais o evento que “determina”, que interpela o dogma, mas o dogma é que interpreta o evento; a terceira, porque ao tornar Deus tanto a causa principal, quanto a causa instrumental do texto, a consequência imediata é a perda da polissemia do texto (RICOEUR, 2011a). Ricoeur (2011a) entendia que a inspiração verbal representava uma luta pela verdade, uma invasão do aspecto científico no campo religioso, do qual este último devia se libertar. Especialmente porque ele distingue a pretensão à verdade (ter por verdadeiro como na tradição) da presunção à verdade que é “a recepção confiante com que respondemos, num primeiro momento anterior a qualquer crítica, a toda proposição de sentido, a toda pretensão de verdade, pela razão de que nunca estamos no começo do processo de verdade e de que pertencemos” (RICOEUR, 2010c, p. 387).

Bom, se a primeira leitura, inocente, envolve uma confiança na compreensão percepcionante, a segunda, distanciada, tematizará e fornecerá um horizonte (RICOEUR, 2010c). A segunda ingenuidade abandona a inocência pré-crítica da primeira ingenuidade, representando a superação da hermenêutica da suspeita. Inclusive foi a busca de uma segunda ingenuidade, após os choques entre psicanálise e estruturalismo que fez com que Ricoeur (2011) caminhasse para uma definição mais ampla de hermenêutica, superando a decodificação das expressões de duplo sentido. Ele assim e expressou: "O duplo choque da psicanálise, depois do estruturalismo, deveria

me colocar no caminho dessa hermenêutica crítica e com isso mobilizar uma definição da hermenêutica mais ampla que a decodificação das expressões com dois sentidos." (RICOEUR, 2011a, p. 21)⁸⁶.

Esse choque se evidencia no que Ricoeur (1978a) chamou de correções e instruções oriundas da psicanálise e semiologia, que abrem o caminho mais longo para uma reflexão pela fenomenologia, visando a interpretação dos “signos, privados e públicos, psíquicos e culturais, onde vêm se exprimir e se explicitar o desejo de ser e o esforço para existir que nos constituem” (RICOEUR, 1978a). O propósito deste caminho mais longo, desta hermenêutica reflexiva, tem por objetivo final uma hermenêutica da existência, que supere as ilusões da consciência imediata, deixando-se guiar pelos símbolos culturais e linguísticos.

O caminho para alcançar essa hermenêutica do existo, que traz consigo a indagação aberta sobre *o que eu sou?*⁸⁷ é pela fenomenologia que, como tal, é pressuposto da hermenêutica. Em outras palavras, a questão ontológica só pode ser atingida, diante do sentido dissimulado, pela fenomenologia. O Ser não evidente demanda uma interpretação e uma confissão do cogito ferido, que representa a inadequação da consciência imediata. Por ser não-evidente necessita ser mediatizado pelo mundo dos signos.

A fenomenologia, então, sinaliza dois importantes aspectos: a) a questão da intencionalidade, pela qual a mesma noção de consciência que fundamenta o sentido, é a de que só se torna consciência efetiva quando se projeta, uma vez que ela somente é consciência quando consciência de algo. No dizer de Ricoeur, “o sujeito se põe como o mundo se mostra” (RICOEUR, 1978a, p. 215), regulado pela percepção da realidade, uma vez o cogito não sendo absoluto, ele pertence a um período do mundo, como representação. Novamente aqui está a importância dos símbolos, bem como da própria linguagem como meio de condução ao ser; b) a questão da estrutura ôntica que prima pelo reconhecimento de um esteio comum presente nas formas sociais, institucionais e culturais, de onde surge o preconceito. Este preconceito que representa a pertença à

⁸⁶ Parece-nos que este é um tema pouco explorado na trajetória do pensamento hermenêutico de Ricoeur, motivo pelo qual sugerimos seu aprofundamento em uma posterior pesquisa.

⁸⁷ Estamos aqui diante do “nascimento do ego como questionante” (RICOEUR, 1978a, p. 191; *O Conflito das Interpretações*), daí o ser-aí (*Dasein*). O processo de reflexão busca desvelar esse ser esquecido a partir do fenômeno do ser-no-mundo. Para Ricoeur, ao contrário dessa proposição questionante do cogito, Descartes (para quem o *cogito* era um momento do pensamento), colocou a questão do ente como “objetividade de uma representação e a verdade como certeza da representação” (RICOEUR, 1978a, p. 192; *O Conflito das Interpretações*), o que só é possível quando o mundo se torna uma representação, um quadro (*Bild*).

tradição histórica (RICOEUR, 1989), que sugere uma linguagem do passado que habita a linguagem do presente (RICOEUR 1978a), demanda um processo de distanciamento que oscila, ora à proximidade, ora ao afastamento e que encontra no texto sua melhor aplicabilidade. É a *epoché* da fenomenologia que tem a ver com a distância na hermenêutica. Nesse sentido, é que Ricoeur preconiza que a “distância hermenêutica é para a pertença o que, na fenomenológica, a *epoché* é para o vivido” (RICOEUR, 1989, p. 68).

A redução fenomenológica é que possibilita o início de uma vida significativa, uma vez que ela, a partir do estruturalismo, apresenta-se como o transcendental da linguagem, com sua conotação estruturante. Para Ricoeur, este aspecto se constitui no “mais importante pressuposto fenomenológico da hermenêutica” (RICOEUR, 1989, p. 69), mesmo porque ocorre uma proeminência do caráter semântico pelo que o sentido seja valorizado.

Estamos diante de uma circularidade entre fenomenologia e hermenêutica. O cogito ferido necessita da mediação simbólica. Essa mediação só é possível pelas condições de pré-compreensão que a fenomenologia constata no ser-aí: a pertença a uma tradição e o caráter ôntico, transcendental da linguagem. Ao se propor à mediação, adentra-se no processo de interpretação do símbolo que pode se estender para à compreensão via outro símbolo, ou ainda, por um rito. Essa interpretação constata o ser-no-mundo como ele se apresenta e abre espaço para o questionamento mais profundo, mais existencial, do porquê fora lançado ali (que pode ser exemplificado na questão do propósito da vida), ou ainda, o que esse ser-aí é, como ele se compreende, ou deveria se compreender.

O que vimos então, é que a fenomenologia está atrelada ao aspecto fundante da compreensão, enquanto a hermenêutica se dá enquanto explicação. No entanto, essa distinção tem efeito didático, pois compreensão e explicação se processam na perspectiva ricoeuriana, dialeticamente, em um mesmo momento, em uma mesma etapa hermenêutica. Daí vem a fórmula: compreende melhor aquele que explica melhor. Segundo Ricoeur:

O que Husserl apercebeu, sem daí tirar todas as suas consequências, foi a coincidência da intuição e da explicitação. Toda fenomenologia é uma explicitação na evidência e uma evidência da explicitação. Uma evidência que se explicita, uma explicitação que desenvolve uma evidência, tal é a experiência fenomenológica. É neste sentido que a fenomenologia não pode efetuar-se senão como hermenêutica (RICOEUR, 1989, p. 81).

A elucidação, o esclarecimento (*Aufklärung*), necessita de uma intuição para que o preenchimento aconteça. É esse preenchimento que torna patente a explicitação ocorrida. Esse aspecto é importante uma vez que sinaliza para uma reflexão desmitologizante, cujo caminho concatena para a imediatez do símbolo com a mediação do pensamento. No entanto, é preciso salientar, que a reflexão reduz a riqueza simbólica, ainda que esta não cesse de instruí-la (RICOEUR, 1976).

Outro aspecto a ser considerado, é que a modernidade legou à hermenêutica o abandono de uma crença imediata (pré-crítica), em troca de uma que contempla a crítica, uma vez que se deixa perpassar por ela. Para Ricoeur, a segunda ingenuidade, esta segunda forma imediata de captar a fala do ser pela hermenêutica, é pós-crítica e equivale a hierofania pré-crítica. Ela demanda reflexão, o reflexionar filosófico sobre si mesma, o que Jean Narbert assinala como um esforço pela existência, não tendo preponderância epistemológica (RICOEUR, 1976). Nesse sentido, ela é ética antes de se tornar moral. Ricoeur assim define: “a reflexão é a apropriação do nosso esforço por existir e do nosso desejo de ser através das obras que dão testemunho deste esforço e deste desejo” (RICOEUR, 1976, p. 69).

A segunda ingenuidade é uma segunda forma hermenêutica de captar a fala do Ser. Por ser pós-crítica, e ciente de que esta jamais será total uma vez que é feita de dentro da tradição, é que um processo desmitologizante de reflexão é concatenado à imediatez do símbolo como elemento mediador da reflexão (RICOEUR, 1975a).

A segunda ingenuidade supera a reflexão crítica, objetivando a possibilidade da restauração da confiança, de superação da desilusão, e a abertura esperançosa à vida, viabilizando a possibilidade de experiência do sagrado em meio ao espaço crítico (GRONDIN, 2015). Trata-se, portanto, de uma postura para receber a mensagem que o texto traz para o leitor, após a objetividade (RICOEUR, 1981), o que possibilita a fala do Ser na modernidade (RICOEUR, 1978b). Como exemplo, pode-se citar a sugestão de Körtner (2009), de que tanto a dogmática quanto a teologia, poderiam assumir a forma de uma segunda ingenuidade, uma vez que assumam o lugar de uma narrativa.

Como prática metodológica à hermenêutica, a segunda ingenuidade age como uma forma de distanciamento. Nesse sentido, Ricoeur sugere dois níveis de leitura crítica: o primeiro nível, que se concentra na configuração da obra; e o segundo, que se volta à visão de mundo, à experiência temporal que a configuração projeta para fora de si mesma (RICOEUR, 2010b, p. 176).

A modernidade, como bem acentua Ernst Troeltsch (1979; ver também: MATA, 2008), é fruto da concepção cristã, motivo pelo qual não se processou em nenhum outro lugar do mundo que não a tenha como esteio. Há uma confluência entre a concepção cristã de mundo, revelado tanto numa teologia científica presente na escolástica, quanto na forma de se relacionar com o mundo, naquilo que Max Weber chamou de “ética protestante”. Benedict Anderson (2008) assinala os violentos choques civilizatórios que ocorrem em diferentes partes do mundo diante das tentativas de modernização que tais sociedades, economias, intentam empreender e que se opõem frontalmente às tradições estabelecidas.

O cristianismo contribuiu para um processo de dessacralização do mundo o qual foi de vital importância à emergência da modernidade. Por mais paradoxal que seja, a moldura medieval constatada por Auerbach (2011) e que era mais próxima culturalmente falando, devido a seu aspecto agropastoril, ao mundo bíblico, foi rompida justamente, devido ao próprio cristianismo, estabelecendo um irremediável distanciamento cultural.

No caso da relação da interpretação bíblica com a ciência, para Ricoeur (1975a), houve um duplo problema: pelo fato da ciência assumir a formulação de apreensão, de explicação da realidade, criou-se uma ruptura na modernidade com as raízes bíblicas. Por outro lado, o pensamento crítico volta-se também à ciência, negando-lhe a pretensa identificação com a verdade (RICOEUR, 1990).

Quanto à postulação de Gadamer, apontada por Ricoeur (1989), que dá conta da passagem da compreensão ingênua, a uma postulação mais esclarecida pela explicação, o filósofo francês atribuiu-a à análise estrutural. Para Ricoeur, a importância do estruturalismo⁸⁸ está na compreensão dos signos e de suas relações, bem como no reconhecimento da conexão da linguagem com a estrutura ôntica, com uma dimensão mais profunda do ser humano (RICOEUR, 1975c).

A dificuldade se apresenta em duas principais direções. Ainda que as estruturas, a circularidade das formas, preserve o caráter polifônico da linguagem religiosa, o fato é que a obra literária não permite confiná-la a estruturas textuais, transcendendo-as em direção ao mundo (RICOEUR, 2015; 2019). A segunda

⁸⁸ Ricoeur assinala que o estruturalismo resulta da aplicação de um modelo linguístico à antropologia (RICOEUR, 1975c). Para Ricoeur a semiologia compreende as relações de dependência entre os signos, que procuram expressar o real, e seus componentes. Nesse sentido, que ele a define como a “estrutura segundo a qual um conjunto de signos pode ser aumentado para um número finito de entidades básicas, definidas apenas por seus valores opositivos e suscetíveis de proporcionar, por meio de um jogo de combinações reguladas, toda a variedade das manifestações linguísticas” (RICOEUR, 2011a, p. 127).

dificuldade, é que se exclui o dinamismo cultural e a especificidade da linguagem mítica, tendo inclusive, pouca relação com a concepção hebraica de mundo, e cuja desconsideração traz prejuízos em termos de significação (RICOEUR, 1975c; 2011). Apesar de produzirem suas teorias a partir dos *mythos*, os estruturalistas no seu afã pela anterioridade, por uma fundação transcendental, acabaram produzindo modelos a partir de formas mais simples da linguagem, o que não abrange a dimensão criativa da escrita, tampouco o que poderia chamar-se de uma evolução da linguagem e da sua própria compreensão.

O discurso, portanto, não pode ser reduzido a uma congenialidade, tampouco submeter-se a um trancafiamento estruturalista, dentro de sua ambição em produzir uma ciência e sua menor preocupação com a mensagem. Nesse sentido, é que a metáfora encontra-se no coração do problema hermenêutico, motivo pelo que iniciar-se-á sua abordagem.

3.2 A METÁFORA VIVA

A metáfora não é importante somente como recurso à ontologia. Ela o é também, para uma proposição mais assumidamente ontoteológica. A metáfora é “o processo retórico pelo qual o discurso libera o poder que algumas ficções têm de redescrever a realidade” (RICOEUR, 2015, p. 14). Por esta razão, se há uma forma da linguagem que permita abordar esse termo pré-teológico, que é o referente Deus, essa forma é a metafórica. Essa perspectiva da incapacidade da nomeação do divino, defendida pela perspectiva da teologia apofática, também chamada de negativa, está presente no pensamento ricoeuriano (RICOEUR, 1996). Sua aproximação se dá pelo caminho da revelação, o qual ao mesmo tempo em que mostra, oculta, esconde uma parte (RICOEUR, 2011a). Nesse sentido, o conhecimento teológico, seguindo um pensamento de Karl Barth, é um reconhecimento e sua melhor forma de expressão é a via metafórica. A metáfora atua também como um referente, apontando para um sentido que está para além dela, o que bem representa a limitação da linguagem ordinária, reflexo de igual condição da racionalidade humana, patenteada na impossibilidade de enquadrar Deus. Deus sempre escapa aos enquadramentos racionais e da linguagem. Na figura bíblica do ousado pedido de Moisés para ver Deus, para o que representaria uma moldura do divino, há a impossibilidade de enquadramento.

No entanto, a divindade que não se mostra visualmente, se revela audivelmente. Se no contexto do paganismo, como bem lembra Emil Brunner (2000), a divindade é tangida pela visão, no cristianismo tal aproximação se dá pelo discurso, pela audição. É o “ouvir a palavra”, *fides ex auditu*, expressão paulina presente no capítulo dez de sua Carta aos Romanos. Ora, é a visão que permite o enquadramento; já a audição aciona os processos imaginativos, que na linguagem se manifestam principalmente pela ficção e pela metáfora. No exemplo escriturístico e crístico, uma palavra as reúne: as parábolas⁸⁹, especialmente as contadas por Jesus.

Ao mesmo tempo em que se reconhece a incompetência para referir-se a Deus, sejam as tentativas tomadas em isolado, seja encarando-as em conjunto, como se todas fossem reunidas (KÖRTNER, 2009), é preciso reconhecer aquilo que Ricoeur chamou de especificidade da linguagem religiosa (RICOEUR, 2006a; 1989; GROSS, 2015; DUSILEK, 2013). Em termos estruturais, esse limite e esta especificidade do falar sobre Deus mostra-se no testemunho, o qual viabiliza a abordagem, a fala sobre o divino em termos de relação, ou ainda, de revelação (RICOEUR, 2008, p. 145). O testemunho possui um caráter fragmentário e totalizante. Fragmentário, porque é fruto das experiências individuais, no que impede um aspecto globalizante. Já o aspecto totalizante reside não na compreensão plena do divino, mas na sua experiencição. Como experiência, ela é completa e, por esta razão, irreduzível.

Em termos de linguagem, esta especificidade se dá em três frentes: a primeira, na apropriação de termos, de vocábulos presentes no mundo antigo, os quais ganham nova roupagem e significação no cristianismo⁹⁰; a segunda, pela extravagância da linguagem, notadamente a bíblica (RICOEUR, 1981), a extrapolação dos termos, do significado primeiro dos vocábulos, no que sua metaforização se constitui no clássico exemplo; por fim, o uso de expressões-limite, uma vez que o conteúdo escriturístico não se furta em apresentar inúmeras situações-limite⁹¹.

⁸⁹ Sobre isso Körtner (2009) destaca que para Ernst Fuchs, a relação entre Deus e a realidade se tornam traduzíveis em termos metafóricos, pois o primeiro se torna linguagem na forma de parábola e na realidade pode se ver um conceito escatológico para Deus (p. 86). “A capacidade que a realidade tem de ser apresentada como parábola não deve ser confundida com a identidade da realidade e Deus. Deus não é ‘realidade’. Mas Deus se revela a seu tempo realmente” (FUCHS *apud* Körtner, 2009, p. 86).

⁹⁰ Exemplo clássico é o substantivo grego *ágape* que no helenismo era traduzido como festa, cujo verbo *agapao* no cristianismo e sua substantivação *agape* (sem acento), se tornam os indicadores linguísticos para expressar o amor de Deus.

⁹¹ Apesar de David Hall (2007) unir os dois termos – linguagem extravagante e expressões-limite, com o qual não somos totalmente discordes, nossa distinção aqui se dá pela preservação daquilo que chamamos de origem de tais termos. As expressões-limite, que para Hall (2007) são um exemplo da extravagância que quebra as representações fechadas, em Ricoeur se referem a uma terminologia formulada a partir da

O que rege o uso diferenciado da linguagem em sua especificidade religiosa, é justamente o objetivo a que se propõe: procurar uma forma para falar sobre Deus. O pressuposto é o excedente que se mostra na linguagem, naquilo que Rudolf Otto (2007) chamaria como a presença do aspecto irracional da religião no racional, e que é revelada pela própria exegese, mostrando um Deus que tem domínio sobre o que segue oculto (RICOEUR, 1975c; 2011). A dedicação ricoeuriana ao cristianismo, nesse sentido, não deve ser interpretada como uma atitude eurocêntrica ou mesmo com ares de colonialidade religiosa. Mas sim, reflexo de uma autocompreensão e de uma formulação. Autocompreensão, por se ver como pertencente à tradição reformada do cristianismo, sendo portanto, a religião que ele melhor conhece, o que lhe valeu algumas acusações ao longo de sua carreira como pensador, e das quais sempre se esquivou, invocando uma separação epistêmica entre o Ricoeur filósofo e o Ricoeur teólogo, entre o pensador e o crente (DOSSE, 2017).

No campo da formulação, encontra-se a tese que ele esboçou e perseguiu de que a profunda compreensão de um sistema religioso, e mais, de como se dá a experiência religiosa nele, poderia ser aplicada às outras religiões. Para ele, conquanto o sagrado, o inefável, possuía diferentes nomes e percepções, desembocando em diferentes tradições e ritos, as condições pelas quais se daria a experiência religiosa, seu caráter ôntico, se assim podemos dizer, seriam as mesmas, pois encontra-se no âmbito do humano.

A extravagância da linguagem religiosa, especialmente a bíblica, pode ser vista nos atos e palavras de Jesus, relatados nos Evangelhos (RICOEUR, 1978b; 1981a; 2001; 2006). Körtner (2009) corrobora essa percepção ricoeuriana ao afirmar que a mensagem cristã é uma fala de Jesus de Nazaré em um formato metafórico, que possui um caráter de alocução, mas também, de alento e de uma demanda de exigência. Tal extravagância é marcada pela lógica do excesso, da “superabundância” (RICOEUR, 1978a, p. 313; 2006, p. 105; 2008, p. 155). Exemplos dessa lógica, além da sinalização de um mundo ideal como na fatura decodificada e anunciada por José a Faraó, ou mesmo o uso do próprio termo pelo apóstolo Paulo (Romanos 5:20 e I Timóteo 2:14), está no superlativo presente nas chamadas Parábolas do Reino. Tal lógica representa um avanço sobre a aplicação da regra de ouro, que estabelece o paramento da ação pela

noção de situações-limite, presente no pensamento de Karl Jaspers. Já a noção de uma linguagem extravagante, está envolta em uma linguagem que extrapola sua significação primeira, literal, na tentativa de descrever uma realidade não expressa pelo conceitual.

observância da reciprocidade (RICOEUR, 1996; HALL, 2007). É aquela lógica que, inclusive, faz aparecer outro mundo pelas fissuras da tradição (RICOEUR, 2006a).

Já as expressões-limite, voltam-se para seu equivalente existenciário, para as situações-limite da experiência humana. De certo modo, tais experiências estão retratadas no texto bíblico: fratricídio, perdas, injustiças, cataclismas, violência, entre outros estão no texto. Ainda que não houvesse um conteúdo, uma pretensão teológica, em termos de revelação, só pela abordagem do trágico, o texto bíblico implicaria o uso das expressões-limite, as quais mostram sua amplitude nos processos de metaforização.

A especificidade da linguagem religiosa, aliada à reabilitação do caráter referencial da linguagem poética, é que contribuíram, segundo o filósofo, para a reabilitação da metáfora. Seu desuso se deu pelo ocaso da retórica, que no século XIX, perdeu sua função argumentativa, adquirindo feições meramente de preenchimento de lacunas, de ornamento do discurso (RICOEUR, 2006a; 2015). Entretanto, segundo Ricoeur (2015), é a metáfora a responsável pela emergência da linguagem poética, no que se estabelece mediante uma circularidade entre elas.

É na metáfora, que a linguagem poética encontra sua força referencial, cuja função é dada pela sua rede, e seu sentido, pelo seu contexto (RICOEUR, 2011b; 2015). Como é o contexto que determina a metáfora, como resultado desta imbricação, a apreensão do mundo se dá pela via metafórica. Afinal, foi a metáfora (viva no caso) que “colocou o problema da estrutura, do sentido, da referência, ou da pretensão à verdade (RICOEUR, 1994, p. 11).

Ricoeur (2015) destaca que, no tocante à filosofia, a metáfora surge como um mecanismo da linguagem que permite fornecer respostas às novas questões. Seu uso vai desde uma aplicação extensiva, preenchendo uma carência de denominação, até às novas significações, criadas pela impertinência semântica, que pela inovação traz outro vislumbre sobre a realidade.

3.2.1 O Percurso da Metáfora

Ricoeur dedica a primeira parte de sua obra *A Metáfora Viva* (2015) para traçar um percurso da história do uso da metáfora, a qual se torna interessante, nesse momento, especialmente porque seus aspectos formativos continuam a valer, só que agora aplicados de maneira mais ampla, numa perspectiva transfrástica, textual. Exemplo disso, é o princípio da colisão, pelo que a metáfora se constitui, desde o

pensamento aristotélico, como um tropo, como um desvio. Como tal, o tropo⁹² consiste (como na epífora⁹³), em uma só palavra que acontece entre duas ideias, mediante o “transporte de uma a outra” (RICOEUR, 2015, p. 94) ou ainda a “transferência para uma coisa do nome de outra” (RICOEUR, 2015, p. 24).

Duas palavras que, expressando duas ideias, e tomadas em sua literalidade dentro de um contexto frasal, entram em curto-circuito, passando a não ter sentido, exigindo, a partir desta colisão, o desvio de um dos termos, sua metaforização⁹⁴. É o movimento da pertinência para a impertinência semântica, que busca preencher um vazio de significado, sendo a solução para o enigma ao ensejar uma nova pertinência semântica.

Do contraste, da colisão, deste par de palavras, emerge uma estrutura propositiva que envolve um polo de identificação singular e outro polo da predicação pelo qual atribuem-se características ao primeiro. Este contraste é realçado por dois movimentos: pelo caráter repentino da aproximação e pela “transposição de um nome estranho a outra coisa, a qual, por isso, não recebe denominação própria” (RICOEUR, 2015, p. 107), não obstante seu aspecto positivo presente na analogia, na qual a metáfora é percebida como semelhante.

Logicamente estes contrastes não se dão somente pela diferença de sentidos atribuídos, seja lexicamente ou metaforicamente, às palavras. O contraste é mais profundo, envolvendo questões ônticas, ontológicas, ontoteológicas e de referencialidade, em virtude da tensão constitutiva da metáfora na linguagem. Estamos falando de três tipos de tensão que se fazem presentes na enunciação metafórica:

⁹² O tropo, que consiste numa palavra em sua forma figurada, pode vir nas formas de metonímias, sinédoques e metáforas, sempre em relações de correlação, de correspondências, de conexão e de semelhança, segundo Fontanier, cujo pensamento é destacado por Ricoeur (2015).

⁹³ Ricoeur (2015) destaca que em Aristóteles, epífora é a transposição de um polo ao outro, de um termo a outro pela comparação. Já a diáfora aponta para a interação entre os termos (RICOEUR, 2015). A metáfora se estabelece como tensão entre a epífora (na fusão dos termos no nível da imagem) e a diáfora (que media por combinação), assegurando tanto a transferência de sentido, quanto a possibilidade de abertura para novos horizontes na linguagem poética. Sobre o aspecto da interação, ela constitui a teoria semântica da metáfora, apresentando a dinâmica do enunciado metafórico. As metáforas devem ser buscadas entre os metassemas. Aqui é importante assinalar a decomposição dos morfemas, tal qual destacado por Ricoeur (2015, p. 244, 245): em fonemas e depois em traços infralinguísticos, e sememas (palavras) e depois em semas (infralinguísticos). Outra importante distinção é a dos quatro domínios das figuras: 1) metaplasmos – figuras que agem sobre os aspectos: sonoro, gráfico das palavras; 2) metataxes – figuras que agem sobre a estrutura da frase; 3) metáfora – domínio dos metassemas, que são figuras que substituam um semema por outro, que supõem que a palavra se iguale aos semas nucleares sem uma ordem que repudie a repetição; 4) metalogismos – figuras que modificam o valor lógico da frase.

⁹⁴ Com Paul Henle há uma reformulação aristotélica. Metáfora então é entendida como deslocamento, mudança do sentido literal para o sentido figurativo. O sentido literal é o dado pelo léxico e o metafórico, é o valor conferido pelo contexto. No caso das metáforas convencionais, os usos culturais é que fornecem o sentido figurativo de certas expressões (RICOEUR, 2015).

“tensão entre os termos do enunciado; tensão entre interpretação literal e a metafórica; tensão entre o que é a referência e o que não é” (RICOEUR, 2015, p. 458). Desta feita, a metáfora, que em Aristóteles reunia sentido e referência, por intencionar uma redescritção da realidade, abrirá o caminho à linguagem poética, a qual, para Ricoeur, acaba por suspender a referencialidade.

Aqui adentra-se outro nível da compreensão metafórica, o da predicação, pelo que Ricoeur supera os limites retóricos da metáfora (JOVELINO, 2011; PEREZ, 2011). A metáfora trabalha com atribuição de características ao sujeito da frase (RICOEUR, 2011a); ela é o “uso desviante dos predicados no quadro da frase completa” (RICOEUR, 1989, p. 217). Ela é acontecimento e sentido ao mesmo tempo, sendo recepcionado como discurso na significação.

Se o discurso⁹⁵ acontece como acontecimento, ele é compreendido como tendo significado. Tal significado está no referente último que é a própria existência, cujos valores e qualidades são acessíveis pela enunciação metafórica (RICOEUR, 1989).

É no discurso que acontece a figura do interlocutor. O ato da fala tem três níveis: 1) o ato locucionário/proposicional, que é o ato de dizer; 2) o ato da força ilocucionária, que é o que se faz ao falar (prosódia); 3) o ato perlocucionário, que é o que fazemos pelo fato de dizer (RICOEUR, 1989; 1990a; 2011; 2015).

O interessante é que a metáfora implica conhecimento, inclusão prévia do outro (RICOEUR, 1994). Isso porque, como forma do discurso, como meio de comunicação, ela é usada justamente no processo de interlocução visando o entendimento da outra parte. Esta percepção ricoeuriana joga luz sobre a interpretação da fala de Jesus registrada no Evangelho segundo Mateus, capítulo treze, versos dez a quinze. Jesus teria falado em parábolas justamente para não ser conhecido, para que seu ensino não fosse entendido, como parece indicar o texto numa primeira leitura? Caso fosse para não entendimento, teríamos aqui um problema: porque nem os discípulos compreenderam seu mestre. Um caminho possível, então, é o de ver a fala parabólica como um convite a uma nova escuta, a uma reminiscência ativada que direcione para o sentido ao qual ela aponta, afinal, é o metafórico que implica o transporte do sentido próprio para o figurado, uma vez que o pensamento pode ser compreendido como escuta

⁹⁵ Há que se considerar também a referencialidade do discurso. Ela se dá pela diferença entre senso e referência, entre o que digo e sobre o que digo (RICOEUR, 1974) e pela autoreferencialidade dada pelos pronomes (RICOEUR, 1974).

(pela metáfora), permitindo representar o ser na linguagem (RICOEUR, 2015). A própria consciência reflexiva, por reconhecer a abertura da linguagem, demanda essa postura. Outro caminho seria o do reconhecimento do testemunho: se todos são dados a ouvir e convidados a compreender; e se somente os mais próximos se incomodam a ponto de buscarem uma explicação; logo, o testemunho da pregação pertence a todos, conquanto os resultados alcancem somente alguns.

Digno de realce é que nas parábolas de Jesus, como será visto mais à frente, há a clara presença do elemento imaginativo demandado por uma produção racional. O objetivo da metáfora é falar de como são as coisas, não defini-las, mesmo porque o recurso metafórico é demandado tanto pelo desejo do locutor em fazer-se entendido, como pela limitação da linguagem usada naquele momento (KÖRTNER, 2009). Seu conceito e aplicação também estão voltados às atividades de tradução, uma vez que ela consegue dizer o mesmo de outro modo, trazendo “vida da língua à esfera da reflexão” (RICOEUR, 2011b, p. 16).

A mesma metáfora que se desprende do seu aspecto primeiro desviante, ganhando a forma de predicação, adquiriu abrangência maior, pela sua identificação à linguagem poética, sendo aplicada aos textos, sejam eles parabólicos, míticos e até mesmo narrativos. A metáfora pode ser, desse modo, tratada como uma obra em miniatura (RICOEUR, 2011a, p. 71). A diferença do texto para a metáfora é que o primeiro pode ser identificado, no máximo, no comprimento e a segunda, no mínimo, no nível das palavras (RICOEUR, 1974).

3.2.2 Os diferentes tipos de metáfora — a metáfora viva

O grande destaque de Ricoeur (2015), dado ao seu interesse na linguagem poética, nas muitas formas de dizer e de tentar dizer o que parece ser indizível, reside naquilo que nominou como a Metáfora Viva e que dá nome à sua obra. Não obstante este fato, o filósofo, ao longo do mesmo texto apontou, sem que nos pareça ter tido uma preocupação taxonômica ou mesmo exaustiva nesse sentido, outros tipos de metáforas. Uma vez que elas compõem o “quadro” metafórico, propõe-se apresentá-las.

O primeiro tipo destacado é do das chamadas metáforas triviais, que são aquelas que se apoiam num “sistema de lugares-comuns associados” (RICOEUR, 2011a, p. 78). Ricoeur traz esta noção de Max Black, tendo ela sido ilustrada na abordagem de Thomas Hobbes sobre o ser humano, na sua definição de que o homem

acaba sendo o “lobo” do homem. A alusão metafórica é clara no texto. Seu aspecto trivial se dá por essa rede comum de leitura, um termo que costumeiramente recebe a mesma conotação pelo seu uso, atrelado a esta aplicação. Nesse sentido, a trivialidade, ainda que para Black e Beardsley se constitua como um sistema, pode encaminhar para uma posterior lexicalização.

Outro tipo apresentado por Ricoeur, é o do alegorismo que toma o sentido figurado como o único sentido verdadeiro, numa continuação da metáfora. Pelas figuras, os traços, as formas, expressam ideias que se distanciam do seu uso mais comum. Ricoeur (2015) destaca que, no pensamento de Fontanier, a “metáfora continuada” difere da alegoria, uma vez que esta última apresenta uma proposição de duplo-sentido, sendo uma literal e outra, alegórica.

No rastro da “metáfora continuada”, Ricoeur (2015) aponta à existência de uma metáfora forçada, evidenciada na catacrese, quando um signo afetado por uma primeira ideia torna-se afetado por uma segunda ideia que não esteja expressa na língua. O tropo se dá por extensão aplicando-se mais ao sentido primário do que ao figurado (exemplo: uma mulher que esteja “nua sem disfarce”). Por isso mesmo, elas não podem ser denominadas figuras, o que já ocorre com as metáforas de invenção, cuja propriedade está no ato do imprevisto, da surpresa que se ocasiona no discurso. Estas são eminentemente figuradas e delas que extraem-se as condições para uma boa metáfora, que são “justeza, clareza, nobreza, coerência, caráter natural” (RICOEUR, 2015, p. 104).

A metáfora, como citado anteriormente, pode apresentar-se como discurso. O discurso⁹⁶, além de iluminar aspectos até então desconhecidos, produz novos significados, cuja inovação, em seu viés semântico, muito se fundamenta na metáfora. No entanto, a metáfora como enunciado não abole sua definição nominal, uma vez que a palavra segue carregando o sentido metafórico. Ricoeur (2015) destaca que, para Émile

⁹⁶ Ricoeur assim enumera os traços distintivos do discurso, enumerados em pares dialéticos: 1) “todo discurso se produz como acontecimento, mas se deixa compreender como sentido” (RICOEUR, 2015, p. 113); 2) há um função predicativa e outra identificante nas quais as qualificações universalizáveis são atribuídas aos denominados indivíduos; 3) todo discurso tem, no ato de fala, uma locução e uma ilocução. É no ato locucionário (da fala) que se localiza a crença, o desejo, enfim, os elementos psicológicos. 4) par trazido por Frege do sentido/referência. A semântica se volta para a relação da língua com o mundo, com aquilo que é denotado (daí a referência). 5) referência à realidade e ao locutor; 6) O semiótico, que abriga a metonímia, é do campo paradigmático; já a semântica se volta para o sentido, e portanto abriga a metáfora como um tipo de sintagma (unidade linguística, uma composição) (RICOEUR, 2015, p. 113-122).

Benveniste⁹⁷, no signo está a unidade semiótica, enquanto na frase repousa sua unidade semântica.

A metáfora proporcional, por sua vez, é aquela que se apresenta como uma tentativa mais aproximada de falar-se sobre o ser. Se a metáfora é meio de escuta do ser, sua dimensão proporcional trata do uso de elementos da realidade para ilustrar aspectos sobre Deus, especialmente no tocante às criaturas, o que aparece com frequência na literatura apocalíptica. A metáfora repousa sobre uma proporção similar, que se faz presente na linguagem poética e na literatura bíblica.

O pensamento da metáfora proporcional se dá a partir da defesa de Tomás de Aquino da busca por uma cientificidade para a teologia. Nesse propósito, o discurso sobre a divindade passa a ser feito, devido à pretensão de cientificidade, sob o aspecto da analogia. A prioridade passa a ser sempre o caminho de uma analogia transcendental que encontra sua expressividade na metáfora. A analogia procura então, ao falar sobre Deus, evidenciar como ele se apresenta; a metáfora, por outro lado, se torna o caminho da criatura para significar o divino (RICOEUR, 2015, p. 429).

No entrecruzamento entre a metáfora proporcional e a analogia transcendental, o especulativo verticaliza a metáfora, enquanto o poético reveste iconicamente a analogia especulativa⁹⁸. Em Tomás de Aquino a relação de eminência é “pensada segundo a analogia e expressa segundo a metáfora” (RICOEUR, 2015, p. 431). A analogia repousa sobre a predicação transcendental e a metáfora sobre as significações contidas no conteúdo material. O metafórico implica transporte, a transferência, o próprio sentido para o figurado. Somente desta forma, o pensamento

⁹⁷ Na retórica clássica a metáfora era uma figura em uma única palavra. Ricoeur passa a analisar o pensamento de Émile Benveniste, “para quem a linguagem repousa sobre dois tipos de unidades” (RICOEUR, 2015, p. 159): as de discurso (frases) e as de língua (signos), coisa que Saussure em seu Curso de Linguística ignorou (ver nota de rodapé 6 em: RICOEUR, 2015, p. 161). Já Le Guern com sua denominação metafórica aponta para uma teoria do conceito que faz uso de certa abstração e que se situa entre a conceituação linguística e o conceito lógico. Sua contrapartida está na expressão estilística da metáfora, na sua versão estética, cuja essência está na ilusão, na apresentação do mundo sob novo prisma. Em Hedwig Konrad a metáfora aparece como vida do discurso, da lógica, como oriunda da semântica, do signo. O foco passa a ser não mais o conceito, mas a associação de ideias. Por sua vez em Stephen Ullmann a palavra (são quatro as unidades de base para a linguística – fonema, morfema, palavra e locução (frase)) é portadora de sentido. Para um semanticista, o sentido das palavras não está só no seu uso contextual, possuindo um *hard core* que não podem ser alterados pelos contextos. Para Ullmann um sentido pode ter vários nomes (sinonímia, por exemplo), como um nome ter vários sentidos (homonímia), aos quais se acrescenta um campo associativo (RICOEUR, 2015, p. 169, *passim*).

⁹⁸ Para Chenu: “Mesmo quando a inteligência da fé e o conhecimento fundado sobre os princípios estiverem mais bem integrados na ‘razão teológica’, conforme uma continuidade orgânica há de permanecer um desvio entre hermenêutica e ciência teológica” (CHENU *apud* RICOEUR, 2015, p. 430).

pode ser compreendido como escuta (pela metáfora). Essa transferência⁹⁹ é que permite representar o ser na linguagem. Metáfora e analogia têm sua diferença realçada pela proporcionalidade quanto mais próximas elas se encontrarem. Neste caso, a proporcionalidade será transcendental (ser bom, verdadeiro) ou simbólica (Deus como Leão, por exemplo).

Outro tipo de metáfora é o que Ricoeur chamou de metáfora usada. Trata-se do não-dito da metáfora, sobre o qual levanta-se a suspeita, pelo que se alia à crítica de Heidegger, as demais críticas dos mestres da suspeita (genealogia de Nietzsche, ideologia por Marx e a psicanálise freudiana), justamente a junção impensada a uma metafísica dissimulada. É por conta de seu uso impertinente, pela desconexão com a realidade sensível, que as metáforas usadas perdem sua condição primeira, aparecendo o conceito metafísico. Ricoeur destaca que para Nietzsche as verdades nada mais são do que metáforas que pelo uso perderam sua força sensível e que por isso se tornaram ilusões (RICOEUR, 2015, p. 441). De certo modo, este percurso, qual seja, da metáfora para o conceito, se tornou uma trilha natural percorrida na Modernidade. Assim Ricoeur se expressa:

A atração que o discurso especulativo exerce sobre o discurso metafórico se exprime no próprio processo de interpretação. A interpretação é obra do conceito. Ela não pode não ser um trabalho de elucidação, no sentido husseliano da palavra, e por consequência uma luta pela univocidade. Enquanto a enunciação metafórica deixa o sentido segundo em suspenso, ao mesmo tempo em que seu referente permanece sem apresentação direta, a interpretação é, por necessidade, uma racionalização que, no limite, expulsa a experiência que, por meio do processo metafórico, vem à linguagem. Sem dúvida é apenas nas interpretações redutoras que a racionalização chega a tal expulsão do suporte simbólico (RICOEUR, 2015, p. 463).

A interpretação leva a um processo de conceituação da metáfora. Nesse sentido, a metáfora usada se torna a última estação antes da metáfora morta, uma vez que ao conceituar, a metáfora se torna lexicalizada. Uma vez lexicalizada, a metáfora perde sua eficácia, pois se torna destituída do seu tropo, do seu desvio.

Como metáfora morta, duas coisas acontecem: ela se torna um suplemento dentro do aspecto da denominação e uma vez lexicalizada, amplia a polissemia. A circularidade entre metáfora e polissemia se estabelece: é a metáfora que viabiliza a polissemia; quando esta acontece, em algum momento ela se torna lexicalizada,

⁹⁹ A outra transferência é do sensível para o não sensível, importante para o pensamento ocidental. Seu modo interpretativo normalmente é o da alegoria (RICOEUR, 2015, p. 436).

representando a morte daquela metáfora. No entanto, esta metáfora morta pode sofrer um novo processo de metaforização, gerando novo significado, implicando em ampliação polissêmica do vocábulo e nova lexicalização. Importa ainda salientar que um conceito pode ser ativo mesmo numa metáfora morta (filosofema). É o uso que torna a aplicação da metáfora não mais uma surpresa, mas um aspecto previsível.

Ricoeur aponta que em Derrida, a usura metafórica também encontra um novo emprego. Ela se dissimula na superação do conceito, desmascarando-o. Ao fazê-lo, a usura metafórica faz a metáfora reviver (RICOEUR, 2015, p. 441). A metáfora reanimada, então, implica numa nova produção metafórica, resultando em sua deslexicalização. Esse rejuvenescimento da metáfora usada é que coloca a serviço da formação conceitual, o uso heurístico da metáfora viva.

Chega-se então no conceito fulcral para Ricoeur (2015) que é o de Metáfora Viva. Para Ricoeur, a Metáfora Viva possui sua autenticidade atrelada à capacidade que tem para reunir, no mesmo momento, acontecimento e sentido. Acontecimento, como discurso; sentido, porque as palavras, ao serem tomadas conjuntamente, recebem, cada uma delas, um sentido. Assim deve ser acolhida a noção de que a metáfora viva é a inovação de sentido. Todo ganho de significação representa também, um ganho de sentido e referência (RICOEUR, 2015).

A metáfora viva abre o sentido para o imaginário, o que traz novos significados aos termos, ao referenciar a realidade de modo diferente do que seja feito pela linguagem ordinária, ao realçar as ações humanas, além da própria realidade (RICOEUR, 2011a). Tal processo se dá pela colisão da linguagem, que termina por romper a realidade mediante o emprego das metáforas vivas (DE MORI, 2012b). É a compreensão de Paul Ricoeur, que assim se expressa: “A metáfora não é viva apenas por vivificar uma linguagem constituída. Ela o é por inscrever o impulso da imaginação em um ‘pensar a mais’ no nível do conceito. Essa luta para ‘pensar a mais’, sob a condução do ‘princípio vivificante’, é a ‘alma’ da interpretação” (RICOEUR, 2015, p. 465). Na metáfora viva reside o coração do problema hermenêutico.

No pensar mais emulado pela metáfora está contemplada a vivacidade interpretativa, cujo correlato pode ser encontrado no pensamento de Gerard Ebeling, que particularmente interessa a Ricoeur (1978b), como contraponto que se erige entre uma fé viva e uma expressão religiosa morta. Esse pensar a mais aponta para uma ontologia das possibilidades e uma ontoteologia possível. A metáfora abre o espaço para a imaginação, essencial para a referencialidade, assim como demanda a passagem para o

nível do conceito, em virtude da estrutura do próprio enunciado que a metáfora possui. Um elemento que ilustre isso é a translação agostiniana: transferir do visível ao invisível (RICOEUR, 1975d).

3.2.3 Metáfora e Polissemia

A metáfora viva é a afirmação da dinâmica e vitalidade da linguagem, da elasticização de sua aplicação, especialmente ao “comunicar a variedade da experiência humana” (RICOEUR, 2015, p. 180); do emprego abrangente e da riqueza polissêmica que nela existe. Ela enseja uma interpretação indagativa (RICOEUR, 1989). Ocorre que, conquanto a metáfora viva seja tanto um fator de atestação da polissemia da linguagem quanto de fornecimento de novos sentidos, significados, é preciso distinguir tais termos, o que por vezes se torna bem complexo, quase indiscernível.

A polissemia é tanto a possibilidade como o limite da metáfora. Como possibilidade, ela reconhece o caráter cumulativo da palavra, sua capacidade ampliada para adquirir diferentes conotações dadas pelo contexto do seu uso (RICOEUR, 1989), no que a dinâmica da linguagem se abre para o tropo e também à predicação metafórica. Tais conotações, uma vez formuladas e percebidas, devem ser acolhidas, pois o poema trabalha numa perspectiva de complementariedade, o que implica significar “tudo o que puder significar” (RICOEUR, 2011a, p. 83).

Ao fornecer novos sentidos, a metáfora se torna uma das fontes¹⁰⁰ da polissemia. Pelo aspecto da circularidade existente entre elas, a polissemia que é condição, se torna igualmente resultado do processo metafórico (RICOEUR, 1978a), diferindo deste pela lexicalização da contribuição deste processo cumulativo (RICOEUR, 2011a). A metáfora morta, como visto anteriormente, é esse limite metafórico. Sendo assim, a polissemia se dá, em seu formato teórico, como uma preparação para o estudo da metáfora (RICOEUR, 2011a).

Para tanto, é preciso reconhecer que há uma circularidade entre a metáfora e a polissemia, como aludido no tópico anterior. Como condição, caráter cumulativo, a polissemia reconhece a capacidade e dinâmica linguística para incorporar novas significações dos mesmos termos, e assimilar novos sentidos. Essa maleabilidade torna

¹⁰⁰ Segundo Ricoeur (2015), a polissemia possui quatro fontes principais: a) os deslizamentos de sentido, desenvolvidos nos sentidos divergentes; b) as expressões figuradas (metáfora e metonímia, por exemplo); c) a etimologia popular; d) as influências estrangeiras (decalque semântico).

a palavra dependente do contexto para sua interpretação, que pode se dar de modo unívoco ou plurívoco, esta última com foco na recepção do texto e não na intenção autoral (RICOEUR, 2001).

A polissemia é que permite entender o mecanismo cumulativo de uma tradição. Isto porque a tradição é formada pelo movimento circular que encontra nos seus polos diametrais, a comunidade que se interpreta pelo texto, e o texto que interpreta a comunidade. Esse processo continuado produz e sedimenta camadas de interpretações, as quais constituem uma tradição. Nela, existe um caráter polifônico, pois de uma mesma tradição é possível ouvir diferentes e diacrônicas vozes, devido ao seu caráter polifônico.

Reconhecida a circularidade, é preciso realçar que elas, enquanto próximas, por um lado, não se identificam: a metáfora não é igual, tampouco pode ser tomada como sinônima à polissemia. A metáfora não é polissemia especialmente porque ela não se faz presente nos dicionários; percebe-se que há um caráter, uma condição cumulativa nas palavras, o que as configura como polissêmicas. Essa mesma condição é a base para que ocorra o processo metafórico, uma vez que nele a metáfora adquire “um novo sentido sem perder seu sentido anterior, pois essa aptidão para a cumulação é essencial para a compreensão da metáfora”, o que torna “a linguagem permeável à inovação” (RICOEUR, 2015, p. 182).

A polissemia reside na relação nome-sentido, implicando, a cada nome, mais de um sentido. Ela é a “possibilidade de acrescentar um novo sentido às acepções procedentes da palavra sem que estas desapareçam” (RICOEUR, 2015, p. 191; RICOEUR, 1975c). Nesse sentido, ela é o inverso da sinonímia (vários nomes para um sentido). Esse múltiplo sentido, segundo Adna de Paula (2012), objetiva mostrar escondendo, interfaceando com as abordagens ontológicas.

Seria, então, a polissemia ilimitada? Tenderia ela para um infinito de possibilidades?

Para Ricoeur a resposta é negativa. Conquanto reconheça sua abrangência e suas possibilidades, bem como sua abertura dada pela teoria da metáfora, o filósofo francês sinaliza três elementos que delimitam, que constituem uma fronteira para essas possibilidades:

- a) O primeiro, o fato de que as palavras não tendem para o infinito em suas significações (RICOEUR, 1978);
- b) O segundo, que os contextos (RICOEUR, 1990a) conquanto sejam variáveis, tampouco são infinitos, contendo assim as possibilidades de significações (RICOEUR, 1978a). A polissemia depende do funcionamento da frase (RICOEUR, 1978b);
- c) o próprio regramento da polissemia (RICOEUR, 1975c) é outro fator limitador de uma possibilidade sem fim de significações. Por conta desta ação limitativa da área semântica é que há o choque pelo qual se estabelece o processo metafórico, abrindo espaço para o duplo sentido. Da concorrência destes dois fatores a polissemia se torna o resultado (RICOEUR, 1975c).

O resultado deste regramento e deste fator limitador possui certa ambiguidade e até mesmo contradição. Em parte, porque polissemia e metáfora são conceitos siameses no pensamento ricoeuriano: são diferentes, mas andam colados pelo abdômen. De um lado, tem-se uma polissemia bíblica que, segundo Dosse (2017), ganha a particularização no termo polifonia, evitando os discursos dogmáticos (RICOEUR, 2006a), e reconhecendo de antemão que o falar, tanto sobre o inefável, quanto sobre o inescrutável, imarcescível, se trata de uma atividade inesgotável, em virtude da infinitude do referente, desse termo pré-teológico (RICOEUR, 1989), chamado Deus. Por outro lado, conquanto a polissemia reconheça o efeito cumulativo e aponte para a possibilidade de se ter mais de um sentido, este mesmo efeito pode neutralizar a multiplicidade de sentidos, no que parece ser a sedimentação de uma camada, de um aspecto da tradicionalidade. É quando um aspecto da tradição prevalece sobre os outros. Em termos teológicos, equivale a dizer que uma cultura dogmática se estabelece.

A polissemia possui um caráter mais sincrônico, uma vez que em seu registro, sua inscrição, é que manifesta-se essa variedade. Por sua vez a metáfora, por reconhecer seu caráter cumulativo ao longo da história, tem uma condição diacrônica. Na metáfora, o fator cumulativo funciona especialmente como elemento diferenciador, um olhar para o que já foi lexicalizado, a ponto de se abrir para o novo e metafórico sentido.

Por fim, Ricoeur identifica a polissemia com a língua e a metáfora viva com a fala. Já a metáfora de uso representa o retorno da fala à língua.

3.2.4 Metáfora e Símbolo

Não é só com a questão da polissemia que a metáfora possui uma relação. Ela também se apresenta na questão da fala simbólica¹⁰¹, da presença do simbolismo no discurso. Como então diferenciar metáfora de simbolismo? Em que momento eles se aproximam?

Estamos diante de uma nova e intensa aproximação conceitual. Importa que iniciemos com uma definição para símbolo, proposta por Ricoeur: “símbolo é toda expressão caracterizada pelo fenômeno de duplo sentido, segundo o qual toda significação literal remete a um sentido segundo que só é acessível pelo retorno do sentido primeiro ao sentido segundo” (RICOEUR, 2011a, p. 19). Ele difere da alegoria, pois nesta a expressão figurada é ornamento, uma vez que “sempre é possível dizer diretamente o que é dito indiretamente com a única intenção de instruir ou de agradar” (RICOEUR, 2011a, p. 19). No símbolo, a transferência de sentidos seguindo a vetorização literal-figurado, se torna o único meio de acesso. Tais aspectos merecem algumas considerações.

A primeira delas reside no fato de que a proposta de uma hermenêutica dos símbolos¹⁰², percorrendo um trajeto que vai dos símbolos originários, passando pela análise dos mitos e chegando à almejada reflexão (DE MORI, 2012b), foi inicialmente elaborada por Ricoeur (1978a) e posteriormente alargada no pensamento ricoeuriano por conta da elaboração de sua teoria da metáfora e de sua teoria narrativa e sua relação com a ontologia e a historiografia. Ricoeur (1989) deixou de restringir o horizonte hermenêutico a uma interpretação dos símbolos. Tal alargamento, diga-se de passagem, não representou um abandono da teoria dos símbolos, mas sua incorporação dentro de uma visão mais compreensiva. Prova disso é que, para o filósofo francês, pelo fato dos

¹⁰¹ Para Ricoeur (1975d), o simbólico é resultado da interação entre a tipologia histórica, o alegorismo abstrato e o simbolismo natural.

¹⁰² Para Paul Ricoeur, o símbolo por trazer duplo sentido, diz algo diferente do que disse. Sendo assim libera sentido e significação. A linguagem simbólica diz mais do que disse, significando algo diferente de sua literalidade. Por isso essa linguagem toma posse de nós uma vez que cria um sentido novo. Esse sentido novo advém do próprio símbolo ou do simbólico universo do leitor, numa espécie de identificação. Dessa forma “a tarefa geral de uma teoria geral da interpretação consiste em encontrar o fundamento da dedução transcendental” (RICOEUR, 1978b, p. 44; *El Lenguaje de la Fe*). A dedução transcendental segundo Kant é o trabalho filosófico que tende a assinalar a justificação das diversas categorias segundo sua capacidade de organizar um domínio da experiência. A primeira tarefa da hermenêutica geral é a convalidação/justificação. A dimensão da linguagem pela qual o querigma pode ser proclamado e o *mythos* recuperado é a dimensão simbólica. E isso é um prolongamento da capacidade de sonhar. O Simbolismo então não é deficiente, mas uma linguagem apropriada, justa e pertinente (RICOEUR, 1978b, p. 41-48; *El Lenguaje de la Fe*).

símbolos deterem duplo sentido, cuja mostra sempre é parcial, uma vez que não perde seu caráter enigmático, pois algo permanece oculto (RICOEUR, 1975c), eles representam o núcleo de todas as hermenêuticas.

Um exemplo disso é que a busca de um sentido oculto, presente na abordagem sobre o símbolo, é substituída pelo novo sentido dado pela predicação (bizarra, por sinal) metafórica. Não se quer dizer que a metáfora, assim como símbolo, não tenha esse duplo efeito: mostra ao mesmo tempo que esconde, sendo, por isso, considerada a forma da linguagem para falar do Ser. Porém, o realce parece-nos evidente: não é o que pode estar atrás, oculto, velado pelo símbolo, como um duplo sentido (RICOEUR, 1978a; 1978b), mas sim, pensando na metáfora, o que se projeta à frente. Se o símbolo possui esse aspecto tanto regressivo-arquetípico, quanto antecipatório-prospectivo (JORVELINO, 2011), a metáfora, sem desprezar estes elementos, volta-se com mais intensidade para sua referencialidade, para o mundo, para as projeções de possibilidades de habitação e pertença nele.

A segunda consideração aponta para a similitude entre símbolo e metáfora, pela qual eles se dão sempre numa relação entre dois termos. Pela definição de Ricoeur, o símbolo, uma vez na forma frasal, textual, se dá a conhecer justamente pelo seu aspecto metafórico. Uma linguagem simbólica, nesse sentido, é uma linguagem metafórica; no caso inverso vale: uma linguagem metafórica pode estar carregada de um aspecto simbólico.

A terceira consideração aponta à questão do acesso ao símbolo e se desdobra em dois pontos. O primeiro deles, está no termo acesso: ao falar sobre o ele, o foco passa a ser algo para além do símbolo, do signo que o representa. Essa é a função primeira do símbolo: remete a algo para além do símbolo, o que leva a pensar. No símbolo, o sentido primeiro, o literal, remete a um sentido figurado, espiritual, ontológico (RICOEUR, 1975c; 1978a). Para ele, “o símbolo é o meio de expressão de uma realidade extralinguística” (RICOEUR, 1975c, p. 74).

Aqui reside o segundo ponto desta terceira consideração: o caráter de mediação do símbolo. Esta mediação se faz como representação da realidade, numa referência de segunda ordem (RICOEUR, 1989), e ao fazê-la, abrange também um aspecto da revelação. O caráter mediador da literatura bíblica como meio para chegar à compreensão da Revelação, é que está sendo destacado aqui. Nesse ponto, embora

Ricoeur não identifique realidade com a revelação¹⁰³, defendendo a tese de que a última se dá na primeira, ele aponta à condição mediadora da literatura bíblica, como foi visto na introdução desta pesquisa, no binômio evento-palavra.

Nesse sentido, o texto se torna meio para alcançar o evento¹⁰⁴, onde se dá a revelação (FOSDICK, 1961). A Bíblia assume sua condição simbólica e metafórica, devido ao seu caráter eminentemente referencial, uma vez que a questão maior não é o que esteja lá dito, mas sobre o que é dito. Além disso, o texto bíblico apresenta uma opacidade que, ao mesmo tempo em que exige uma interpretação, é responsável pela maior valorização do significado, do sentido para onde o texto sinaliza, do que para sua historicidade. Aliás, o símbolo se dissipa pela historicidade, devido às mais variadas interpretações que são agregadas ao longo da dimensão diacrônica que o envolva. Essas variações, por vezes, podem ora dissimular, esconder algo no discurso (RICOEUR, 1989), ora revelar, como na hermenêutica do testemunho, que resulta da convergência de uma autoexegese com os signos exteriores (RICOEUR, 2011a). A hermenêutica dos símbolos se ergue exatamente aqui, “entre o historicismo ingênuo do fundamentalismo e o moralismo exangue do racionalismo” (RICOEUR, 1978a, p. 240).

A opacidade simbólica tem contribuição da metáfora em sua representação literária (RICOEUR, 1999). Na metáfora se mostra, pela presença da incompatibilidade dos termos que ensejam uma interpretação figurada, a necessidade da analogia para sua compreensão, a qual se torna elemento comum à interpretação do símbolo e da metáfora.

Esta mediação, promovida pelo símbolo, também se mostra na questão ontológica. No símbolo é que encontra-se a expressão fundamental do Ser e que faz o convite à imaginação (RICOEUR, 1990a). É a imagem intelectualizada que servirá à compreensão pela analogia. Ao mesmo tempo que a imaginação se torna fundamental para pensar e interpretar o simbólico, ela, juntamente ao alegorismo, acaba ameaçando o

¹⁰³ Assim como ele, Ernst Fuchs e Gerard Ebeling: Em Fuchs a relação entre Deus e a realidade se tornam traduzíveis em termos metafóricos, pois o primeiro se torna linguagem na forma de parábola e na realidade pode se ver um conceito escatológico para Deus (p. 86). “A capacidade que a realidade tem de ser apresentada como parábola não deve ser confundida com a identidade da realidade e Deus. Deus não é ‘realidade’. Mas Deus se revela a seu tempo realmente.” (FUCHS; In: KÖRTNER, 2009, p. 86). Ebeling também estabelece uma distinção fundamental entre Deus e o mundo (p. 93). Segundo ele: “A revelação no sentido teológico é um evento que concerne ao estar-junto de Deus e do ser humano, mais precisamente, do ser humano em seu estar-junto com o mundo. Sendo revelação de Deus ao ser humano, a revelação é ‘intrinsecamente soteriológica’. Através de sua revelação Deus revela-se como ‘mistério da realidade’” (EBELING *apud* KÖRTNER, 2009, p. 95).

¹⁰⁴ “Para o cristianismo, a Bíblia é o testemunho fundamental da revelação, sendo que a revelação, no entanto, deve ser diferenciada do testemunho. O testemunho integra o evento da revelação, mas não deve ser equiparado ao momento da revelação” (KÖRTNER, 2009, p. 29).

símbolo, que reflete dois riscos: a equivocidade advinda da ambiguidade do símbolo e a univocidade que limita seu sentido (RICOEUR, 1975c).

Até aqui abordamos neste subtópico a relação entre metáfora e símbolo. Agora é preciso retornar à primeira pergunta: qual é a diferença entre eles?

Como fator primeiro, pode-se destacar que o processo metafórico tem sua ligação e sua dependência do símbolo, pela simples razão de que eles se interpretam mutuamente, conduzindo não só ao esclarecimento do significado, mas sobretudo, ao seu desenvolvimento. A metáfora é o caminho à perpetuação de uma tradição pela via simbólica e que se torna suscetível a sucessivas interpretações (RICOEUR, 1978a). O símbolo, devido ao seu caráter polissêmico, tem essa capacidade natural de reunir em torno de si as diferentes interpretações sedimentadas ao longo do tempo, constituindo-se num léxico da representação, no que difere da metáfora.

Outro fator importante, é que os símbolos enquanto limitados, circunscritos à sua forma de representação, diferenciam-se da metáfora, pois esta é uma invenção livre do discurso, motivo pelo qual manifesta seu aspecto surpreendente, como visto anteriormente (RICOEUR, 1977a; DE PAULA, 2012). Enquanto o símbolo reúne, sedimenta, a metáfora abre, inova. Essa abertura, promovida pela metáfora, é que torna possível tanto a ontologia quanto a ontoteologia, se assemelhando, no nível da linguagem, a ponta da lança (*Ort*) heideggeriana que capta, ao lugar, que açambarca as emanções do Ser.

3.2.5 Metáfora e Revelação

A partir da abertura produzida pela metáfora é que torna possível uma pertinente abordagem sobre a Revelação. A abertura reconhece não só a limitação presente nos processos de conceituação, de definição, como também para um refazer contínuo do labor teológico. Nesse sentido, a mesma noção de Revelação que encontra sua melhor aproximação pela via poética, através da expressão metafórica, é que tensiona o processo metafórico para além de seus temas analisados até aqui. A Teologia convida a uma nova forma para falar sobre Deus, e o faz pelo uso da metáfora, pois a verdadeira metáfora possui um caráter vertical, pelo que se manifesta o gosto metafórico pelo transcendente, bem como pela superação, uma vez que a “‘superação’ metafórica é também a ‘superação’ metafísica” (RICOEUR, 2015, p. 443). O fato de ela

poder ser dita metaforicamente, denota que tanto a palavra ‘metáfora’, como a palavra ‘figura’, testemunham essa recorrência da metáfora (RICOEUR, 2015, p. 442).

Esta nomeação de Deus, abordada na introdução desse tópico, é um exemplo. Diante do seu caráter inominável, as tentativas de nomeação são feitas a partir da experiência encontrada nos textos da tradição judaico-cristã, que tornam possível essa abordagem. Tal nomeação está no núcleo da própria hermenêutica da ideia de revelação. Só podemos falar nesse referente Deus, porque os textos falaram antes de nós, defende Ricoeur (1996). Ocorre que estas experiências narradas relatam uma percepção do divino, que demonstra o condicionamento cultural, a pré-compreensão posta pelo editor ou mesmo escritor dos personagens que a tipificam. Em cada experiência, uma faceta é mostrada; porém, mesmo a reunião de todas elas, presente na literatura canônica não dá conta da face divina, da representação do divino. Deus segue sendo mais do que todas as definições e percepções sobre Ele contidas na Bíblia, sejam consideradas em conjunto, ou notadamente, em separado. Por extensão, o referente Deus é a razão da incompletude dos diferentes discursos que o abordam (KÖRTNER, 2009, p. 120). Nesses discursos parciais há uma referência ao Nome (RICOEUR, 1989), a esse horizonte que escapa à clausura do discurso.

A sucessão de personagens bíblicos contidos nas narrativas, torna-se um exemplo de como a metáfora, com sua predicação, convida à transgressão dos códigos semânticos da comunidade oral (RICOEUR, 1981). A cada personagem, a cada enredo presente na literatura bíblica, a comunidade é convidada a dar um passo à frente na compreensão sobre Deus. A fórmula “ouviste o que foi dito; Eu porém vos digo” de Jesus, presente no “Sermão do Monte”, representa esse modelo de transgressão metafórica. A predicação bizarra, segundo Ricoeur (1989; 2011a), é o meio pelo qual a metáfora, e também a configuração narrativa (RICOEUR, 2011a), produzem uma impertinência semântica, despertando um novo sentido, ou no caso bíblico, uma nova forma de ver Deus, àquilo que Geraldo de Mori denomina de “rosto múltiplo de Deus” (DE MORI, 2012b, p. 25).

Este mosaico divino, presente nos diferentes gêneros literários, manifesta a polifonia da nomeação do divino. Segundo Ricoeur:

Uma nomeação múltipla de Deus resulta dessa polifonia, dessa partilha de vozes. Uma coisa é falar de Deus como o ator supremo do gesto coletivo, outra é falar em nome de Deus, como o legislador ou o profeta, falar a Deus, como o cantor dos Salmos, falar sobre Deus, como o sábio. Ora, a essa nomeação múltipla de Deus corresponde uma visão múltipla da salvação (RICOEUR, 2011a, p. 207).

O que Ricoeur está destacando aqui? É que esta polifonia, conquanto não limitada, encontra-se condicionada, em termos de linguagem, pelo gênero literário, mediante o qual, ela se faz representar. O gênero fornece uma espécie de trilho pelo qual essa nominação do divino vai percorrer. Em cada gênero há a preservação de um traço salvífico. Para os hebreus escravizados no Egito, a libertação traduziu esta salvação; para um Davi ungido, mas não empossado rei, a proteção e guarda de Deus representou a salvação; para o povo exilado na Babilônia, o retorno à Palestina foi o símbolo de uma salvação (para ficar em alguns exemplos).

No discurso de sabedoria, seus temas estão entre aqueles que Karl Jaspers chamou de situações-limite (solidão, morte, sofrimento etc). A sabedoria tem a capacidade de conectar o *ethos* ao *cosmos*. E o faz especialmente no sofrimento injusto, buscando sempre ensinar como sofrer o sofrimento visando sua superação. Em Jó, sofre-se para compreender Deus.

Como hino, a Revelação se mostra no trato do pronome pessoal, pois a palavra humana se faz como súplica dirigida a Deus, em 2ª pessoa, sem parar de referenciá-lo como 3ª pessoa, como na narrativa ou mesmo no falar em seu nome como em primeira pessoa. Nesse sentido, os Salmos são completos. Tal livro pode ser declarado revelado, uma vez que “os sentimentos expressos pela lírica são formados e ajustados por seu próprio objeto” (RICOEUR, 2011a, p. 164), transcendendo os meios cotidianos deste sentir.

De fato, as narrativas bíblicas e os gêneros literários apontam para essas muitas faces de Deus. O professor Geraldo de Mori assim destaca:

Os distintos modos de discurso e de escritura mostram um rosto múltiplo de Deus, que, como vimos, é designado de maneira polissêmica: nas narrativas, como Deus do qual se fala em terceira pessoa, o actante supremo de uma gesta salvífica pontuada de eventos fundadores; nos textos legislativos, como um Deus que se dá como o “Eu” que é a fonte de uma injunção e que requer do “tu” humano uma palavra de obediência; no conjunto da Torá, como um Deus que está na origem imemorial de todas as coisas, da história e da Lei, que funda a identidade ético-narrativa do povo de Israel; na profecia, como um Deus que advém como a voz de um “Eu” transcendente que duplica o “eu” humano do profeta, cuja palavra afronta a ameaça da destruição-luto e a promessa da reconstrução-esperança; nos Outros Escritos, como um Deus designado como o sentido universal, dissimulado por detrás do fluxo anônimo do cosmos e da história em seu absurdo; no hino, como um Deus que o homem contesta, invoca e celebra, como o “Tu” da lamentação, da súplica e do louvor (DE MORI, 2012b, p. 25).

Na pertinente pontuação de Geraldo De Mori encontra-se o acento de um Deus que além de ser um referente, é tratado na narrativa bíblica como um personagem. A dificuldade em representá-lo, não só se mostra por esta opção dos editores, mas também, nos diferentes aspectos, marcas, da divindade que o texto apresenta, especialmente evidenciado nas diferenças contidas a partir do gênero literário no qual o texto foi escrito.

Este mosaico do divino tem sua origem primeira na indescritibilidade, na impossibilidade do enquadramento de Deus, de sua objetivação. Sua perenidade, como registro e testemunho polifônico, se dá pela forma, pelos gêneros. Os gêneros representam não só as várias formas de se ler um texto, como também apresentam, mediante sua forma de discurso, significados teológicos distintos, numa perspectiva dinâmica e não enclausurada, mediada pela tradição (RICOEUR, 2001; 2008). Há uma afinidade, até mesmo uma inseparabilidade, entre a forma do discurso e a modulação, qualificação, da confissão de fé. Os gêneros literários conduzem a recepção do texto, mas de modo algum aprisionam seu potencial semântico. Desta forma, ao mesmo tempo em que codifica, configura uma obra, ele permite que o texto seja perpetuado, mesmo que seu contexto desapareça, viabilizando novas interpretações (RICOEUR, 1989; 2006; DE MORI, 2012b). Até mesmo porque os gêneros literários “fornecem um fundamento comum para a compreensão e para a interpretação”, em razão do contraste entre novidade da mensagem e caráter tradicional do gênero (RICOEUR, 2006a, p. 166).

Ao reconhecer o papel do gênero na formulação e na interpretação da revelação mediada pela tradição, ainda que incipiente, sendo elaborada pela comunidade de fé em forma de texto, atribui-se a ele a função de condutor do sentido. Ricoeur (1977b) aponta para o papel da análise estrutural (e não do estruturalismo como modelo universal) na interpretação do texto bíblico. Os diferentes gêneros, uma vez identificados pela análise estrutural, ajudam a conferir à narratividade uma variação. O elemento comum a todos eles, é o caráter temporal da experiência humana (RICOEUR, 1989).

No caso de Jesus Cristo, esta percepção vale em termos de suficiência escriturística. A comunidade joanina registrou seu processo de edição, assim como o escritor do terceiro evangelho (na disposição canônica) o fizera no seu prólogo. Nesse sentido, ao mesmo tempo em que Jesus se mostra como a face de Deus para Filipe (João 14:8-9), ele se sobressai, como segunda pessoa da Trindade divina, no que os textos

registram e promovem tal mediação. Detalhe importante, é que esse pedido de Filipe é posterior ao “segundo batismo por voz” de Jesus, ocorrido logo após o convite dos gregos, representando uma das últimas tentações sofridas por Jesus para evadir-se da cruz (João 12:20-28).

Para Ricoeur (2019), parte da explicação para essa múltipla representação do divino, estava não somente naquilo que Deus quis revelar, mas sobretudo, na forma fragmentadamente humana através da qual ele é representado. Para o filósofo francês, a representação em partes, daquilo que é irrepresentável, se devia a mais dois fatores: às variações da experiência temporal em seus aspectos psicossociais; e ao uso, desde o grego arcaico, de um polimorfismo, para assimilar a aporia do tempo. Se a tentativa de nomeação de Deus é uma experiência, sobretudo humana e de abrangência universal, o que implica todo encontro com o divino, aos moldes do ocorrido com Moisés no deserto de Parã (Êxodo 4), demanda a pergunta sobre a identidade divina (daí o desejo de sua nomeação), sua expressão em múltiplas figurações tem sua expressão entre os gregos¹⁰⁵.

A importância da metáfora, então, é que, pelo seu aspecto semântico inovador, ela consegue tanto redefinir, reconfigurar a realidade, dado seu poder referencial, como evidenciar aquilo que Rudolf Otto (2007) chama de presença do elemento irracional na linguagem. Nesse sentido, a linguagem está predestinada a reconhecer sua limitação, na abordagem do que lhe é transcendente. Predestinada a predestinar... para Ricoeur (2006), aqui está a dependência da linguagem religiosa da metáfora, assim como o atestado de que ela é o maior exemplo desta especificidade,

¹⁰⁵ Do arcaísmo grego advém de modo especial o polimorfismo das figurações, uma vez que o “irrepresentável só pode se projetar em representações fragmentárias que prevalecem alternadamente, dependendo das variações da própria experiência temporal em seus aspectos psicológicos e sociológicos” (RICOEUR, 2010c, p. 447). Esse polimorfismo se dava para a aporia do tempo para os gregos, mas que se aplica a Deus na revelação bíblica, uma vez que o choque dos arcaísmos termina por ressoar nas figurações. Já do arcaísmo hebraico se ouve através da fenomenologia agostiniana, pelo que “a inescrutabilidade do tempo, mas também a diversidade das figuras do mais além do tempo, se oferecem uma vez mais ao pensamento” (RICOEUR, 2010c, p. 447). Isso porque em Agostinho, “a imutabilidade desempenha o papel de ideia-limite com relação a uma experiência temporal marcada pelo transitório” (RICOEUR, 2010c, p. 447). Num segundo momento há uma lamentação sob o horizonte da estável eternidade, pelo que a alma do pecador geme. Isso traz um trabalho da eternidade por dentro da experiência temporal, que é o terceiro momento, o da esperança. A escuta do arcaísmo hebraico se dá então pela eternidade transformada em fidelidade: o Deus acompanhando seu povo na jornada histórica. Ricoeur aponta vários começos na bíblia hebraica. O êxodo, por exemplo, “constitui um acontecimento que gera história; um começo não no mesmo sentido que Gênesis 1:1”, e “todos esses começos expressam a eternidade na medida em que uma fidelidade ali se enraíza” (RICOEUR, 2010c, p. 449). Entre os diversos tipos de textos, de gêneros na Bíblia, há uma diversidade de tonalidade. Esta combina com um pensamento que não é filosófico, “para o qual a eternidade transcende a história do meio da história” (RICOEUR, 2010c, p. 450).

uma vez que nela se intensifique o elemento transcendente. Essa realidade supralinguística pede, segundo Ricoeur (2011), o uso da metáfora, pela extravagância da linguagem, evitando assim o literalismo, enquadramento, repetição e limitação, impostos pela leitura fundamentalista.

O que analisamos até este momento, neste tópico, foi a relação de pertinência-impertinente entre a metáfora e a noção de revelação, caracterizada por uma via aberta, na qual transitam as noções de viabilidade e emulação, no sentido de apresentar e buscar uma inovação. Faz-se necessário neste momento, focar esta relação metáfora-revelação, não mais no aspecto da viabilidade, mas sim da referencialidade, das possibilidades que ela projeta. Ricoeur, muito sugestivamente, associa a revelação como a “característica do mundo bíblico proposto pelo texto” (RICOEUR, 1977a, p. 26; 2008, p. 48; 2011, p. 145).

Ao falar de mundo bíblico, Ricoeur deixa claro que não busca propor uma validação da existência de Deus, mesmo porque na Bíblia o referente Deus está dado, cabendo, quando muito, questionar a sua “localização”, o que nos Salmos aparece tanto como uma questão que brota “existencialmente” no meio da aflição, no coração do poeta bíblico¹⁰⁶ quanto na indagação provocativa de etnias tidas como rivais, e naquilo que Ricoeur postula como dúvida, como questionamento, intrínseco à própria transcendência (RICOEUR, 1989).

Outro aspecto, é que Ricoeur assumidamente prefere trabalhar com a noção de manifestação e não de verificação, o que pressupõe a existência do que se percebe. Existência que na verdade é uma pré-existência, uma vez que Deus é um referente que faz parte das expressões pré-teológicas da fé (RICOEUR, 2011a). Assim sendo, a revelação para Ricoeur (1977a) torna-se uma resposta perante à hermenêutica.

Este mundo bíblico, por sua vez, pode ser interpretado tanto como possibilidades de ser-no-mundo, como apresentação de uma nova condição/possibilidade de ser. Por esta razão, é que a Bíblia se torna revelatória, segundo Hall (2007), ao apresentar um escopo do mundo, derivado do mundo do texto. A Bíblia conduz o pensamento para os limites da experiência humana, através de sua linguagem extravagante, marcadamente metafórica. Maior exemplo disso é o imperativo poético do amor, demonstrado nas metáforas bíblicas. Ao fazê-lo a Bíblia apresenta

¹⁰⁶ Tanto como clamor, quando o salmista se dirige a Deus perguntado onde ele está, como provocação, quando um povo inimigo indaga sobre onde está o Deus de Israel, mesmo porque não havia representação física dele.

caminhos, possibilidades inimagináveis (HALL, 2007), para um mundo que agora seja do leitor. Trata-se de algo afeito à linguagem poética, como bem assinalado por Ricoeur:

O que o discurso poético traz à linguagem é um mundo pré-objetivo no qual já nos encontramos por nascimento, mas também no qual projetamos nossos possíveis mais próprios. É necessário desestabilizar o reino do objeto, para deixar ser e se deixar dizer nosso pertencimento primordial a um mundo que habitamos, isto é, que a um só tempo nos precede e recebe a impressão de nossas obras (RICOEUR, 2015, p. 469).

Pela metáfora, a linguagem poética atinge o nível mítico, fundamental à noção de revelação. O *mythos*, por seu conteúdo simbólico, fala da revelação. Para o filósofo, “a metáfora é, a serviço da função poética, a estratégia de discurso pela qual a linguagem se despoja de sua função de descrição direta para aceder ao nível mítico no qual sua função de descoberta é liberada” (RICOEUR, 2015, p. 376). Mas como se daria essa descoberta? Talvez aqui seja necessário visitar a contribuição de Rudolf Bultmann, destacada por Ricoeur.

O projeto de demitologização de Bultmann¹⁰⁷ visa a demitificação, pois, ao liberar o conteúdo simbólico do *mythos*, mostra seu poder revelador. Tal poder revelador remete ao evento inicial, trazendo ao mundo o que esteja além dele e preservando o núcleo querigmático tal qual preconizado por Bultmann (RICOEUR, 1978b).

No entanto, uma questão se coloca: como conciliar a metáfora, que conduz ao *mythos*, com a demitologização, no processo de compreensão da revelação? Nos parece que, nesse caso, a metáfora acende como elemento fundamental para a expressão da revelação e o processo de demitologização como uma forma, uma tentativa de interpretação que visa chegar ao âmago daquilo que foi revelado. Demitologizar seria a proposição para alcançar a poética textual-metafórica da Bíblia. Bultmann queria preservar o coração do querigma, visando depurá-lo de outros elementos que não representassem esse núcleo primeiro, central.

Outra e pertinente questão em Ricoeur (1977a) deduz-se do conceito opaco de revelação, por conta do seu caráter simbólico e de seu registro metafórico. Segundo

¹⁰⁷ Ricoeur (1978b) assinala que, segundo Von Rad, esse processo de demitologização já se encontra instalado no próprio *mythos* da criação, pelo que os astros, presentes nos relatos semíticos anteriores que subsidiaram o *mythos* cosmogônico bíblico, deixam de ser deuses e passam a ser encarados como corpos luminosos.

ele, este conceito opaco se evidencia em três níveis de linguagem, que expressam diferentes formas da abordagem da revelação: a) o primeiro, é o nível da confissão de fé, simbolizada pela primeira ingenuidade (*a lex credendi*); b) o segundo, o dogma eclesial que é a interpretação da comunidade de fé da revelação, como ela a compreendeu; c) e por fim, o nível doutrinal afixado pelo *Magisterium*, momento em que Ricoeur manifesta sua veia reformada, rejeitando reconhecer tal nível, por conta da conseqüente perda da vivacidade (RICOEUR, 1978b; 2008) e flexibilidade da pregação. Neste terceiro nível haveria uma perda da capacidade adaptativa, que juntamente à vivacidade, deveriam compor a fé cristã (RICOEUR, 2011a).

Para Ricoeur (1977b), a perda da maleabilidade interpretativa, o engessamento do texto, seria o grande risco à hermenêutica bíblica. Esse engessamento da rica atividade interpretativa tinha, por sua vez, três fontes: a filosofia de interpretação herdada da tradição; a interpretação reativa, contra a tradição da Reforma Protestante; e por fim, o combate às heresias, especialmente ao gnosticismo e ao maniqueísmo (RICOEUR, 2006a). O resultado é a inversão: ao invés do dogma se subordinar ao evento, o evento passou a ser subordinado ao dogma (RICOEUR, 1977b). Com esta inversão, a Bíblia pode se tornar um mausoléu do divino, tendo em vista que seu uso se volta para visitar coisas do passado.

A perspectiva de uma narrativa dissociada da vida do Espírito e no Espírito, está espelhada na própria Bíblia. Um caso exemplar, é o de Gideão, presente no livro de Juízes. Ao ser convocado pelo anjo para liderar a libertação do povo hebreu do jugo midianita, ele, incrédulo, rebate o convite dizendo que as narrativas sobre a intervenção libertadora de Deus estavam presas ao passado. Note bem: Gideão tinha conhecimento do conteúdo, daquilo que tinha se firmado como um conteúdo doutrinal. No entanto, faltavam a ele, bem como ao restante do povo, as experiências, a vivência desta fé. Não por outro motivo o editor de Juízes coloca uma introdução por demais esclarecedora: depois de Josué e daqueles que conviveram com ele, levantou-se uma geração que não conheceu os feitos de Deus, gerando a apatia espiritual e a mistura com outros rituais e povos, esta última exemplificada na incômoda preferência de Sansão pelas filisteias.

De modo geral, nesse terceiro nível comete-se o erro de desconsiderar “aquelas modalidades do discurso que são mais originárias com a linguagem da comunidade de fé” (RICOEUR, 1977a, p. 15), as quais deveriam ser privilegiadas, dentro de uma hermenêutica da revelação. A preocupação de Ricoeur reside na liberdade interpretativa, oriunda tanto da autonomia do texto quanto da ação

iluminadora, mística, do Espírito Santo, as quais podem ser tolhidas pela sustentação de uma tradição que, por vezes, se distancia do núcleo de origem pelo qual (nesse caso) o cristianismo surgira.

Um último destaque se faz necessário nesse tópico, que relaciona metáfora e revelação. Trata-se do projeto da ontoteologia, inaugurado em Aristóteles e retomado no tomismo, que procura estabelecer a teologia como ciência. A sua consequência foi um distanciamento entre a hermenêutica bíblica e a ciência de Deus, ao desvalorizar o discurso poético. Abandonou-se a linguagem poética, preferindo dar caráter científico à Teologia¹⁰⁸.

O resultado foi a doutrina da analogia do ser como expectativa de “envolver em uma única doutrina a relação horizontal das categorias à substância e a relação vertical das coisas criadas ao Criador” (RICOEUR, 2015, p. 419), evitando assim arruinar a transcendência divina, bem como quedar no agnosticismo. O conceito de analogia passa pelo conceito adequado de participação, que é ter, pelo menos em parte, o que o ser é, permitindo assim sua comunicabilidade.

O problema é que a linha analógica descartou a digital metafórica¹⁰⁹, subtraindo as formas poéticas do discurso e divorciando-se da hermenêutica bíblica (RICOEUR, 2015, p. 417). Ao fazê-lo, desconsiderou aquilo que Max Black posteriormente assinalou, devidamente destacado por Ricoeur: “a metáfora é para a linguagem poética o que o modelo é para a linguagem científica quanto à relação com o real” (RICOEUR, 2015, p. 366). Por isso, o discurso poético é a condição negativa para uma referência de segundo nível, cujo poder de redescrição se assemelha aos modelos científicos.

¹⁰⁸ Sobre a discussão da Teologia como Ciência, sugiro ver: 1) ALVES, Rubem Azevedo. **Variações sobre a vida e a morte; A teologia e a sua fala**. São Paulo: Paulinas, 1982; 2) AULÉN, Gustaf. **A Fé Cristã**. Tradução de Dírson Glênio Vergara dos Santos. São Paulo: ASTE, 1965; 3) BOFF, Clodovis. **Teoria do método teológico**. Petrópolis, RJ: Vozes, 1998; 4) DREHER, Luís Henrique. **O Método Teológico de Friedrich Schleiermacher**. São Leopoldo, RS: Instituto Ecumênico de Pós-Graduação e Escola Superior de Teologia, 1995; 5) DUSILEK, Darci. **Teologia ao Alcance de Todos (inclusive você); uma introdução**. Rio de Janeiro: Unigranrio Editora, 2005; 6) MULLINS, Edgar Young. **A religião cristã: na sua expressão doutrinária**. Tradução de Cláudio J. A. Rodrigues. São Paulo: Hagnos, 2005; e especialmente: 7) ZILLES, Urbano. A Teologia é Ciência? **Revista Eclesiástica Brasileira**. Petrópolis, RJ, ano 74, n. 294, Abr./Jun.2014. p. 300-319.

¹⁰⁹ Em parte essa questão foi resolvida no entrecruzamento entre a metáfora proporcional e a analogia transcendental e especulativo verticaliza a metáfora enquanto o poético reveste iconicamente a analogia especulativa. Em Tomás Aquino a relação de eminência é pensada segundo a analogia e expressa pela metáfora. A analogia repousa sobre a predicação transcendental e a metáfora sobre as significações contidas no conteúdo material. (RICOEUR, 2015).

3.3 METÁFORA E MÍMESIS – A RELAÇÃO COM A NARRATIVIDADE

Três questões iniciais são evocadas neste momento, ao pensarmos sobre a narratividade¹¹⁰. Elas estão interligadas, por sua vez, às três mímesis de Ricoeur, esboçadas nos três volumes de Tempo e Narrativa. Trata-se do que contar, como contar e o que acontece, a consequência, o resultado do ato de contar, de narrar.

3.3.1 Sobre o que narrar

Sobre o que deve ser alvo da narração, Ricoeur aborda três aspectos principais: o primeiro condiciona o espectro da abordagem. Não é todo acontecimento, todo fato social, nem tampouco todo agente histórico, que mereça ser narrado. Aqui entra uma ação editorial, que visa selecionar o que vai ser narrado. Nesse sentido, é de fundamental importância a escolha deste personagem histórico. Esse mesmo processo seletivo pode ser encontrado nas declarações do prólogo lucano, ou mesmo do quarto evangelho.

A narratividade concentra-se num processo de ascripção, que liga a ação ao agente e que demanda dois caminhos para sua interpretação: a *poiesis* e a *práxis*; tendo a primeira, como criação externa, e a segunda, como acabada, envolta em si mesma (RICOEUR, 2011a). A ascripção é um necessário instrumento à configuração narrativa, visto que esse agente histórico, normalmente no curso de suas ações, não tenha noção do impacto social das mesmas (RICOEUR, 2003). O agente histórico, assim como o personagem bíblico, não possui consciência plena do que esteja acontecendo com ele, nem da extensão de seus atos e proposições. Tais ações são consideradas e incorporadas à intriga, pois ao universalizarem o acontecimento, deixam de ser singulares (RICOEUR, 1994). No entanto, é preciso salientar que a ação é um exercício de poder, pelo que um agente histórico deixa um rastro que pode se tornar memória e documento (RICOEUR, 1989).

¹¹⁰ Ricoeur (2003) ressalta que a própria teoria narrativa é recente, datando das décadas de 1920 e 1930 com os russos e tchecos, e posteriormente com os franceses estruturalistas das décadas de 1960 e 1970. Mas, para Ricoeur, já havia uma prefiguração em Aristóteles, de onde extrai a noção de enredo. No grego, *mythos* significa tanto a fábula como a trama, isto é, tanto a história imaginada quanto a história construída. Ricoeur assinala que o enredo em Aristóteles não é estático, mas uma operação integrada que se completa no leitor/expectador, na vida de quem recebe. Ricoeur também lembra que os contos, *Mythos*, fábulas e narrativas tradicionais em geral ficam mais perto da repetição. Isso porque eles vêm de uma oralidade e sua tonalidade tradicional está ligada a sua propagação e consequente recontagem.

Cabe ressaltar que o conceito de acontecimento histórico não é idêntico ao fato, ao que acontece. Ele é o que pode ser narrado, ou que já se encontra configurado em crônicas e lendas. Paul Ricoeur (1994) incorpora então, a contribuição de Paul Veyne, ao atribuir à narrativa este caráter integrador, ao figurar o acontecimento histórico sob uma intriga. Fazem parte da narrativa, aqueles fatos que contribuem para o progresso, ao desenrolar da mesma. Há um interesse literário que precisa ser conjugado paralelamente ao interesse histórico, tanto no caso da elaboração historiográfica quanto do interesse do escritor bíblico, os quais selecionam o evento, ou focam o fenômeno que melhor contribui à compreensão de Deus, bem como ao desenvolvimento desta narrativa em termos de revelação.

É fundamental, então, que haja outra seleção, esta voltada à progressão da intriga, do enredo. Este é o segundo aspecto envolto na questão proposta inicialmente sobre o que narrar. O que se busca é a conexão, ou mesmo o ato de conectar os acontecimentos em torno do argumento (RICOEUR, 1994), que é o fator motriz pelo qual a história se desenrola. Nesse sentido, conta-se sobre aquilo que contribui para o desenvolvimento do enredo. É o que Ricoeur (1994) chama de tessitura da intriga, que faz a mediação dos acontecimentos individuais com a história, assim como faz a junção de fatores diferentes, de elementos heterogêneos, onde se percebem as configurações entre concordância e discordância, além de juntar dimensões temporais cronológicas e não-cronológicas. Por isso, a identidade dinâmica da narrativa dependerá da noção de acontecimento, como aquilo que contribui para o progresso narrativo (RICOEUR, 2006b). Cabe lembrar que para Ricoeur

O traço fundamental do *mythos* é seu caráter de ordem, de organização, de disposição, e esse caráter de ordem, por seu turno refrata-se em todos os outros fatores: ordenação do espetáculo, coerência do caráter, encadeamento dos pensamentos e, enfim, disposição dos versos. O *mythos* faz, assim, eco à discursividade da ação, do caráter e dos pensamentos (RICOEUR, 2015, p. 64).

O *mythos*, como narrativa, trata então de concatenar os acontecimentos frutos de ações universalizáveis, no que confira inteligibilidade a esta ação configurada. Aqui reside o primeiro grande ponto de interseção com a metáfora: a inteligibilidade, presente especialmente nos atos configuracionais da narrativa. Na metáfora, há uma inteligibilidade da ação que pode ser notada na ação transfigurante, a qual, por ser fruto

da ficção poética, torna o *mythos* ficcional parte do processo metafórico (RICOEUR, 2006a).

A inteligibilidade se dá pela organização da intriga¹¹¹: “tudo o que se narra acontece no tempo, desenvolve-se temporalmente; e o que se desenvolve no tempo pode ser contado” (RICOEUR, 1989, p. 24). Somente ao contar é que o tempo passa a ser medido. A intriga seleciona e organiza os acontecimentos, uma vez que a intriga faça sua mediação. Para Ricoeur, o acontecimento compõe a narrativa” como “unidade inteligível que conjuga circunstâncias, finalidades, meios, iniciativas, consequências não desejadas” (RICOEUR, 1989, p. 26). *Mythos*, então, é o conjunto das ações realizadas, o que para Aristóteles era a composição verbal que transforma um texto numa narrativa (RICOEUR, 1989). O *mythos*, portanto, organiza, ordena (RICOEUR, 2015).

A redescrição se dá pela metáfora que suspende a função referencial da linguagem ordinária, fazendo-a operar em outra dimensão da realidade. A linguagem poética é que, pelo uso da metáfora, enfraquece a referência de primeira ordem para viabilizar a de segunda ordem, viabilizando a trama. É no nível mítico do discurso que ficção e redescrição se unem para recriar a realidade (RICOEUR, 1989; 2006).

Para Aristóteles, a linguagem poética é que liga *mythos* e mimesis, ficção e redescrição (RICOEUR, 1989). No par *mythos*-ficção está a configuração, a composição, o fazimento, da trama, do enredo; já no par mimesis-redescrição incide a dimensão referencial da linguagem. Mimesis é o termo que Ricoeur (2011) seleciona para fazer referência à obra literária. No conjunto de ficção e redescrição, de *mythos* e *mimesis*, possui a função referencial da dimensão poética da linguagem (RICOEUR, 1977a). É onde se configura a Mimesis-II, o “como se”, que abrange de modo implicado a própria explicitação metafórica. Ao apontar para esse caráter configuracional da ficção presente na Mimesis-II, Ricoeur (1994) procura evitar um duplo equívoco: da sua aplicação sinonímica à configuração narrativa, assim como antônimo no objetivo de se construir uma narrativa histórica “verdadeira”¹¹². Desse modo, ficção passa a “designar a configuração da narrativa de que a tessitura da intriga é paradigma” (RICOEUR, 1994, p. 102).

¹¹¹ Na intriga aristotélica estão contemplados o argumento, os personagens, o tema, tudo que coloca a narrativa como uma “ação imitada, inteira e completa” (RICOEUR, 2006a, p. 118). Também em Aristóteles, segundo Ricoeur (2006b), a trama, o enredo possui um processo integrador, uma vez que envolve um receptor.

¹¹² Sobre este aspecto da pertinência ou não de uma narrativa ser “verdadeira”, problematizaremos no próximo capítulo.

Dessa feita, perceber-se que Ricoeur opta por um conceito aristotélico de *mimesis*, o qual implica uma necessária absorção da perspectiva poética, numa *mimesis* não como cópia (Platão), mas com caráter criativo, uma vez que comporta uma referência inicial ao real, que é inseparável da dimensão criadora. Importa destacar que a noção de *mythos* sofre uma contração entre Platão e Aristóteles. Se no primeiro sua abrangência pode ser notada na aplicação a todas as artes, unicamente guiado pelo critério de semelhança, no segundo, Aristóteles, ela tem ligação com o discurso científico, admitindo um sentido único. Daí sua inserção no quadro das ciências poéticas. Ricoeur destaca:

Não há *mimesis* senão onde há um ‘fazer’. Não seria possível haver imitação *na* natureza, na medida em que, à diferença do fazer, o princípio de seu movimento é interno. Não seria possível, do mesmo modo, haver imitação das ideias, pois o fazer é sempre produção de uma coisa singular. Falando de *mythos* e de sua unidade de composição, Aristóteles observa que ‘uma imitação é sempre de uma única coisa’ (RICOEUR, 2015, p. 66).

A *mimesis* só pode ser da ação. Não por outro motivo, ela terá sua identidade atrelada, no caso narrativo, à intensidade do protagonista (RICOEUR, 2006a, p. 140). De igual maneira, nota-se que na criação poética, o *mythos* pode estar identificado na *mimesis*. É a construção do enredo que reflete a *mimesis*. Nesse processo de construção da *mimesis-práxis* é estabelecida a conexão entre função de ligação do real (ética) com o imaginário (poética), delineando a transposição metafórica (RICOEUR, 2010b), na qual o papel da poesia se ergue acima da história, pois enquanto a história relata o que aconteceu, permanecendo no particular, a poesia expressa o que poderia haver acontecido, elevando-se ao universal. É o acontecimento universalizável, que encontra sua expressão universal no processo de narratividade.

Exemplo desse processo que envolve o interfaceamento, pela via da tensão, entre a realidade e o trabalho artesanal e criativo do poeta, é a tragédia. Ela reproduz, de modo ficcional e organizado, a ação trágica, o seu sofrimento (RICOEUR, 1989), universalizando a história. Se a tragédia clássica impinge esse aspecto artesanal, configuracional em sua elaboração¹¹³, o mesmo pode ser dito sobre a narrativa acerca do trágico. Ao abordar a tragédia, não só a narrativa se constitui num modo de explicação que ajuda a superá-la, como também perpetua o sofrimento das vítimas, evitando que

¹¹³ No que se aproxima da visão de Northrop Frye (2004) sobre o “U” compreendido na narrativa bíblica, uma vez que os personagens são representados num esquema que vai do trágico à redenção, da tragédia à comédia, ou ao final feliz. Exemplos notórios desse esquematismo bíblico são José, décimo primeiro filho de Jacó, e Jó.

elas sofram uma segunda e penosa ação: a do esquecimento. A tragédia se torna, então, um modelo narrativo que procura manter vivo o grito dos que sofreram.

Aqui reside o terceiro aspecto sobre o que contar: a preservação da memória social. A forma de lidar com o horror é a ficção. Ela concede, ao narrador horrorizado, olhos tanto para ver quanto para chorar. A necessidade de historiar está ligada ao clamor das vítimas que precisam menos de vingança e mais de narrativa, para que elas não sejam esquecidas e para que tais horrores nunca mais ocorram. Nessas narrativas, o autor da ação é exposto no espaço público (RICOEUR, 2010c).

A narrativa é a forma de não permitir que o mal silencie as vítimas, tampouco que seja oferecida uma teodiceia, uma explicação racional à violência trágica, muito menos ainda uma resposta que se volte ao misticismo. A narrativa tem o poder de trazer de volta aquilo que foi negligenciado (KEARNEY, 2006).

Encontramos a segunda interseção da narratividade com a metáfora: a tragédia, lembra-nos Ricoeur (a partir do pensamento aristotélico), trata de um *mythos* que procura elevar o ser humano, concedendo-lhe tanto um aspecto nobre como procurando engrandecê-lo. Ao fazê-lo, a narratividade não só restitui o humano, como promove um “deslocamento para o alto” (RICOEUR, 2015, p. 69), o que leva à metáfora.

Uma indagação se faz importante nesse momento: se a ancoragem narrativa está, como vimos, na qualidade pré-narrativa da experiência humana, isto é, na ação que vale a pena ser contada, através de que meio se torna possível a sua recepção?

Para Ricoeur (1994), a explicação está na tradicionalidade presente nas estruturas narrativas, fruto de uma herança cultural, e que o narrador (no caso, o historiador) sabe que o público a reconhece. Esta tradicionalidade seria, então, a chave para o funcionamento do modelo narrativo. Os eventos históricos são passíveis de narração porque, diferentemente dos eventos naturais, eles possuem a mesma estrutura narrativa¹¹⁴ (WHITE, 2003).

¹¹⁴ Ricoeur (1994) destaca que para Hayden White a historiografia está implicada numa elaboração literária, abrangendo ficção e história na estrutura narrativa. A discussão trazida por Ricoeur no tocante a narrativa está envolta nas discussões sobre a historiografia. Após o abandono de uma percepção da História como uma coletânea de relatos, noticiosos, bem como de uma leitura hermética, a historiografia se volta para o processo hermenêutico. Ao invés de fechar, a proposta esboçada por Ricoeur é de abrir. Tal abertura começa justamente com a discussão sobre a validade ou não da aplicação de uma narratologia mais desenvolvida ao fazimento da História. A objeção estaria na perda da objetividade devido a inserção de processos configuracionais abertos inclusive para a ficção. Contra este argumento Ricoeur apresenta o fato de que não há História que se faça sem um processo configurador, pois os fatos precisam ser relacionados e interpretados. Na visão de Barros destacada por Joe Marçal Santos: “A pretensão de Ricoeur em *Tempo e narrativa*, é, por um lado, explicitar a identidade estrutural entre

A tradicionalidade é um estilo de encadeamento da sucessão histórica, que temporaliza a história, garantindo a continuidade da recepção do passado através de uma dialética entre a “eficiência do passado, que sofremos, e a recepção do passado, que operamos” (RICOEUR, 2010c, p. 374). Nesse sentido, ela “não é um intervalo morto, mas uma transmissão geradora de sentido” (RICOEUR, 2010c, p. 377). Temos aqui um tempo atravessado, uma distância temporal (*Abstand*, em Gadamer), que para além de um intervalo, se torna um processo de mediação pelas interpretações e reinterpretções do passado. Essa noção se opõe ao passado findo e à contemporaneidade integral. Opõe-se também ao controle, uma vez que o passado resista, se lhe evada.

A questão da tradicionalidade oferece uma dupla contribuição à teologia narrativa: a primeira, refere-se ao papel da tradição, tanto na transmissão quanto na recepção e interpretação das narrativas recebidas. “Esse fenômeno de tradicionalidade é muito complexo porque repousa na dialética maleável entre inovação e sedimentação” (RICOEUR, 2006a, p. 289). Esta maleabilidade reforça o aspecto tratado anteriormente de como a comunidade interpreta e é interpretada pelo texto. Esse movimento traz para dentro dela a tensão entre inovação e sedimentação. Ao reinterpretar, ao atualizar uma percepção por uma nova e diferenciada leitura, ela inova, ao passo que o acolhimento desta nova interpretação sedimentará essa nova percepção.

A segunda, é oferecer um esteio comum para que os processos narrativos tornem-se assimiláveis. Particularmente, este aspecto traz um interessante eco da perspectiva auerbachiana, de que a compreensão das narrativas bíblicas, na cultura ocidental, se deva em parte à contribuição, da tradição cristã, para sua formação. Uma figura singular seria a do palimpsesto: se fosse possível raspar as camadas culturais sobrepostas seriam encontrados os traços do cristianismo, especialmente da literatura bíblica, como um arquétipo cultural comum. Há uma cadeia de leituras, fruto de uma comunidade leitora, a qual por vezes “desenvolve o tipo de normatividade e de canonicidade que reconhecemos nas grandes obras, aquelas que nunca terminam de se

historiografia e narrativa de ficção (segunda e terceira partes), e, por outro lado, afirmar o parentesco profundo entre a exigência de verdade desses dois modos narrativos (quarta parte). Subjacente a todo o estudo encontra-se a distinção entre sentido e referência ou entre o que Ricoeur prefere chamar agora de configuração e reconfiguração: ao nível da configuração narrativa, a História e a ficção possuem uma mesma estrutura, isto é, um modo comum de ordenar os eventos numa narração coerente; ao nível da refiguração [*sic*] do tempo pela narração, Ricoeur mostra de que modo tanto a História como a ficção referem-se à historicidade fundamental da existência humana” (BARROS *Apud* SANTOS, 2012, p. 46).

descontextualizar e de se recontextualizar nas mais variadas circunstâncias culturais” (RICOEUR, 2010c, p. 307).

Ao tocarmos na questão do que contar, o que deve ser abrangido pela narrativa e o que viabiliza sua recepção, estamos abordando a Mímesis-I de Ricoeur, que trata desta prefiguração. Nela estão presentes os elementos constitutivos da pré-compreensão, como a noção de tradicionalidade que acabamos de ver, assim como pelas mediações simbólicas presentes na composição da intriga, pelo ato da narração. O fio condutor dessa análise reside na síntese temporal do heterogêneo e na concordância discordante as quais apontam para o princípio formal do *mythos* aristotélico. Aliado a isso, está a subordinação da racionalidade histórica à inteligência narrativa, bem como as noções de quase intriga, quase personagem (entidades coletivas) e de quase acontecimento (RICOEUR, 2010b). Essas últimas, atreladas à aproximação dos limites da narratividade (RICOEUR, 2010c).

3.3.2 Como Contar.

Além da quase intriga, do quase personagem e do quase acontecimento, há que considerar-se também, no processo narrativo, o aspecto quase histórico da narrativa de ficção. É o processo de narrar fatos passados, os quais sofrem uma configuração, pois se narra no presente aquilo que já passou (RICOEUR, 1999; 2019). É o que Ricoeur (2006) vê em Hans Frei¹¹⁵, que busca a noção de narrativa quase-histórica, ao

¹¹⁵ Segundo Dario Maratínez Morales (2016), Hans Frei trabalhou numa perspectiva de junção da teologia com a história (MORALES, Darío Martínez. Hans Frei: teología y método. **Theologia Xaveriana**, vol. 66, no. 181, jun. 2016, p. 51-76. Bogotá, Colombia). Não por outro motivo sua teologia se voltava para uma interpretação bíblica desenvolvida em contínua referência aos textos bíblicos. Sua perspectiva visava integrar fé e sociedade, doutrina e cultura. Seu método teológico valorizava a lógica interna presente na linguagem das comunidades cristãs, assim como ofereceu um método teológico em cinco tipos: 1) o primeiro, encara a teologia como uma disciplina filosófica no meio acadêmico, tendo como exemplo Immanuel Kant; 2) o segundo, seguindo na mesma linha do primeiro, porém visando uma correlação entre o pensamento cristão e o *Zeitgeist* do período, tendo como exemplos Rudolf Bultmann, Wolfart Pannenberg e Karl Rahner; 3) o terceiro busca tratar dos casos particulares diferentes que surgem no âmbito de uma proposta de uma teologia filosófica, cujos exemplos, segundo ele seriam Friedrich Schleiermacher e Paul Tillich; 4) o quarto tipo possui uma pequena variação para o terceiro tipo, ao dar prioridade à teologia sobre a filosofia, mantendo a noção de que a teologia cristã é uma combinação realizada não sistematicamente. Seu maior exemplo está em Karl Barth; 5) o quinto tipo busca empreender uma autodescrição do cristianismo sem fazer uso de categorias filosóficas, cujo exemplo está no filósofo da religião D. Z. Philips. O destaque destes tipos metodológicos se explicam por conta de sua relação com a interpretação bíblica. Assim sendo: a) o terceiro e quarto tipo possuem um refino metodológico maior na leitura das Escrituras. No terceiro tipo articulam o Jesus histórico com o Cristo da Fé; já no quarto tipo há uma busca por harmonizar os evangelhos com a descrição teológica, preferência esta de Frei; b) o primeiro tipo substitui a figura de Jesus de Nazaré por uma abordagem mais metafísica e moral; c) o segundo tipo procura vincular a interpretação literal à

configurar imaginativamente os acontecimentos históricos do passado em um todo significativo e narrativo. Isto porque toda história configura narrativamente o passado.

A possibilidade de contar e recontar a história aponta para sua dinamicidade e ao mesmo tempo para sua abertura, como algo que não está fechado em torno de si mesmo. Novos fatos e fatores, novos “vestígios”, como salienta Marc Bloch, podem conduzir a um refazimento da narrativa histórica. Não por outro motivo, a reescrita histórica traz à baila a voz dos vencidos, por vezes soterrada por camadas de sedimentos tidos como oficiais, mas que deveriam ser lidos como imposição e versão dos vencedores.

Sendo a história um dos elementos contributivos e de análise de uma tradição, e uma vez afeita a essa dinamicidade, nota-se que a tradição traz consigo essa vivacidade, na medida em que ela também pode ser reconfigurada. A função narrativa perpetua uma cultura ao permitir sua mudança, sua metamorfose; não a sua morte. A noção de uma tradição viva enseja uma particular interseção à religião: ela representa a fé viva dos grandes ícones, líderes, daquele segmento religioso que já se foram. Uma vez que a tradição se volte somente à manutenção de um sistema de crenças, ela perde a sua vitalidade e caminha para àquilo que chamamos aqui de tradicionalismo. Tradicionalismo é a forma última sem o conteúdo primeiro.

Esse aspecto é de fundamental importância na correlação entre mimesis e religião. A mimesis aristotélica, a qual Ricoeur segue, aponta para um processo de configuração, que necessariamente faz uso da ficção. Nesse sentido, é preciso compreender o uso da ficção na narrativa.

A narrativa de ficção é uma criação literária e, como tal, tanto ignora a “ambição que tem a narrativa histórica de construir uma narrativa verdadeira” (RICOEUR, 2010b, p. 6) quanto trata de acontecimentos irrealis, que nada mais sejam do que os fatos passados para à voz narrativa. É o resultado da configuração que abrange um autor real, cuja voz narrativa se percebe na noção de autor implicado¹¹⁶, assim como, assuma a pretensão, uma vez sendo uma narrativa, de dirigir-se ao leitor. Assim sendo, a “narrativa de ficção é quase histórica na medida em que os

perspectiva filosófica; d) já o quinto tipo reduz a hermenêutica ao silêncio e a teologia à repetição. Hans Frei defendia que tanto o texto, como a forma com a qual ele se apresenta, deviam ser considerados no processo interpretativo. Para ele a narrativa bíblica era responsável pela perspectiva cristã.

¹¹⁶ Segundo Ricoeur, “o apagamento do autor é uma técnica retórica entre outras; faz parte da panóplia de disfarces e máscaras de que o autor real faz uso para se transformar em autor implicado” (RICOEUR, 2010c, p. 273). Essa máscara narrativa oculta o autor, através da figura de um narrador, do leitor (RICOEUR, 2011a). No autor implicado, o narrador (que é o autor) é real, porém os acontecimentos narrados são irrealis.

acontecimentos irreais que ela relata são fatos passados para a voz narrativa que se dirige ao leitor; é por isso que se parecem com acontecimentos passados e que a ficção se parece com a história” (RICOEUR, 2010c, p. 325)¹¹⁷.

Aliás, Ricoeur (2019) destaca que a história, em sua escrita, imita os tipos da composição da intriga. Nesse elemento que é presente no romance, está o fator de perenidade das grandes obras históricas, tendo em vista que, mesmo quando o progresso documentário colocar em xeque sua confiabilidade, ela ainda poderá ser lida como um admirável romance. Ao fazer isso, o leitor baixa sua guarda, por adentrar no pacto de leitura, pelo que se estabelece uma relação de cumplicidade entre a voz narrativa e o leitor também implicado. “O incrível é que esse entrelaçamento da ficção à história não enfraquece o projeto de representância desta última, mas contribui para realizá-lo” (RICOEUR, 2010c, p. 318).

A referida irrealidade não deve ser vista pelo prisma negativo, uma vez que é justamente ela que abre o flanco, para mostrar e mudar a vida e os costumes, assumindo um caráter positivo. Segundo Ricoeur (2019), esse processo se daria por um lado pelo mundo do texto, que açambarca nossas possibilidades mais próprias; por outro, pela mediação da leitura que opera entre a ficção do mundo textual e a efetividade do mundo do leitor. Segundo ele, “os efeitos da ficção, efeitos da revelação e da transformação, são essencialmente efeitos de leitura” (RICOEUR, 2010c, p. 172).

Tais efeitos se dão, em parte, pelo próprio inacabamento do texto, que segundo Ricoeur (2019), era defendido por Roman Ingarden. O leitor é convidado a concretizar o texto, pelo que ele “se esforça para figurar para si os personagens e os acontecimentos narrados pelo texto” (RICOEUR, 2010c, p. 287), preenchendo justamente essas lacunas. O inacabamento também se manifesta no sentido de que o mundo, presente num correlato sentencial frasal, necessita ser acabado para que possa ser visado. Por isso o texto, quando acolhido pelo leitor, faz funcionar o jogo de retenções e protensões, que termina por modificar as expectativas. Somente nesse aspecto, é que Ricoeur trabalha a noção, a partir do pensamento de Ingarden calcado em Husserl, da obra como o processo resultante da interação entre o leitor e o texto, implicando na inserção do primeiro no segundo, pela abertura a novas expectativas decorrentes das novas modificações (RICOEUR, 2010c, p. 287).

¹¹⁷ Abre-se espaço, deste modo, para a noção de referência cruzada, que representa o intercambiamento entre o referencial historiográfico e a narrativa de ficção, e que acontece sobre a experiência temporal viva presente na narrativa de ficção e histórica (RICOEUR, 1994).

No entanto, esta interação pode ser comprometida pela ausência do autor implicado. Ricoeur (2019) destaca a contribuição de Wayne Booth, ao afirmar que quando não se consegue perceber a voz do autor implicado, a visão do texto se torna confusa, mergulhando os leitores nela. É o caso do narrador não digno de confiança, o qual acaba renunciando à tarefa atribuída à narração de conferir significação e ordem às nossas vidas. É a autoridade do autor implicado que se coloca em jogo. Isso afeta o processo interativo presente no ato de leitura, porque é a noção do autor implicado que concede ao narrador o conhecimento, se não total, de boa parte dos personagens por dentro. Trata-se do conceito de *reability*, pelo qual o autor, na ausência de prova documental, pede ao leitor do romance, que lhe conceda o direito de saber e de apreciar, avaliar os personagens principais¹¹⁸. Mas como fazê-lo se não há confiança, ou mesmo com a natural desconfiança do leitor moderno, destacada por Ricoeur?

Esta é uma questão de difícil resposta, a qual não será abrangida por esta pesquisa. No entanto, ela é trazida a lume no que tange um importante aspecto de relação com o autor implicado, que é justamente o ponto de vista. Segundo Ricoeur, “todo ponto de vista é um convite feito ao leitor para que dirija seu olhar na mesma direção que o autor ou o personagem; em contrapartida, a voz narrativa é a fala muda que apresenta o mundo do texto ao leitor” (RICOEUR, 2010b, p. 172). É nesse contraste entre o mundo do texto e o mundo do leitor, que se dá a refiguração do tempo na narrativa.

O ponto de vista depende então dessa confiança que se estabelece em algum momento do processo interativo entre o leitor e a obra, uma vez que o leitor só acompanhará a direção dada pelo autor implicado, ou pelo narrador, caso tenha vencido, ou melhor, superado, o primeiro momento dialético da estranheza inicial (RICOEUR, 2010b; 2019). Essa direção narrativa, abre o caminho à identificação do leitor com o texto, na medida em que se vê projetado nele, ou ainda, enxerga o texto projetado em si.

A noção de ponto de vista se faz presente no registro da revelação. Ora, a revelação se dá, se pegarmos o processo histórico-narrativo, através dos eventos. Vimos que nem todo acontecimento possui a dignidade para ser contado, assim como do que se deva narrar, não é possível que se açambarque tudo. O processo narrativo envolve a seleção dos eventos, como é possível ver no texto bíblico, e também, a seleção do foco a ser dado, no fato a ser destacado. Não por outro motivo, há silêncios e uma

¹¹⁸ Ricoeur destaca que em Aristóteles a *hamartia* era tratada como uma falha do herói, mas a falta trágica era algo presente em personagens de indivíduos medíocres, perversos (RICOEUR, 2010c, p. 272).

despreocupação em dar acabamento, finalização a personagens periféricos. Uma vez cumprida sua função na narrativa, especialmente bíblica, eles são descartados.

Outra análise é possível que seja feita em termos do que chamar-se-á aqui de processo literário de formação do cânon bíblico. Parte do sumiço literário dos apóstolos se explica porque, na diáspora vivida pela primeira igreja cristã, eles terminaram “saindo da vista” daqueles que seriam os primeiros redatores do texto bíblico. Logicamente tal perspectiva não despreza a clássica noção de mostrar uma igreja nascendo entre os judeus e se expandindo entre os gentios, através das figuras apostólicas, que sintetizavam essas duas perspectivas missiológicas, a saber, Pedro e Paulo.

Sobre a função positiva, seu exemplo reside não só nessa possibilidade de projeção em como habitar esse mundo, mas também, no fato de sua possível historicidade. Se os eventos nunca aconteceram como foram relatados (WOOD, 2003), fica a pergunta: tal como contados, eles poderiam ter acontecido? Um exemplo dessa conjectura, parte das parábolas contadas por Jesus, às quais possuem um aspecto factível: embora não sejam relatos de acontecimentos, são factíveis, isto é, poderiam ter acontecido.

A mimesis da ação, então, não pode ser encarada, em Ricoeur, como uma imitação, uma vez que ela rompe com o aspecto da verossimilhança, distinguindo o passado da voz narrativa da consciência histórica, e atrelando-o ao provável. Ela possui um caráter poético. Nesse ponto, ele difere um pouco do clássico conceito da mimesis cristã, que tinha na figura de Jesus Cristo, não só um paradigma, mas também um modelo a ser imitado.

O testemunho de Cristo são suas obras, seu ensino, seu sofrimento. O do discípulo, também é o sofrimento, o que cria um, segundo Ricoeur, estranho círculo hermenêutico: “O círculo de Manifestação e do Sofrimento” (RICOEUR, 2008, p. 139). O ponto cristológico interessa à filosofia da religião, uma vez que afete a vontade individual no seu modo mais interior, para seguir esse modelo, esse arquétipo ideal. Desse arquétipo advém a imitação que, quando devidamente encarnada por alguém, como foi o caso de Francisco de Assis, impulsiona, como Auerbach (2012) bem colocou, tanto movimentos por uma reforma do sistema religioso quanto por sua continuidade. Essa aparente paradoxalidade se explica, no primeiro caso, aponta-se a necessidade de depuração daquilo que ocupou o lugar da essência da devoção religiosa, atrapalhando a piedade; no segundo, mostra-se que, por mais complicação que possa

trazer a hipertrofia da estrutura religiosa, ela não impede o alcance da piedade. Tais modelos, não só atestam a possibilidade de uma vida pia, como trazem novo fôlego à vivência religiosa.

Mas o que comporia o cerne da narrativa, como na história da salvação? E como ela se dá?

Se é pela intriga que ela é composta, é pelo seu esquematismo, que ela é percebida. A intriga é que mantém o fio condutor de uma obra, promovendo uma síntese do heterogêneo. Ela é que vai priorizar o argumento, resultando numa justificada, porém arbitrária, seletividade. Sob esse prisma que deve ser compreendida a seguinte colocação ricoeuriana: “A leitura está no texto, mas a escritura do texto antecipa as leituras por vir” (RICOEUR, 2010c, p. 283).

No caso da teologia bíblica, esta se volta sobre as relações de inteligibilidade no testemunho, uma lógica da interpretação cristológica dos eventos da salvação. A intriga da narrativa bíblica estaria assim composta, pelo fio condutor de uma compreensão soteriológica. Nesse sentido, é que para Ricoeur (1978a), o evento, o começo que só é atestado pelo testemunho, é o querigma, que recoloca o ser humano (na sua relação com a lei e com a ética) numa história da salvação.

Como movimento, a intriga condiciona os papéis como posições durante a ação. Na qualidade de componente narrativo, a intriga é capaz de traçar um percurso, mesmo contando e compondo com fatores heterogêneos. A intriga é esse arquétipo cultural que diferencia a lógica da ação do fazer narrativo. Seu propósito é infletir a lógica dos possíveis da ação, na direção de uma lógica dos prováveis narrativos (RICOEUR, 2010b). Por este motivo, o herói e o anti-herói são modificados ao longo do curso da intriga, promovendo enlaces e desenlaces. É a intriga que interrelaciona a mimesis da ação com a mimesis dos personagens, que media acontecimento e história, justamente pelo “ato de tomar juntamente os ingredientes da ação que, na experiência vulgar, permanecem heterogêneos e discordantes” (RICOEUR, 1989, p. 8).

A intriga implica um processo de configuração que, por sua vez, pode conter na estrutura narrativa um narrador implicado. Como processo configurativo, ela trabalha por meio de um esquematismo que, para Ricoeur, segundo lembra Kevin Vanhoozer (2003), segue a inspiração kantiana. Nesse sentido é que a função produtora da imaginação, pode ocorrer através do esquematismo, mediante a “invenção de intrigas singulares e a constituição, por sedimentação, de uma tipologia narrativa” (RICOEUR,

1989, p. 33), na qual se estabelece seu elo cultural, seu pertencimento (RICOEUR, 1994).

O esquematismo, por possuir certa familiaridade com a narratividade, representa o esforço da tradição na sedimentação, enquanto o movimento dialético promovido pela inovação se dá com um novo texto. A história mesmo esquematiza na tradição a imaginação produtiva.

A temporalidade passa a ser considerada exatamente aqui, uma vez que o tempo prefigurado é refigurado pela mediação do tempo configurado. Nesse sentido, o tempo é configurado na narrativa e reconfigurado pela narrativa, motivo pelo qual o tempo constante na obra não é cronológico (RICOEUR, 1994). Ricoeur resgata a noção de *distentio animi* presente em Agostinho, pelo que o processo de contagem, de narração de uma história, é que permite tanto a consciência¹¹⁹ do tempo como sua configuração. A narratividade implica, então, esta capacidade de apreensão do caráter temporal da experiência humana, que para Agostinho, trazia uma dupla dimensão: a da espera, voltada para o futuro e que implicava uma previsão; e a da memória, voltada para o passado, pautada na impressão¹²⁰.

A *distentio animi* agostiniana representa para Ricoeur a discordância, uma vez envolta nas tensões da alma e na possibilidade de seu desmembramento, enquanto a tessitura da intriga, presente em Aristóteles¹²¹, é que traz consigo os elementos de concordância que darão coesão à narrativa (RICOEUR, 1994). Ela aponta à inteligibilidade narrativa que se mostra, por sua vez, como a operação configurante.

Entretanto, cabe salientar que o tempo narrativo se configura como um terceiro tempo. Ele não é, nem o tempo do mundo, cronológico, como em Aristóteles, nem o tempo da alma, fenomênico, presente em Agostinho. Este terceiro tempo é o tempo da historicidade, o modo pelo qual se permite que o tempo se torne humano.

A intriga termina por privilegiar o “plural à custa do singular coletivo na refiguração do tempo” (RICOEUR, 2010c, p. 438), não existindo uma intriga de todas as intrigas, como se propusesse uma história una. Esta impossibilidade de construção de

¹¹⁹ A consciência conquanto seja do tempo, não o mede, uma vez que ela é afetada, se deixa impressionar pela experiência. Tal medição é feita pelo espírito.

¹²⁰ Neste sentido a memória funcionaria como uma espécie de cera a qual se deixaria impactar, moldar pela experiência. Quanto mais forte a experiência, maior a marca “na cera” o que produziria sua maior capacidade de lembrança, de rememoração.

¹²¹ Um outro contraponto importante feito por Ricoeur (1994; ARAUJO, 2017) é sobre a noção de tempo em Agostinho e Aristóteles. Para o primeiro, o tempo do mundo era ocultado para que o tempo da alma sobressaísse; para o segundo, o tempo do mundo, da natureza, por sua vez, sobressai ao tempo da alma.

uma superintriga unívoca alcança a perspectiva bíblica, exemplificada no variado enfoque presente entre os quatro evangelhos.

A questão da temporalidade tem sua abordagem justificada por conta de: a) ser o tempo, uma espécie de espaço, no qual se dê a ação; b) que esta ação só pode ser contada, recontada ou mesmo configurada, se forem usadas categorias temporais, o que torna a narrativa uma espécie de controle do tempo; c) a consciência da ação se dá mediante o tempo, uma vez sendo constitutivo da estrutura ôntica. Já a aporia do tempo, que implica a manutenção do “tempo da alma e o tempo do mundo” (RICOEUR, 1994, p. 19) é resolvida não por sua dissolução, mas sim, ao torná-la produtiva (RICOEUR, 2010c).

O tempo descoberto é a categoria pela qual se rompe a cronologia narrativa, fazendo uma remissão ao tempo não circunscrito às datas, ora por ser um tempo monumental, ora por ser um tempo existencial, fenomenológico, o qual só pode ser alcançado, pela reflexão, mediante as metáforas. O presente histórico nasce da variação entre horizonte de expectativa e espaço de experiência (RICOEUR, 1989).

A importância do tempo monumental ou mesmo dos eventos primordiais para os quais aponta e que, conquanto presentes, em uma proposição narrativo-mítica, estão numa dimensão fora do alcance cronológico, tanto pela ausência de padrões conscientes de medição quanto por referência a acontecimentos “pré-históricos”. Tais eventos normalmente funcionam como uma tentativa de elaboração cosmogônica (RICOEUR; LACOCQUE; 2001), cuja abordagem refere-se a tempos imemoriais e que têm sua relativa historicização na proposta narrativa, mítica. Nesse sentido, ao tratar de acontecimentos anteriores à própria história, o *mythos* procura conectar o tempo no qual se vive àquele período (RICOEUR, 2006a). Destaca-se, entretanto, que o *mythos* não se restringe a esse tipo de elaboração, uma vez que sua função principal seja a de funcionar tanto como um modelo quanto como um meio para abordar as situações-limite (RICOEUR, 1989). Um exemplo clássico, na literatura bíblica, do que aborda-se neste momento, é o *mythos*¹²² da criação, presente em Gênesis¹²³.

¹²² Duas importantes notas sobre *mythos* no pensamento ricoeuriano: primeiro, que o *mythos* se torna revelação ao apontar para a condição humana (RICOEUR, 1978a, p. 239); segundo, que o *mythos* toma corpo na multiplicidade de narrativas (RICOEUR, 1978a). Importa também registrar os tipos de *mythos* que Ricoeur avaliou na simbólica do mal: As narrativas que abordam a salvação aparecem conectadas aos *mythos* que falam do mal. Na simbólica do mal Ricoeur avaliou quatro grandes tipos de *mythos*, relativos a constituição da miserabilidade humana: a) *mythos* teogônico – o mal estando ligado à estrutura do divino; b) *mythos* órfico – associa o mal à conjugação das almas com a matéria ruim; c) *mythos* trágico – de onde vem a infelicidade fruto da sedução de uma divindade má; d) *mythos* adâmico – que fala da queda, do desvio de um ser humano que foi criado sendo bom. Os *mythos* de origem que tratam do mal

Tal tempo, procura tanto extinguir o desejo pela lembrança quanto busca e fixa um sentido, seja naquilo que é extratemporal, à obra que preexiste, e que não esgota o sentido; seja no processo de fixação numa obra durável, a qual se dará pela metáfora. A metáfora é que eterniza o tempo perdido, permitindo desfrutar da simultaneidade das sensações e das lembranças.

Esse processo metafórico envolve a questão do reconhecimento, o qual lhe equivale temporalmente. Sua expressão, se dá pelo binômio metáfora-reconhecimento, e se faz presente na relação entre vida e literatura. É a passagem, segundo o hermeneuta francês, do tempo redescoberto à “impressão redescoberta” (RICOEUR, 2010b, p. 260).

No tocante à produtividade apontada, esta se dá pelas variações imaginativas, conceito este trabalhado por Ricoeur em *Tempo e Narrativa-2*, e que liga o tempo vivido ao tempo narrado, mesmo porque, “o tempo fictício nunca está completamente cortado do tempo vivido, da memória e da ação” (RICOEUR, 2010b, p. 128). Na aproximação da representância do conhecimento histórico, há significância na ficção, a qual promove a interface entre o mundo do texto e o mundo do leitor, pelo ato da leitura (RICOEUR, 2010c). Desta feita, as variações imaginativas constituem o traço que liga as três mímesis em Ricoeur, saindo da vida-experiência, passando pela vida-configurada e terminando no convite à refiguração da vida do leitor.

O uso das variações imaginativas pela narrativa de ficção viabiliza o uso das experiências-limite, as quais têm suas possibilidades criadas e testadas ilimitadamente pelo pensamento, que faz uso da capacidade de laborar em termos de ficção. Os limites efetivos do uso das variações imaginativas, nesse processo de prospecção, coincidem com os da refiguração: no aspecto interno, pela narração do inescrutável; no aspecto externo, pela superação do gênero narrativo, por outros gêneros que se dedicam a dizer o tempo (RICOEUR, 2010c).

Importa dizer, que ao fazer uso com liberdade das variações imaginativas, é criada uma tríplice tensão entre o leitor e a obra, uma vez que comunica de modo revertido uma visão de mundo, e o faz com certa coercitividade. A primeira tensão é a dialética, na qual o leitor encontra-se ainda livre em relação à obra, vigindo então, uma paz precária entre os dois mundos (do texto e do leitor), devido ao confronto entre

normalmente colocam a condição humana como perda. Os de salvação como reparação, restauração (RICOEUR, 2011a).

¹²³ Ricoeur atribui a narrativa abraâmica a inserção na temporalidade humana em Gênesis. Para ele, “a **figura de Abraão** é colocada como a primeira réplica, no tempo dos homens, da figura imemorial de Adão” (RICOEUR, 2011a, p. 202; *grifo nosso*), este último visto como personagem legendário, mítico.

ambos. A segunda tensão se dá no nível da leitura, onde ocorra uma sinergia operada pelo autor implicado, que busca tornar as expectativas do texto compatíveis com as do leitor. Por fim, a terceira tensão está no âmbito da comunicabilidade e referencialidade, da estética da recepção; é o mundo que a obra projeta, seu horizonte que é comunicado.

3.3.3 O Resultado do Contar, do Narrar

O processo narrativo não termina com o encerramento da obra. As etapas da Mimesis-I envolvem o reconhecimento tanto de uma condição apriorística no ser humano que o impele à narratividade (DILTHEY, 1998), quanto de uma tradição (como preconiza Gadamer), de um pertencimento que permite que uma obra seja tanto produzida quanto acolhida, que açambarca o aspecto cultural que, por sua vez, condiciona, influencia a Mimesis-II já na seleção e no olhar do narrador (o foco que ele estabelece no texto, inclusive), no processo de configuração que contempla a relação do escritor com a obra (DE PAULA, 2012). Essas etapas, se tomadas em conjunto, se mostram carentes do momento seguinte, que é a Mimesis-III. Isso porque o texto finalizado, aparentemente completo, se mostra inacabado, pois depende da conexão com o leitor.

A Mimesis-III representa, então, uma afirmação da permanente abertura de uma obra que fora fechada em sua configuração. Contudo, impacta e é impactada pela leitura (RICOEUR, 1999; 2010). A Mimesis-III é o momento posterior que se volta para o texto, refletindo o movimento da práxis enquanto mimesis da ação¹²⁴ que compõe o texto para outra práxis, esta agora do leitor, perfazendo o arco hermenêutico da vida da obra, à vida do leitor, resultando neste último, no momento hermenêutico da apropriação, da aplicação. É a intersecção do mundo do texto com o mundo do leitor, que cria a possibilidade de uma ressignificação, de uma refiguração¹²⁵.

Chegamos, então, a uma definição da Mimesis-III: “intersecção entre mundo do texto e mundo do ouvinte ou do leitor, a intersecção, portanto entre mundo configurado pelo poema e mundo no qual a ação efetiva se desdobra e desdobra sua temporalidade específica” (RICOEUR, 2010b, p. 270). Tal definição presume a

¹²⁴ A ação, segundo Ricoeur é um “quase-texto”, pois pode ser guardada pela memória e descrita na forma de texto (RICOEUR, 1989). Para David Hall (2007) a mimesis configurada no texto representa a ação dos personagens. Já o quase-evento é a filiação indireta entre o campo narrativo e o conhecimento historiográfico.

¹²⁵ Ou ainda “transfiguração” (RICOEUR, 1989, p. 45).

“confrontação entre dois mundos, o mundo fictício do texto e o mundo real do leitor” (RICOEUR, 2010c, p. 271).

Esse confronto, ou mesmo impacto, pode ser visto em suas três formas mais características: a identificação, a refiguração, e a dinamicidade histórica. A identificação aponta para o elo produzido, como explicitado no subtópico anterior deste capítulo, entre o texto e o leitor. É quando a obra espelha o leitor, através de uma boa leitura. Leitura esta que se torna um momento fenomenológico (RICOEUR, 2010c).

Esta boa leitura é criadora de uma ilusão que, por sua vez, mostra a inesgotabilidade da leitura entre seu aspecto irresistível e sua vertente insustentável, tornando o ato da leitura uma experiência viva. Essa experiência da leitura só não será viva se acontecer o processo que terrifica o leitor, seja por aquilo que Ricoeur destaca no pensamento de Wayne Booth, e que este chamou de possível predestinação da leitura, seja pela leitura infinita que traz consigo a inquietação da indeterminação (RICOEUR, 2010c, p. 284).

Sobre o aspecto amplo da leitura, Ricoeur assim se expressa:

Todo texto, ainda que sistematicamente fragmentário, revela-se inesgotável à leitura, como se, por seu caráter inevitavelmente seletivo, a leitura revelasse no texto um lado não escrito. É esse lado que, de modo privilegiado, a leitura se empenha em figurar. O texto parece assim alternadamente em falta e em excesso relativamente à leitura (RICOEUR, 2010c, p. 289).

A boa leitura resulta na figura de um leitor implicado, que entende e atende o papel atribuído a ele pelas instruções do texto, abrindo a possibilidade da refiguração pelo leitor, através da sua experiência. No entanto, para chegar a esse estágio, é preciso, segundo Ricoeur (2019), passar pelas três dialéticas que tornam a leitura viva: a) a 1ª dialética é a que aponta para a leitura, que confina o combate ao texto que está sendo lido; b) a 2ª a leitura, aponta para uma falta de determinidade e um excesso de sentido; c) já a 3ª leitura, torna-se familiar, o leitor fica em pé de igualdade, acredita nela e nela se perde, quando a concretização se torna ilusão.

A dinâmica histórica, por sua vez, está tanto na tensão entre uma referência cruzada¹²⁶ entre história e ficção quanto na sua abertura para uma revisão. Dois conceitos são importantes para compreender essa dinâmica: o primeiro deles fala sobre a locotenência ou representância, que são as “relações entre as construções da história e

¹²⁶ Referência Cruzada é o efeito produzido conjuntamente pela história e pela ficção no plano da ação, tanto na perspectiva do agir, quanto do sofrer humano (RICOEUR, 2010c).

seu contraponto, ou seja, um passado simultaneamente abolido e preservado em seus vestígios” (RICOEUR, 2010c, p. 171).

O segundo conceito, é o da repetição. Pelo fato de a história se mover para trás, como lembrança, a repetição torna-se necessária para evitar a forma ingênua encontrada, entre a tradição e a própria escrita histórica (RICOEUR, 1980). A relembração promove o recuo da livre reflexão, presentificando o passado¹²⁷, e possibilitando o recobrimento do que foi retido anteriormente (RICOEUR, 2010c, p. 58).

A refiguração é o terceiro e mais característico impacto. Ela que melhor sintetiza a compreensão sobre a Mimesis-III e a que também melhor aplica a noção de ficção, na projeção dos possíveis mais próprios despertados pelo texto e que demandarão uma ressignificação. Ela já está presente nos que nos precedem e inspiram (RICOEUR, 2003).

Isto é possível, pois a ficção, ao suspender a referência imediata, viabiliza a simulação de experiências, comportando àquilo que Geraldo de Mori chamou de “figuras de existência” (DE MORI, 2012b, p. 212). Trata-se de uma mostra de que a obra literária não se fecha em sua estrutura, antes, pelo contrário, se abre para uma referência ao mundo. Na narrativa é a composição da intriga, a configuração, que faz esse papel metafórico, através da predicação bizarra¹²⁸. Nesse sentido, a inovação semântica não eclipsa a referência ao mundo, mas ao expandir a linguagem, permite que haja o máximo de referencialidade. (RICOEUR, 2011a). É pela metáfora que a refiguração se torna viável, uma vez que ela corresponde às figuras do discurso, ao tropo, enquanto a narrativa se volta aos gêneros literários. No entanto, ambas permanecem sob o signo criativo: “a metáfora viva e a organização da intriga são como duas janelas abertas sobre o enigma da criatividade” (RICOEUR, 1989, p. 32).

A refiguração, ao se apoiar no ato de leitura, faz com que a prática narrativa seja um exercício do pensamento, mediante a imaginação, para habitar mundos estranhos a nós. Ela também envolve uma remissão, provocando uma nova forma de ser e de agir. A teoria da leitura aponta para a intenção do narrador de impor uma visão de

¹²⁷ Já a retenção mantém o passado no presente (RICOEUR, 2010c, p. 59).

¹²⁸ Segundo Ricoeur: “A metáfora é a transferência do nome usual de uma coisa para outra coisa em virtude da sua semelhança” (RICOEUR, 1989, p. 31). Ricoeur destaca a abordagem do enunciado metafórico, pelo que a consistência da pertinência semântica da frase é desfeita pela “predicação bizarra” e não um desvio. “A metáfora é um trabalho sobre a linguagem que consiste em atribuir a sujeitos lógicos predicáveis incompatíveis com os primeiros” (RICOEUR, 1989, p. 31). O que é gerado é uma impertinência semântica, a qual demanda o contexto do poema inteiro para sua compreensão, tornando a metáfora num poema em miniatura.

mundo, a qual nunca é eticamente neutra, embora busque uma justeza ética. É o leitor, como agente que é, que escolherá, das múltiplas proposições, a que ele julgue mais pertinente, a partir desta nova avaliação do mundo e de si próprio (RICOEUR, 2010c, p. 422-423).

Nesse sentido, a refiguração resulta num trabalho similar à elaboração de Freud, pelo que a vida precisa ser narrada, o que a coloca em busca de um narrador. Ao trabalhar essa questão no artigo *A Vida em Busca de um Narrador* (2006b), Ricoeur sugere primeiramente que, uma vez que a consciência funcione como esse mecanismo de promoção de um ordenamento coerente da vida, contendo uma explicação e fornecendo uma ligação entre os acontecimentos da vida, o texto se torna esse grande instrumento de conexão e de projeção de novas possibilidades. Não só a História pede por uma narração; a história pessoal de cada um também requer que ela sofra essa perlaboração. Para Ricoeur, “vida que não merece ser narrada, não é digna de ser vivida” (RICOEUR, 2006b, p. 9). A noção de merecimento não está calcada nos feitos, mas sim, na reflexão do que é feito, cujo sinal é a experiência-limite. Ao narrar uma vida, se promove uma identidade narrativa.

No caso da literatura bíblica, ela também tem a pretensão de se apresentar como um componente ordenador. Sua estrutura narrativa, seus *mythos*, configuram uma proposição de mundo, que objetiva ser, como bem lembra Auerbach (2011), uma moldura universal e cuja rejeição é enquadrada como ato de rebeldia. Tal conjectura, em parte, se dá pela noção de que é Deus quem está por trás desta proposição de mundo, como instância última à construção do texto. Deus seria, nesse caso, o referente e, de modo indireto, o locutor do texto (DOSSE, 2017, p. 324).

Aqui abre-se o flanco para uma perspectiva que encontra grande aplicação na homilia cristã: a noção de Deus como narrador, como aquele que ressignifica a vida, que traz sentido às tragédias. Um exemplo disso, é como o apóstolo Paulo, em sua segunda Carta à Igreja de Corinto, no capítulo um, verso quatro, aplica a noção de consolação como meio, instrumento, para que o outro também seja consolado. A perda, superada e ressignificada por Deus, ora se torna socorro àqueles que experimentam situações similares.

Deus como narrador, é bom que se diga, não é uma defesa de Ricoeur. No entanto, também não nos parece ser uma possibilidade negada por ele. No já referido artigo (RICOEUR, 2006b), conquanto o foco mais evidente, seja o de uma consciência que perscrute sua existência, explicando-a, e dos textos como doadores de sentido que

permitam estabelecer conexões e projeções, não é possível descartar a possibilidade de colocar Deus como esse narrador, tal qual ele é apresentado, ainda que muitas vezes ocultamente, no texto bíblico, como aquele molda os personagens, usando os acontecimentos contidos na narrativa, para redundar na formação e no propósito de vida de tal personagem. Toda a tragédia do jovem José, filho de Jacó, por exemplo, foi o caminho que permitiu que ele chegasse a Faraó e desembocasse em sua nomeação, como segundo homem, em termos de poder, do Egito.

Não se trata, portanto, de ter Deus como aquele que conta a história presente na narrativa bíblica, mas sim, a sugestão de que o texto bíblico funcione como esse elemento indutor de sentido à consciência do leitor, fornecendo-lhe uma proposição, que conecte as experiências da sua existência. Retornando ao exemplo de José, é bem sugestivo que o final da vida do personagem se dê justamente quando ele adquire plena consciência de quem seja e, sobretudo, de como sua passagem por experiências injustas e amargas, adquiriram uma proposição teleológica. O elemento unificador, para ele como personagem, fora justamente Deus.

O que estamos procurando elucidar nesse momento, é essa perlaboração que caberia, numa experiência espiritual, a Deus como narrador, mediante o polissêmico espelho da Bíblia.

Assim se cumpre o círculo hermenêutico, da tríplice mimesis: a “terceira relação mimética entre a narrativa e a prática retorna à primeira através da segunda” (RICOEUR, 2010c, p. 421). Desta feita, a “identidade narrativa é a resolução poética do círculo hermenêutico” (RICOEUR, 2010c, p. 421).

4. A CONTRIBUIÇÃO DE AUERBACH E RICOEUR À HERMENEUTICA BÍBLICA

Adentramos, então, no capítulo que busca sublinhar a melhor, e mais possível, contribuição de Auerbach e Ricoeur à interpretação bíblica. É bem verdade que na introdução desta tese já apontamos alguns elementos, que tornaram possível a construção desta ponte conceitual, entre estas duas cabeceiras. Nesse sentido, foram listadas as citações que Ricoeur fez diretamente de Auerbach, bem como apresentamos já ali, alguns elementos indiretos, presentes no texto de Ricoeur, que sugestionam uma remissão ao método de literatura comparada elaborada, pelo filólogo alemão, o que pode ser visto, na análise literária que Ricoeur faz em Tempo e Narrativa II. De igual modo, explicitou-se a nuvem de testemunhas, que media o diálogo entre eles, que contém nomes como Northrop Frye, Wellek, Said, entre outros.

É preciso lembrar que, ao longo desta tese, em alguns momentos, essa aproximação entre os dois autores já fora feita. Quando isto aconteceu, ela se deu de modo mais pontual e com o objetivo de aponta-los precursores de uma comparação e correspondência mais densa, o que procurar-se-á fazer neste capítulo, de maneira mais pormenorizada.

Por se tratar de uma pesquisa, cujo pano de fundo seja a hermenêutica bíblica, e pelo fato de ambos os autores terem analisado textos cristãos, e dado uma profícua colaboração no processo de compreensão da literatura bíblica, optou-se por ter a Bíblia como esse espaço comum à análise. Não por outro motivo, o primeiro tópico desse capítulo versará sobre a hermenêutica bíblica.

A circunferência bíblica é também o fator de arbitragem dos demais tópicos deste capítulo. No entendimento deste pesquisador, há outros pontos possíveis de contato, entre a proposição hermenêutica de Ricoeur e a estética da recepção de Auerbach. Só para ficar num exemplo, poderia travar-se uma longa discussão sobre a noção epistemológica do distanciamento, apontando para suas peculiaridades, tanto em um quanto em outro autor.

Há também pontos de discordância entre eles: Ricoeur não atribui, como Auerbach o faz, à mistura de estilos presente no texto bíblico, a destruição da distância épica, que separa os heróis gregos da sociedade atual (RICOEUR, 2010b, p. 270),

condição para o aparecimento do romance¹²⁹. Para Auerbach, a mistura de estilos entre o baixo e o sublime, presente na literatura bíblica e depois nos demais textos cristãos, é que possibilitou a emergência do realismo moderno.

Nem tudo que provinha da Grécia foi mudado ou mesmo descartado. Se a literatura bíblica optou pela mistura de estilos, numa tentativa de evidenciar o sublime e a perfeição como um traço da revelação divina, a pregação cristã fez uso da retórica, como elemento de comunicação e propagação de sua mensagem.

Importa também assinalar que, embora medievalista de primeira linha, Auerbach não procura aprofundar a discussão de alguns conceitos que são caros à teologia cristã. Sua preocupação primeira, não é discutir os conceitos, mas em como se deu sua recepção. Nesse momento, é que se evidencia a maior diferença, que se torna um caminho à complementaridade entre os dois autores, tendo em vista que Ricoeur se permite um aprofundamento de tais temas.

Em Auerbach, então, o foco situa-se na recepção. A proposição de um resgate do modelo figural volta-se, não só à compreensão do texto, mas sobretudo, às interfaces de identificação que ele produza com o leitor. Auerbach destaca que Agostinho não tinha dúvidas sobre o uso da retórica acadêmica na homilia cristã.

Reforça esta ideia, a noção de que ele também lembra que “os ouvintes aplaudiam e se empolgavam quando uma figura retórica lhes agradava de modo especial; atestam-no os pregadores famosos do Oriente, como São João Crisóstomo, e do Ocidente, como o próprio Santo Agostinho.” (AUERBACH, 2012, p. 34). O público tinha especial interesse na junção das formas retóricas antigas e na pregação, na temática cristã (AUERBACH, 2012, p. 36).

A noção de arbitragem é um conceito hermenêutico defendido por Ricoeur, quando do conflito oriundo das possíveis interpretações e dos possíveis fatores que levam a esse conflito, o filósofo francês sugere que o leitor precisará arbitrar por uma linha de interpretação. Já em Auerbach, essa arbitragem é menos explícita, porém, igualmente importante. Para o filólogo, a conexão entre as figuras é verticalizada, o que aponta para um duplo e possível significado, no caso da literatura bíblica: o da providência divina, que conecta espiritualmente os relatos, fazendo-o através de algum

¹²⁹ Ricoeur destaca que para Bakhtin, três fatores impedem a conjunção entre epopeia e romance numa categoria comum: 1) primeiramente, a epopeia coloca o herói num passado perfeito (sem ligação com o tempo do narrador); 2) segundo porque a epopeia possui um passado absoluto ligado ao tempo da declamação das tradições nacionais; 3) por fim, a tradição isola, diferencia, distancia o mundo épico e seus heróis da coletividade atual (RICOEUR, 2010b, p. 269).

elemento comum presente na narrativa; e para a figura do intérprete, que realiza essa conexão ou ainda reconhece esse elemento providencial.

A providência estava também presente na forma como o texto bíblico veio a lume. O que se percebe na próxima citação, é a junção entre esses dois elementos que apresentamos há pouco: uma mistura de estilos e o aspecto providencial da concepção da mensagem bíblica:

Torna-se claro para ele- escreve Santo Agostinho em *De doctrina christiana* IV, 6, 9 ss. – que os autores inspirados pela divina Providência para nossa salvação não poderiam ter escrito de modo diverso do que fizeram. Se tivesse tempo suficiente, ele mesmo poderia indicar na Escritura todas as figuras e ornamentos da eloquência pagã; mas seu encanto inexprimível não derivava do que pudesse ter em comum com os oradores e poetas pagãos, mas sim da maneira como se servia da eloquência tradicional para formar sua própria e nova eloquência (AUERBACH, 2012, p. 56).

A análise de Auerbach privilegia, então, a questão da recepção em sua amplitude. A semiótica não se preocupa com a história da redação do texto, com a exegese¹³⁰, ou mesmo com as expectativas dos autores com sua audiência. Antes, volta-se para as funções que esse texto tem, assim como com sua amplitude atual (RICOEUR, 1981, p. 52). Ricoeur por sua vez, não desconsiderando este último aspecto, volta-se mais para o processo hermenêutico que engendra no leitor sua compreensão do texto, evidenciado tanto em sua apropriação dele quanto nos processos de refiguração, nos quais ele passa a vislumbrar sua habitação no mundo. Nesse sentido, importa repisar o valor que ele dá à influência que a forma do texto dá à sua mensagem, o que pode ser visto na distinção entre os gêneros literários presentes na Bíblia.

Antes de iniciar o primeiro tópico, fazem-se necessárias duas explicações, que também nortearão a construção deste capítulo. A primeira delas, está atrelada ao perfil deste pesquisador, que sempre procurou integrar pontuações diferentes e até pensamentos antagônicos. No que tange aos autores pesquisados nesse trabalho, Ricoeur (2011) parece ter se reconhecido assim.

O outro aspecto, derivado deste perfil, é que boa parte da abordagem, em termos de aproximação entre os autores, se dará por comparação e, sobretudo, complementaridade. O que será trazido, tendo por convergência, como ponte para esse

¹³⁰ Segundo Ricoeur, o hermeneuta trabalha com três níveis: o exegético (textos), o semântico (palavras) e as constelações sistêmicas (estruturalistas) (RICOEUR, 1978a, p. 221 e 223).

diálogo, a literatura bíblica, são os elementos que ajudarão a construir uma proposição de hermenêutica bíblica, que procurar-se-á esboçar na conclusão dessa pesquisa.

Sendo assim, além do tópico sobre hermenêutica bíblica, escolhemos também abordar, Intertextualidade e Modelo Figural; Parábolas; Reino de Deus e a Figura do Herói. Neste último, privilegiar-se-á a discussão sobre o personagem, a figura do herói como elemento de construção de uma identidade narrativa, de identificação com o leitor, e do aspecto da modelagem, que traz consigo o componente da revelação.

4.1 A HERMENÊUTICA BÍBLICA

Entre os autores trabalhados nessa pesquisa, quem mais refletiu sobre o que se chama de hermenêutica bíblica foi Paul Ricoeur. O objetivo deste tópico é apresentar a percepção do filósofo francês sobre a hermenêutica bíblica, e sempre que possível, promover interfaces com o pensamento de Auerbach. Para tanto, este tópico será dividido nos seguintes subtópicos: a visão de Ricoeur sobre a Bíblia; a diferenciação entre a hermenêutica Geral e Regional; a comunidade e os caminhos da interpretação bíblica.

4.1.1 A Visão de Paul Ricoeur sobre a Bíblia

A visão de Ricoeur sobre o texto bíblico está bem atrelada a uma espécie de criticismo narrativo. Para ele, o texto bíblico contém uma proposição de uma história da salvação (*Heilsgeschichte*), como preconizou Gerhard von Rad (RICOEUR, 1978a, p. 288, 404; RICOEUR, 1978b; RICOEUR, 1989). Nesse sentido, não nos parece correta a perspectiva defendida por François Amherdt de que Ricoeur teria rejeitado a noção de história da salvação (AMHERDT, 2006a, p. 55). Cabe destacar, ao contrário da percepção de Amherdt, que para David Hall (2007), o foco de Ricoeur estava voltado a uma teologia da redenção e da criação.

Seu criticismo está envolto na aceitação e acolhimento da crítica textual, da crítica da forma, cujos ganhos para o processo interpretativo da Bíblia sejam inegáveis. Especialmente pelo fato de que a importância da alta crítica situar-se no substrato da valoração da mensagem, do sentido, da proposição de mundo presente no texto. Dessa feita, o evento em si deixa de ter um aspecto central para Ricoeur, não obstante a sua

compreensão ser importante à captação do sentido presente no texto (GROSS, 1998, p. 38).

Segundo Ricoeur, sua atenção foi desperta pela exegese bíblica: “a Bíblia hebraica pode, com efeito, ser lida como o testamento do tempo nas suas relações com a eternidade divina” (RICOEUR, 2010c, p. 460). Essa concepção de uma relação com o atemporal se faz presente nas definições de um tempo monumental, quando os eventos fundantes, cosmogônicos, teriam ocorrido, bem como na noção de Reino de Deus. Importa salientar que, para Auerbach (2011; 2012), essa relação da história com uma meta-história se dava em termos de consumação, e não como imitação, reprodução. A eternidade confirmaria a existência, como sugerido por Dante Alighieri, na sua noção sobre o Inferno como repetição, com uma diferença: em Dante, não é a História que imita a eternidade, mas a eternidade é que a repete.

Na Bíblia hebraica, a narrativa funciona em conjunção com outros gêneros, o que pode ser visto no entrelaçamento de narrativas e leis do documento javista do Pentateuco, do imemorial levítico. “Por fim todas as figuras do imemorial veem-se reatualizadas na queixa e no louvor recolhidos nos Salmos. É assim, por uma cadeia de mediações não narrativas que, na Bíblia, a narrativa atinge a estatura de uma narrativa confessional” (RICOEUR, 2010c, p. 460).

Somado a esse aspecto, está a figura de Deus como personagem, que destoa da manifestação do divino pela imagem (DE MORI, 2012b; BRUNNER, 2004). A representação de Deus possível, porque permitida pelo texto bíblico, é justamente a literária (DUSILEK; DREHER; 2018), ainda que os escritores bíblicos tenham trabalhado com conteúdo poético e, sobretudo, imagético (STAM, 2018). Para Auerbach, a ruptura da moldura medieval encontra uma das suas fontes na retratação de Deus como figura, através do texto bíblico, e de posterior deslocamento (como feito na *Divina Comédia*), para trás da figura do ser humano.

Por isso mesmo é que, para Ricoeur (1978a), a pergunta certa não é o que a Bíblia afirma sobre Deus, mas como Ele se apresenta no discurso que a estrutura, ao qual a exegese forneça uma constituição progressiva à representação. Sua representação é também seu limite e sua escapabilidade. Se a linguagem possui a condição de circunscrever, delimitar, definir algo, quando aplicada ao referente Deus, ela simplesmente evidencia sua limitação, apontando para um discurso que reconheça sua incompreensão do absoluto.

Como então é possível falar de Deus? Ricoeur (1996) faz uma remissão aos textos que vieram antes de nós. Porque tais textos falam sobre Deus, nós podemos também falar sobre esse referente. É uma nominação múltipla, polifônica, e primeiramente narrativa (RICOEUR, 1996, p. 191). São os acontecimentos que nomeiam Deus, e não somente como voz, os quais estão na “história antes de estar na palavra” (RICOEUR, 1996, p. 191). Esse primado da narrativa, é também uma ênfase do pensamento auerbachiano. As narrativas representam esse grande momento de identificação (DUSILEK, 2014) e de um conteúdo significativo, que fortalece a formulação do dogma (AUERBACH, 2011). O desprendimento de conteúdos significativos terminou por representar o próprio enfraquecimento do dogma, percepção de Auerbach. Nas narrativas estão os elementos sensoriais, que produzem esses efeitos de ligação.

Novamente, o que prevalece para Ricoeur, é o texto como enredo, como narrativa, como doador de sentido. Isso porque o mundo que a Bíblia projeta não pode ser encontrado fora dela. Para Ricoeur, “a hermenêutica bíblica só pode pretender dizer uma coisa, se esta única falar como o mundo do texto que se dirige a nós, como a coisa do texto” (RICOEUR, 1989, p. 135), como aquilo que se desdobra diante do texto (RICOEUR, 1996, p. 186). Aqui pode-se encontrar a noção de revelação como “certo traço do mundo bíblico” (RICOEUR, 1996, p. 186). De modo especial na contribuição da produtiva capacidade das figuras bíblicas, no esforço da autocompreensão, que é onde se dá a compreensão hermenêutica da Bíblia e que redundava na elipse ricoeuriana do testemunho, a saber: “ato de consciência e ato de entendimento histórico da revelação” (RICOEUR, 2008, p. 135).

Nesse desdobramento, nessa abertura, é por onde se guia a capacidade de se deixar conduzir por novas possibilidades ofertadas pelo texto que precede, para Ricoeur, o poder de decidir ou mesmo de optar (RICOEUR, 1989, p. 137). Há, portanto, uma aplicabilidade do conceito de inacabamento do texto, o qual depende do leitor para existir. Aliás, a existência, como categoria humana, acaba precedendo as demais existências, desde Deus ao próprio texto (RICOEUR, 1978a). Uma vez que o existir pertence à condição humana, é a partir do homem que as coisas passam ter a consciência de sua existência. Por isso que, tanto o mundo quanto a divindade, passam a ter consciência de sua existência, de sua nominação, a partir do ser humano. Seguindo nesta mesma perspectiva, e dentro de uma abordagem cristã, Deus passou a existir uma vez encarnado em Jesus de Nazaré.

Esse inacabamento é que viabiliza a conjunção entre o texto e o leitor, através da obra que está aberta, que se submete ao impacto da leitura. O mundo do texto aflora como um convite à refiguração, como uma projeção de mundos possíveis, ainda que (até então) estranhos para nós. É a Mímesis-III, cuja atividade seja voltada para o leitor, uma vez que aborde uma poética da estruturação e não da estrutura (RICOEUR, 1994, p. 80).

O conceito de variações imaginativas torna-se importante para essa terceira fase da Mímesis ricoeuriana. Isso porque são elas que conectam o tempo vivido ao tempo narrado, ligando o mundo do texto com o mundo do leitor.

Os efeitos da revelação se tornam efeitos da leitura (RICOEUR, 2011a), quando da apropriação da mensagem. A revelação como tal, ganha sua condição a partir do momento em que passa a ser compreendida, encarnada e vivida. Sua produção depende do conceito de *reability*, uma vez que demanda, após uma tensão oriunda de um estranhamento inicial, que o leitor confie no autor implicado, ou ainda no narrador. É ele quem vai convidar o leitor a olhar para uma mesma e determinada direção. Auerbach (2011) defende noção singular, mas na figura de um autor que ilumina, que joga luz a certas partes de um texto. Seu principal exemplo desta abordagem está na análise que faz, tomando de empréstimo o texto de Virgínia Woolf, *A Meia Marrom*. Através dele, ele mostra como Woolf passa a iluminar diferentes partes do texto, desconectando o leitor, por exemplo, de certas partes do cenário e convidando-o a adentrar por outras significativas partes.

O conceito de *reability* se interliga ao de ponto-de-vista. A voz narrativa tem a função de apresentar ao leitor o mundo narrado, que nada mais é do que o mundo do personagem. Ao apontar que o leitor pode atrelar à relação bipolar narrador e personagem, o ponto de vista ou voz, Ricoeur sugere que estas, como “traços autônomos característicos da composição das ficções narrativas”, não deveriam sofrer uma preocupação taxionômica excessiva, uma vez que a maior propriedade da ficção narrativa, seja a de “produzir o discurso de um narrador narrando o discurso de personagens fictícios” (RICOEUR, 2010b, p. 161). Nesse sentido, o ponto de vista “designa numa narrativa em terceira ou em primeira pessoa a orientação do olhar do narrador em direção a seus personagens e dos personagens uns em direção aos outros” (RICOEUR, 2010b, p. 162).

No texto bíblico, sob o prisma tipológico, o ponto de vista se faz notar especialmente na figura de Deus, como um arque-referente, como este personagem

maior na relação com os demais caracteres, personagens. Logicamente há diálogos, intrigas entre os personagens que compõem as tramas. Exemplo disso, é a sucessão de escândalos na corte davídica, que quase nada deixa a desejar ao papado dos Bórgias na Alta Idade Média. No entanto, a relação que se dá entre o personagem Deus e os heróis bíblicos, aponta à existência de um perspectivismo, de um ponto-de-vista, na sua construção. Tal fato se mostra especialmente nos momentos de chamamento divino para uma missão, bem como, nas orações destes personagens, que trazem um conteúdo emocional, espiritual fantástico.

Importa relembrar que, enquanto para alguns teólogos como Fosdick (1961), o texto bíblico funcionaria como uma janela para o evento, Ricoeur está propondo um caminho inverso, pelo peso que confere à narrativa: o texto passa a ter a função de uma janela para a vida. Por trás disso, reside a diferenciação entre o que qualificaria um evento como uma revelação. Enquanto para teólogos como Fosdick, pareça haver uma atribuição, pelo que os escritores bíblicos identificaram tais fenômenos, no que Auerbach (2011) também concordaria, para Ricoeur é o tipo de evento que o qualifica como revelação. É por isso que os acontecimentos presentes no texto bíblico possuem um caráter que transcende ao curso normal da história, uma vez que “fundem, instituem, ou livram uma comunidade de um grande perigo” (RICOEUR, 2011a, p. 152). São os diversos tipos de gêneros literários, que emprestam uma diversidade de tonalidade ao texto bíblico, fazendo com que a eternidade transcenda a história do meio da história (RICOEUR, 2010c, p. 450).

Se, na hermenêutica geral, a importância reside no discurso como acontecimento, na narrativa bíblica, o evento qualifica o discurso. No fenômeno que transcende o curso normal da história se reconhece um “Deus escondido que tem sua máscara nos anônimos e não humanos cursos dos eventos” (RICOEUR, 1977, p. 14). Não por outra razão, Geraldo De Mori (2012b) sinaliza para uma articulação entre o sentido da revelação com os eventos fundadores, instituintes da história do povo hebreu (posteriormente judeu), presentes no Primeiro Testamento, os quais também são chamados por Ricoeur (2001), de eventos primordiais, dentre os quais estão, a eleição de Abraão, o Êxodo, a unção de Davi, entre outros.

Ricoeur segue aqui a perspectiva de Jean Nabert, para quem não cabia atribuir a um momento histórico um caráter absoluto (RICOEUR, 2011a, p. 186). No entanto, ele serve como testemunho, que se constitui como veículo de sua transmissão e propagação, assim como de apreensão do divino, como manifestação histórica

(RICOEUR, 2011a, p. 193). Por esse motivo, é que a revelação, para Ricoeur, está envolta na “inteligência sucessivamente narrativa e profética da história” (RICOEUR, 2011a, p. 155). A teologia, portanto, se debruça sobre estas relações de inteligibilidade do texto, procurando fornecer uma interpretação cristológica dos eventos de salvação, o que interessa à filosofia da religião visto que afeta a vontade individual e o arquétipo ideal (RICOEUR, 1978a).

Pode-se afirmar, então, que o texto bíblico é um exemplo do conceito de tradicionalidade ricoeuriano. Para Ricoeur, ela promove o encadeamento histórico permitindo que o passado continue a ser recepcionado. Esse encadeamento não é passivo, uma vez que, se a tradição é sofrida, a sua recepção, seu aspecto tradicional, é operacionalizada, sendo, portanto, geradora de sentido, implicada por sua vez a fusão de horizontes, a tensão “entre o horizonte do passado e do presente” (RICOEUR, 2010c, p. 376).

Por sua vez, a noção de tradição implica assumir a condição de herdeiros e de dependentes de uma estrutura narrativa e de linguagem. Ela é uma instância de legitimidade e tem pretensão à verdade, mesmo porque “toda proposição de sentido é ao mesmo tempo uma pretensão à verdade” (RICOEUR, 2010c, p. 379). Pretensão à verdade esta, que Auerbach (2011) também localizava no texto bíblico, porém, com certo aspecto coercitivo ao exigir a resposta do leitor que, na sua versão afirmativa, implicava a aceitação de sua estrutura histórico-universal. Nesse sentido, Auerbach se aproxima de seu colega de magistério em Marburgo, Rudolf Bultmann, para quem os textos bíblicos abolem qualquer neutralidade possível.

Entretanto, Ricoeur não defende uma verdade acolhida como obediência cega. Ele a enxerga, a partir de Gadamer, como uma possibilidade, uma vez pertencente a uma tradição, como um reconhecimento de uma superioridade (RICOEUR, 2010c, p. 381).

Dois importantes fatores precisam ser destacados nesse momento. O primeiro diz respeito ao processo de confecção narrativa, o qual é posterior ao evento e que adquire a condição de acontecimento narrativo-confessante, ao ser contado e acolhido pela comunidade. Não por outro motivo, Ricoeur destaca que Gerard Ebeling compreendia a história da Igreja como retrato da pregação e interpretação da Escritura, e não como uma história dos dogmas, num primeiro momento (RICOEUR, 1978b).

O segundo aponta para a sua transmissão que, enquanto pregação, baseia-se nesses testemunhos interpretados pela Igreja Primitiva. Inclusive, segundo Ricoeur,

“testemunho e interpretação do testemunho contém já o elemento de distanciamento que torna possível a escrita” (RICOEUR, 1989, p. 130).

4.1.2 A diferenciação entre a hermenêutica Geral e Regional

Uma vez entendida a visão de Ricoeur sobre a Bíblia, torna-se importante refletir sobre como ele compreendia o processo hermenêutico do seu texto. Uma compreensão, portanto, entre a diferenciação feita sobre a hermenêutica geral e a regional, se faz necessária. Tal diferenciação, no entanto, não é pacífica.

Etienne Higuët (2015) não identifica uma diferença fundamental no tocante à hermenêutica bíblica e à hermenêutica geral, em Ricoeur. Geraldo de Mori aponta, por sua vez, para uma “relação complexa de inclusão mútua” (DE MORI, 2012b, p. 11). Já David Hall (2007), defende a tese de que a hermenêutica bíblica seria superior à hermenêutica geral.

Ao que nos parece, ainda que o regramento hermenêutico possa ser intercambiável entre estes dois tipos de hermenêutica, Ricoeur estabelece uma diferença entre estes dois tipos, aplicando a regionalidade ao texto bíblico. Nesse sentido ele parece concordar com a perspectiva defendida por Luís Henrique Dreher (2012) que, diferentemente da perspectiva de Jean Grondin (1999), aponta um caminho vetorizado da exegese e posterior hermenêutica bíblica, para a hermenêutica geral, consolidando a noção de Friedrich Schleiermacher (DREHER, 1995) como precursor da hermenêutica moderna, em virtude dos seus estudos para o desenvolvimento de uma técnica de leitura aprofundada de textos, especialmente dos bíblicos. Ricoeur então reconhece a trajetória na qual, da hermenêutica regional, como a bíblica, é que se lançassem as bases para uma hermenêutica geral.

Ricoeur entende, então, que toda hermenêutica regional está relacionada a um ramo do conhecimento, limitando-se a um conhecimento histórico, interpretativo, sempre lastreado pelo labor exegético e filológico (RICOEUR, 1989, p. 56). Isto implica dizer, que a hermenêutica precisa renunciar a uma pretensão universalista, para conservar uma legitimidade regional (RICOEUR, 2010c, p. 385).

A hermenêutica bíblica começa a ser aprofundada, no segundo volume de sua filosofia da vontade, ao tratar da simbólica do mal (DE MORI, 2012b). Como foi visto no capítulo anterior, Ricoeur reconhece a limitação da filosofia, para tratar a questão do mal, recorrendo ao campo teológico e aos mitos religiosos como elementos

fundamentais à sua compreensão, dentre os quais se incluem os da literatura bíblica. Mesmo porque, o texto bíblico tem uma relação com a memória, a qual nos ajuda a sermos conscientizados sobre o mal, em virtude de ela conter registros de opressão.

Como hermenêutica, Ricoeur enxerga o caso bíblico como um tipo regional incluso num geral, constituindo-se assim, como um tipo único, e que se junta à hermenêutica filosófica como *organon* (RICOEUR, 2011a, p. 180), momento em que se torna uma possível aplicação desta (RICOEUR, 1989, p. 125). Para o filósofo francês, a particularidade bíblica reside no fato de ela ser um dos grandes poemas da História, que tem a peculiaridade de recolher diferentes discursos em torno do Nome, que é seu limite e também seu vazio compartimento sobre todas as falas sobre Deus. Para o filósofo francês, a “Bíblia é a grandiosa intriga da história do mundo e cada intriga literária é uma espécie de miniatura da grande intriga que une o Apocalipse ao Gênesis” (RICOEUR, 2010b, p. 39). Tais concepções se aproximam do pensamento de Auerbach (2011), com a diferença de que para o filólogo alemão, a literatura bíblica é o palimpsesto da cultura ocidental, como apresentado no capítulo um desta tese.

Em um passo, que consideramos ser consequente, a preocupação da agora hermenêutica cristã¹³¹, é com a aplicabilidade da hermenêutica bíblica. Tendo o texto como base, a hermenêutica cristã se orienta pelo querigma, pela pregação cristã, numa tentativa de vencer, como falado na introdução desta pesquisa, a segunda raiz do problema hermenêutico, que se resume no binômio Palavra-Evento. Tal binômio envolve a circularidade entre o sentido crístico e o existencial (RICOEUR, 1978a, p. 322). Mesmo porque, para o hermeneuta francês, “todo o percurso da compreensão vai do sentido ideal à significação existencial” (RICOEUR, 1978a, p. 332).

A razão principal disto está no fato de que o foco principal da linguagem religiosa seja a vida prática (GROSS, 1998), ou ainda, uma hermenêutica da ação, tal qual propõe Ricoeur (DE MORI, 2012a). Para que essa hermenêutica venha a lume, o processo se dá pela *mimesis* dos personagens, uma vez que as ações cometidas por eles se tornam fonte de inspiração para uma repetição pelo leitor. Não por outro motivo, Ricoeur aponta para o atrelamento entre ficção e redescrição, pelo que o *mythos* é o caminho da *mimesis*, que resulta em redescrição, em transposição (RICOEUR, 2011a, p. 178).

¹³¹ Para Körtner (2009) a hermenêutica teológica entende a compreensão como uma ação do Espírito Santo, ultrapassando a esfera da hermenêutica bíblica, implicando numa hermenêutica da fé cristã e da práxis da vida. Já em Ebeling a hermenêutica teológica é a hermenêutica da Palavra de Deus (KÖRTNER, 2009).

4.1.3 A Comunidade e os caminhos da interpretação bíblica

A questão à qual nos voltamos agora é sobre como a Bíblia pode ser melhor interpretada. Para Ricoeur (1978b), o cerne do problema hermenêutico bíblico é a pergunta acerca de como ocorre a transmissão da palavra dita. Seu caminhar, Nesse sentido, não concorda com certa percepção crítica histórica, que dispensa a teologia, bem como, a poética pós-estrutural, que abole as referências. Seu modo compreensivo de trabalhar, novamente se faz presente aqui, na busca por um diálogo, fruto de um movimento dialético que leva em conta as diferentes contribuições.

Nesse momento, é preciso tanto reconhecer seu aspecto formativo, no que poderíamos chamar de uma influência estruturalista quanto também a preponderância de sua mensagem, sobre os elementos estruturais, e o papel da comunidade de fé, que tanto interpreta como é interpretada pelo texto bíblico, tendo-o como seu elemento fundador. Isto foi acentuado por Ricoeur, ao defender que a hermenêutica da revelação deveria privilegiar as expressões autointerpretantes, priorizando “aquelas modalidades de discurso que são mais originárias com a linguagem da comunidade de fé” (RICOEUR, 1977a, p. 15).

A questão estrutural do texto, volta-se à identificação dos diferentes modos, nos quais fosse escrito. Trata-se, portanto, dos gêneros literários usados no discurso, na comunicação da mensagem. Em seu livro *Ensaio Sobre a Interpretação Bíblica* (2008), Ricoeur apresenta-os e arrola-os, entre narrativos, profecia, sabedoria, prescrição e hínico. Eles precedem a análise linguística, interessada nas declarações teológicas. Todavia, parece-nos correto afirmar que a mensagem de libertação, de salvação, a revelação em Jesus de Nazaré batizado como Cristo, pela convicção da Igreja Primitiva, permeie o texto, atravessando seus diferentes gêneros, uma vez que o estrutural encontra-se subordinado ao simbólico e seu excedente de sentido. É justamente nesse excedente de sentido, que encontramos a revelação, como o mundo do ser que emerge, seja na proposição de uma nova aliança, seja na forma de um novo mundo contido na ideia de Reino de Deus (RICOEUR, 1977a; 2011).

A revelação, como marca do mundo bíblico, aponta para um ser-novo, uma nova possibilidade do ser-aí, de ser-no-mundo, de ser-como, nesta realidade, onde esteja inserido. Para tanto, mais do que a função poética da linguagem, ideia da qual Ricoeur se descola, a própria linguagem poética é que opera como meio de referência que

viabiliza essa reinvenção (RICOEUR, 2011a, p. 177). Por conta da referencialidade intrínseca a ela, o ser-novo se consolida a partir de uma nova forma de ser-no-mundo, mundo este que é “visado fora do texto como a referência do texto” (RICOEUR, 2011a, p. 176). Não se trata mais da intenção autoral, mas da referencialidade do texto.

A linguagem poética encontra seu melhor fechamento na lógica da discordância-concordância, que Ricoeur (2010) exemplifica na relação Gênesis-Apocalipse. Sua marca, como poética da linguagem, está não só na abertura para arranjos retrospectivos, como também para o final inesperado, ou ainda, para o reconhecimento de uma estratégia de persuasão que aponte à retórica de ficção (RICOEUR, 2010b, p. 39). Tal inflexão nos remete, uma vez revisitada a correspondência em Auerbach (2011), para quem o texto bíblico busca convencer, ou ainda, obrigar uma inserção do leitor em sua proposta de mundo, para uma intencionalidade, que estaria presente na literatura bíblica. A ficção entra aqui como este conceito que, abrindo mão da noção primeira de invenção, trata do criativo processo de redescritção, de narração e de uma propositura refigurativa da realidade.

A percepção deste ser-novo não aparece de modo alienígena. Ricoeur (1990a) relembra um conceito fundamental de Gadamer, qual seja, o fato de estarmos imersos em alguma tradição. Até mesmo à realização de uma crítica à tradição ela se faz partindo dela. Cabe assinalar que Ricoeur (1978a; 1975c; 2006a) aponta a tradição entendida como a interpretação viva dos escritores bíblicos, como uma das três historicidades. As outras duas seriam, a dos acontecimentos fundadores e a historicidade hermenêutica.

A importância da tradição para Ricoeur se mostra tanto na valorização das expressões originárias da fé, as quais são encontradas na comunidade de fé e não na teologia especulativa (RICOEUR, 2011a, p. 165), como na recepção dos escritos que, por nos antecederem, permitem que falemos do referente Deus. A tradição exerce ativo papel na recepção e formulação de uma cadeia interpretativa dos textos, ao longo da história. Na tradição está presente a dialética entre inovação-sedimentação, a qual perfaz o caminho histórico da interpretação da literatura bíblica (RICOEUR, 2006a, p. 289).

A tradição representa, no pensamento ricoeuriano, um terceiro momento da apropriação do símbolo literário¹³², constituindo-se como arquétipo das recorrentes

¹³² Um símbolo literário é uma suposição pela qual a orientação para dentro supera a para fora (presente no romance realista): 1) a primeira fase é a literal, correspondendo ao “primeiro sentido da hermenêutica bíblica”; 2) a segunda fase é a formal, representando o sentido alegórico da hermenêutica bíblica; 3) a

formas verbais unificadas na experiência de leitura, por meio da intertextualidade. Neste momento, é que se faz presente o esquematismo, oriundo da sedimentação da tradição, pelo qual uma forma de leitura se estratifica na comunidade de fé.

Esse esquematismo, quando ligado a uma tradição viva presente na narrativa, pertence a uma comunidade cultural, que se interpreta a si mesma, através dela (RICOEUR, 1989, p. 169). Tal aspecto vivo da tradição remete às possíveis e sucessíveis revisões, configurações da realidade. No entanto, também é verdade que o esquematismo cristão, por vezes, perdeu esse seu aspecto mais vivaz, quase fixando um código que aponte à relação narrador-leitor, como sugerido no estruturalismo.

Em parte, a perda da vivacidade de uma tradição, está ligada à sua sedimentação e à perda da dialética, com a inovação. Nesse momento, é que a tradição se torna tradicionalismo¹³³. Tal engessamento das formas interpretativas leva a uma “teologia da repetição sistemática” (CASTRO, 2003) e compromete o querigma cristão, uma vez que o tolhe justamente no enfrentamento do desafio, que seja o de dialogar com a agenda do mundo.

A sedimentação da tradição cristã, sua transformação numa feição tradicionalista, desconsidera o fato de que os símbolos bíblicos não se esgotam numa aplicação a arranjos sociais (num processo de homologia, como diria Lévi-Strauss), mesmo porque se submetem a novos acréscimos de significado, nesse processo de reutilização. Esses acréscimos impulsionam a tradição e a reinterpretção, uma vez constituindo seu caráter inovador. A *bricolagem* é a estrutura que salva o acontecimento, tendo o escombros, a missão de pré-transmitir a mensagem.

Historicamente, diferentes fatores contribuíram para esse processo de engessamento, de sedimentação. O primeiro deles, foi o combate às heresias, ação necessária no momento de expansão do cristianismo, no mundo antigo. Uma sugestiva leitura dessa crise foi a transformação da Igreja em Éfeso, iniciada pelo Apóstolo Paulo, a qual era extremamente amorosa, como retrata o livro de Atos, no capítulo vinte, e como ela se torna seca, no dizer da profecia trazida no livro do Apocalipse, logo nos primeiros versos, do segundo capítulo. O esforço para identificar e expurgar os hereges,

terceira é o arquétipo que assinala a recorrência das formas verbais num projeto de intertextualidade, que unifica a experiência literária. É nesse conceito que Ricoeur percebe uma equivalência com o esquematismo oriundo da sedimentação da tradição; 4) por fim, a mônada, que seria a capacidade da experiência imaginária se totalizar a partir de um centro (similar ao anagógico) (RICOEUR, 2010b, p. 29-31).

¹³³ Uma das muitas formas pastorais de trabalhar essa diferença está na expressão: tradição como a fé viva dos que morreram e tradicionalismo como a fé morta dos que vivem.

secou o amor daquela igreja. A gravidade está no fato de que o amor é a essência do cristianismo e a marca distintiva do discípulo de Jesus, segundo seu próprio ensino no quarto evangelho.

Um segundo fator foi o choque e a luta travada entre a tradição católica e a protestante, que resultou em modelos interpretativos fechados e um processo de dogmatização do texto. Tencionando romper com a tradição católica, os protestantes enfatizaram sobejamente a suficiência da Escritura. Sob a influência dogmática, o texto não só deixa de espelhar o evento, determinando-o, como também é tomado como se fosse a própria palavra de Deus. Nesse sentido, desconsidera-se que mesmo uma fala direta-intermediada, como a de um profeta, não se aplica a toda literatura bíblica, mesmo porque, ela possui, pelo menos, como citado anteriormente, mais quatro tipos de textos. De Mori destaca que, conquanto o profético é o testemunho do totalmente Outro, sua ampla apropriação pode ocasionar a noção de inspiração como sendo uma “voz por detrás da voz” (DE MORI, 2012b, p. 15).

O problema da literalidade bíblica, além de criar problemas e inadequações interpretativas para a vida e legitimar certas expressões de poder no meio do cristianismo, é que retira a vivacidade dos textos e mortifica seu sentido metafórico (RICOEUR, 2006a, p. 261). Sem contar as inconsistências seletivas de tais leituras, que aplicam tal critério para enquadramento do outro, escusando-se de semelhante rigor, na esfera pessoal.

A literalidade rompe com os processos de atualização que o ato de leitura impinge ao texto. O hermetismo que ela enseja inviabiliza os processos de reinterpretação do texto, de inovação semântica, notadamente despertados pelos desafios da prática pastoral e descobertas científicas. O Deus que se mostra, que é o que também se esconde, conquanto impeça que uma instituição, grupo ou linha hermenêutica, se arvora como detentora da verdade, por vezes, tem essa faceta ignorada justamente por aqueles que mais se dizem conhecedores do texto (RICOEUR, 2011a, p. 168).

O terceiro fator de engessamento, foi a adoção de uma única filosofia interpretativa. Tal adoção, privilegiou os critérios de verdade, visando a apreensão objetiva do texto (GROSS, 2015). Um dos sinais mais evidentes desta prática é quando se usa o texto como prova, o que impede a emersão do ensino bíblico (STAM, 2018), ou mesmo sua redução a conteúdos moralizantes, o que deprecia todo potencial de sentido que a Bíblia pode fornecer (RICOEUR, 2006a). Nesse processo, a alegoria foi desconsiderada e o próprio modelo figural acabou sendo engessado (AUERBACH,

2011). Tais processos de engessamento caminham lado-a-lado com a institucionalização da tradição. Nesses momentos, o pêndulo histórico costuma caminhar para o extremo oposto em movimentos com traços mais místicos, implicados a renovação espiritual, ou mesmo, de uma reforma, que visa resgatar a essência soterrada pelas mais variadas camadas de sedimentação religiosa.

A tradição, no caso cristã, é formada mediante uma relação de reciprocidade entre o texto e a comunidade. O texto bíblico se torna esse elemento distintivo, identitário, que estabelece o *ethos* da comunidade, pelo qual ela se vê e também enxerga o mundo à sua volta. Dado o caráter heterogêneo da composição das comunidades, cujas diferenças não se restringiam só às faixas etárias, mas abrangiam distinções de gênero, formação e estamentos sociais, a própria comunidade optou pelo *sermo humilis*, muito presente em Agostinho, que diante da pretensão universalizante da mensagem, buscava alcançar a todos, falando a cada um individualmente. Sendo assim,

Como cada ouvinte é considerado um indivíduo cuja salvação está em jogo, o sermão é infundido de muito mais emoção do que seria possível numa conferência filosófica ou num debate forense. As próprias passagens didáticas estão necessariamente mescladas com o aspecto arrebatador que a teoria retórica identifica ao sublime. E a doutrinação faz parte do estilo baixo não apenas porque assim o determina a teoria retórica, mas porque o caráter heterogêneo das comunidades de fiéis tornou-se necessário que se pregasse em estilo simples e acessível a todos (AUERBACH, 2012, p. 60).

O alcance desejado pela pregação, pelo querigma, é universal. Uma vez que a salvação é para todos, a busca é para que mais pessoas ouçam o convite bíblico, para que mais pessoas sejam alcançadas pela palavra de salvação. Nesse intuito, dois aspectos são levados em consideração: a comunicação da mensagem e sua releitura.

Na comunicação, o caminho é o da reativação retórica, pelo que o retorno do público ouvinte, se torna primordial. Nesse sentido, Auerbach (2012) assinala a importância da oratória e como o uso de anedotas, pelos grandes oradores cristãos, como Agostinho e Crisóstomo, prendia a atenção dos seus ouvintes. A comunicação se torna simples, baixa, para que todos entendam; e se torna cativante, na busca por captar a atenção do auditório, visando alcançar a cada um, com a mensagem do evangelho. Há um processo de releitura contínua aqui, que Auerbach (2011) chamou de interpretação reinterpretativa, uma vez que objetiva alcançar mais pessoas. Ela nada mais é que a linguagem da fé, que, por sua vez, expressa a questão do modo de transmissão do querigma cristão para que se torne compreensível. A resposta passa pela compreensão

da linguagem do discurso cristão, pelo questionamento do que se crê, pelas esperanças do homem moderno (RICOEUR, 1978b).

Cabe assinalar que essa preocupação com o outro não está só no cerne da mensagem bíblica, bem como, na sua transmissão: está também no texto. Isso se mostra tanto pela mistura de estilos (AUERBACH, 2011), como pela metáfora. O processo, que envolve uma comunicação metafórica, tem o outro como implicado, uma vez admitido que ele irá compreender o seu uso (RICOEUR, 2015). Esse cuidado também está nos processos de tradução, tanto do texto como da comunicação oral, pelos quais se procura atingir o estrangeiro na comunidade (RICOEUR, 2011b).

A pregação, o querigma, tem papel fundamental nesse processo interpretativo da comunidade. Ela organiza o narrativo e exprime a fé de um Israel, que intervém na História (RICOEUR, 2010c, p. 33). É também pela pregação que o simbolismo arcaico das figuras presentes na literatura bíblica adquire vida, animação. Gerard Ebeling compreendia, segundo Körtner (2009), que era no ato da pregação¹³⁴, desse processo de reativação do texto, que a Bíblia se tornava Palavra de Deus.

Um detalhe importante, é que a comunidade cristã escolheu que a pregação deveria se basear em textos considerados canônicos. Isto porque a “preeminência” nesse processo de formação da identidade social está na escritura (RICOEUR, 2006a, p. 283).

Conquanto a mensagem principal, apregoada por Jesus nos Evangelhos, seja sobre o Reino de Deus, como convite a uma utopia, a um novo olhar para a realidade, a partir de um anteparo mais excelente, um dos fatores que compõem a pregação e a própria forma de estilo bíblico, é que ele interpela o leitor. Como já expomos, para Auerbach (2011), essa interpelação se dá numa via de mão-dupla: a) do texto para o leitor, pelo que exige uma resposta deste; b) do leitor para o texto, quando este lhe dirige perguntas. Trata-se do *Ansatz* auerbachiano, o qual se aplica a diferentes obras, inclusive à literatura bíblica (AUERBACH, 2011). É nesta hora que a literatura pode alcançar sua maior eficiência, ao permitir ao leitor fazer as perguntas apropriadas, as quais compõem a questão estética e moral da obra, para que receba pelo texto, as soluções que busca (RICOEUR, 2010c, p. 298).

Uma última abordagem se faz importante, ao tratar mais especificamente da hermenêutica bíblica. Ricoeur não via o texto bíblico como um texto sagrado. Basicamente dois fatores contribuíram para essa sua percepção: novamente o papel da

¹³⁴ Ebeling distingue o falar sobre Deus (doutrina), o falar a Deus (oração), e o falar de Deus (proclamação e confissão) (KÖRTNER, 2009).

comunidade e seu relacionamento com a Bíblia; e o desenvolvimento das ciências, inclusive, da hermenêutica.

Por estas razões, Ricoeur compreendia o próprio querigma como elemento de dessacralização do texto (RICOEUR, 2006a, p. 280). Ora, a um texto considerado sagrado só lhe cabe a leitura como está posto. Não lhe é permitida interpretação, nem tradução, uma vez que nestas sempre há a experiência do luto pela perda, em algum nível, do sentido original (RICOEUR, 2011b). O fato de haver uma exposição do texto reforça sua importância, mas evita sua divinização. Não cabe, portanto, uma bibliolatria.

Ricoeur (2006a) aponta também para outro fator importante: sagrado não é o texto em si, mas de quem o texto fala. Sagrado então é somente Deus, o que novamente evita sua diluição na literatura bíblica. Como tal, ela o referencia, mas o deixa escapar. Deus está além de qualquer captação ou circunscrição.

O filósofo francês também destaca o fato de o texto bíblico não ser refratário à crítica, em virtude da própria equivocidade presente no texto. Um texto considerado sagrado jamais pode passar pelo crivo mais criterioso da razão, da pesquisa histórica, mesmo que flagrantemente ele aponte para certas inconsistências internas. A sacralidade, nesse caso, como pré-atribuição, impede esta criticidade.

Por conta destes fatores é que Ricoeur trabalha com a noção de autoridade do texto bíblico. Sendo assim, o texto possui fundamental importância por ser um ato fundador dos não fundadores da comunidade de fé (RICOEUR, 2006a, p. 281). É na sua relação com o texto e com a percepção da comunidade expressa em suas confissões de fé que a hermenêutica cristã decifra a sua própria fé (BONDOR, 2010, p. 209).

4.2 INTERTEXTUALIDADE RICOEURIANA E O MODELO FIGURAL EM AUERBACH

No momento em que passamos a pensar em intertextualidade bíblica, da qual a interpretação figural é o mais pertinente modelo, o que está em jogo é uma complexa rede interna de interseções, interposições e interpenetrações pela qual novos conteúdos semânticos são despertados e apreendidos. De fato, há certos conteúdos interpretativos que só podem vir a lume, se praticado esse choque textual.

No entanto, é preciso destacar que embora ambos os autores trabalhem com esta perspectiva intertextual em relação ao texto bíblico, suas abordagens sobre esse ponto, conquanto similares em alguns momentos, também apresentam diferenças. Como

pesquisador, arrisco dizer que Auerbach foi mais fiel a esse processo de interpretação figural, que justapõe textos bíblicos. No caso de Ricoeur, a intersubjetividade bíblica é mais um componente que integra sua cesta hermenêutica. Exemplo disso, é a perspectiva defendida por Ricoeur (2001), de que da junção entre análise tipológica e método histórico-crítico, novos horizontes hermenêuticos se abriam, inclusive, à hermenêutica da religião. O que corrobora outra perspectiva de Ricoeur já apresentada nesta tese: de que o aprofundamento do estudo de uma religião, como o caso do cristianismo, resulta em apontamentos e percepções que podem se aplicar a outras religiões também.

Para Auerbach (2011; 1997), o modelo de interpretação figural aproximava especialmente acontecimentos que eram vistos como fenômenos, como eventos da revelação, por estarem contidos no cânon bíblico. Por esta razão, o significado de tais eventos, uma vez tomados em separado, acaba sendo prejudicado em todo seu potencial semântico. É nas relações de profecia e cumprimento, de anúncio e preenchimento (que ocorre de modo mais evidente no evento anunciador, porém que se faz presente no evento cumpridor) que toda potencialidade do texto se manifesta.

De fato, o modelo figural, tipológico, foi usado pela própria e nascente igreja, para reinterpretar os escritos do primeiro testamento. O apóstolo Paulo foi o que melhor fez esta justaposição textual, o que pode ser visto em diferentes momentos de suas cartas e epístolas. Trata-se de uma proposição de leitura da história, de uma filosofia da história¹³⁵, que requer o distanciamento histórico, para que as devidas conexões sejam estabelecidas. Neste aspecto, o modelo figural traz uma importante contribuição que contrapõem a viabilidade da interpretação bíblica, por conta deste distanciamento.

¹³⁵ No capítulo um desta tese apresentamos uma discussão se Auerbach teria ou não estabelecido um método de leitura comparada. Que ele adota um pessoal, *Mimesis* está aí para confirmar. No entanto parece correto concordar com sua autodeclaração na mesma obra de que ele não estava propondo um método. Já Ricoeur (1994) em *Tempo e Narrativa I* apresenta uma longa discussão sobre os mais diferentes elementos e insumos que compõem a pesquisa histórica. Desde personagens, agentes históricos relevantes (que não têm consciência de sua relevância, da abrangência de sua ação naquele momento), aos vestígios, como diria Marc Bloch, passando pelos testemunhos, testemunhas (o valor da história oral), documentos, e uma narratologia que emprega o aspecto ficcional na sua configuração (RICOEUR, 2010b) onde o tempo é atravessado e também redescoberto, para que a História possa ser contada. Parece-nos que por conta dessas várias entradas que apontam vários itinerários possíveis para o fazimento da história, Ricoeur tenha falado de uma história sem método (RICOEUR, 1994, p. 245). Aqui chega-se onde se objetivava para que se sugira uma pesquisa posterior sobre o assunto. Seria possível que essa consciência sobre a história como ciência multifacetada é que influenciou Auerbach a não classificar, propor seu trabalho como um método, conquanto tenha sido recebido por vários teóricos como tal?

O elemento agregador dessa perspectiva figural no cristianismo é a figura de Jesus. Como paradigma maior, Jesus distende através do seu ensino essa concepção, ao falar do Reino em suas parábolas, quando o primeiro polo tem caráter histórico e o segundo adquire um aspecto mais simbólico, metafórico. A parábola do grande banquete (Mateus, capítulo vinte e dois) tipifica isso, pois há uma alusão aos profetas como anunciadores dos convites de Deus e ao povo do reino com descaso. Outro detalhe importante e complementar, é a marcação que Ricoeur faz, do núcleo narrativo sobre a cruz de Cristo, bem como de sua *kenósis*, como contestação, a qualquer pretensão triunfalista da *Heilsgeschichte*, uma vez que o foco se desloca às vítimas (RICOEUR, 2011a, p. 211).

Conquanto no modelo figural seja mais premente o uso de eventos que são colocados em paridade como polos, ele também se aplica a personagens e a diferentes correlações. Nesse sentido, a relação figural proposta por Auerbach (1952), entre Saul e Jesus, unidos pelo tipo de exposição da morte, ou ainda ao tema, como a contraposição entre Lei e Graça, marcadamente presente à parábola do filho pródigo, na epístola de Paulo às Igrejas da Galácia, e ainda, no capítulo dez de Hebreus, são exemplos disso. O próprio André LaCocque (2001) sugere uma tipologia do evento, ao analisar comparativamente, o texto do quase sacrifício de Isaque e da crucifixão.

Uma observação importante é que o modelo figural de Auerbach, não está restrito a uma forma de compreensão da composição bíblica ou ainda a uma proposição de filosofia da história. Ele se aplica para uma análise intertextual, que abrange diferentes escritores, literaturas e épocas, assim como, se abre à conexão figural de caráter existencial com o leitor, quando a consumação se dá nele. Recordamos aqui o exemplo já citado, contido no primeiro e no último capítulo de *Mimesis* (2011), em que o ferimento na perna verte-se em a conexão entre Ulisses, Jacó e o próprio Auerbach, e que aponta para o fechamento da obra, com a abordagem da meia marrom em Wolf, que é o último capítulo de sua obra magna.

Como afirmamos, Ricoeur tem certa proximidade com o modelo figural, tipológico. Ele também usa a terminologia muito presente em Auerbach, embora não restrita a ele, que fala dos polos, em uma relação de profecia e cumprimento (RICOEUR, 1978a, p. 321; RICOEUR, 2011a, p. 11 e 16), ou ainda “figuração do cumprimento” (RICOEUR, 2001, p. 199). Ele também expressou que esse modelo figural apresenta uma “relação significativa de promessa e cumprimento” (RICOEUR, 2008, p. 47). Tais expressões, podem sugerir uma leitura mais acurada de Auerbach, do

que as diferentes citações sugerem. É também verdade, que ele ressalta, que tais relações de promessa e cumprimento, já se faziam presentes nos oráculos, especialmente os gregos (RICOEUR, 2001, p. 10; RICOEUR, 1978a, p. 338; RICOEUR, 2011a).

É na profecia, que Ricoeur localiza o processo de metaforização do conjunto da tradição bíblica, em uma história da promessa (RICOEUR, 2010b, p. 15). Para ele, essa polaridade entre narração e profecia não possui a capacidade de esgotar a polifonia da revelação, da qual emerge também, a voz do discurso prescritivo.

Ricoeur também aponta ao uso que a filosofia substantiva faz, ao tratar da totalidade da história mediante suas relações de profecia e cumprimento. O filósofo francês está, nesse ponto, trabalhando com as ideias de Arthur Danto, para quem não seria possível falar em história do passado e do futuro, uma vez que as frases narrativas se referem ao passado. Tal constatação remete a uma segunda: há um vício na escrita da história do futuro, pois as frases narrativas fazem remissão ao passado. Para Ricoeur, era a teoria da narratividade que daria conta desse problema, cujo exemplo estava nas narrativas bíblicas (RICOEUR, 1994, p. 207).

Foi no artigo escrito a pedido do Deão Joseph Kitagawa, da Universidade de Chicago, que Ricoeur (1981a) melhor aclarou sua noção de intertextualidade bíblica. Para ele, a “intertextualidade é quando dois textos são comparados, sendo que um desloca o outro texto e recebe dele um significado maior. A intertextualidade dinamiza o texto” (RICOEUR, 1981, p. 52). Tal dinamização está na sinalização para novos significados (RICOEUR, 2001, p. 318), mesmo porque, como resultado de uma interestruturalidade, a intertextualidade produz tensões e contrastes, que provocam o surgimento de questões teológicas importantes (RICOEUR, 1989). Do confronto das narrativas resultante da intertextualidade emerge uma nova narrativa, tendo em vista que a intertextualidade enseja uma outra narrativa.

A intertextualidade abre importante flanco para uma busca de um significado que está à frente do texto. Seu próprio jogo de interrelações não só pressupõe que não haja algo previamente dado, como reforça, mesmo em um aspecto intratextual, nesse primeiro momento, o poder da referencialidade do texto, cujo sentido está além, fora dele, mais adiante. Tal troca de significações entre a citação e o texto citado é um prelúdio da troca, que também acontecerá entre o texto e o leitor. As parábolas exemplificam esse quadro, pois nelas importa mais o mundo que é projetado, do que aquele que ficou para trás (RICOEUR, 2006a).

Um aspecto interessante e que propomos coadunar com a interpretação figural de Auerbach, é o par intertextualidade-metáfora em Ricoeur. Se, como vimos na metáfora viva, ela está presente no processo de construção de parábolas na Bíblia, sendo a mais sugestiva forma de figuração, a intertextualidade, por sua vez, representa o “centro da teoria da metáfora em Ricoeur” (RICOEUR, 1981, p. 62). Seu modo de operação é semelhante à metáfora estilística, só que a comparação se dá pelos textos. Sendo assim, dois textos são comparados, a ponto de um deslocar e receber do outro, um significado maior (RICOEUR, 1981). Essa aproximação intertextual se dá principalmente por conta das isotopias presentes no texto, obedecendo a seguinte ordem: isotopia da vegetação, do ambiente; isotopia das ações comuns, que trazem movimento ao corpo; e por fim, a isotopia das relações entre os lugares da narrativa (RICOEUR, 1981).

A isotopia se volta para um nível homogêneo de sentido, instrumento do discurso unívoco, que assume sua condição simbólica, quando o contexto preserva mais de uma isotopia (RICOEUR, 1975c). Foi também a isotopia que conferiu lugar à metáfora na linguagem, pois ela surge como transferência de sentido, mediante a mudança isotópica. Por isso, a metáfora é o “jogo de isotopias múltiplas, concorrenciais, superpostas” (RICOEUR, 1978a, p. 67; 1975c; 1981).

Para Ricoeur (2001), o caminho é a metáfora interseccional que, no caso da Bíblia, se apresenta na intertextualidade bíblica, pela qual, os textos se projetam uns sobre os outros, produzindo centelhas de significado, que voam em seus pontos de contato. Segundo ele:

Por um lado os profetas ‘vêm’ o amor entre Deus e seu povo ‘como’ amor conjugal; por outro lado o amor erótico cantado no Cântico dos Cânticos é ‘visto como’ o amor de Deus por sua criatura, ao menos se o interpretamos a partir da linguagem dos Profetas. Este ‘ver como’ é o órgão de todo processo metafórico, quer ele opere numa direção ou na outra (RICOEUR, 2001, p. 324).

A intertextualidade opera este ver-come instigado pelo conteúdo ficcional e pela linguagem poético-bíblica, os quais abrem espaços para projeções de mundo possíveis. De maneira análoga, esse ver-come abre a possibilidade à reutilização de textos, desde que haja uma nova emergência do discurso, que possua uma correlação ao contexto presente no mundo e no poema bíblico (RICOEUR, 2001, p. 299).

Basicamente, pode-se diferenciar a diferença da intertextualidade de Ricoeur e o modelo figural de Auerbach, nos seguintes aspectos: a) o primeiro trabalha

com isotopias, o segundo com personagens e acontecimentos; b) o primeiro trabalha com o choque entre textos, que leva a uma nova ideia sobre eles — uma espécie de intertextualidade metafórica, que pode desembocar numa alegoria; já com Auerbach, o texto tem outro foco — de anúncio-cumprimento/preenchimento. Sua aplicação pode, conquanto não seja o resultado mais desejado, se dar na forma alegórica; c) Nesse sentido, em Ricoeur, a preocupação é com a verossimilhança¹³⁶; já em Auerbach, é com a verdade lastreada pela historicidade; d) a intertextualidade por si, faz aparecer, evidencia, as expressões limite, as quais estão presentes no *mythos* como evento-limite; no modelo figural, as expressões-chave, conceitos-chave, estão de certo modo referenciados; e) em Auerbach, o modelo de interpretação figural, aplicado à Bíblia, está inserido em uma estrutura da Providência divina, pelo que se volta também a um aspecto telológico (ABI-SÂMARA, 2005); já em Ricoeur, a tipologia implicada uma perspectiva teleológica da História, que faz com que a *Heilgeschichte* seja vista como o *mythos* da salvação, subordinada a uma polaridade, que cambia entre o tempo primordial (*Urzeit*) e o tempo final (*Endzeit*), o que pode ser visto entre Gênesis e Apocalipse (RICOEUR, 2006a; 2011). Embora a Providência implique um conceito de teleologia histórica, esta última, como doadora de sentido, não necessariamente desemboca em um conceito de providência.

4.3 AS PARÁBOLAS.

O interesse por abordar as parábolas, é porque elas reúnem cinco importantes aspectos presentes nesta pesquisa. Tratam-se de um modelo narrativo e, portanto, sujeito a algum tipo de mimesis pelo leitor. As parábolas são uma forma de querigma muito usada por Jesus, que além de serem consideradas um mitema (uma unidade de sentido do âmbito do mito), trazem consigo, um caráter metafórico que é essencial para alcançar o conteúdo, ao qual aponte o ensino do Mestre: o Reino de Deus. Nelas surgem heróis, anônimos, que exemplificam as qualidades, os valores, que um cristão precisaria observar. Não raro, os heróis brotam na narrativa como anti-heróis. Exemplo disso, é a parábola do Bom Samaritano, na qual justamente o mais

¹³⁶ Cabe aqui destacar que a originalidade da tese ricoeuriana mediante a qual ele “não separa a pretensão à verdade da narrativa de ficção dessa mesma pretensão da narrativa histórica e esforça-se em entender uma em função da outra” (RICOEUR, 2010b, p. 277). Por isso que tais intencionalidades só se concretizam no empréstimo que a história faz à ficção e vice-versa, correspondendo ao ver-come da referência metafórica e ao “triunfo da noção de figura sobre a forma do figurar” (RICOEUR, 2010c, p. 313).

improvável e detestável personagem, para o primeiro público ouvinte, torna-se o paradigma do comportamento a ser seguido, espelhando a esplendorosa definição da filosofia de vida, que o cristão deve seguir, cunhada pelo Padre Antônio Vieira na expressão: “o que é meu, é teu”.

Ricoeur (2006a) entende a parábola como a junção entre a metáfora e a forma narrativa, na qual há uma transposição, pela ação da pregação, da significação da história nela contida à realidade. A linguagem faz a mediação da fé e sua hermenêutica envolve, como vimos, a interpretação e reinterpretação do testemunho fundante de um grupo. Na parábola, ela convida o leitor a uma vivência, que passa por uma decisão, sofrimento, ou ainda por uma teologia da alegria, que se assemelha à noção de culminação de Frye.

A parábola é um modelo de linguagem religiosa, reunindo uma estrutura narrativa com o uso da metáfora, permitindo a abordagem das situações-limite (que desafiam a vida e o viver) e das situações-limítrofes (que trazemos aqui para apontar àqueles pontos da fé que transcendem a racionalidade humana, bem como, para seus aspectos atemporais), que coadunam, como linguagem poética, na nomeação de Deus (DE MORI, 2012b). A metaforização das parábolas e até o emprego de hipérboles, permitem sua visualização como poemas da fé (RICOEUR, 2006a).

A parábola interpela o leitor, o ouvinte, convidando-o à interpretá-la. Tal convite é facilitado pelo modo narrativo com que ela é contada que permite uma comunicação entre o que a profere e o que a recebe. Todavia, ressalta-se que a preocupação com sua interpretação não está calcada no seu código literário, uma vez que a “hermenêutica deve colocar-se ao serviço da mensagem” (DE MORI, 2012b, p. 19).

Mesmo se colocando a serviço da mensagem, é preciso reconhecer que na interpretação da parábola há um desperdício de potencial hermenêutico, criando seu próprio paradoxo e apontando para seu caráter de “clausura aberta” (RICOEUR, 2006a, p. 213). Parte dessa perda também se explica pelo tipo de leitura que costumeiramente se pretende empreender, a partir das parábolas, focando-as como códigos morais, ou mesmo, atribuindo-lhe conotações teológicas inacessíveis¹³⁷. Ao contrário dessas

¹³⁷ Para Ricoeur, “uma posição anti-hermenêutica, qual seja, a de retirar da parábola suas funções referenciais, assim como seu conteúdo existencial, é também uma postulação hermenêutica” (RICOEUR, 2006a, p. 159).

posturas, o caminho é o da valorização do aspecto figurativo¹³⁸, o convite à imaginação e não à vontade (RICOEUR, 2006a, p. 212).

O que não significa exercitar uma interpretação alegórica das parábolas, que somada ao modelo histórico, restringe o seu auditório. Para Ricoeur, “o desmantelamento da interpretação alegórica não tem outra função senão a de limpar o horizonte para reinterpretações apropriadas a tempos novos e lugares novos” (RICOEUR, 2006a, p. 213).

Parte dessa dificuldade de leitura, de interpretação é oriunda da dificuldade semeada pela pregação. Ricoeur contrasta a aparente dificuldade de se pregar sobre as parábolas de Jesus com o fato de elas serem narrativas radicalmente profanas, pelo que o secular (não o religioso) é interpelado. Nelas, o extraordinário se mostra no ordinário, mediante a metaforização do texto. O Reino passa a ser comparado, sempre por semelhança, nunca por definição, ao que está na composição (intriga) da parábola, ao que se passa na narrativa. Nesse sentido, o Reino de Deus se apresenta no encadeamento desses atos: “deixar o acontecimento desenvolver-se; olhar em outra direção; e agir com todas as suas forças de acordo com essa nova visão” (RICOEUR, 2006a, p. 228). O acontecimento aqui, é o que precede, é onde se dá o primeiro encontro, onde se mostra a “potência poética da parábola” (RICOEUR, 2006a, p. 232).

O pensamento sobre o Reino se dá através das parábolas, e não além delas. Uma dupla tensão é provocada pela linguagem empregada: primeiro, que sua extravagância aponta à lógica da superabundância, que faz aparecer outro mundo pelas fissuras da tradição; segundo a tensão que ela cria pelas imagens que evoca. Refletir sobre elas, sobre estas tensões, é que aponta para um maior conhecimento de Deus. As parábolas descortinam a existência em três níveis, como bem assinalado pelo professor Geraldo de Mori: primeiramente há o nível da orientação, que corresponde à certa normalidade presente no relato; depois ela desorienta pelo seu próprio enredo; para posteriormente nos “reorientar em direção a novas possibilidades de ser-ao-mundo” (DE MORI, 2012b, p. 22).

Essa extravagância é um dos sinais da especificidade da linguagem religiosa, como foi visto no capítulo anterior. A religião toma a função poética da linguagem, instrumentalizando-a, para que possa apontar para algo maior que a realidade, o que explica a especificidade da linguagem religiosa. Ricoeur sugere a noção

¹³⁸ Para Ricoeur foi A. Jülicher que melhor aplicou o conceito moderno de metáfora às parábolas, pelo que a função se torna figurativa enquanto o enunciado é narrativo (RICOEUR, 2006a).

de conceitos-limite para pensar a relação entre expressões-limite (onde reside o elemento transcendente do texto) e experiências-limite. O elemento transcendente está na intensificação da metáfora, na transgressão, uma vez que sinalizam para o Totalmente Outro. De modo similar, tal transgressão que ocorre na parábola, pode ser vista no gênero apocalíptico. (RICOEUR, 2006a).

A extravagância presente nas parábolas também aponta para seu processo de metaforização¹³⁹. Ela está presente não só nas palavras, mas também, nos atos de Jesus (RICOEUR, 2001, p. 138). Aqui é preciso apontar que ela se apresenta tanto nos indicativos de quantidade excedente quanto seus contrastes. Geraldo de Mori (2012b) lembra o choque produzido pela parábola da ovelha perdida, na qual o pastor larga noventa e nove para buscar a que se extraviou, como retratado nos primeiros versos do capítulo quinze, do Evangelho de Lucas), como também, naquilo que chamamos de extravagância da insignificância. Exemplo disso, é pedido do rico, para que Abraão deixasse Lázaro, o mendigo, que comia das sobras de sua mesa em vida, colocasse uma gota da água da vida celestial em sua língua, consoante ao relato do Evangelho de Lucas, no seu capítulo dezesseis. A força imagética é clara: uma gota do céu é capaz de aliviar o sofrimento mais infernal.

¹³⁹ Sobre esse processo, Ricoeur destaca que, em Aristóteles, há uma subordinação da comparação à metáfora que só é possível porque “a metáfora apresenta em curto-circuito a polaridade dos termos comparados” (RICOEUR, 2015, p. 46). Essa subordinação é operada por vias convergentes dentre as quais destacamos seu desmembramento: “uma parte sob o nome de ‘*parabole*’, é ligada à teoria da ‘prova’, (Livro I da Retórica), que consiste na ilustração pelo exemplo, o qual se subdivide, por sua vez, em exemplo histórico e em exemplo fictício; a outra, sob o nome de *eikon*, é vinculada à teoria da *lexis* e posta no domínio da metáfora” (RICOEUR, 2015, p. 44). Tal concepção está ligada a diferenciação entre o *paradeigma* e o *enthymema*, como indução verossímil de uma dedução verossímil. O “*paradeigma* subdivide-se em exemplo efetivo (histórico) e em exemplo fictício. Este se subdivide em *parabole* e em *logoi* (...). A oposição principal entre exemplo histórico e comparação fictícia é puramente epistemológica: são duas formas de persuasão ou de prova” (RICOEUR, 2015, p. 44). Um parêntesis: *enthymema* é o argumento verossímil da dialética (RICOEUR, 2015, p. 51).

Ao pensar em Jesus, percebe-se uma inversão do *paradeigma*: o exemplo é fictício. A noção de *paradeigma* está na gênese da interpretação figural, uma vez que na interpretação figural, o primeiro polo é histórico, mas o segundo não precisa ser. Nas parábolas de Jesus isso pode ser observado. O histórico é o povo de Israel e o simbólico é a esperança para o qual Jesus aponta. Na perspectiva aristotélica a ausência do termo de comparação não torna a metáfora abreviada, mas sim assinala seu desenvolvimento, pois a comparação diz “isto é como aquilo” e a metáfora diz “isto é aquilo” (RICOEUR, 2015, p. 46). A Metáfora é usada para preencher um vazio semântico, sendo preciso duas ideias para fazer uma metáfora. Ela não é um simples ornamento; antes, pelo contrário, oferece uma aproximação entre modelo e metáfora, entre conceito epistemológico e conceito poético (RICOEUR, 2015, p. 40). Metaforizar é perceber o semelhante, o que remete à metáfora por analogia, a qual pode ser “analisada em uma identidade ou em uma similitude de duas relações” (RICOEUR, 2015, p. 42). A metáfora é a transposição de um nome que Aristóteles chamou de estranho (*allogrios*). Daí seu empréstimo (nome) à metáfora (p. 33). Em Aristóteles a ideia de *allogrios* aproxima outras três: “a ideia de *desvio* em relação ao uso ordinário, a ideia de *empréstimo* a um domínio de origem, e a de *substituição* em relação a uma palavra comum ausente mas disponível” (RICOEUR, 2015, p. 37). A metáfora é a “transposição de um nome estranho a outra coisa, a qual, por isso, não recebe denominação própria” (RICOEUR, 2015, p. 107).

Dentro desse espectro de metaforização da palavra e apropriação figurativa do texto, destaca-se a noção de quebra das representações fechadas, pelo uso das expressões limites. David Hall (2007) assinala que é na literatura bíblica que, por exemplo, a linguagem poética e extravagante do texto, procura apresentar resoluções para o problema do mal-moral. Tal extravagância sublinha Ricoeur, pode ser especialmente encontrada, nas “palavras e atos de Jesus” (RICOEUR, 2001, p. 138). São essas expressões e conceitos-limite, que apontam à experiência que haja no limite das tentativas de dar sentido à existência.

Exemplo maior disso, é a Paixão de Cristo. Segundo Ricoeur, ao passo que Jesus anunciava Deus via parábolas, a Igreja anunciava Jesus, como a parábola de Deus, a denominada “parábolas do crucificado” criando um espaço de intersignificação (RICOEUR, 2006a, p. 191; DE MORI, 2012b). Jesus passa a ser contado pela igreja, identificando-o às parábolas. A extravagância aqui é o escândalo da morte de Deus, que coloca um paradoxo incômodo: ou não era Deus, ou não morreu. Isso porque, as mais diferentes mitologias deem conta do nascimento dos deuses, não do seu ocaso.

É a metáfora que manifesta primeiramente os “códigos semânticos e culturais da comunidade oral” (RICOEUR, 1981, p. 61)¹⁴⁰. Ela também organiza as figuras do discurso, como pode ser visto nas parábolas (RICOEUR, 1981). Tal organização objetiva a redescrição da realidade, pelo modo ficcional (RICOEUR, 2015, p. 14), numa tentativa de representar o mundo. Já o *mythos* é o modo configuracional de redescrição da realidade. A parábola transforma a estrutura narrativa num processo metafórico, que doa à expressão um enigma (Reino de Deus), transcendendo sua própria estrutura e convidando a uma leitura pela teopoética. Enquanto *mythos*, procura organizar os eventos dentro de um enredo, a *mimesis* trata da representação dos personagens, de suas ações, tendo em vista uma posterior incorporação, pelo leitor (HALL, 2007, p. 42).

Como um *mythema*, na qualidade de um poema narrativo, a parábola apresenta certas características correspondentes ao *mythos*, à intriga. Um exemplo disso, é a noção de *followability* de Gallie¹⁴¹, que Ricoeur emprega, para separar a frase do texto narrativo, visando conectar dois eventos. Sendo assim, a história que se conta é

¹⁴⁰ Por manterem a autonomia da forma, preservam a mensagem de distorções (motivo este pelo qual o teólogo Joaquim Jeremias entendia que as parábolas continham as palavras de Jesus com mais segurança do que qualquer outro discurso) (RICOEUR, 2006a, p. 166).

¹⁴¹ Segundo Ricoeur (1994), Gallie procura combinar a epistemologia implicada pela tese realista e a ontologia fundamentalmente individualista da tese nominalista. Já no tocante às leis ele procura

Uma sequência de ações e experiências feitas por um certo número de personagens, quer reais, quer imaginários. Esses personagens são apresentados em situações que mudam ou a cuja mudança eles reagem. Por sua vez, essas mudanças revelam aspectos ocultos da situação e das personagens e engendram uma prova (*predicament*) que apela para o pensamento, para ação ou para ambos. A resposta à essa prova conduz a história à sua conclusão (RICOEUR, 1994, p. 214).

Tais elementos apresentados por Gallie estão presentes na estrutura narrativa da parábola. Personagens que, conquanto possam ter sido reais, em alguns casos, na verdade surgem como se imaginários fossem. Eles reagem aos acontecimentos, o que enseja um fechamento ou ainda uma sugestão para uma abertura, a qual se consumará no leitor.

No entanto, cabe observar que a noção de Gallie não se aplica como todo às parábolas. Isso porque, enquanto a narrativa explica-se por si mesma, a parábola traz consigo, um jogo de imagens, figuras e metáforas, pelo qual a compreensão se dá não só pelo texto, mas também, por sua intertextualidade. Um sinal de que, por vezes, a parábola não é tão evidente como sugira é o reiterado pedido dos discípulos de Jesus, para que explicasse o que acabara de ensinar. Tampouco, nota-se nas parábolas a função e fusão do conceito de *reability* com a ideia de refundição, como uma nova tentativa de explicar, de reavaliar o que foi trabalhado como ação dos atores, até então (RICOEUR, 1994, p. 222).

Outro conceito narrativo, que parece-nos presente em parte na parábola, é o de *reability*, pelo qual o autor implicado requer do leitor, a confiança para avaliar os principais personagens, concedendo ao narrador esta função. A confiança reside na ausência de prova documental, pela qual o autor/narrador atestasse e convenceria o leitor da legitimidade de sua análise, no tocante aos personagens principais descritos. Este apagamento do autor, nada mais é, do que uma técnica retórica (RICOEUR, 2010c, p. 276).

No caso das parábolas, ainda que haja um autor implicado, por vezes, o julgamento sobre os personagens é transferido para o ouvinte/leitor, até mesmo, como meio de identificação e revisão da sua conduta e valores. A parábola do bom samaritano contada por Jesus, assim como a que Natã contou para Davi, visando conscientizá-lo dos seus pecados de adultério e homicídio, convidam o leitor/ouvinte a julgar o

compreender como se dá a marcha da história, o que não o faz predizer, mas sim entender o encadeamento dos fatos históricos (RICOEUR, 1994, p. 220).

personagem. A narrativa parabólica bíblica sugestiona, encaminha o leitor para uma síntese pessoal. Jesus não provou que o samaritano prestava. Ele conta uma estória que envolvia um acontecimento extremamente comum naquela estrada, naquele tempo, que era o ataque por salteadores. No final, deixa para o inquieto fariseu, responder quem cuidou do próximo.

Sobre este fator, Ricoeur lembra que toda história só é compreendida no entendimento da tradição cultural de onde proceda tal tipologia de intrigas. Há uma trama simbólica da cultura, que envolve o enredo e cuja normatividade julga *per si* os personagens em bons e maus, a partir de uma escala que tem esses valores em seus polos (RICOEUR, 1994, p. 94). Esta trama se dá numa relação metafórica, que conduz o leitor a um tipo de figura que assimila “os acontecimentos narrados a uma forma narrativa que nossa cultura tornou familiar” (RICOEUR, 2010c, p. 261). Este aspecto aponta tanto para a inexistência de uma linguagem histórica transparente quanto para a necessidade de se recusar todo processo que vise inviabilizar a apreensão da realidade, pela literatura de ficção (RICOEUR, 2010c, p. 263).

A demanda pela reação ao leitor também pode ser vista na tragédia. Os infortúnios, com suas viradas bruscas, como bem lembra Auerbach (2011), produzem uma reação emocional no leitor, que Ricoeur (1994, p. 74) faz questão de ressaltar. Por vezes, essa tragédia é construída dentro de um drama (RICOEUR, 1994, p. 72). Em outros casos, ela prorrompe no texto, como um elemento da imprevisibilidade narrativa. A tragédia parece ser o lugar comum da vida de boa parte dos personagens bíblicos. Com raras exceções, a grande parte deles espelhou tragédias pessoais ou a vivência bem perto delas. No entanto, Frye lembra que a Bíblia se torna uma divina comédia, não pelo transcurso infeliz, mas pelo final feliz, que aguarda seus personagens (FRYE, 2004). É o “U” de Frye, pelo qual o herói bíblico faz o transcurso da passagem de um ponto alto ao mais baixo, para depois ser “reconduzido” a este ponto mais alto.

Ricoeur (2010, p. 15) lembra que personagem e intriga se condicionam mutuamente no desenvolvimento da narrativa. As próprias mudanças de caráter estão contempladas nesse processo de configuração. Isto se dá tanto à noção de acontecimento quanto para a de quase-acontecimento. O quase acontecimento implica a compreensão de que a “extensão da noção de acontecimento, além do tempo curto e breve, permanece correlativa da extensão semelhante das noções de intriga e de personagem” (RICOEUR, 1994, p. 320). O quase-acontecimento combina o tempo cronológico do episódio com o não cronológico da configuração. Já o acontecimento, é

o que promove a mudança da sorte na narrativa, na história, conferindo-lhe forma dramática (RICOEUR, 1994, p. 320).

Exemplo disso, é a narrativa sobre Jó. O que prepara o leitor é o preâmbulo colocado pelo editor. De outra feita, seria insuportável ler um drama tão intenso e gigantesco como do herói bíblico. No entanto, percebe-se Jó saindo de um ponto tranquilo, desce até o limite mais baixo da vida, para posteriormente ser-lhe restituído, o que (não quem) perdera. Outro caso similar é o de Jonas, que no seu mítico conto, é sepultado por três dias, no mais profundo das águas, tornando-se figura do tempo no sepulcro, de Jesus.

No tocante às parábolas, o drama pode ser encontrado em algumas delas. Todavia, esse encontro se dá de modo diferenciado da narrativa, como um todo. Primeiro porque, como pequenos poemas, as parábolas não desenvolvem os personagens a ponto de lhes estabelecer um curso e percurso dramático. Por vezes, o drama se manifesta, nas parábolas, no desfecho, como o convidado que entrou no banquete sem a veste nupcial, ou o irmão mais velho, da parábola do filho pródigo, que se recusa a celebrar a volta do irmão.

Ao que nos parece, as parábolas bíblicas, especialmente as denominadas do Reino, contadas por Jesus, acabam por reunir aspectos que não permitem seu enquadramento pleno, em um modelo estrutural fechado. Ainda que possua aspectos da intriga, da narrativa; ainda que tenha sobejos elementos metafóricos, podendo ser lida como uma metáfora em forma de poema ou como um poema metafórico; ainda que haja personagens que interajam e que mudem o enredo; as parábolas de Jesus, até mesmo por conta do seu principal tema, que envolve a extravagância da linguagem e a superabundância de uma lógica que é ilógica, são uma estrutura teopoética à parte. Isto não impede as aproximações que foram sugeridas aqui; porém, evita o seu rígido enquadramento.

4.4 O REINO DE DEUS.

Uma vez destacadas a contribuição e as peculiaridades envoltas nas parábolas bíblicas, especialmente as que estão contidas nos Evangelhos, voltamos nossa atenção para o tema, o assunto que sintetiza a maior parte do seu conteúdo: a noção de Reino de Deus. A parábola como uma narrativa de ficção é importante instrumento no processo de configuração. Sua peculiaridade, como mostramos é que ela apresenta esses

traços narrativos que lhe conferem um aspecto de história, em virtude de sua similaridade com acontecimentos passados.

A opção pelas parábolas encontra guarida na temática do Reino. A imposição de uma grande forma narrativa, ocasiona o prejuízo da riqueza plural da temática da salvação. Nesse sentido, a estrutura parabólica consegue fornecer essa forma variada e aberta que preserva essa pluralidade, através de uma teopoética. Tendo o Reino como símbolo, como figura, como metáfora, a parábola se torna a estrutura que aponta para algo maior e além de seu *corpus* narrativo, conquanto intrínseco a ela.

O Reino de Deus é a coisa do texto, no Novo Testamento para Ricoeur (1989). Sua proposição se torna possível pela linguagem poética presente na revelação (RICOEUR, 2011a, p. 178). Na noção de Reino são encontrados, ao nosso ver, os três aspectos da linguagem apresentados por Eduardo Gross (1998): a) o retrospectivo, pelo que manifesta o passado, presente na psicanálise, e que nas parábolas do Reino aparece como contraste da ação divina ao longo da história do povo de Deus; b) o perspectivo que manifesta o concreto, a fala, e que nas parábolas do Reino se faz presente pelo linguajar cotidiano, com elementos da vida cotidiana; c) o prospectivo que revela possibilidades futuras sendo abrangido pela fenomenologia, devido à referencialidade, ao ser-no-mundo, e que nas parábolas do Reino torna-se marcadamente a proposição de mundo, onde se pode projetar as possibilidades de existência.

Como coisa do texto, o ensino bíblico (do Reino de Deus, por exemplo) se descola do se locutor, do seu primeiro destinatário, e do contexto ali presente. Ganha sua tripla autonomia, ainda que seu percurso se dê através da tradição. A tradição, nesse aspecto, está embutida no mundo do texto, que a traga consigo. Segundo De Mori: “Sua primeira tarefa não consiste então em provocar sentimentos, atitudes ou conversão no leitor, mas em favorecer o desdobramento da proposição de mundo que a Bíblia chama ‘Reinado de Deus’, novo mundo, nova aliança, coração novo, homem novo” (DE MORI, 2012b, p. 25). O que está em jogo, é esta proposição de mundo que surge como possibilidade para o leitor, como algo que pode ser apropriado, mas sobre o qual não possua controle ou domínio.

Em Ricoeur, o Reino, além de ser um símbolo, além de fazer uma remissão a algo maior do que o que está retratado no texto, do que a parábola fala, é o que acontece nelas. Aqui há uma conjugação da extravagância da linguagem e da narrativa, que remete para sua metaforização, com o texto narrativo, tendo em vista que,

justamente por apresentar tais acontecimentos, é que demande uma leitura que aponte para um caminho poético.

O referente da parábola, então, está para além dela mesma, naquilo que Gross (1998) chamou de função hiperbólica. No entanto, ao falar do Reino de Deus, este é visto como símbolo que precisa ser interpretado (DE PAULA, 2012). Outro referente, se insere aqui, que é o da própria experiência humana, que organiza as experiências-limite da vida (que Karl Jaspers elencou como culpa, sofrimento, morte, entre outros), as quais são transformadas, segundo Ricoeur, em expressões-limite (RICOEUR, 2006a, p. 138). Por outro lado, a visível “irrupção do extraordinário, do ‘implausível’, do insólito, no curso ordinário da vida” (DE MORI, 2012b, p. 21) é que provoca o surgimento do que De Mori (2012b) chamou de expressões-enigma, que se tornarão expressões-limite.

No termo expressões-limite encontramos, portanto, as duas vertentes de leitura da parábola e da significação do Reino: a primeira aponta para o que acontece nelas e como tal, não só prorrompe o extraordinário, como a experiência humana; a segunda para essa referência além texto. A noção de expressão-limite se torna chave à compreensão hermenêutica do significado do Reino, mesmo porque Ricoeur identifique este àquela.

A noção de Deus como Pai exemplifica o que acabara de ser afirmado. O filósofo francês defende que é na categoria do Reino, na qual a criança se torna paradigma para entrada, é que a paternidade divina deve ser assimilada e interpretada. Somente a criança pode tomar a Deus por seu pai (RICOEUR, 1978a, p. 407).

O Reino de Deus, como expressão-limite, que no processo interpretativo toca na fé como seu limite (RICOEUR, 1978b), aponta à lógica da superabundância presente neste conceito, resultado da especificidade da linguagem religiosa (DUSILEK, 2013).

A lógica da superabundância é a lógica presente no Reino. Sua melhor visualização está na comparação entre a lógica da equivalência e a da superabundância, cada uma destas trazendo, por um lado a regra dourada (presente em Mateus 7:12) e por outro, o mandamento do amor. Enquanto a regra dourada está calcada na reciprocidade da justiça (assimetria da ação – envolve agente e paciente), pelo que posso tanto ser o agressor quanto a vítima, o mandamento do amor

Traz uma questão para além da regra dourada. Isso porque ele está além da reciprocidade. Ao mandar amar o inimigo e a retribuir de modo diametralmente oposto o mal recebido, pagando com o bem a ser ofertado, o amor renuncia a defesa do “eu”, renuncia a uma reciprocidade (tanto de vítima quanto de opressor). Nessa lógica do extremo presente no mandamento do amor está a orientação hiper-ética da economia da dádiva da Graça. Assim o amor faz com que a economia da Graça resulte numa paradoxal reciprocidade que aponta para uma escalada da generosidade: ame como você é amado; dê como lhe é dado; perdoe como é perdoado. A economia da Graça tem pronto reconhecimento na experiência da radical dependência que reconhece a criaturalidade na revelação da liberdade e na subsistência da esperança na promessa (HALL, 2007, p. 134).

A reciprocidade não se dá mais no semelhante como parâmetro, mas tendo Deus como esse balizador. Nesse sentido, mesmo que o outro lhe faça mal, a lógica da Graça, da superabundância, remete o cristão a tratar o outro, não a partir do que não recebeu, ou que mal recebeu deste, mas sobretudo, tendo como paradigma e fator motivador, o que recebeu e recebe de Deus. A promessa aqui, caso houvesse uma vivência plena dessa proposição, é da cura das relações interpessoais, numa ética que autentica a paternidade divina. Trata-se de uma proposição de uma metaética, que procura a virtude vivida no espaço público e na manutenção ou transformação de instituições justas (HALL, 2007).

O Reino de Deus representa a libertação do mal e a promessa da felicidade, que nasce de uma teologia da esperança. A esperança é o impulso que abre e reabre o sistema, na medida em que não permite que permaneça fechado, o que não era para estar assim (RICOEUR, 2006a, p. 110). Exemplo disso, são as beatitudes do Sermão do Monte que, por usarem expressões-limite, redirecionam a imaginação, até mesmo porque parte do conteúdo se refira a uma promessa (HALL, 2007, p. 129).

Ao projetar uma imagem, ao fazer uso da imaginação, o artesão da linguagem faz ressurgir a utopia, que nos convida a visualizar novos modos de ser-no-mundo, através da redescritção heurística. Nesse sentido, a utopia exerce uma influência contrária à da ideologia, pois se esta mantém uma proposição integradora de perpetuação da identidade social, conservadora, a utopia a subverte, inaugurando novas e imagináveis possibilidades (RICOEUR, 1989; 1990a). A utopia não deixa de ser uma escatologia que se realiza pela imaginação, que mantém a distância entre horizonte e experiência, e entre esperança e tradição. A escatologia torna-se possível, graças aos recitativos de libertação do passado (RICOEUR, 1989, p. 384).

A noção de Reino de Deus tem conexão com a teologia do Nome e que aponta para uma esperança na história. Há um aspecto querigmático na perspectiva escatológica. Segundo Ricoeur, “o Deus que vem é um nome, o Deus que se mostra é um ídolo. O Deus da promessa inaugura uma história” (RICOEUR, 1978a, p. 364). Esse “nome” é interpretado pela filosofia da religião (RICOEUR, 1978a, p. 391).

Auerbach, por sua vez, não trabalhou muito o conceito de Reino de Deus. Ele basicamente abordou esse tema em três direções: a) o Reino confundido como a monarquia universal romana, cuja ideia era palatável ao observador moderno (AUERBACH, 2011, p. 185); b) o Reino como uma espécie de utopia, uma vez que Auerbach (2011) menciona esta noção dentro do espectro de uma plenitude histórica, como marca, evidência da providência e da salvação; c) o Reino como inspiração para a história, como preenchimento na qualidade de polo da promessa, remetendo ao seu significado atemporal-temporal (AUERBACH, 1952).

Na nossa compreensão, a explicação para isso, está no fato de que Auerbach trabalha com o foco na recepção dos textos e não na profundidade dos conceitos. Ele cita o Reino, mas não discorre sobre ele. Para Auerbach, é o público — interpretação reinterpretativa — o alcance. Nisso, ele também se distingue de Ricoeur, cuja preocupação com os termos e com a profunda compreensão do texto, especialmente o bíblico, se faz presente em muitos dos seus textos.

4.5 A FIGURA DO HERÓI

Na análise voltada para os personagens é que reside o ponto de maior confluência entre as perspectivas de Auerbach e Ricoeur. Isto porque ambos dedicam parte de seus estudos e reflexões sobre a literatura bíblica, à construção e significação dos personagens. A importância desse aspecto, não reside somente na explicação para a constante atualidade e atualização da narrativa bíblica, mas sobretudo, pelos anteriormente citados processos de identificação que aparecem entre o leitor e as figuras do texto. Não nos deteremos aqui, na adoção por Auerbach do termo figura, uma vez que ele foi explicitado no capítulo um e teve um sugestivo contraste e complemento com a noção de metáfora no capítulo dois.

A título de ilustração, estampamos uma tabela esquemática das classes de modo, segundo Northrop Frye e que Ricoeur apresenta em *Tempo e Narrativa II* (RICOEUR, 2010b, p. 26-27). O critério aplica-se, segundo Frye, ao plano trágico, no

qual o herói aparece como que isolado e no plano cômico, quando é reincorporado à sociedade. Ricoeur aponta que, na medida em que se diminua o sagrado da primeira coluna e o maravilhoso da segunda, percebe-se um incremento da tendência mimética.

A tabela apresenta cinco tipos de narrativas e como os heróis são configurados em cada uma delas. Nela também está a variante, nos planos cômico e trágico. Especial atenção deve ser dada, quando falamos de personagens bíblicos, aos itens quatro e cinco:

1)SAGRADO (MITO)	2)MARAVILHOSO	3)MIMÉTICO ELEVADO
Herói superior por natureza – aqui estão os deuses.	Herói superior não na natureza, mas de grau, na relação – contos e lendas	Herói superior aos homens, mas não ao ambiente (epopeia e tragédia).
Trágico: Mitos dionisiacos – deuses moribundos	No trágico, narrativa de tom elegíaco – morte do herói	No trágico o poema celebra a queda do herói – catarse
Plano Cômico — Mitos apolíneos — herói divino na sociedade de deuses	No cômico, narrativa em tom idílico (pastoral, western).	No cômico, a comédia antiga (Aristófanés): resposta ao ridículo como mescla de simpatia e riso punitivo.
4) MIMÉTICO BAIXO	5) IRONIA	
Herói igual aos demais homens.	Herói inferior em poder e inteligência, o que faz o leitor olhar para ele “de cima”.	
Trágico: herói patético, isolado.	Trágico: vítima expiatória, pela condenação inevitável (Adão, Jesus, na Bíblia).	
Plano Cômico: intriga erótica, comédia nova de Menandro, romance picaresco.	Plano Cômico: de caráter punitivo, presente no romance policial e de ficção científica.	

No caso de Auerbach, ele desenvolve uma perspectiva sobre os personagens bíblicos em contraste com os dos clássicos gregos. Enquanto o leitor é convencido pelo autor grego, das qualidades e atributos do seu herói, a literatura bíblica, em virtude da mistura de estilos e da mensagem a ser transportada, apresenta seus principais personagens, seus heróis da fé, como candidatos a anti-heróis (AUERBACH, 2011). Há uma clara falta de decoro, de *beseancé* (AUERBACH, 2012), uma vez que este inacabamento do herói e seu correspondente crescimento na narrativa, traga consigo não só um conteúdo existencial dos dramas e dilemas marcadamente humanos, mas

sobretudo, o espaço à revelação, para que Deus seja percebido, como um fator importante desta trajetória (DUSILEK, 2021b). Deus se torna a explicação tanto da perseverança dos personagens em seus infortúnios (como o caso de José do Egito), em que o texto apresenta a expressão “e Deus era com José” a cada degrau que descia, quanto da boa sorte dos mesmos personagens, da virada que suceda a eles. Seu inacabamento, aponta à humanidade das figuras bíblicas, em contraposição à divinização dos heróis gregos.

O inacabamento é proposital, portanto, em termos teológicos. Outro aspecto, é que ele não deve ser visto como uma limitação, ou mesmo um primitivismo literário. Auerbach já destacava o desafio, e daí a complexidade, da interpretação do personagem bíblico, em que o segundo plano é omitido. A própria predominância, na literatura bíblica, das hipotaxes e não das parataxes, denunciam gramaticalmente, estruturalmente, essa perspectiva. É justamente nesse segundo plano, que se encontra o maior convite ao desenvolvimento interpretativo. Impossível pensar, por exemplo, no provocante exercício imaginativo e interpretativo de Sören Kierkegaard, ao escrever *Temor e Tremor*, se o texto não convidasse ao segundo plano. Ao contrário da literatura clássica grega, os personagens bíblicos não estão dados, acabados.

Para Robert Alter,

Auerbach mostrou, com mais clareza que qualquer outro antes dele, que o laconismo hermético da narrativa bíblica é uma expressão profunda de arte e não de primitivismo, mas sua percepção provém de uma arguta intuição crítica que não se fundamenta num método concreto para o tratamento das características específicas das formas literárias da Bíblia (ALTER, 2007, p. 35-36).

Desta feita, se na poética aristotélica, o enfoque está mais na ação do que no personagem, o que revela certo desprezo grego pela interioridade¹⁴², para o texto bíblico, é importante mostrar essa ambiguidade, esse dilema, essa mudança do caráter (RICOEUR, 1994, p. 65). Essa interioridade, traz consigo a profundidade no trato das figuras bíblicas e que se constitui no seu maior indício de realidade. Ao explorar as contradições e desventuras da liberdade humana, os aspectos volitivos e morais, presentes nos personagens, nota-se que seu caráter ficcional, liberta-os da “rígida

¹⁴² Possivelmente aqui esteja um outro aspecto de influência do texto bíblico como fomentador do realismo moderno, tese sustentada por Auerbach em *Mimesis* (2011). A Modernidade com sua ênfase na subjetividade encontra lastro em suas aspirações literárias nessa interioridade presente na Bíblia. Essa correlação que nos parece possível merece, ao nosso juízo, maior investigação pelo que fica a sugestão de uma pesquisa para aprofundamento posterior.

coreografia de acontecimentos atemporais” (ALTER, 2007, p. 48). Não por outra razão, sobressaia, por vezes, a presença de monólogos interiores dos personagens.

Ricoeur (1994) aponta a narrativa como instrumento de medir, sentir o tempo, e como elemento de exposição da ambiguidade humana. Dois elementos que não estão no plano sensível, porém podem ser sentidos.

Se para Auerbach (2011), o modelo figural requeria a historicidade dos dois acontecimentos¹⁴³, o que implica a compreensão de personagens históricos reais, Robert Alter defende que tais histórias não são historiográficas, mas reflexos de uma notável intuição sobre o aspecto psicológico dos personagens. Para Alter (2007) há um realismo psicológico, que confere esse aspecto de historicidade aos relatos.

Em Auerbach (2011; 1946; 1997), a figura ganha especial significação na interpretação figural. A análise tipológica, comparativa entre personagens com trajetórias semelhantes, ou mesmo que viveram acontecimentos similares, ganham maior amplitude dentro deste prisma. Os personagens, não só os acontecimentos, passam a se intersignificar. Inclusive, a relação com a Figura maior, Jesus Cristo, explica o porquê da presença de certas narrativas no texto bíblico, como o registro do tipo de morte de Saul.

Auerbach também defende uma *mimesis* da figura. Aqui reside o processo de identificação do leitor com o personagem bíblico. Ao falar de Francisco de Assis, Auerbach (1945) o qualifica como exemplo mimético de Jesus. A imitação cristã da figura de Jesus foi tida pela Igreja, ao longo de sua história, como um elemento de paradigma de fé, que por inúmeras vezes foi estimulado.

A figura, em Ricoeur, no que se assemelha à perspectiva de Auerbach, funciona especialmente como algo que traga a consciência de si, como elemento de identidade, uma vez que o sujeito se conhece, mediante a memória e imaginação expostas e transpostas pelas grandes tradições literárias. É bem verdade, que a figura do ego, que se transmuta na fantasia, que realiza um desejo, é também outra forma de autoconhecimento (RICOEUR, 1978a, p. 161). Entretanto, ocorre que a interpretação narrativa traz, no seu bojo, a natureza figural do personagem, através do qual o eu interpretado por ela se volta para fora, imaginando-se um eu figurado manifesto, desta

¹⁴³ A diferença do modelo figural para a alegoria reside basicamente para Auerbach no fato de que nela o primeiro polo é histórico, tendo o segundo de cunho espiritual, despojando a realidade histórica e substituindo por um sistema místico e ético (AUERBACH, 1997, p. 47). Dilthey (1998) já falava na alegoria como resultado do revestimento espiritual por figuras. Em Dusilek e Dreher (2018) apontamos algumas distinções entre alegoria e figura que Auerbach estabeleceu ao longo de sua obra.

ou daquela maneira (RICOEUR, 2003, p. 199). A figura do herói é que viabiliza essa autointerpretação (RICOEUR, 1980).

No processo de refiguração do próprio eu, da busca pelo autoconhecimento, é a mediação narrativa que aponta para o percurso da autointerpretação (RICOEUR, 2003, p. 198). Trata-se de um processo de transposição da identidade do personagem narrativo à identidade pessoal (DE PAULA, 2011, p. 208), a partir da capacidade da obra, de se “autoprojetar numa transcendência imaginária” (RICOEUR, 2010b, p. 233).

O que Ricoeur está assinalando é o ato configuracional que constitui o herói, pelo que o tempo descoberto e o tempo perdido (ou abolido) são colocados sobre ele, a partir do prisma do narrador (RICOEUR, 2010b, p. 234). A alternância entre o superficial e o profundo, fruto do binômio ação e lembrança, mostra que os personagens estão em busca de si-mesmos, ao longo do desenvolvimento da intriga, apontando para uma densidade psicológica inerente a eles (RICOEUR, 2010b).

A identidade é construída pela reminiscência. Ricoeur destaca que é a repetição nas *Confissões*, que constitui o modelo temporal. O herói, no final da História, pela repetição, iguala o presente ao seu passado, o atual e o potencial. Nesse sentido, o herói se torna quem ele era (RICOEUR, 1980). Esta perspectiva traz novas luzes à interpretação de personagens bíblicos, como o caso de Gideão. No seu primeiro encontro com o anjo, com o decorrente chamamento para o cumprimento de uma missão, Gideão, o medroso, é chamado de varão valoroso. Ora, sua posterior vitória mítica, provou que a manifestação angelical estava certa. O que parecia ser uma palavra de estímulo, ou ainda uma promessa, pode ser visto como o traço do caráter de Gideão, escondido sob as circunstâncias.

Conquanto Auerbach (2011) relembre, a partir de Dante Alighieri, a continuidade do caráter, o que já assinalamos anteriormente como sendo marca distintiva do inferno de Dante, a repetição, a perspectiva aberta por Ricoeur, mesmo revelando o motivo oculto no texto dos comissionamentos, traz um elemento distintivo, em relação ao filólogo alemão, no tocante ao diapasão da modelagem da figura.

A identidade configurada pela narrativa envolve uma apropriação através da imaginação da figura da humanidade que, afinal, é que empresta significado à existência (HALL, 2007, p. 56). A narrativa recolhe as propriedades permanentes do personagem que o identifica, sendo sua identidade modulada, entre a concordância-discordância do enredo (RICOEUR, 2003).

Chegamos então à noção de identidade narrativa em Ricoeur, que parece-nos complementar os estudos figurais de Auerbach. A proposição de Ricoeur traz à tona a sua noção de atestação, pelo que é um método alético e que reconhece a diferença entre ipseidade e mesmidade, num processo de análise e reflexão. A identidade narrativa trata da história contada sobre o agente, o praticante de uma ação, como resultado da união da história e da ficção (RICOEUR, 2010c, p. 418). É a identidade do personagem (RICOEUR, 2014).

Para Ricoeur, a importância da identidade narrativa, não está somente na composição do personagem, no ponto de vista do narrador que interpreta uma ação buscando identificar seu autor, sua motivação, seu *modus operandi*, fechando o ciclo do acontecimento, ali presente. A identidade narrativa não tem seu valor calcado somente na construção e desenvolvimento da intriga, sopesando os atores e atos que promovam seu desenrolar. Mais do que isso, a identidade narrativa implica, primeiramente, uma tentativa de autoconhecimento, de unir os diferentes acontecimentos da vida, conferindo-lhes uma lógica, uma coerência, um sentido. O efeito aqui é duplo: contar a vida pode indicar um caminho para uma autocompreensão e para uma percepção teleológica da mesma, conduzindo a uma possível plenitude, a qual Ricoeur (2014) localiza em Alasdair MacIntyre; e contar a vida significa que ela vale a pena ser vivida.

Essa questão é tão fundamental, que Auerbach sinalizou para um incessante processo de ordenamento, de “formulação e de interpretação, cujo objeto somos nós mesmos: a nossa vida, com passado, presente e futuro; o meio que nos rodeia; o mundo em que vivemos” (AUERBACH, 2011, p. 494) objetivando uma unidade, um conjunto. Ocorre que há uma dificuldade para conseguir ordenar o ser-aí, como ser-no-mundo. Esta reside na diversificação das condições de vida, na multiplicidade das referências, no reflexo múltiplo da consciência, que a Modernidade, com a quebra da moldura medieval, acabou legando. Auerbach estampou essa multiplicidade ao dizer que:

O alargamento do horizonte do ser humano e o enriquecimento em experiências, conhecimentos, pensamentos e possibilidades de vida, que começara no século XVI, avança no decurso do século XIX em ritmo sempre crescente, e desde o princípio do século XX o faz com uma aceleração tão violenta que a cada instante tanto produz ensaios de interpretação sintético-objetivos como os derruba. (...). As modificações também não ocorreram uniformemente em toda parte, de tal forma que as diferenças de nível entre as diferentes camadas de um mesmo povo e entre os diferentes povos se tornaram, quando não maiores, pelo menos mais perceptíveis (AUERBACH, 2011, p. 495).

O resultado dessa busca por uma unidade narrativa, em um mundo multifacetado e que se desdobra numa diversificação sem igual das condições de vida, com impacto em uma consciência múltipla? As diversas crises de adaptação, uma violenta movimentação em busca de respostas e o anelo por uma solução unificadora e simplista, que trouxesse algum sentimento de segurança. A Europa se tornou o ambiente propício para o surgimento do fascismo e a sujeição a um novo projeto de manipulação das massas. Auerbach assim se expressa:

Em todos os cantos do mundo surgiram crises de adaptação que se amontoaram e aglutinaram; levaram para as perturbações que ainda não acabamos de sobreviver. Através dessa violenta movimentação, causada pelo embate das mais heterogêneas formas de vida e de ideais na Europa, tornaram-se vacilantes não somente as visões religiosas, filosóficas, morais e econômicas que pertenciam à antiga herança e que, apesar de algumas agitações anteriores, ainda conservaram, graças a uma lenta acomodação e transformação, considerável autoridade; também, não somente os pensamentos do Iluminismo, revolucionários no século XVIII e ainda na primeira metade do século XIX, a democracia e o liberalismo, mas também as novas forças revolucionárias do socialismo, surgidas elas próprias já em meio ao auge do capitalismo ameaçavam fender-se e desfibrar-se; perdiam a sua unidade e a sua clara delimitabilidade devido aos numerosos grupos que se combatiam mutuamente, devido às singulares ligações que determinados grupos fizeram com pensamentos não socialistas, devido à capitulação interna da maioria deles durante a Primeira Guerra Mundial e, finalmente, devido à tendência de alguns dos seus seguidores mais radicais de se passar ao campo dos seus contrários mais opostos. Em geral, também cresceu a formação de seitas, cristalizando-se por vezes ao redor de importantes poetas, filósofos e sábios, na maioria dos casos de forma semicientífica, sincrética e primitiva. A tentação de se confiar a uma seita, a qual, com uma única receita, solucionava todos os problemas, fomentava com sugestiva força interna a comunidade e excluía o que não se submetesse ou inserisse, esta tentação era tão grande que, para muitos seres humanos, o fascismo quase não precisava da violência externa ao expandir-se pelos antigos países civilizados da Europa, absorvendo as seitas menores (AUERBACH, 2011, p. 495-6; *grifo nosso*).

Ora, se uma identidade totalizante, a qual por definição se dilua na massa, não é desejável, e se a busca por uma unidade narrativa é lugar comum na vida, como se pode estabelecer uma identidade narrativa?

Novamente, os símbolos culturais ajudam nesse processo, sendo o mais marcante a literatura. No movimento de retrospectão e prospecção, pelo entrecruzamento das histórias de vida e das narrativas literárias, estas terminam por se complementarem, no ponto onde contrastem entre si (RICOEUR, 2014, p. 172). Tal

necessidade de uma narrativa, de uma lembrança, resulta da síntese entre concordância e discordância.

O processo de construção da identidade narrativa envolve os conceitos de ipseidade e mesmidade. Em termos gerais, a identidade ipse é a que está sujeita à variação, uma vez implicada no outro, a partir de uma alteridade, vinculada à promessa. Já a mesmidade (o *idem*), é a parte da identidade que permanece. Segundo o filósofo francês,

O dilema desaparece se a identidade entendida no sentido de um mesmo (*idem*) for substituída pela identidade entendida no sentido de um si-mesmo (*ipse*); a diferença entre *idem* e *ipse* não é outra senão a diferença entre uma identidade substancial ou formal e a identidade narrativa (RICOEUR, 2010c, p. 419).

É pela narrativa, pelas histórias contadas, sejam elas verdadeiras ou fictícias, que se refigura a identidade, uma vez que a identidade narrativa é construída pela história narrada. Nesse sentido,

A identidade narrativa fica de permeio; ao narrativizar o caráter, a narrativa lhe devolve o movimento abolido nas disposições adquiridas, nas identificações-com sedimentadas. Ao narrativizar a visada da verdadeira vida, ela lhe dá as características reconhecíveis de personagens amadas ou respeitadas. A identidade narrativa mantém unidas as duas pontas da cadeia: a permanência do caráter no tempo e a permanência da manutenção de si (RICOEUR, 2014, p. 177-178).

Essa refiguração, ao contrário da identidade abstrata da mesmidade, é viabilizada pela reflexão das configurações narrativas e pela abertura da ipseidade à mudança. Como resultado dessa percepção, Ricoeur chega à seguinte conclusão:

Essa conexão entre ipseidade e identidade narrativa confirma uma de minhas mais antigas convicções, qual seja, a de que o *si* do conhecimento de si não é o eu egoísta e narcísico do qual as hermenêuticas da suspeita denunciaram tanto a hipocrisia como a ingenuidade, tanto o caráter de superestrutura ideológica como o arcaísmo infantil e neurótico. O *si* do conhecimento de si é fruto de uma vida examinada, segundo as palavras de Sócrates na *Apologia* (RICOEUR, 2010c, p. 419).

A vida examinada, é a que se abre ao mundo configurado, especialmente pela narrativa de ficção, para uma *Mimesis-II*, que comporta os personagens que realizam uma experiência do tempo (RICOEUR, 2010c, p. 129), no qual enlances e desenlaces se sucedem, no desenvolvimento do enredo, alterando e alternando o herói e também o anti-herói (RICOEUR, 2010b, p. 102). A construção desses personagens passa pelas variações imaginativas voltadas à ficção literária, as quais correspondem à

ipseidade em seu movimento dialético com a mesmidade (RICOEUR, 2014). Sendo narrativa, a “ipseidade é, portanto, a de um si instruído pelas obras da cultura que ele aplicou a si mesmo” (RICOEUR, 2010c, p. 419).

A questão que se coloca agora é a seguinte: a identidade narrativa se aplica ao texto bíblico?

Perceba: sendo os personagens históricos (Auerbach) ou fictícios (como sugere Alter), o que importa é que o realismo psicológico presente neles sugere duas coisas: um processo de configuração, o que reforça o caráter fictício da elaboração, ainda que tendo como anteparo figuras históricas (Ricoeur destaca a diferença, por exemplo, de uma historiografia para um relato jornalístico), e um convite à identificação. É nesse momento da identificação que se estabelece onexo, para que os contrastes e conciliações com a vida do personagem presente no texto, influam e contribuam à construção de uma identidade narrativa pessoal. É o texto como espelho, através do qual o leitor estabelece relações de transferência.

Nesse sentido, o texto bíblico que possui um magnetismo *per se*, a ponto de criar essa identificação com o leitor, sabendo que os dramas dos personagens, são os dramas existenciais pelos quais sua própria vida passa, se torna um elo importante na doação de sentido, na absorção de expressões-limite, que resultem na permanência e na esperança, mesmo quando as circunstâncias pareça indicar o contrário.

Tal conotação é melhor visualizada no desenvolvimento da perversão, traço de caráter muito valorizado na concepção de fé tanto judaica quanto cristã, e muito presente na literatura bíblica. As expressões-limite, oriundas que são das situações-limite, ao mesmo tempo que sinalizam, são suportadas pelos conceitos-limite. Estes se tornam acessíveis pela via metafórica.

Nesta conjunção estabelecida no limite da experiência humana, ocorre a revelação divina que transpassa a dor, a dificuldade. Ao perceber Deus no herói bíblico, o leitor descansa e passa a permitir que sua modelagem também seja realizada.

A noção de Deus como narrador concatena o modelo histórico-universal com os processos de liberação consciente do indivíduo, pelo que o conteúdo religioso, notadamente bíblico, passa a fornecer sentido e significação à trajetória da vida. Por esse prisma é que se sugere a leitura, mesmo porque o personagem assim interpretou, do acidente com o cavalo que Saulo teve no Caminho para Damasco (Atos dos Apóstolos, capítulo 9). A partir do evento-mestre que foi sua conversão ao cristianismo, o agora apóstolo Paulo reinterpreta seus saberes e experiências, promovendo reconhecimentos,

conexões, e, também, expurgos. Ao falar deste último faz uso de uma fortíssima expressão ao se dirigir à Igreja de Filipos, no capítulo três da homônima carta.

Outro pinçado exemplo é o de Jó. Seu sofrimento intenso adquire propósito redentivo, no qual o símbolo heroico da perseverança, adentra o caminho da espiritualidade judaico-cristã ao afirmar que passara a ter fortes experiências com Deus.

Os elos de identificação com os heróis bíblicos e seus dramas existenciais, frutos da falibilidade que retratam, se constituem na principal porta de entrada, para que o leitor aceite a proposta de inserção no modelo histórico-universal, fornecido pela Bíblia e sinalizado por Auerbach (2011). O leitor encontra na literatura bíblica sua aproximação com uma proposição de sentido, que além de fornecer uma proposição de resiliência às adversidades da vida, remete à sua exiguidade. Nesse momento, vencida a estranheza e desconfiança inicial, o leitor passa a confiar em Deus como seu narrador, como aquele que dará um sentido teleológico ao seu sofrimento. Reconhece também, tal qual o personagem bíblico, que está num processo de modelagem e que as circunstâncias são os instrumentos desse preparo.

CONCLUSÃO

Uma boa conclusão não é somente aquela que feche, mas também que abra. Que funcione como a foz de um rio no mar: ao mesmo tempo que representa o encerramento de um rio, remeta à abertura e imensidão do mar. Como foz, sabe que o rio que ali deságua, é resultado do incremento de muitos afluentes. Numa pesquisa, isso não é diferente. Esta é a parte da tese em que chegamos à foz. A abertura dela, após reconhecer o percurso do rio, é que será buscada nesta conclusão.

Esta tese começou falando das dificuldades intrínsecas ao labor hermenêutico bíblico. Ricoeur bem as sintetizou, nas citadas três raízes do problema da hermenêutica bíblica. Raízes estas, diga-se de passagem, que não são novas. Elas perseguem a história da interpretação bíblica. A novidade está na forma sintética e acertada, ao nosso ver, com que Ricoeur as expressou.

No entanto, um paradoxo emergiu: justamente quando a ciência hermenêutica mais se desenvolve, como decorrência do incremento do movimento de interpretação da Bíblia, quando ela deixou de ser uma hermenêutica regional para se assumir como uma hermenêutica geral, filosófica, aumenta a dificuldade com o texto bíblico. Mais do que uma deficiência educacional, o que compõe esse flagrante quadro de deficiência teológica, é a perplexidade diante de um mundo diverso, que faz com que muitas pessoas se voltem para soluções mais simples à vida. Tais soluções, como a oferecida pelo fundamentalismo, não dão conta das situações-limite, das tragédias, às quais a vida encontra-se sujeita. O resultado é, na maioria das vezes, um recalçamento da dor, não a digestão do infortúnio. Faltam expressões-limite, uma vez que tem seu uso restringido. A recusa em atualizar a linguagem da escritura, em aventurar-se pelo exercício hermenêutico, torna-se algo difícil demais, para quem foi ensinado a ver o mundo de modo dual, binário.

Na outra ponta está a comunidade cristã primitiva, que acolheu o querigma, que se viu fundada por uma mensagem e que a perpetuou em forma de texto, num autêntico acontecimento do discurso. Texto este fruto dos relatos e da interpretação, que esta comunidade já fazia sobre eles. Texto este que não só fundou a igreja, como também foi usado ao longo da sua história, como elemento de autointerpretação da própria comunidade de fé. Igreja que tem sua identidade social tecida pelo texto bíblico,

motivo este, de ele ser a razão de reflexão e da base de sua proclamação em suas reuniões.

Uma indagação se impõe nesse momento: como uma igreja, numa época que não tinha uma hermenêutica desenvolvida, num contexto de privação educacional, uma vez que no mundo antigo somente a aristocracia gozasse da certeza do acesso à instrução formal, a mensagem cristã prosperou, prosseguiu? Seria o distanciamento temporal dos eventos, a explicação para isso?

Bom, vimos que o distanciamento histórico, para o modelo de interpretação figural de Auerbach, é uma condição e não um problema. O distanciamento permite que os eventos históricos sejam tomados como polos, que apontam para um fenômeno maior, que é o da revelação, no caso bíblico. O fato de os polos, em separado, manterem uma provisoriedade de significado, o qual é completado pela relação de prenúncio-preenchimento quando feita a conexão, esta sempre vertical, reforça a importância do distanciamento, para que o maior potencial de significado e também de sentido do texto, possam ser explorados. Não só isso: a própria provisoriedade presente na separação dos polos aponta para uma abertura interpretativa, para a polissemia do texto bíblico, que não depende só de seu aspecto simbólico e mesmo metafórico.

No tocante ao distanciamento cultural, esta é uma dificuldade de que reconhecemos a amplitude. Parte dela está na quebra da moldura medieval que implicou na multiplicidade da referencialidade. Este mundo, com muitas alternativas, é que convida a uma permanente crise. A diversidade de possíveis modos e formas de habitar o mundo, de ser-no-mundo, ao invés de ser um convite à segurança, tem provocado um esfacelamento do ser-aí. Isso porque, as muitas formas possíveis não coadunam àquelas que fazem o humano repousar, a bucólica poesia...

A questão que ressurgue, com o distanciamento cultural é da inadequação entre o mundo bíblico e o mundo moderno. De fato, há diferenças contextuais significativas. No entanto, a noção de tríplice autonomia do texto (em relação ao autor, ao contexto e ao público primeiro), bem como, o realismo psicológico dos personagens bíblicos, nos quais há uma exploração da interioridade, lembrando que a ênfase na subjetividade é uma herança da modernidade, deveriam ser condicionantes suficientes para que este distanciamento cultural, conquanto existente, não gerasse entraves à interpretação.

Nesse sentido, a questão maior não reside tanto num distanciamento entre as culturas, os padrões culturais, mas sim, na incapacidade de articular uma herança

cultural, de colocá-la em diálogo com uma nova cultura. No caso da interpretação da Bíblia, há um fator contributivo a mais: segundo Auerbach, a literatura bíblica é o palimpsesto, a base cultural do ocidente. Mesmo reconhecendo certo distanciamento, não dá para falar em completo estranhamento.

O que explicaria então a dificuldade interpretativa assinalada? Para nós é o enfraquecimento do testemunho, e este, por conta do distanciamento da mensagem e do enfraquecimento testemunhal.

O distanciamento da mensagem é proporcional ao fortalecimento da tradição. A mesma tradição que é porto de chegada, pois carrega uma herança cultural consigo, e ponto de partida, pois avia o próprio processo de crítica que pode conduzi-la a uma reformulação, pode aterrar o coração da mensagem. Os processos de institucionalização pelos quais os sistemas religiosos passam, ao sofrer o impacto de sua própria historicização, dentre eles o próprio cristianismo, apontam para o fato de que, por vezes a tradição representa uma sedimentação do que há de mais essencial, numa experiência religiosa.

O problema é que a tradição não só sedimenta, como acumula sedimentos sobre a verdade na qual se assente. O acúmulo, uma vez desprezados os processos dinâmicos entre sedimentação e inovação, por vezes, oblitera o que há de mais constitutivo em uma tradição. Não por outro motivo, Ricoeur visita, entre outros, o pensamento de Gerard Ebeling, que buscava restaurar essa vivacidade da fé cristã.

Essa sedimentação representa um engessamento da fé. Auerbach mesmo apontou para um processo de estratificação do modelo figural pelo qual, ao extrair os conteúdos mais sensoriais do texto, acabou representando o processo, que o cristianismo não conseguiu evitar, e do qual, segundo o próprio Auerbach, fosse mais vítima, do que autor. O engessamento perpetuou a transmissão de um conteúdo doutrinal, porém com perda do lastro narrativo, o que tornou a teologia pouco atrativa e responsiva. Se as referências mudaram, esse congelamento dos modos interpretativos, tirou da igreja sua perspectiva mais dialogal. Como dissemos e aqui sublinhamos, o querigma atual tem vocação para responder aquilo que ninguém está perguntando.

As camadas de sedimentos da tradição, por sua vez, é que, ao mesmo tempo que conduziram, demandam uma hermenêutica para atravessá-la, restituindo a mensagem cristã. Não se trata de um pré-sal teológico, mas de uma Carajás da fé. O caminho do querigma que restitui a mensagem cristã pela força do seu testemunho, perpassa pela proposição no lugar da contraposição, pela utopia no lugar da apologia.

No caso do cristianismo, a utopia cristã está ligada, segundo Ricoeur, à pregação do amor. O amor é a maior apologia da fé, a verdadeira marca identitária do discípulo de Jesus, o coração do querigma cristão.

Outro aspecto envolto na reativação do testemunho encontra-se na figura da testemunha. Ricoeur, em concordância com Nabert, reconhece entre outros fatores, a idoneidade da testemunha como fator importante à preservação do próprio testemunho. Se a modernidade experimentou um esgotamento, fruto da realidade que contradisse o otimismo pueril no progresso da humanidade, o convite à vivência de uma fé viva, a partir do servo sofredor, da *kenósis* cristã, é um convite ao sentido fundamental.

Implícita nesse convite está à leitura acurada, que reativa a força do testemunho, ao reconhecer a tríplice autonomia do texto e sendo condicionado, antes das escolhas, pela abertura às proposições de mundo, como bem lembra Ricoeur, e que conduz a testemunha ao cerne do testemunho. Nesse sentido, se o fato do testemunho, no primeiro momento da vida da Igreja Cristã, ter-se feito presente sem uma hermenêutica desenvolvida, sugerir uma espécie de vocação à sua valorização, percebe-se que a trajetória foi exatamente oposta. O próprio Auerbach lembrou que a mensagem universal do Evangelho é acessível a todos, até aos mais simples, sempre pela via da humildade. No entanto, isso não quer dizer que o texto bíblico não tenha elementos de aprofundamento. O texto bíblico neotestamentário reverbera a dificuldade de entender os escritos paulinos em certos momentos. Para essas partes mais difíceis, Auerbach remete a necessidade de aprofundamento junto à humildade. Sendo assim, não há desprezo pela hermenêutica, mas necessidade de aprofundamento, sempre visando reativar o testemunho.

Mas por onde fazer essa reativação? Que autores podem contribuir para esse aprofundamento?

O que vimos nessa tese é que a reativação do testemunho, do potencial discursivo presente no texto, do encontro com o evento como revelação, se dá pelo caminho de uma leitura da Bíblia como literatura, e não pelo lugar comum de uma leitura dogmática, ou ainda dogmatizante. Dentre os muitos autores que, efetivamente contribuem para esse objetivo, optamos, pelos motivos elencados na Introdução, por Erich Auerbach e Paul Ricoeur, buscando a partir de suas respectivas contribuições, sugerir alguns horizontes para uma hermenêutica bíblica.

Partindo do pensamento de Auerbach, podemos inferir que a recepção do texto bíblico se dá pelo jogo entre três figuras: a do personagem, seja ele nomeado no

texto, como em uma narrativa, ou anônimo, caso mais comum às parábolas; a de Deus, cuja representação em forma literária sempre foi admitida e celebrada e que, como vimos em Ricoeur, aparece no texto como um “actante”; e por fim, a figura do leitor, o qual exerce ativo papel de assimilação do texto, por estabelecimento de vínculos miméticos a partir das identificações estabelecidas. A figura de Deus na literatura, vimos com Ricoeur, aponta à inesgotabilidade dele como referente, assim como, à precariedade, provisoriedade e fragilidade, que permeiam as citações sobre ele. No entanto, são os textos, são as falas anteriores às nossas, que permitem que falemos sobre Deus.

Dessa forma, os textos, os mitos religiosos, principalmente os bíblicos, exercem uma tripla função na ótica ricoeuriana: a) servem como esteio para falar sobre o referente Deus (nomeamos porque os textos já o fizeram antes de nós); b) servem para estabelecer os mitos primordiais, ligados à uma visão cosmogônica, e os mitos fundadores, pelos quais um povo, uma comunidade de fé, passa a interpretar e reconhecer sua existência; c) aplicam-se também ao preenchimento da lacuna entre a filosofia e a teologia, uma vez que a primeira não consiga dar conta de explicar o mal, sendo necessária a remissão aos mitos religiosos, que tratam dessa questão; d) por fim, funcionam como instrumentos para que a consciência, que não é absoluta em si mesma, possa se espelhar, se representar e, assim, tornar-se consciente.

A figura do personagem bíblico com sua falta de decoro, fruto da mistura de estilos (baixo e sublime), evidencia, pela configuração da sua trajetória narrativa, em que supera o infortúnio, alcançando o auge, à ação divina, na mudança de sua sorte. É sua falta de decoro que garante não só o acesso universal à vida ali espelhada, como também, à identificação do leitor com os dramas que tais personagens vivem, uma vez que tais dificuldades existenciais são humanas, fruto da ambiguidade e incoerência do coração humano.

A figura do leitor, que também pode estabelecer conexões verticais mediante a interpretação figural, estabelece, no processo de recepção do texto, uma relação de figuração pela consumação. O texto se torna um polo e a apropriação da mensagem, sua consumação, se torna outro polo. Esse nexos é estabelecido normalmente pelas situações vividas pelos personagens e pelos acontecimentos que os cercam.

O que se depreende é que, a noção de figura em Auerbach, conquanto tenha uma identificação e correlação textual no seu uso, na verdade, apresenta uma maleabilidade, que remonta à própria história da construção do conceito. Esta

flexibilidade é que permite sua refiguração. Aqui a leitura figural se aproxima muito das três *Mimesis* de Ricoeur.

A tríplice *Mimesis* de Ricoeur, a “I” como pré-compreensão, pré-figuração; a “II” como configuração, resultado da dialética entre compreensão e explicação; a “III” sendo a refiguração, apropriação, representam o arco hermenêutico de Ricoeur que sai da vida do texto e alcança a vida do leitor. Novamente o foco está em uma dimensão vivencial, existencial. A proposição de Ricoeur, de certo modo, responde às questões levantadas pelas três raízes do problema hermenêutico-bíblico. Se essas proposições das raízes podem ser traduzidas pelos binômios evento-palavra, palavra-evento, e a palavra-pessoa de Jesus, a proposição contida no arco hermenêutico, proposto na tríplice *Mimesis*, leva a uma tripla transposição pelo mito, pelo querigma e pela recepção.

A primeira transposição, a do mito, a qual atrelamos a *Mimesis-I* de Ricoeur, procura responder a primeira raiz do problema hermenêutico da Bíblia, a da transformação do evento revelatório em palavra. A *Mimesis-I* de Ricoeur abrange a noção de pré-compreensão, de pré-figuração, do texto antes da vida (e da vida antes do texto). Há dois aspectos envolvidos aqui: o primeiro, ligado à tradição na qual todos estão de algum modo inseridos; o segundo diz respeito aos laços arquetípicos que carregamos e que formatam a consciência. No primeiro aspecto, há a presença dos textos que sedimentam uma tradição, como os mitos primordiais e fundamentais no texto bíblico. No segundo caso, falamos de estruturas de compreensão da realidade e de si mesmo que são transmitidas de geração a geração. Em ambos, há o registro de uma herança, que forma uma compreensão prévia, um pré-conceito, que influencia desde o processo crítico, até o nível de estranhamento e recepção do texto bíblico.

A primeira transposição, que se dá pelo mito, pela narrativa que ajuda a fazer perdurar os primeiros elementos de uma cultura, corresponde ao similar caminho ofertado pelo primeiro binômio, evento-palavra. Os eventos aconteceram na história, ou foram relatados, envoltos por um aspecto historicizante, como pode ser visto no realismo psicológico de Alter, sendo depois transpostos para o texto. Ainda que Hegel considerasse, a partir do modelo hebraico, o evento como instanciação da revelação, Ricoeur aponta para um processo de mediação na função dos escritores e editores. O mito, então, é o caminho para a *Mimesis*, a qual representava não só uma nova descrição, mas sobretudo, uma transposição.

A segunda transposição, a do querigma, faz o caminho inverso do primeiro binômio, agora lido como palavra-evento. Trata-se de restaurar uma linguagem ligada à

existência. Como correspondente à *Mimesis II*, o querigma representa o estado de compreensão do texto, pelo que este ganha uma configuração na proclamação. Como configuração, resultado da vida no texto, a *Mimesis II* trata do papel de configurar a intriga, de sopesar os personagens, destacando aqueles que trazem contribuição para o desenvolvimento da trama, do enredo. É o momento em que a interioridade do personagem passa a ser contemplada na narrativa, ao passo que o tempo é atravessado por retenções e propensões ao longo da expressão literária.

A configuração presente nesta etapa da *mimesis* implica o emprego da ficção, fator imprescindível à construção dos personagens, à ligação de pontos da narrativa, assim como à conexão e construção da própria historiografia. A ficção, que não pode ser confundida com a noção de lenda, é possível pelo uso das variações imaginativas, que permitem interligar o tempo narrado, ao tempo vivido, possibilitando a transposição do mundo do texto para o mundo do leitor. O acesso que se cria, termina por apontar para a compreensão do texto.

Outro fator que é preciso considerar, é que esta configuração, que ocorre na construção narrativa e, de uma forma, também na proclamação, contempla a noção auerbachiana de interpretação reinterpretativa. Nesse caso, a configuração se dá como adaptação da mensagem, visando alcançar o maior número possível de pessoas.

À terceira raiz do problema hermenêutico-bíblico contido no binômio palavra-pessoa de Jesus Cristo, a transposição se dá pela recepção. É o texto na vida. Aqui está implícita a ideia de que, sendo a teologia cristã uma teologia da palavra, o objeto dela é a linguagem, uma vez que o prólogo joanino afirma a encarnação do Verbo. É quando a pessoa recebe a mensagem do Evangelho, que ela passa a começar a entender melhor a figura de Jesus de Nazaré, a qual foi identificado como o Cristo, pela Igreja Primitiva. Essa mensagem traz no seu bojo a lógica da superabundância, que é a lógica da Graça, que refigura (qualidade da *Mimesis III*) a vida do leitor com expressões-limite, embebidas no simbolismo metafórico e vertidas em todo seu sinal de potencialidade, como novo nascimento, Reino de Deus, entre outros.

Essa noção de refiguração corresponde, em certo sentido, à noção de consumação de Auerbach. Só que Ricoeur traz um aspecto importante: a refiguração estimulada pela leitura bíblica, desenvolve uma relação mimética, aqui segundo Auerbach, na construção da identidade narrativa, na mudança da *ipseidade*. Cabe assinalar, que essa mudança da identidade *ipse* se dá pela via da promessa, do

compromisso assumido, o que, de certa forma, estabelece um vínculo entre dois polos, um como ser-aí e outro como potencialidade, como devir.

Dessa feita, se na *Mimesis II* a identidade narrativa do personagem é configurada por uma *mimesis* aristotélica, poética (porque de *poiesis*), que permite a recriação da realidade, no caso da apropriação da mensagem bíblica, da refiguração contida na *Mimesis III*, o interesse se volta para uma *mimesis* platônica, como cópia. Exemplo maior disso é o paradigma supremo de todo cristão: ser encontrado como uma imitação de Jesus Cristo.

Nesse processo interpretativo da Bíblia, procurou-se, nesta pesquisa, evidenciar a importância da metáfora. Ela começa com uma preocupação, com um reconhecimento do outro, implícito na elaboração metafórica, tendo em vista que o uso da metáfora envolve o desejo de se comunicar, de se fazer entender. Esta perspectiva resolve o dilema parabólico em Jesus: ele falava em parábolas para que não entendessem ou para que se fizesse compreender? Ora, as parábolas com seu formato de mitema e metafórico, se tratavam de um esforço do Mestre para trazer o extraordinário, usando uma linguagem ordinária. Qualquer comentário intratextual no sentido contrário, tem maior probabilidade de ser fruto de uma edição posterior, para isentar a ausência de percepção dos discípulos.

A instrumentalização da metáfora se dá pela própria dinâmica da língua, que admite a torção que se pode fazer entre dois termos, no qual um deles só fará sentido se lido como metáfora. Essa torção se aplica também para textos, o que pode ser visto no projeto de intertextualidade ricoeuriana. No aspecto semântico, ela ao mesmo tempo em que enceta a polissemia, por ela é encerrada, quando se torna lexicalizada. Nesse momento a metáfora viva se torna, segundo Ricoeur, morta. Seu jazigo é o dicionário.

A metáfora tem um caráter simbólico, uma vez que ela remete a algo maior, a algo que está além do aspecto semântico. No contato entre a metáfora e o símbolo reside uma abertura para o que transcende o humano, não por sua elevação, mas justamente por seu imbrincamento à realidade. Se em Kierkegaard a linguagem teológica, da fé, prossegue onde a razão encontra seu limite, num movimento ascendente presente numa metafísica, em Ricoeur o transcendente emerge da própria linguagem como metáfora, como presença do extraordinário no ordinário.

Nesse sentido, a metáfora é importante vetor, portador de sentido da linguagem. Ela é a expressão da imaginação na linguagem, fazendo pontes com ideias e conceitos mais abstratos. Ela sugere outras leituras possíveis e abre o caminho, em

termos semióticos, para uma teopoética. A metáfora é o canal linguístico para falar do Eterno e da eternidade, como pode ser visto nas abordagens sobre as parábolas e sobre o Reino de Deus.

A própria e necessária noção de atualização do texto bíblico, que se dá como nos demais, pelo ato da leitura, encontra especial correlação na consideração do texto bíblico, tanto com caráter mítico quanto com conotação metafórica. São essas perspectivas que convidam a novas possibilidades de interpretação, preservando a dinamicidade da fé cristã. Dinamicidade esta, que encontra eco numa consciência que, na sua busca de si, abra-se para refletir sobre os aspectos culturais, que se lhe apresentem.

Se a metáfora é um dos elementos indicadores da necessidade de atualização do discurso, e uma evidência da atualização empreendida no processo de leitura, a tríplice autonomia do texto que também inclui as noções de desprendimento do contexto e dos destinatários primeiros, amplia a possibilidade de uma teopoética. Através dela os possíveis mais próprios ganham curso na vida, promovendo um encontro do homem consigo mesmo, traspassando sua *ipseidade* que no texto, como vimos, é configurada numa identidade narrativa.

A partir, então, desse diálogo possível entre Auerbach e Ricoeur, propomos os seguintes horizontes para uma hermenêutica bíblica, numa lista que não tem a pretensão de se esgotar em si mesma:

- a) Que valorize o potencial mítico e metafórico do texto e não o literal. A teopoética se torna, neste caso, um importante fator para fazimento hermenêutico-teológico. A teopoética pode igualmente ser um ponto de confluência no diálogo inter-religioso, uma vez estendida sua aplicação às outras religiões;
- b) Que se desprenda dos processos de validações científicas que alguns ainda pretendem conferir ao texto bíblico, voltando-se para ele como texto de fé, o que implica a leitura existencial, voltada para as experiências;
- c) Que foque nos conteúdos vivenciais, cujo maior (mas não único) exemplo são as narrativas. É preciso aproveitar o fato de que, como convite ao preenchimento das partes não desenvolvidas, o texto bíblico, em termos de sua apropriação, se apresenta como uma obra inacabada, devido ao convite à interpretação que ele enseja. A Bíblia aponta para um binômio identificação-identidade narrativa. Reconhece-se, no entanto, que como obra o texto bíblico é acabado, ainda que sua consumação final remeta a um projeto meta-histórico;
- d) Que se valorize a tripla autonomia do texto, apegando-se aos processos de refiguração, estes que emergem como “coisa do texto”, como mundo proposto pela Bíblia, observando a referencialidade do texto, numa

- valorização da perspectiva que coloque o texto sempre à frente do dogma;
- e) Que o hermeneuta leve em consideração, elementos estruturais do texto, como gênero literário, palavras usadas, visando uma aplicação exegética, cuja função instrumental continua sendo importante, e levando em conta as contribuições do método histórico-crítico. Seguindo Ricoeur, a exegese tem importante papel na hermenêutica bíblica, não podendo ser desprezada;
 - f) Que seja levado em consideração o significado de Reino de Deus apontado por Jesus em seus ensinamentos, assim como ter a Figura de Jesus como a principal diante da qual as demais relações figurais, diretas ou indiretas, devem coadunar e respeitar;
 - g) Que se permita ser interpelado pelo texto, mediante uma leitura feita como humildade, assim como exerça o papel de interpelante do texto bíblico através do *Ansatz*.

Para atingir estes objetivos, esta tese foi dividida em três capítulos. O primeiro dedicado à estética da recepção de Auerbach, com foco maior voltado na noção de Figura. O segundo abordando o conceito de Metáfora Viva em Ricoeur. Já o terceiro procurando promover destacar a confluência entre estes autores a partir de cinco temas arbitrados, pois que foram escolhidos.

Dessa feita no capítulo um, “Auerbach, Figura e a Recepção Bíblica” iniciamos apresentando a importância de Auerbach e do que foi considerado como seu método. Pensamos também sobre a relação entre evento e revelação, abordando as noções de historicidade e providência presentes na análise do pensamento do filólogo alemão. Grande destaque foi dado à noção de Figura e sua relação com a *Mimesis* de Auerbach, bem como sua articulação com o modelo figural de interpretação. Por fim, destacamos a importância da humildade, da comunidade e da interpretação reinterpretativa para a o quérigma cristão, assim como onde Auerbach localizou a noção de consumação.

Já o segundo capítulo foi dedicado à discussão da “*Metáfora Viva*” em Paul Ricoeur. Nele visitamos a relação possível da metáfora à ontologia, que se dá pelo mal metaforizado, pela relação de distanciamento e ser-no-mundo, pelo círculo hermenêutico e como ele se relaciona com a identidade narrativa, superando o conflito das interpretações.

Outro aspecto, que também vimos no segundo capítulo, foi a noção de Metáfora Viva de Ricoeur, diferenciando-a das demais metáforas existentes. Tratamos também da relação da metáfora à polissemia, sua interligação com a noção de símbolo.

Finalizamos, apontando como a metáfora ocorre na *mimesis* e como se dá sua relação com a noção de revelação.

No terceiro capítulo apresentamos, a partir de uma escolha arbitrada em torno de cinco temas, uma proposição da contribuição de Auerbach e Ricoeur. Nesse sentido, procuramos revisitar e consolidar a perspectiva ricoeuriana sobre a hermenêutica bíblica, não sem colocá-la em relação com Auerbach, sempre que possível. Um destaque especial deve ser feito, em termos da relação promovida entre a intertextualidade ricoeuriana e o modelo figural em Auerbach.

A abordagem das Parábolas e sobre o Reino de Deus fez-se igualmente necessária pelo que promovemos esse intercambiamento que, nesses casos, teve uma contribuição maior de Ricoeur, tendo em vista ter se detido mais sobre esses assuntos. Finalizamos o capítulo três com a abordagem sobre a figura do herói e sua relação com a configuração de uma identidade narrativa, e suas relações com a própria narratividade do ser-aí.

Como contribuição para futuras pesquisas, esta tese apresentou três sugestões de pesquisas: a) uma pesquisa que estude a trajetória ricoeuriana até chegar em sua proposição hermenêutica, uma vez que há dois caminhos apresentados: um pela fenomenologia, especialmente husserliana, e outro pelo choque entre psicanálise e estruturalismo, visando estabelecer se tais percepções são contraditórias ou complementares, como indicado na nota de rodapé oitenta e seis; b) retomar a discussão do porquê da recusa de Auerbach em estabelecer e classificar seu processo de análise como um método, trazendo agora para discussão um importante apontamento de Ricoeur, que dá conta de que a história, na sua perspectiva, não tem algo que possa ser caracterizado como “O” método. Uma vez que no bojo da análise promovida na *Mimesis* de Auerbach está uma proposição de filosofia da história, seria esse o motivo para não se ter um método? Este ponto está contemplado na nota de rodapé cento e trinta e cinco; c) por fim, seria o foco na interioridade dos personagens, um dos elementos que explicam a influência da Bíblia no realismo moderno? Tal indagação é consoante a nota de rodapé cento e quarenta e dois.

Ao findar esta tese, trago à baila um especial pensamento de Ricoeur, e que para mim se aplica a diferentes situações, incluindo o texto bíblico, o qual reservei para este momento:

Mas o perigo ronda: se tudo o que é antigo e passado for igualmente venerável, a história, uma vez mais, fica lesada, não só pela visão curta da veneração, mas pela mumificação de um passado que o presente já não anima, já não inspira. A vida não quer ser preservada, mas ampliada (RICOEUR, 2010c, p. 404 – *grifo nosso*).

Como foz, figura evocada no início da conclusão, esta tese também tem esta ambição: de ser um convite à ampliação, uma vez desembocando na amplidão do mar. Ampliação, que mergulhada na amplidão, anuncia, prenuncia, configura e refigura, a vida.

REFERÊNCIAS

1.1 Fontes Primárias em Auerbach:

AUERBACH, Erich. **Mimesis**: a representação da realidade na literatura ocidental. Vários tradutores. São Paulo: Perspectiva, 2011.

_____. **Mimesis**: La representación de La realidad em La literatura occidental. Trad.: J. Villanueva y E. Ímaz. Mexico, D.F.: Fondo de Cultura Economica, 1996.

_____. **Figura**. Tradução de Duda Machado. São Paulo: Ática, 1997.

_____. **Introdução aos Estudos Literários**. Tradução de José Paulo Paes. São Paulo: Cultrix, 1972.

_____. **Ensaio de Literatura Ocidental: Filologia e Crítica**. Trad.: Samuel Titan Jr. e José Marcos Mariani de Macedo. São Paulo: Livraria Duas Cidades; São Paulo: Editora 34: 2012.

_____. Saul's Pride. **Modern Language Notes**, v. 64, n. 4 (Apr., 1949), p. 267-269. (John Hopkins University Press). Acesso em: 29 out. 2013, às 15:07hs, no site <http://www.jstor.org/stable/2909570>.

_____. St. Francis of Assisi in Dante's Commedia. **Itálica**. Tucson, Arizona; v. 22, n. 4, Dec., 1945. p. 166-179 (American Association of Teachers of Italian). Acesso em: 29 out. 2013, às 15:11hs, do site <http://www.jstor.org/stable/476226>.

_____. Figurative Texts Illustrating Certain Passages of Dante's Commedia. **Medieval Academy of America**. Cambridge, v. 21, n. 4, p. 474-489, Oct., 1946. Acesso em: 29 out. 2013, às 15:09h, pelo site <http://www.jstor.org/stable/2856765>.

_____. Typological Symbolism in Medieval Literature. **Yale French Studies**. New Haven, Connecticut, n.9, Symbol and Symbolism, p. 3-10, 1952 (Yale University Press).

_____. Linguistics and Literary History. Essays in Stylistics. By Leo Spitzer. Princeton: Princeton University Press, 1948, vii, 236 p. *in*: **Comparative Literature**, Durham, v. 1, n. 1, p. 82-84, Winter, 1949. (Duke University Press; University of Oregon). Acesso em: 29 out. 2013, às 15:16hs, pelo site: <http://www.jstor.org/stable/1768465>.

1.2 Fontes Primárias em Ricoeur:

RICOEUR, Paul. Metaphor and the Main Problem of Hermeneutics. **New Literary History**, Vol. 6, No. 1, On Metaphor (Autumn, 1974), p. 95-110. [The Johns Hopkins University Press]. Stable URL: <http://www.jstor.org/stable/468343>. Accessed: 21 nov. 2008, 20:39.

_____. **As Culturas e o Tempo**: estudos reunidos pela Unesco. Tradução de Gentil Tilton, Orlando dos Reis e Ephraim Ferreira Alves. Petrópolis: Vozes; São Paulo: EDIUSP, 1975a. p. 15-39.

_____. Phenomenology and Hermeneutics. **Noûs**. Chicago, Illinois. Vol. 9, No. 1, Mar., 1975b, p. 85-102. [Symposium Papers to be Read at the Meeting of the Western Division of the American Philosophical Association. April]. Acesso em: 21 nov. 2008, às 20:48hs, pelo site <http://www.jstor.org/stable/2214343>.

_____. **Hermeneutica y Estructuralismo**. Tradujero nal castellano: Graziella Baravalle y Maria Teresa La Valle. Buenos Aires, Argentina: Asociación Editorial La Aurora, 1975c.

_____. **Introduccion a La Simbolica del Mal**. Buenos Aires: La Aurora, 1976. p.25-73.

_____. Toward a Hermeneutic of The Idea of Revelation. **The Harvard Theological Review**. Cambridge, USA, Vol. 70, No. ½, p. 1-37, (Jan. – Apr. 1977a).

_____. Schleiermacher's Hermeneutics. **The Monist**, v. 60, n. 2, Philosophy and Religion in the 19th Century (APRIL 1977b), p. 181-197. Acesso em: 30 abr. 2013 pelo site: <http://www.jstor.org/stable/27902471>.

_____. **O Conflito das Interpretações: ensaios de hermenêutica**. Trad.: Hilton Japiassu. Rio de Janeiro: Imago, 1978a.

_____. **El Lenguaje de la Fe**. Trad.: Beatriz Melano Couch. Buenos Aires: La Aurora, 1978b.

_____. Narrative Time. **Critical Inquiry**, Chicago, Vol. 7, No. 1, On Narrative (Autumn, 1980), p. 169-190. Acesso em: 21 nov. 2008 pelo site <http://www.jstor.org/stable/1343181>

_____. The Bible and the Imagination. In: BETER, Hanz Dieter. **The Bible as a Document of the University**. Trad.: David Pellauer. Chico, California: Scholars Press, 1981. p. 49-75.

_____. **O Mal**: um desafio à filosofia e à teologia. Tradução de Maria da Piedade Eça de Almeida. Campinas: Papyrus, 1988.

_____. **Do Texto a Ação: Ensaio de Hermenêutica II**. Trad.: Alcino Cartaxo e Maria José Sarabando. Porto: Éditions du Seuil, 1989.

_____. **Interpretação e Ideologias**. 4.ed. Tradução de Hilton Japiassu. Rio de Janeiro: Francisco Alves, 1990a.

_____. **Freud: Una Interpretación de la Cultura**. Traducción de Armando Suárez. México (DF): Siglo Ventiuno Editores, 1990b.

_____. **Tempo e narrativa (tomo 1)**. Tradução de Constança Marcondes César. Campinas, SP: Papirus, 1994.

_____. **Tempo e narrativa (tomo 2)**. Tradução de Marina Appenzelner. Campinas, SP: Papirus, 1995.

_____. **Tempo e narrativa (tomo 3)**. Tradução de Roberto Leal Ferreira. Campinas, SP: Papirus, 1997.

_____. **Tempo e Narrativa, vol. 1: A intriga e a narrativa histórica**. Tradução de Márcia Valéria Martinez de Aguiar. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2010a. [4ª tiragem em 2019].

_____. **Tempo e Narrativa, vol. 2: A configuração do tempo na narrativa de ficção**. Tradução de Márcia Valéria Martinez de Aguiar. São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2010b. [4ª tiragem em 2019].

_____. **Tempo e Narrativa, vol.3: O tempo narrado**. Tradução de Cláudia Berliner com revisão por Márcia Valéria Martinez de Aguiar. São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2010c. [4ª tiragem em 2019].

_____. **Leituras 3: Nas Fronteiras da Filosofia**. Trad.: Nicolás Nyimi Campanário. São Paulo: Loyola, 1996a.

_____. The Crisis of the “Cogito”. **Synthese**. [S.I.]: v. 106, n. 1. Springer, Jan., 1996b, p. 57-66.

_____. **Autobiografía Intelectual**. Traducción de Patricia Willson. Buenos Aires: Ediciones Nueva Visión, 1997.

_____. **Humanities between Science and Art**. [Transcript of Paul Ricoeur’s speech at the opening ceremony for the “Humanities at the Turn of the Millennium” Conferences. Denmark: University of Aarhus, June 4th 1999].

_____. Life in Quest of Narrative. *In*: WOOD, David (Ed.). **On Paul Ricoeur Narrative and Interpretation**. London and New York: Routledge: Taylor & Francis Group, 2003, p. 20-33.

_____. **A Hermenêutica Bíblica**. Trad.: Paulo Meneses. São Paulo: Loyola, 2006a.

_____. La Vida: Un Relato em Busca de Narrador. **ÁGORA**, v. 25 (2006b), n. 2, p. 9-22.

_____. **A memória, a história, o esquecimento.** Tradução de Alain François [*et al.*]. Campinas: Editora da Unicamp, 2007.

RICOEUR, Paul. **Ensaio sobre a Interpretação Bíblica.** Trad.: José Carlos Bento. São Paulo: Fonte Editorial, 2008.

_____. **Escritos e Conferências 2: Hermenêutica.** Trad.: Lúcia Pereira de Souza. São Paulo: Loyola, 2011a.

_____. **Sobre a Tradução.** Tradução e prefácio de Patrícia Lavelle. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2011b.

_____. **O si-mesmo como outro.** Tradução de Ivone C. Benedetti. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2014.

_____. **A Metáfora Viva.** Tradução de Dion Davi Macedo. São Paulo: Loyola, 2015.

RICOEUR, Paul; LACOCQUE, André. **Pensando Biblicamente.** Tradução de Raul Fiker. Bauru: EDUSC, 2001.

1.3 Fontes Secundárias:

ABI-SÂMARA, Raquel. A Interpretação Figural e a Questão da Teleologia; Auerbach: leituras de Hayden White e Timothy Bahti. **Palimpsesto.** Rio de Janeiro, UERJ, v. 4, n. 4, p. 75-87, 2005.

ALVES, Rubem Azevedo. **Variações sobre a vida e a morte: A teologia e a sua fala.** São Paulo: Paulinas, 1982.

ALTER, Robert. **A arte da narrativa bíblica.** Rio de Janeiro: Companhia das Letras, 2007.

AMHERDT, François-Xavier. Paul Ricoeur e a Bíblia. *In*: RICOEUR, Paul. **A hermenêutica bíblica.** São Paulo: Loyola, 2006, p. 13-72.

ANDERSON, Benedict R. **Comunidades Imaginadas: reflexões sobre a origem e a difusão do nacionalismo.** Tradução de Denise Bottman. São Paulo: Companhia das Letras, 2008.

ANKERSMIT, Frank R. Why Realism? Auerbach on the Representation of Reality. **Poetics Today,** Durham, v. 20, n. 1, p. 53-75, Spring 1999. (Duke University Press). Acesso em 29 out. 2013, às 16:46hs, pelo site <http://www.jstor.org/stable/1773343>.

ARAÚJO, Cristiano Santos. **Chronos kai Anagké[manuscrito]: vestígios do Sagrado em João Guimarães Rosa.** Tese (doutorado) - Pontifícia Universidade Católica de Goiás, Programa de Pós-Graduação Stricto Sensu em Ciências da Religião, Goiânia, 2017.

AULÉN, Gustaf. **A Fé Cristã**. Tradução de Dírson Glênio Vergara dos Santos. São Paulo: ASTE, 1965.

BARCK, Karlheinz. “Figura” e “Imagem Dialética” (A Concepção de História de Erich Auerbach na Perspectiva de Walter Benjamin. *In*: UNIVERSIDADE ESTADUAL DO RIO DE JANEIRO (UERJ). **Colóquio V: Erich Auerbach**. Rio de Janeiro: Imago, 1994. p. 185-195.

BARTH, Karl. **A palavra de Deus e a palavra do Homem**. Tradução de Cláudio J. A. Rodrigues. São Paulo: Novo Século, 2004. p. 141-166.

_____. **Fé em Busca de Compreensão; *Fides Quaerens Intellectum***. São Paulo: Novo Século, 2000.

BERG, Walter Bruno. Figura – Modelo para Armar outra História? (Reflexões Acerca da Utilização do Conceito em Auerbach e Cortázar). *In*: UNIVERSIDADE ESTADUAL DO RIO DE JANEIRO (UERJ). **Colóquio V: Erich Auerbach**. Rio de Janeiro: Imago, 1994. p. 15-26.

BERMAN, Marshall. **Tudo que é sólido se desmancha no ar: a aventura da modernidade**. Trad.: Carlos Felipe Moisés, Ana Maria L. Loriatti. São Paulo: Companhia das Letras, 1986.

BÍBLIA SAGRADA. Versão revisada da tradução de João Ferreira de Almeida de acordo com os melhores textos em grego e hebraico. São Paulo: Hagnos; Rio de Janeiro: JUERP, 2002.

BLANCHARD, Marc. Mimesis, not Mimicry. **Comparative Literature**, Durham, v.49, n.2, p.176-190, Spring 1997. (Duke University Press; University of Oregon). Acessado pela internet em 19 out. 2013, às 15:50hs, pelo site <http://www.jstor.org/stable/1771344>.

BLOMBERG, Craig L. **A confiabilidade histórica dos evangelhos**. Tradução de Márcio Loureiro Redondo. São Paulo: Vida Nova, 2019.

BLOOM, Harold. **Abaixo as verdades sagradas: poesia e crença desde a Bíblia até nossos dias**. Tradução de Alípio Correa de Franca Neto, Heitor Ferreira da Costa. São Paulo: Companhia das Letras, 2012.

BOFF, Clodovis. **Teoria do método teológico**. Petrópolis: Vozes, 1998.

BONDOR, George. Paul Ricoeur and the Biblical Hermeneutics. **Journal for the Study of Religions and Ideologies**, v. 9, n. 27 (Winter 2010), p. 203-218.

BORMUTH, Matthias. Meaning in History – A Comparison Between the Works of Karl Löwith and Erich Auerbach. **Religions**, 2012, 3. p. 151-162.

BREMMER, Jan N. Erich Auerbach and His Mimesis. **Poetics Today**. Durham, v. 20, n. 1, p. 3-10, Spring 1999. Acessado em 29 out. 2013, às 15:45hs, do site <http://www.jstor.org/stable/1773339>.

BRESLIN, Charles. Auerbach and Aesthetic Historicism. **Journal of the History of Ideas**, Philadelphia, v. 22, n. 3 (Jul. – Sep., 1961), p.369-381 (University of Pennsylvania Press). Acessado pela internet em 19 out. 2013, às 15:54hs, pelo site <http://www.jstor.org/stable/2708131>.

BRUNNER, Emil. **Teologia da Crise**. Trad.: Paulo Arantes. São Paulo: Novo Século, 2000.

_____. **A Doutrina Cristã de Deus**. Dogmática: Volume 1. Tradução de Deuber de Souza Calaça. São Paulo: Novo Século, 2004.

_____. **A Doutrina Cristã da Criação e da Redenção**. Dogmática: Volume 2. Tradução de Deuber de Souza Calaça. São Paulo: Fonte Editorial, 2006. p. 205-264.

CALIN, William. Erich Auerbach's Mimesis – 'Tis Fifty Years Since: A Reassessment. **Style**. Dekalb (Northern Illinois University), 33.3, p.463-468, Fall 1999.

CARROLL, David. Mimesis Reconsidered: Literature-History-Ideology. **Diacritics**. Baltimore, v. 5, n. 2, p. 5-12, Summer, 1975. (John Hopkins University). Acesso em: 29 out. 2013, às 16:35hs, do site <http://www.jstor.org/stable/464636>.

CASTRO, A. C. **A Sedução da Imaginação Terminal**. Uma análise das práticas discursivas do fundamentalismo americano. Rio de Janeiro: Horizontal, 2003.

CHEVITARESE, André Leonardo; CAVALCANTI, Juliana B.; DUSILEK, Sérgio; DE MARIA, Tayná Louise (organizadores). **Fundamentalismo Religioso Cristão: Olhares Transdisciplinares**. Rio de Janeiro: Kliné, 2021.

COSTA, Miguel Dias. Introdução à Edição Portuguesa de “Do Texto à Acção” de Paul Ricoeur. In: **Do Texto a Acção: Ensaios de Hermenêutica II**. Trad.: Alcino Cartaxo e Maria José Sarabando. Porto: Éditions du Seuil, 1989. p. 5-13.

DILTHEY, WILHELM. O Surgimento da Hermenêutica (1900). **Numen**: revista de estudos e pesquisa de religião, Juiz de Fora, v. 2, n. 1, 1999. p. 11-32. (Tradução de Eduardo Gross).

DOSSE, François. **Paul Ricoeur – os sentidos de uma vida (1913 – 2005)**. Tradução de Roberto Roque Lauxen, Gonçalo Marcelo, Hugo Barros e Andrés Bruzzone. São Paulo: LiberArs, 2017.

DREHER, Luís Henrique. A Sedição do Secular na Religião: uma Análise da Obra de Friedrich Gogarten. **Numen**: revista de estudos e pesquisa da religião. Juiz de Fora, v.2. n. I, 1999. p. 51-72.

_____. **O Método Teológico de Friedrich Schleiermacher**. São Leopoldo, RS: Instituto Ecumênico de Pós-Graduação e Escola Superior de Teologia, 1995.

_____. A Passagem da Exegese à Hermenêutica em Sua Relevância Para a Teoria da Literatura. XI Congresso da Associação Brasileira de Literatura Comparada. **Tessituras, interações, convergências**. São Paulo: USP, 2008. In: www.abralic.org.br.

DREHER, Luís H.; BEHS, Micael Vier. Diálogos e reflexões: teologia e ciência da religião no Brasil. Entrevista com Luís Henrique Dreher. **Protestantismo em Revista**. São Leopoldo, n. 26, set-dez., p. 156-166, 2011.

DUSILEK, Sérgio Ricardo Gonçalves; DA SILVA, Clemir Fernandes; CASTRO, Alexandre de Carvalho. A Igreja de Farda: Batistas e a Ditadura Civil-Militar. **Estudos Teológicos**, São Leopoldo, RS, v. 57, n. 1, p. 192-212, jan./jun. 2017.

DUSILEK, Sérgio Ricardo Gonçalves; DREHER, Luís Henrique. **Bíblia e Modernidade: A Contribuição de Erich Auerbach para sua Recepção**. São Paulo: Fonte Editorial, 2018.

DUSILEK, S. R.G. Mimesis III: refiguração como vivência em Paul Ricoeur. In: CONGRESSO DA ASSOCIAÇÃO NACIONAL DE PÓS-GRADUAÇÃO E PESQUISA EM TEOLOGIA E CIÊNCIA DA RELIGIÃO, 4., 2013, Recife-PE, SESSÃO TEMÁTICA 13 – ESTUDOS ELEMENTARES DE EPISTEMOLOGIA NAS CIÊNCIAS DA RELIGIÃO. **Anais do IV Congresso da Associação Nacional de Pós-Graduação e Pesquisa em Teologia e Ciência da Religião: “O Futuro Das Religiões No Brasil”**. [ARAGÃO, Gilbraz S.; CABRAL, Newton Darwin A. (ORGS.)]. São Paulo: ANPTECRE, 2013, p.1710-1724. Acesso pelo http://www.unicap.br/anptecre/wp-content/uploads/2013/12/ANPTECRE_IV-Congresso.pdf

_____. A contribuição de Auerbach para a interpretação bíblica moderna. **Tear Online**. São Leopoldo, v. 3, n. 2, p. 64-76, Jul.-Dez. 2014. (Faculdades EST).

_____. Traços Pagãos no Discurso da Teologia da Prosperidade. **Revista Pistis & Práxis: Teologia e Pastoral**, Curitiba, v. 10, n. 1, jan./abr. 2018, p. 199-220.

_____. A Resistência. In: CHEVITARESE, André Leonardo; CAVALCANTI, Juliana B.; DUSILEK, Sérgio; DE MARIA, Tayná Louise (organizadores). **Fundamentalismo Religioso Cristão: Olhares Transdisciplinares**. Rio de Janeiro: Kliné, 2021a. p. 117-135.

_____. A Contribuição Estética de Erich Auerbach para a Recepção da Literatura Bíblica e para as Histórias em Quadrinhos. In: SIMÕES, Darcília; GOMES, Nataniel. **Ensino de Línguas e Histórias em Quadrinhos. Jornada V**. Rio de Janeiro: Dialogarts, 2021b.

EDELSTEIN, Ludwig. Mimesis. Dargestellte Wirklichkeit in der abendländischen Literatur. by Erich Auerbach. (Review by: Ludwig Edelstein). **Modern Language Notes**, Baltimore, v. 65, n. 6, p. 426-431, Jun., 1950. (The Johns Hopkins University Press). Disponível em: <http://www.jstor.org/stable/2908761>. Acesso em: 19 out. 2013, às 15:44hs.

ERASMO DE ROTERDÃ. **Elogio da Loucura**. Tradução de Paulo M. Oliveira. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2011.

FOSDICK, Harry Emerson. **The Modern use of the Bible**. New York: The Macmillan Company, 1961.

_____. “Shall the Fundamentalists Win?” *Christian Work* 102 (June 10, 1922): 716–722. Reprinted in: **The Riverside Preachers**. Edited by Paul H. Sherry New York: Pilgrim Press, 1978. p. 27-38.

FRIEDAMN, Richard Elliott. **O Desaparecimento de Deus: um mistério divino**. Tradução de Sônia Moreira. Rio de Janeiro: Imago Editora, 1997.

FRYE, Northrop. **O Código dos Códigos: A Bíblia e a Literatura**. Tradução de Flávio Aguiar. São Paulo: Boitempo editorial, 2004.

FURST, Lilian. Resenha de SETH Lerer, Ed. *Literary History and the Challenge of Philology: The Legacy of Erich Auerbach*. Stanford: Stanford UP, 1996. xii+301p. **The Comparatist**. v. 21, 1997. p. 158-161.

GRONDIN, Jean. **Introdução à Hermenêutica Filosófica**. Tradução e apresentação de Benno Dischinger. São Leopoldo: Editora UNISINOS, 1999.

_____. **Paul Ricoeur**. Tradução de Sybil Safdie Douek. São Paulo: Edições Loyola, 2015.

GROSS, Eduardo. A Espiritualidade Bíblica e a Hermenêutica de Paul Ricoeur. **Observatório da Religião**. Belém, v. 2, n. 02, Jan.-Jun. 2015, p. 04-21.

_____. GROSS, Eduardo. Hermenêutica e Religião a partir de Paul Ricoeur. **Numen: revista de estudos e pesquisa da religião**, Juiz de Fora, v. 2, n. 1, p. 33-49. 1998.

GUMBRECHT, Hans Ulrich. “Pathos da Travessia Terrena” – O Cotidiano de Erich Auerbach. In: UNIVERSIDADE ESTADUAL DO RIO DE JANEIRO (UERJ). **Colóquio V: Erich Auerbach**. Rio de Janeiro: Imago, 1994. p. 91-125.

HALL, David W. **Paul Ricoeur and the Poetic Imperative: The Creative Tension Between Love and Justice**. New York: State University of New York Press, 2007.

HAMMOND, Adam. The honest and dishonest critic: style and substance in Mikhail Bakhtin’s “Discourse in The Novel” and Erich Auerbach’s *Mimesis*. **Style**. Dekalb, 45.4, p. 638-644, Winter 2011. (Northern Illinois University).

HANSEN, João Adolfo. *Mímesis: Figura, Retórica & Imagem*. In: UNIVERSIDADE ESTADUAL DO RIO DE JANEIRO (UERJ). **Colóquio V: Erich Auerbach**. Rio de Janeiro: Imago, 1994. p. 45-69.

HEGEL, G. W. F. **Fenomenologia do Espírito**. Tradução de Paulo Menezes e Kari-HeinzEfen. Petrópolis: Vozes, 1992.

HEIDEGGER, Martin. **Ensaio e Conferências**. Tradução: Emmanuel Carneiro Leão, Gilvan Fogel, Marcia Sá Cavalcante Shuback. Petrópolis: Vozes; Bragança Paulista: Editora Universitária São Francisco, 2012. (Coleção Pensamento Humano).

HIGUET, Etienne. O lugar da religião no pensamento de Paul Ricoeur. **Observatório da Religião**, v. 2, n. 2, 2015, p. 22-45.

HOLDHEIM, W. Wolfgang. The Hermeneutic Significance of Auerbach's Ansatz. **New Literary History**. Baltimore, v. 16, n. 3, p. 627-631, Spring 1985. (John Hopkins University Press). Acesso em: 29 out. 2013, às 16:43hs, pelo site <http://www.jstor.org/stable/468844>.

HOVIND, Jacob. Figural Interpretation as Modernist Hermeneutics: The Retic of Erich Auerbach's *Mimesis*. **Comparative Literature**. Eugene (University of Oregon), 64:3, p. 257-269, 2012.

JAUSS, Hans Robert. **Toward an Aesthetic of Reception**. Trad.: Timothy Bahti. Minneapolis: University of Minnesota, 1982.

JERVOLINO, Domenico. **Introdução à Ricoeur**. Tradução de José Bertolini. São Paulo: Paulus, 2011.

KANT, Immanuel. **Crítica da Faculdade do Juízo**. Tradução de Valério Rohden e Antônio Marques. 3ªed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2012.

KEARNEY, Richard (Ed.). **Paul Ricoeur: The Hermeneutics of Action**. London: Sage, 1996.

_____. On The Hermeneutics Of Evil. **Revue de métaphysique et de morale**, 2006/2, n. 50 p. 197-215. Disponível em: <http://www.cairn.info/revue-de-metaphysique-et-de-morale-2006-2-page-197html>. Acesso em: 10 out. 2021.

_____. Between Tradition and Utopia: The hermeneutical problem of myth. In: WOOD, David (Ed.). **On Paul Ricoeur Narrative and Interpretation**. London and New York: Routledge: Taylor & Francis Group, 2003. p. 55-73.

KÖRTNER, Ulrich H. J. **Introdução à Hermenêutica Teológica**. Tradução de Paul Tornquist. São Leopoldo, RS: Sinodal/EST, 2009.

LIMA, Luiz Costa. **Teoria da Literatura em suas fontes**. Rio de Janeiro: Francisco Alves, 1983. p. 52-83.

_____. Erich Auerbach: History and Metahistory. **New Literary History**. Baltimore, v.19, n.3, p.467-99, Spring 1988. History, Critics and Criticism: Some Inquiries. (John Hopkins University Press).

_____. **Mimesis: desafio ao pensamento**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2000.

_____. **Vida e Mimesis**. Rio de Janeiro: 34 Literatura, 1995. p. 158-235.

LÓPEZ, Damian. Interpretación figural e historia: Reflexiones en torno a la Figura de Erich Auerbach. **Prismas, Revista de história intelectual**, Buenos Aires, n. 13, p. 65-87, 2009.

LÖWY, Michael; SAYRE, Robert. **Romanticism against the tide of modernity**. Translated by Catherine Porter. Durham; London: Duke University Press, 2001. p. 268.

MATA, Sérgio da. Religião e Modernidade em Ernst Troeltsch. **Tempo Social, revista de Sociologia da USP**. São Paulo, v. 20, n. 2, novembro 2008.

MENDONÇA, Antônio Gouvêa. A Experiência religiosa e a institucionalização da religião. **Estudos Avançados**. São Paulo, v. 52, n. 18, p. 29-46, 2004.

MILES, David H. Reality and Two Realisms: Mimesis in Auerbach, Lukács, and Handke. **Monatshefte**, Wincosin, v.71, n.4, p.371-378, Winter, 1979. (Wincosin Press). Acesso em: 19 out. 2013, às 16:06 hs, pelo site <http://www.jstor.org/stable/30165459>.

MORALES, Darío Martínez. Hans Frei: teología y método. **Theologia Xaveriana**, vol. 66, no. 181, jun. 2016, p. 51-76. Bogotá, Colombia.

MUDGE, Lewis S. Introdução. In: RICOEUR, Paul. **Ensaio sobre a Interpretação Bíblica**. São Paulo: Fonte Editorial, 2008. p. 9-44.

MULLINS, Edgar Young. **A religião cristã: na sua expressão doutrinária**. Tradução de Cláudio J. A. Rodrigues. São Paulo: Hagnos, 2005.

NIEBUHR, H. Richard. **Cristo e Cultura**. Tradução de Jovelino Pereira Ramos. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1967.

OTTO, Rudolf. **O Sagrado: os aspectos irracionais na noção do divino e sua relação com o racional**. São Leopoldo: Sinodal/EST; Petrópolis: Vozes, 2007.

DE PAULA, Adna Candido, SPERBER, Suzi Frankl (Orgs.). **Teologia Literária e Hermenêutica Riccoueriana: Um diálogo possível**. Dourados: UFGD, 2011.

DE PAULA, Adna Candido. A Teoria da Interpretação e a Hermenêutica Bíblica de Paul Ricoeur. **TEOLITERÁRIA – Revista de Literaturas e Teologias**, São Paulo, v.2, n. 4, 2012, p. 240-252.

PEREZ, Juliana Pasquarelli. Metáfora e função cognitiva da poesia: um diálogo com Paul Ricoeur. In: DE PAULA, Adna Candido, SPERBER, Suzi Frankl (Orgs.). **Teologia Literária e Hermenêutica Riccoueriana: Um diálogo possível**. Dourados, MS: UFGD, 2011. p. 119-134.

PORTER, James I. Erich Auerbach's Earthly (Counter-)Philology. **Digital Philology: A Journal of Medieval Cultures**, v. 2, n. 2, Fall 2013, p. 243-265.

REDFIELD, James Adam. Behind Auerbach's "Background": Five Ways to Read What Biblical Narratives Don't Say. **AJS Review**, v. 39, Issue 01, April 2015, p. 121-150.

_____. Auerbach at Saint Peter and Paul: *Mimesis* as Figural Autobiography. In: MONGE, Claudio; PEDONE, Silvia. **Domenicani a Constantinopoli prima e dopo**

P'impero otomano: Storie, immagini e documenti d'archivio. Firenze: Edizioni Zerbini, 2017. p. 193-219.

RIBEIRO, Elton Vitoriano. Filosofia e teologia: relações complexas. **Argumentos**. Fortaleza, Ano 8, No.15, jan.; jun. - 2016. p. 110-131.

ROCHA, João César. A História Literária entre o Estético e o Estetizante: A Escrita e a Reflexão de Erich Auerbach. In: UNIVERSIDADE ESTADUAL DO RIO DE JANEIRO (UERJ). **Colóquio V: Erich Auerbach**. Rio de Janeiro: Imago, 1994. p. 149-155.

SAID, Edward W. **Humanismo e crítica democrática**. Tradução de Rosaura Eichenberg. São Paulo: Companhia das Letras, 2007. p. 110-146.

SANTOS, Joe Marçal Gonçalves dos. Literatura e Religião: a relação buscando um sentido. **Horizonte**, Belo Horizonte, v. 10, n. 25, p. 29-52, jan./mar.2012.

SMITH, Wilfred Cantwell. **O sentido e o fim da religião**. São Leopoldo: EST; São Leopoldo: Sinodal, 2006.

SOUSA, Thiago Luiz de. **O Estatuto de uma Hermenêutica Filosófica para o enriquecimento de uma Hermenêutica Bíblica em Paul Ricoeur / Thiago Luiz de Sousa**. -- 2019. 106 f. Orientador: Eduardo Gross. Dissertação (mestrado acadêmico) - Universidade Federal de Juiz de Fora, Instituto de Ciências Humanas. Programa de Pós Graduação em Ciência da Religião, 2019.

SOUZA, Vitor Chaves de. **A dobra da religião em Paul Ricoeur**. Santo André: Kapenke, 2017.

SPERBER, Suzi Frankl. Debate entre Ideias: o conceito de pulsão de ficção e as teorias de Paul Ricoeur. In: PAULA, Adna Candido de; SPERBER, Suzi Frankl (Organizadoras). **Teoria literária e hermenêutica ricoeuriana: um diálogo possível**. Dourados, MS: UFGD, 2011.

STAM, Juan. **Hermenêuticas e Teologias**. Tradução de Suzana Moreira. Campinas: Saber Criativo, 2018.

TROELTSCH, Ernst. **El Protestantismo y el Mundo Moderno**. Traducion de Eugenio Imaz. México, D.F.: Fondo de Cultura Economica, 1979.

UNIVERSIDADE ESTADUAL DO RIO DE JANEIRO (UERJ). **Colóquio V: Erich Auerbach**. Rio de Janeiro: Imago, 1994.

VANHOOZER, KEVIN J. **Biblical Narrative in the Philosophy of Paul Ricoeur: a Study in hermeneutics and theology**. Cambridge: Cambridge University Press, 2004.

VICO, Giambattista. **Princípios de (uma) Ciência Nova**. (Acerca da Natureza Comum das Nações). Tradução de Antônio Lázaro de Almeida Prado. São Paulo: Abril Cultural, 1974. (Coleção Os Pensadores).

WAIZBORT, Leopoldo. Erich Auerbach Sociólogo. **Tempo Social**. São Paulo, v. 16. n 1, Janeiro de 2004. Acesso: <http://dx.doi.org/101590/S010320702004000100004>. p. 61-91.

_____. **A passagem do três ao um**; crítica literária, sociologia, filologia. São Paulo: CosacNaify, 2007.

WELLEK, René. Auerbach's Special Realism. **The Kenyon Review**, Gambier, Ohio, v.16, n.2, p.299-307, Spring, 1954. (Kenyon College). Acesso em: 19 out. 2013, às 15:50hs, pelo site <http://www.jstor.org/stable/4333493>.

_____. Varia. **Comparative Literature**. Durham, v.10, n.1, p.93-95, Winter, 1958. (Duke University Press). Acesso em: 19 out. 2013, às 16:18hs, pelo site <http://www.jstor.org/stable/1768517>.

WHYTE, Hayden. The Metaphysics of Narrativity: Time and symbol in Ricoeur's philosophy of history. In: WOOD, David (Ed.). **On Paul Ricoeur Narrative and Interpretation**. London and New York: Routledge: Taylor & Francis Group, 2003. p. 140-159.

WILLIAM, Robins. Modeling Biblical Narrative: Frye and D. H. Lawrence. **Semeia**, [S.I.], Issue 89, p. 125-135, January 2002.

WOOD, David (Ed.). **On Paul Ricoeur Narrative and Interpretation**. London and New York: Routledge: Taylor & Francis Group, 2003.

ZILLES, Urbano. **A Modernidade e a Igreja**. Porto Alegre: EDIPUCRS, 1993.

_____. A Teologia é Ciência? **Revista Eclesiástica Brasileira**. Petrópolis, v. 74, n. 294, p. 300-319, Abr./Jun.2014.