

**Universidade Federal De Juiz De Fora
Pós-Graduação Em Ciência Da Religião
Mestrado Em Ciência Da Religião**

Sérgio Ricardo Gonçalves Dusilek

**A CONTRIBUIÇÃO DE ERICH AUERBACH PARA A RECEPÇÃO
BÍBLICA NA MODERNIDADE.**

**JUIZ DE FORA
2015**

Sérgio Ricardo Gonçalves Dusilek

A Contribuição De Erich Auerbach Para A Recepção Bíblica Na Modernidade.

Dissertação 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 Mestre.

Orientador: Prof. Dr. Luís Henrique Dreher

Juiz de Fora

2015

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

Dusilek, Sérgio Ricardo Gonçalves.

A Contribuição de Erich Auerbach para a Recepção Bíblica na Modernidade / Sérgio Ricardo Gonçalves Dusilek. -- 2015.
155 p.

Orientador: Luís Henrique Dreher

Dissertação (mestrado acadêmico) - Universidade Federal de Juiz de Fora, Instituto de Ciências Humanas. Programa de Pós-Graduação em Ciência da Religião, 2015.

1. Erich Auerbach. 2. Hermenêutica. 3. Recepção Bíblica. 4. Figura. 5. Modernidade. I. Dreher, Luís Henrique, orient. II. Título.

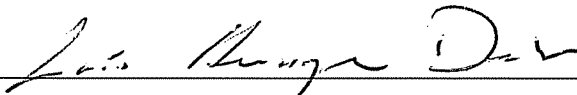
Sérgio Ricardo Gonçalves Dusilek

A Contribuição De Erich Auerbach Para A Recepção Bíblica Na Modernidade.

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Ciência da Religião, Área de Concentração em Filosofia da Religião, do Instituto de Ciências Humanas da Universidade Federal de Juiz de Fora como requisito parcial para obtenção do título de Mestre em Ciência da Religião.

Aprovada em 27 de Agosto de 2015.

BANCA EXAMINADORA



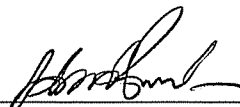
Prof. Dr. Luís Henrique Dreher (Orientador)

Universidade Federal de Juiz de Fora



Prof. Dr. Paulo Afonso Araújo

Universidade Federal de Juiz de Fora



Prof. Dra. Adna Candido de Paula

Universidade Federal dos Vales do Jequitinhonha e Mucuri/MG

Para vocês, meus amores Liliana e Letícia, as quais amo mais que a própria vida, que dedico esse trabalho. Vocês estavam em mim, antes dele ser feito. Vocês permaneceram comigo, na hora em que ele era feito. E vocês continuarão... Afinal, nem a morte, nem a vida, separarão vocês de mim. O amor que sinto faz com que não consiga mais ser sem vocês.

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 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, fato este simbolizado na figura de um livro como meu primeiro brinquedo.

Aos meus sogros, Dr. Renato Cerqueira Zambrotti e Elda Gomes Zambrotti, os 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, os quais carrego no coração.

Ao meu orientador, Prof. Dr. Luís Henrique Dreher, em quem reencontrei uma paternidade intelectual interrompida abruptamente em agosto de 2007, e cujo saber me embeveceu em muitos momentos. Pelo seu gigantesco conhecimento, pelo seu apoio, pelas suas contribuições, paciência e, sobretudo, pela sua amizade, minha gratidão.

Aos Professores Drs. Paulo Afonso Araújo, Eduardo Gross e Zwinglio Dias com os quais também tive o privilégio de integralizar os créditos do Mestrado. Saibam que estudar aos pés de vocês foi extremamente rico para mim. Recebam também meu muito obrigado.

À Professora Dra. Adna Candido de Paula, pessoa de notável saber e incansável busca pelo conhecimento, minha gratidão pela disposição em participar da minha banca de defesa.

Igualmente, agradeço ao Prof. Dr. Alexandre de Carvalho Castro cujas aulas no Seminário Batista do Sul inspiraram minha caminhada hermenêutica. Que dias melhores recaiam sobre sua saúde!

Ao secretário do PPCIR, Antônio, pela sua cordial e corriqueira presteza.

Aos programas de financiamento que me apoiaram nesse período, APG da UFJF e o CNPQ.

Por último, mas com destaque, preciso registrar minha gratidão a um grupo de pessoas inigualáveis, as quais apoiaram e compreenderam a ausência pastoral no período. Trata-se da Igreja Batista Marapendi-RJ/RJ, onde tenho privilégio de ser um dos pastores. Minha profunda gratidão e admiração pela visão e apoio de cada um de vocês.

“A reação normal dos homens diante de um grande feito cultural como a Bíblia é fazer o que os filisteus fizeram a Sansão: reduzi-lo à impotência, então fechá-lo num moinho para espremer nossas agressões e preconceitos. Mas talvez seus cabelos, como os de Sansão, possam crescer mesmo aí.” (NORTHROP FRYE)

RESUMO

A presente dissertação procura apresentar a contribuição do filólogo judeu-alemão, Erich Auerbach (1892-1957), para a recepção bíblica na Modernidade. Auerbach, que foi um dos principais críticos literários do século XX, resgata o modelo de interpretação figural em que acontecimentos históricos, factuais, distantes no tempo são conectados por meio de uma verticalização. O modelo figural foi o meio pelo qual a Bíblia foi constituída, conferindo-lhe certa unidade, e foi usado por um longo período na Idade Média. Auerbach via nesse modelo a melhor forma de representação e interpretação do Realismo, motivo pelo qual ele o aplicou na sua crítica literária. Há uma compreensão de que a literatura bíblica, com sua mistura de estilos, é que sedimentou o caminho para que o moderno realismo literário florescesse o que, para Auerbach, foi manifesto em variados realismos. A interpretação figural traz um novo foco sobre o distanciamento histórico e cultural. Auerbach os enxergava como positivos para o estabelecimento da interpretação figural, pois no modelo figural o lapso histórico é uma condição para a interpretação. E uma das formas de conectar o leitor ao texto e estabelecer os nexos dos polos figurais é o conceito de *Ansatz* que, no caso da recepção bíblica, estabelece uma unidade para a compreensão do texto. Essa compreensão requer uma postura de humildade do leitor. Auerbach também reconhece o caráter polissêmico do texto bíblico, mas aponta para o engessamento interpretativo provocado pela dogmatização promovida pela Igreja, que acabou gerando o abandono do modelo figural, e um mau uso, quando não uma perda, da abordagem das narrativas bíblicas. Para Auerbach, as narrativas sintetizam o poder de atração do texto bíblico, pois os personagens bíblicos além de serem iguais aos demais homens, vivem as mesmas tragédias, nas quais sofrem um processo de moldagem. A partir desta identificação, o leitor passa a incorporar o modelo figural uma vez que ele se torna incorporado aos polos figurais. A plena recepção da mensagem bíblica implicará a consumação na vida do leitor, configurando sua realidade. E no leitor ocorrerá tanto o fenômeno de cumprimento como de preenchimento, presentes na interpretação figural. E nesse binômio (cumprimento/preenchimento) reside a base da experiência e a vivência da esperança cristã.

Palavras-chave: Erich Auerbach; Hermenêutica; Recepção Bíblica; Figura; Modernidade.

ABSTRACT

The current dissertation seeks to present the contribution of the Jew-German philologist, Erich Auerbach (1892-1957) to the biblical reception to Modernity. Auerbach, who was one of the main literary critics of the XX century, redeems the exemplary interpretation on which historical, factual, distant in time events are connected through a verticalisation. The figural model was the mean by which the Bible was established, granting to it some unity, and it was used for a long period in the Middle Age. Auerbach saw in this model the best form of representation and interpretation of the Realism, reason why he implemented it in his literary critical. There is an understanding that the biblical literature, with its mixture of styles, accrued the path on which the modern literary realism flourished, which, in Auerbach, was seen on several realisms. The exemplary interpretation brings a new focus over the cultural and historical distancing. Auerbach saw them as positives for the establishing of the figural interpretation, because in the figural model, the historical lapse is a condition for the interpretation. And one of the forms to connect the reader to the text and establish the causal links of the figural poles is the concept of "*Ansatz*" which, in the case of the biblical reception, lays down a unity for the text comprehension. This comprehension demands a humble stance from the reader. Auerbach also recognizes the polysemy nature of the biblical text, but points to the casting of the interpretation, caused by the creation of dogmas promoted by the Church, which ended generating the abandonment of the figural model, and a misuse, when not a loss, of the biblical narratives approaches. To Auerbach, the narratives summarizes the power of attraction of the biblical text, because the biblical characters beyond being equal to the other men, live the same tragedies, in which suffer a shaping process. From this identification, the reader starts to incorporate the figural model once it becomes incorporated to the figural poles. The full reception of the biblical message will entail in the consummation in the reader's life, setting his reality. And in the reader will happen both the fulfillment and completion phenomena, presents in the figural interpretation. And on these two elements (fulfillment and completion) lies the basis of the Christian hope experience and living.

Keywords: Erich Auerbach; Hermeneutic; Biblical Reception; Figura; Modernity.

SUMÁRIO

1. **INTRODUÇÃO**, p.11
2. **A CRISE DA INTERPRETAÇÃO BÍBLICA**, p.16
 - 2.1 A MODERNIDADE E A MULTIPLICIDADE DE MOLDURAS, p.23
 - 2.2 A INFLUÊNCIA DE NOVOS PARÂMETROS: A SECULARIZAÇÃO E O HUMANISMO, p.27
 - 2.3 O TEXTO BÍBLICO NA MODERNIDADE, p.33
 - 2.4 A DOGMÁTICA A PARTIR DA MODERNIDADE, p.38
 - 2.5 O FUNDAMENTALISMO COMO MANIFESTAÇÃO DA MODERNIDADE, p.43
 - 2.6 A TEOLOGIA DA PROSPERIDADE E SUA LEITURA ALEGORIZANTE, p.47
Conclusão, p.52
3. **AUERBACH E O TEXTO**, p.54
 - 3.1 AUERBACH E SEU LUGAR NO PENSAMENTO MODERNO, p.54
 - 3.2 HISTORICISMO E PROVIDÊNCIA COMO PILARES DO REALISMO EM AUERBACH, p.60
 - 3.2.1 O historicismo em Auerbach, p.62
 - 3.2.2 O conceito de Providência, p.70
 - 3.3 O REALISMO EM AUERBACH, p.75
 - 3.3.1 A mistura de estilos, p.82
 - 3.3.2 A representação da realidade pelas figuras, p.85
 - 3.3.3 O ocaso do Realismo, p.88
 - 3.4 REALISMO E REVELAÇÃO, p.90
 - 3.5 DEUS COMO FIGURA, p.98
Conclusão, p.101
4. **A RECEPÇÃO BÍBLICA SEGUNDO AUERBACH**, p.102
 - 4.1 A ATRATIVIDADE DO TEXTO BÍBLICO, p.102
 - 4.1.1 A polissemia do texto bíblico, p.106
 - 4.1.2 O realismo criatural, p.109
 - 4.2 FATORES CONTRIBUTIVOS PARA A RECEPÇÃO DA LITERATURA BÍBLICA, p.111
 - 4.2.1 O leitor e o “*Ansatz*” de Auerbach, p.119
 - 4.2.2 A importância da humildade na compreensão do texto bíblico, p.121

- 4.2.3 O papel da comunidade na recepção do texto bíblico, p.122
- 4.3 O CONCEITO DE FIGURA, p.126
 - 4.3.1 A interpretação figural, p.132
 - 4.3.2 Consumação e a figuralidade como atualização do conteúdo bíblico, p.134
- Conclusão,p.137
- 5. CONCLUSÃO, p.139**
- REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS, p.148**

1 INTRODUÇÃO

A hermenêutica bíblica vive uma crise que emergiu com a própria modernidade. Para Erich Auerbach, autor cuja obra é objeto dessa pesquisa, aquela representou uma ruptura, uma perda com a familiaridade (AUERBACH, 1997, p. 80) das relações vigentes no medievo. Soma-se a isso a invasão do pragmatismo no campo da pregação bíblica, fazendo com que o critério da adesão, da resposta em termos de quantidade de ouvintes seja o aferidor do êxito do processo interpretativo. O pragmatismo pode ser um critério decisório, contudo ele implicará uma automática perda da qualidade. Em virtude disso é que se tem muita pregação, mas pouca mensagem.

Na contramão desse viés pragmático, há uma volta radical empreendida por grupos fundamentalistas visando a buscar nos primórdios do cristianismo um parâmetro para a exposição bíblica, a qual eles batizaram de “mensagem expositiva”. Ocorre que mesmo o fundamentalismo, possuindo na sua composição traços da modernidade, continua em sua expressão trazendo a negação daquela. E nada pior para o querigma que se propor a falar aquilo que ninguém está disposto a ouvir.

Entre essas polarizações é que esse pesquisador se encontra. Há um interesse pessoal, um elã que subjaz a esta pesquisa. Ele não reside somente no desafio que este trabalho apresenta, mas também na interface que tem com sua função pastoral numa comunidade batista da cidade do Rio de Janeiro, onde semanalmente labora em diversos momentos com a hermenêutica bíblica.

Nesse sentido, a escolha de Erich Auerbach se explica não só pela sua importância no mundo acadêmico como também pela pertinência de sua abordagem e do método que propõe. Ao resgatar o princípio interpretativo presente no modelo figural, Auerbach aponta para uma excepcional direção para a hermenêutica bíblica moderna. A interpretação figural adquire em Auerbach uma configuração moderna, uma vez que voltada para a estética da recepção. Ora, quando se quer discutir a recepção bíblica numa cultura avessa a qualquer traço dogmático, a via literária se transforma num excelente meio para tornar o texto bíblico conhecido, debatido e apropriado.

A escolha por Auerbach também se deve à sua vasta produção lastreada em textos cristãos. Muito do que produziu em formato de artigos e livros foi publicado contendo a análise e emprego, pelo filólogo judeu-alemão, de textos religiosos e cristãos, o que aponta para sua familiaridade com a proposta desta dissertação. Há muito material ligado à temática de Ciência da Religião e Teologia nos seus escritos. Isso não se aplica somente ao campo da

interpretação, mas se estende, por exemplo, a uma análise da Igreja e sua postura dogmática, a um quadro do fenômeno da secularização, à ética cristã e a uma discussão sobre o estatuto da religião, entre outros assuntos.

Nesse ponto é preciso ressaltar a discrepância que existe entre o vasto conteúdo de Auerbach e seu pouco aproveitamento no âmbito da Ciência da Religião e Teologia. Em parte, a explicação talvez esteja voltada para o fato de que muito pouco se produz em termos de estética da recepção aplicada à hermenêutica bíblica. Isso porque são poucos os pesquisadores que se aventuram pelo campo da estética bíblica. Numa pesquisa aos periódicos Capes, encontramos os artigos de Antônio Paulo Benatte¹ e Rui de Souza Josgrilberg². Além deles, outros dois autores publicaram obras sobre esta temática. Trata-se de Alessandro Rodrigues Rocha³ e J. S. Croatto, abordando hermenêutica e sentido, bem como hermenêutica e significado. Recentemente, a Revista Estudos de Religião⁴ do Programa de Pós-Graduação em Ciências da Religião da Universidade Metodista de São Paulo publicou um dossiê sobre a Hermenêutica da Recepção, com textos dos Drs. Paulo Augusto de Souza Nogueira, Júlio Paulo Tavares Zabatiero e Pedro Lima Vasconcellos. Porém, em nenhum desses autores e trabalhos citados há uma abordagem sobre Auerbach.

Sendo assim, parece correto dizer que Auerbach tem sido preterido pela Ciência da Religião e Teologia no Brasil. Se for tomado por indicativo de estudo os artigos produzidos sobre um assunto/autor, fica clara a negligência a Auerbach pelos programas que tratam da Ciência da Religião e da Teologia. Como ilustração, dos 2.727 registros de textos ligados a Auerbach numa recente pesquisa ao *Periódicos Capes*⁵ somente seis estão ligados às Revistas de Programas da Área. Na revista *Horizonte* do programa de Pós-Graduação em Ciências da Religião da PUC-Minas – encontram-se três artigos cujos resumos se propõem a analisar Auerbach. Só que tirando o texto do então doutorando Victor de Oliveira Pinto Coelho⁶, os demais apresentam uma abordagem superficial e incipiente de Auerbach⁷. Os demais artigos foram publicados pela Revista *Estudos de Religião*, do Programa de Pós-Graduação em

¹BENATTE, Antônio Paulo. Os Pentecostais e a Bíblia no Brasil: Aproximação mediante a estética da recepção. **Rever: Revista de Estudos da Religião**, São Paulo, SP, v.12 (1), p.9, 2012.

²JOSGRISBELRG, Rui de Souza. Hermenêutica Bíblica e a vida cotidiana. **Caminhando**, São Paulo, SP, v.17, n.2, p.33, jul./dez. 2012.

³ROCHA, Alessandro Rodrigues. **Experiência e Discernimento**. São Paulo: Fonte Editorial, 2011.

⁴**Estudos de Religião**, São Paulo, SP, v.26, No 42, jan./jun., 2012.

⁵Realizada em 02/07 às 22:43hs.

⁶COELHO, Victor de Oliveira Pinto. A abordagem do texto cristão em Erich Auerbach. **Horizonte**. Belo Horizonte, v.10, No.26, p.584-602, abr./jun.2012.

⁷São os textos de: LEONEL, João. Pedro como personagem no evangelho de Mateus: complexidade e inversão. **Horizonte**. Belo Horizonte, v.12, No.33, p.164-182; e: AMPARO, Flávia Vieira da Silva. *Ut pictura poesis: uma interpretação profética e poética da obra de Michelangelo*. **Horizonte**. V.10, No.25, p.75-92, jan./mar.2012.

Ciências da Religião da UMESP⁸. Há ainda um artigo do autor desta dissertação publicado na Revista *Tear Online* das Faculdades EST⁹.

Ao se registrar a pequena produção acadêmica sobre Auerbach numa área do saber em que esse teórico tem muito a contribuir, e ao se juntar a pouca produção em termos de estética da recepção bíblica, bem como a crise na interpretação, pretende-se apontar para a relevância dessa pesquisa.

A meta principal dessa pesquisa é apresentar como se processa a recepção bíblica na modernidade tardia, segundo Erich Auerbach. Que lugar o texto bíblico tem na modernidade tardia? Seu caráter polissêmico e seu fator de atualização pela fé conferem ao texto bíblico uma contemporaneidade. Nesse sentido pretende-se evidenciar que a premissa de uma estética da recepção bíblica é tão possível nesse contexto quanto lhe é necessária. E essa estética, como será apresentada, é o modelo de interpretação figural.

No intuito de atingir o objetivo principal, a pesquisa apresentará os seguintes objetivos específicos: marcos da moderna crise da interpretação bíblica, os elementos atrativos da narrativa bíblica, a implicação desses elementos para o realismo bíblico, bem como os aspectos fundantes do esteticismo auerbachiano.

Interessante é que a modernidade surgiu como resgate da cultura grega através do Renascimento. Por esta razão deveria haver maior espaço para a dimensão religiosa, uma vez que havia no mundo helenístico uma grande receptividade a esse tipo de experiência (AUERBACH, 1997, p.45). Contudo, o Humanismo que representou a aposição da figura do homem à frente da figura de Deus (AUERBACH, 2011, p.175), bem como a quebra da moldura que interliga os acontecimentos figurais (AUERBACH, 2011, p.139) caracterizam essa crise que emergiu com a modernidade. A compreensão da narrativa se tornou inconsistente. Houve então adesão a outras figurações, cuja postura revela o desprendimento da figuração anterior. Como reação, parte do Cristianismo instituído caminhou para a proibição de outras figurações, dogmatizando a figuração e a interpretação existente.

Ao fornecer uma visão de Auerbach e sua percepção do texto, procurar-se-á também destacar os elementos atrativos da narrativa bíblica. Há recursos estilísticos presentes no texto escriturístico que explicam seu magnetismo, seu poder de atração. A noção de Providência, de uma teleologia perpassando a narrativa bíblica, ou ainda de uma narrativa que unifique as realidades estanques, bem como seu realismo, cria uma identificação com o intérprete. Esta

⁸São dois artigos de José Adriano Filho, publicados, um no volume 22, No.35, p.28-39, jul./dez. 2008 e outro no volume 26, No.42, p.52-64, jan./jun. 2012. A referência completa encontra-se no final da dissertação.

⁹DUSILEK, S.R.G. 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).

será demonstrada pela sua vivacidade narrativa, pelo realismo contido no texto, bem como pela descrição precisa dos personagens e do contexto contido na narrativa. Só para ficar num exemplo, em Auerbach encontramos a noção de que “a comunicação da realidade envolve sua absorção” (AUERBACH, 2011, p. 226). Para o filólogo judeu-alemão, a presença textual da realidade tem um poder amalgamador com o intérprete.

Por fim, a pesquisa evidenciará a interpretação “reinterpretativa”, a interpretação figural (AUERBACH, 2011, p.41, 117) como a proposta de refiguração do texto¹⁰. Na refiguração se estabelece uma conexão, um “ato espiritual” (AUERBACH, 1997, p. 46). E nessa conexão há uma apropriação do texto. Destaca-se que o conteúdo interpretativo aponta para a adaptabilidade do texto bíblico. De algum modo, similar a Dom Quixote de Miguel de Cervantes, ele se “desprende da intenção do autor e passa a viver de modo independente, apresentando a cada época um rosto novo” (AUERBACH, 2011, p. 316). Esse “rosto novo” nada mais é que a condição aderente do texto, sua adaptabilidade que faz com que ele ganhe o contorno da face do leitor.

É através da refiguração que o homem moderno é inserido numa perspectiva atemporal, ligado a uma realidade última. Destaca-se que a perspectiva é de um resgate especialmente da visão de Tertuliano, quanto à noção figural, e de Hegel, quanto à ideia de consumação. Nesse sentido, a interpretação figural que Auerbach defende difere da noção de alegoria, para a qual a tipologia historicamente se “desencaminhou”¹¹.

Essa pesquisa foi desenvolvida a partir da principal obra de Erich Auerbach intitulada *Mimesis: A Representação da Realidade na Literatura Ocidental*, tendo como base tanto sua versão em português quanto sua versão em espanhol (ambas referenciadas na bibliografia). De igual modo, outros tantos textos de Auerbach foram usados e listados como fontes primárias.

Fruto de uma intensa pesquisa, avaliação temática e autoral, os artigos de comentadores de Auerbach foram assim selecionados, adicionando-se a esses fatores sua disponibilidade para consulta. Dentre eles destacam-se as contribuições de Edward Said e David Carroll, além de Wilhelm W. Holdheim, Marc Blanchard e Jacob Hovind. Tanto estes quanto os demais comentadores utilizados estão listados na bibliografia final.

¹⁰Nesse ponto há um contato com a refiguração de Ricoeur. Isso porque entra em questão a dimensão da existencialidade no processo de recepção do conteúdo bíblico, e sua consonância como o conceito de refiguração ricoeuriano. É através do viés da existência, a qual abriga a fé, que se realiza a apropriação do texto.

¹¹Destaca-se aqui o modo esclarecedor com o qual Northrop Frye na sua obra *O Código dos Códigos* esclarece a evolução do conceito de figuração, estabelecendo uma comparação entre *typos*, alegoria e figura. (FRYE, Northrop. *O Código dos Códigos: A Bíblia e a Literatura*. Tradução de Flávio Aguiar. São Paulo: Boitempo editorial, 2004).

Também aqui e ali serão notadas as contribuições de Northrop Frye, Harry Emerson Fosdick e Paul Ricoeur¹². Todos os três possuem uma extensa contribuição à hermenêutica bíblica, o que fez com que fossem usados ao longo do texto ora como elemento ratificador, ora como elemento contributivo de outra percepção possível dentro do mesmo assunto, ora como contraponto de Auerbach. Emil Brunner, teólogo da assim chamada neo-ortodoxia, igualmente foi usado em alguns momentos – com objetivo de trazer uma conotação mais teológica a certos pontos. Também se inserem aqui e ali outras contribuições registradas preferencialmente por notas de rodapé.

Por fim, mas não menos importante, destaca-se a estrutura do trabalho. Ela contempla no seu primeiro capítulo “A Crise da Interpretação Bíblica”. Com ele se procura apresentar os fatores que levaram a essa dificuldade hermenêutica fundamental, bem como mostrar duas principais distorções modernas que, na visão exarada nesta pesquisa, são a leitura fundamentalista e a teologia da prosperidade.

O segundo capítulo, “Auerbach e o texto”, procura apresentar um panorama de Auerbach, sua visão do realismo, bem como o historicismo e a Providência como elementos balizadores de sua compreensão estética. Nesse aspecto que aborda a literatura bíblica, especial atenção foi dada à interseção do realismo de Auerbach com a noção de Revelação e com as implicações do apontamento de Deus como figura em *Mimesis*.

O último capítulo, “A Recepção Bíblica segundo Auerbach”, apresenta a atratividade do texto bíblico bem como os elementos contributivos para sua leitura. A interpretação bíblica é apresentada sobre o conceito de Figura, propondo um arco hermenêutico para a compreensão de Auerbach, ao que se segue a conclusão da pesquisa.

¹²A escolha desses três pensadores apoia-se em pontos de contato e portanto de diálogo, que possuem com Auerbach, além de trazerem consigo perspectivas complementares. Todos abordam a hermenêutica bíblica. E, com exceção de Ricoeur, os demais se encontram na interpretação figural, sendo que para Fosdick ela deveria ser acompanhada das descobertas modernas, conciliada com o método histórico-crítico.

Não é de hoje a existência de uma crise na interpretação bíblica. A História testemunha através das mais diferentes correntes e métodos interpretativos o incômodo que essa questão sempre causou, especialmente no seio do Cristianismo, uma vez que a Bíblia é tida como seu livro sagrado. Parte dessa crise reside no próprio caráter querigmático, isto é, a condição de proclamação que constitui a escritura. O texto cristão com isso não pretende ser um repositório das verdades sagradas, mas sim a ponta de lança para que tais verdades, uma vez exaladas se tornem, aí sim, depositadas nos corações humanos. Numa figura bíblica, a manjedoura cristã que recebe a Palavra encarnada – Jesus não é o texto em si, mas a sua vivência por aqueles que travam contato com ele.

Se por um lado essa crise se deve à condição do próprio texto, por outro é preciso dizer que ela propiciou o desenvolvimento da hermenêutica, pois foi a partir do exercício interpretativo do texto bíblico, da exegese, é que houve o desenvolvimento pelo qual se chegou às modernas teorias da interpretação textual (DREHER, 2008). A hermenêutica passa a ter um caráter normativo a partir do conhecimento metódico da Bíblia, sistematizado inicialmente por Agostinho em sua obra *De Doctrina christiana* (LIMA, 1983, p.52). Por sua vez, David S. Dockery demonstra a normatividade da interpretação já presente em Irineu, um dos pais da Igreja do segundo século da era cristã, que, num contexto apologético desafiador, defendia que a tradição da igreja deveria chancelar a leitura da Escritura (DOCKERY, 2005, p.68). “Encenava-se assim um círculo hermenêutico: a tradição da igreja era criada pela interpretação da Escritura, e a interpretação da Escritura era, portanto, governada pela tradição da igreja na regra de fé” (DOCKERY, 2005, p.68). Tal procedimento normativo visava a rechaçar aquilo que era qualificado como uso indevido do texto bíblico pelos grupos considerados heréticos.

A questão é analisar se esse momento primevo de estabelecimento do cristianismo em sua diferenciação das demais tradições religiosas permite classificar a narrativa bíblica como tirânica, no sentido de ter sido imposta autoritariamente. Tratava-se de um esforço de instalação e diferenciação a que nem todos atentaram para esse foco primeiro. Exemplo dessa interpretação anacrônica¹³ é o caso de Adam Hammond que qualificou tais narrativas a partir de sua univocidade e de sua redução a uma simples verdade (HAMMOND, 2011, p.641).

¹³ Anacrônica porque procura avaliar com os instrumentos e parâmetros atuais os textos de outrora. Auerbach na contramão dessa visão reforçará a idéia de Giambattista Vico de que cada época tem sua beleza própria e ela deve ser vista e valorizada como tal (VICO, Giambattista. **Princípios de (uma) Ciência Nova**. (Acerca da

Justamente contra esta explicação reducionista se volta a proposta do autor cuja abordagem é objeto deste estudo. Ao evidenciar o texto bíblico como resultado de uma mistura de estilos, do baixo e sublime, Erich Auerbach identificou um retrato da realidade que inclusive permitiu que posteriormente passassem a existir as modernas representações da realidade. Se há algo bem marcado nos escritos de Auerbach é que a Bíblia não só foi à fonte primeira do desenvolvimento da hermenêutica, mas foi a propiciadora do trato do realismo, negando assim seu possível traço impositivo. Em outros termos: a realidade é espessa, por vezes inflexível, mas não necessariamente tirânica.

Segundo Lima, num primeiro momento essa hermenêutica se “fundava na diferenciação das palavras, com realce para a distinção entre o sentido literal (gramatical) e o figurado¹⁴ (alegórico)” (LIMA, 1983, p.53). Essa distinção nascia de uma compreensão cristã dual entre o terreno e o celestial, o que fez com que os eventos históricos pudessem ser interpretados tanto sob o prisma histórico quanto pelo simbólico-místico, o que levou aos modelos nem sempre harmônicos das escolas de Antioquia (leitura literal do texto) e Alexandria (apropriação pela via da alegoria) (LÓPEZ, 2009, p.71)¹⁵.

Na Idade Média foi estabelecida a teoria do quádruplo sentido da Bíblia: o histórico, o alegórico, o moral e o sublime (anagógico) (LÓPEZ, 2009, p.72). Posteriormente, já no início do século XVIII, os pietistas estabeleceram a distinção de três momentos na hermenêutica: “a *subtilitas intelligendi*, a *subtilitas explicandi* e a *subtilitas applicandi*, correspondentes aos momentos de compreensão, interpretação e aplicação do texto sagrado” (LIMA, 1983, p.53). Houve assim uma simplificação do processo interpretativo da Bíblia pelos pietistas em relação ao momento anterior. Contudo, essa simplificação possivelmente ainda demonstre certa sofisticação no aprofundamento da hermenêutica bíblica, a qual trouxe um fator complicador para o simples manuseio do texto. O fato de a modernidade legar às pessoas o contato com o texto bíblico, bem como o maior acesso à alfabetização, oriundo das incipientes universidades que nasceriam sob auspício de clérigos voltados para a educação,

Natureza Comum das Nações). Tradução de Antônio Lázaro de Almeida Prado. São Paulo: Abril Cultural, 1974).

¹⁴ Interessante ressaltar que para Damian López a interpretação figural cristã fez com que a própria literatura pagã fosse lida pelo viés da figuração. Segundo ele, Virgílio ao escrever Eneida foi admirado na Idade Média, pois seu texto foi lido como figuração da vinda de Cristo. Para os cristãos de então havia uma intuição sobre a verdade nos pagãos que somente as Escrituras e o advento de Cristo podiam complementar a explicação. Isso se dá numa perspectiva de interpretação figural em que um dos polos seria a intuição da verdade presente nos textos pagãos e o outro a literatura bíblica com sua exposição da verdade (LÓPEZ, Damian). Interpretación figural e historia: Reflexiones en torno a Figura de Erich Auerbach. **Prismas, Revista de história intelectual**. Buenos Aires, n.13, p.66, 2009.

¹⁵ David Dockery acresceria ainda às escolas de Alexandria e Antioquia o modelo canônico ou orientado para o texto de Agostinho e Teodoreto. (DOCKERY, David S. **Hermenêutica contemporânea à luz da igreja primitiva**. Tradução de Álvaro Hatthner. São Paulo: Editora Vida, 2005, p.153).

trouxe uma maior facilidade de apreensão dos ensinamentos bíblicos, que discrepava do formato mais fechado e denso da hermenêutica bíblica desenvolvida até aquele momento.

Outra dificuldade reside em quem manuseia o texto sagrado cristão de modo querigmático e, por que não dizer, por vezes enigmático. Introduce-se aqui o pregador e sua dificuldade de transposição do texto. Erasmo de Roterdã, no início do século XVI, alertava para os pregadores que davam ao texto a forma que queriam o que no seu dizer era igual a transformá-la num pedaço de cera (ERASMO DE ROTERDÃ, 2011, p.95). Ele reconhecia que parte dessa responsabilidade recaía sobre o auditório que mais estava interessado no entretenimento cômico do que no estudo (ERASMO DE ROTERDÃ, 2011, p.74). Padre Antônio Vieira, posteriormente, concordaria com essas observações. Ao falar da multiplicidade da colheita que dava 100 por um, ele pedia que pelo menos o inverso acontecesse a cada pregação, que uma pessoa a cada 100 guardasse em seu coração aquilo que ele falava.

Conexo à questão da recepção do querigma, da pregação, está o desconforto do pregador com o manuseio do texto bíblico. Em vez de fazer uso da crítica textual como contribuição para o labor hermenêutico, muitos desenvolveram uma relação dual com a Bíblia. Harry Emerson Fosdick afirma que ao mesmo tempo em que o pregador reconhece que as pessoas precisam daquela mensagem comunicada, ele não se sente livre e confortável para usá-la (FOSDICK, 1961, p.2). Esse desconforto é especialmente moderno. O sintoma desse fato para Fosdick era a discussão de problemas de crítica textual no púlpito; ou ainda na redução do texto a uma ilustração moral ou mesmo um conto (FOSDICK, 1961, p.2). Essa dificuldade faz com que muitos sejam arrastados para um mimetismo não de Cristo, mas de pregadores famosos, o que dá a experiência do compartilhamento querigmático um contorno programático e performático (FOSDICK, 1961, p.1).

A crise então adquiriu densidade com a Modernidade. Ela legou uma dificuldade de adaptação, pois o mundo do intérprete passou a ser bem diferente do mundo do texto bíblico. O homem não sabe mais seu lugar¹⁶ (AUERBACH, 2011, p.409), se tornando “sem chão” e desconexo (AUERBACH, 2011, p.411). Destaca-se que justamente por conta de sua extensa rede de referências o ser humano perdeu seu lugar. Essa desconexão primária resulta num paradoxal movimento de conexões menores, que implica uma extensa rede de significações

¹⁶Heidegger leu esse fenômeno como uma crise da habitação, na qual o homem moderno perdeu a sua capacidade de conexão que possibilitava diante da quadratura, receber os acenos do Ser. (HEIDEGGER, Martin. **Ensaio e Conferências**. Tradução: Emmanuel Carneiro Leão, Gilvan Fogel, Marcia Sá Cavalcante Shuback. Petrópolis: Vozes; Bragança Paulista: editora Universitária São Francisco, 2012. p.136 (Coleção Pensamento Humano).

(AUERBACH, 2011, p.53) e que acabam sufocando, para ficar num exemplo, o que está contido nos relatos bíblicos. Na caracterização dessa fase, Auerbach fala em quebra da moldura medieval (AUERBACH, 2012, p.243) objetivando mostrar o drástico rompimento que houve na construção e percepção da realidade.

Ao falar do legado e da extensão dessa dificuldade de assimilação das transformações sociais que ocorreriam mundo afora, Auerbach se refere às crises de adaptação, cujas tentativas de interpretar a realidade passam a refletir uma consciência múltipla. Esses processos se estendem por toda a modernidade, como pode ser visto na seguinte colocação do filólogo judeu-alemão, que retrata de modo pormenorizado as dificuldades de adaptação, daí o uso da longa citação a seguir:

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. (...) 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 unia 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)

A modernidade trouxe para o ser humano um enriquecimento científico sem igual, mas também o desinstalou no seu próprio mundo. Torna-se extremamente difícil para o intérprete compreender o contexto circunstancial do texto sem que ele ao menos saiba esposar a sua própria realidade. O próprio desenvolvimento científico apontou para uma precariedade das descobertas, uma vez que, como bem destacou Auerbach, tanto produz como derruba os ensaios de interpretação “sintético-objetivos”. Em contraposição a esse fato está a necessidade humana de certa estabilidade no processo de conhecimento da realidade. Daí a facilidade da inserção das seitas e dos movimentos totalitários. Longe de qualquer noção nostálgica, Auerbach simplesmente constata a dificuldade moderna.

A dificuldade de compreender o mundo do leitor não ocorreu devido a sua incapacidade, mas sim à complexidade que ele ganhou. Essa desinstalação no próprio mundo em que habita o tornou propício ao assentimento a seitas, que no pensar de Auerbach não se restringiam ao espectro religioso, mas melhor se mostravam no ambiente político. Uma unidade que havia sido perdida pela quebra da moldura medieval agora era fornecida por rígida moldura política totalitária.

A modernidade acarretou uma diferenciação e fragmentação social crescente. Não só as classes que foram divididas. Povos e parte de populações inteiras estavam ameaçados ora pelo crescimento demográfico desordenado, ora pelas disputas de mercado para distribuição da produção industrial.

No tocante às narrativas, a modernidade produziu um movimento pendular. Ao substituir as metanarrativas¹⁷, aqui tomadas como a produção de sentido pelo viés religioso, pelas narrativas totalizantes, ela evidenciou o anelo do ser humano por um esquema interpretativo que possibilitasse a compreensão de uma realidade que agora era lida como desordenada e desafiadora. Adam Hammond discordaria dessa análise ao defender que a modernidade capacitou os leitores a suspeitarem do triunfo das grandes narrativas e abraçar a ordinária e múltipla representação da consciência, resultado do violento choque de “quase todos os caminhos heterogêneos da vida” (HAMMOND, 2011, p.641)¹⁸. Entretanto, o ser humano mostrou sua suscetibilidade a projetos rígidos e minimalistas de arrumação do mundo, notadamente evidenciado no crescente desenvolvimento de regimes totalitários justamente advindos no auge dessa crise adaptativa.

¹⁷Mesmo compreendendo que alguns teóricos (Hayden White, Lyord, entre outros) não fazem a distinção entre metanarrativa e narrativa totalizante, aqui essa diferença foi assumida com propósito didático para marcar um discurso com pretensão de ter uma origem divina, e outro com pretensão de se “tornar divino”, numa espécie de delineamento entre o religioso e o político.

¹⁸Não só esse trecho como todas as demais citações diretas feitas de textos em espanhol e inglês ao longo desta dissertação foram traduzidas pelo autor desta dissertação.

No campo da hermenêutica bíblica a crise foi sentida. Em primeiro lugar com a dificuldade de situar o ser humano no próprio mundo que vive. Ora, se o homem não entende o contexto, esse mundo transformado de maneira inevitável e no qual está inserido, se não consegue decodificá-lo, como é possível aplicar o princípio da mensagem bíblica nessa realidade? Como dar a ele raízes históricas se a terra parece estar tão endurecida para ser fecundada?

Em segundo lugar, o próprio desenvolvimento e desacoplamento da hermenêutica da interpretação apontam para o efeito da modernidade sobre a interpretação da Bíblia. Além disso, destaca-se a necessidade de que “o uso da Bíblia se dê com formas de pensamento e de fala sob categorias modernas” (FOSDICK, 1961, p.129). A Bíblia se tornou “um livro antigo e de difícil leitura, compreensão e crença para o mundo moderno” (FOSDICK, 1961, p.33), a tal ponto que “quando alguém se move para a Escritura com a mente acostumada aos caminhos modernos, ele se encontra num mundo estranho” (FOSDICK, 1961, p.34). Fosdick chamou essa interferência da modernidade no leitor da Bíblia de um demonstrador das “pequenas limitações”, uma vez que é preciso reconhecer que “há partes da Bíblia escritas em cifras as quais a mente de nosso tempo tem dificuldade quando não impossibilidade para ler” (FOSDICK, 1961, p.123).

Fato é que o mundo deixara de ser cristão não tendo mais “um mundo de cristãos pecadores, mas um mundo não cristãos”, tal qual retratado nas peças de Molière. Ora, este mundo “minava a única forma de cristianismo possível” (AUERBACH, 2012, p.224). O mundo saía de uma perspectiva fatalista para uma pluralista onde as possibilidades eram reafirmadas. Esse mundo não mais cristão pode ser visualizado na seguinte colocação:

Na época e no país de Rousseau aparecem pela primeira vez homens abertamente não cristãos: sentem-se seguros em seu modo de vida e procuram ordená-lo a seu gosto por meio de preceitos racionais. Não o fazem somente em causa própria, mas também em vista dos demais – não por um operoso amor ao próximo, mas por um sentido de utilidade social. Esperam assim melhorar o mundo e finalmente levá-lo à perfeição. Já não se consideram a si mesmos como pecadores e ao mundo como mau por natureza. Suas esperanças também não se dirigem mais à redenção do Mal e à realização do Bem, mas sim a uma existência terrena bem-ordenada: a razão deve vencer os preconceitos humanos, ao passo que a experimentação sistemática e aplicada deve vencer a resistência da natureza, até que, algum dia, o mundo terreno seja inteiramente moldado pelo espírito humano. Por mais imperfeito que tudo seja, tudo é ainda fundamentalmente reparável; algum eventual pessimismo refere-se apenas aos obstáculos e ao longo tempo necessário para alcançar os objetivos. Mas estes são fundamentalmente alcançáveis e, pensando assim, não há como não crer que se esteja no caminho certo. Para o cristão, pelo contrário, o mundo é essencialmente mau e distante do Bem, incapaz de alcançá-lo por suas

próprias forças – o próprio cristão se figura como pecador (AUERBACH, 2012, p.280).

Ao contrário do pensamento cristão que via o mundo como mau e incapaz de uma atividade redentora, a modernidade trouxe uma esperança calcada na capacidade do homem de superar os obstáculos. Há uma confiança no conserto do mundo numa inserção e afirmação do homem, ao passo que no cristianismo a esperança está conectada a uma intervenção divina, a uma manifestação de sua Graça.

Essas mudanças alcançaram também as artes, especialmente o teatro moderno que deve seu desenvolvimento ao mimetismo da representação na Idade Média. Os critérios de juízo estético foram alterados e a base crítica ampliada de um “pequeno grupo de homens cultos para toda a sociedade refinada” (AUERBACH, 2012, p.242). Tais alterações romperam com a abrangente moldura cristã e fez com que se repensasse a unidade da ação teatral. Ao longo da Idade Média o teatro foi desenvolvido como uma arte mimética cristã de grande apelo popular. Porém, foi perdendo seu vigor ao chegar à modernidade uma vez que as peças passaram a retratar outros temas. Desse modo “quando esta moldura se perdeu, quando deixou de haver um povo cristão e uma visão cristã homogênea do mundo, foi que se tornou necessário preocupar-se com a unidade” (AUERBACH, 2012, p.243). Unidade esta possibilitada, por exemplo, no texto bíblico na: a) unidade canônica do todo; b) narrativa tipológica que coloca os eventos como figura de outros; c) organização das metáforas em agrupamentos simbólicos equivalentes (FRYE apud WILLIAM, 2002, p.125).

Mais do que uma possível discordância, parece que Northrop Frye reforça essa constatação da unidade, atrelando-a a um enraizamento psíquico. Por este compreende que a literatura ocidental possui uma “unidade imaginária” advinda da herança bíblica. Por mais rupturas que a modernidade tenha causado, ela não teria obtido sucesso no rompimento dessa unidade. Para Frye, as tentativas de rompê-la não lograram êxito, como se pode inferir da seguinte passagem:

A abordagem histórica e analítica da Bíblia não me foi útil, embora aqui e ali eu dependa dela. De nenhum modo ela esclarece por que ou como um poeta chega à leitura da Bíblia ou de fato a lê. Em outro lugar sugeri que a erudição textual nunca desenvolveu a crítica “superior” que tanto barulho fez no século XIX. Ao invés de emergir de uma crítica “de base”, ou seja, dos estudos sobre os textos, a maior parte daquela erudição enterrou-se numa crítica de porão onde desintegrar o texto virou um fim em si mesmo. O resultado disto é que as descobertas essenciais deste procedimento se deram logo em seguida, e a elas se seguiu um monte de fogo-de-palha. (FRYE, 2004, p.16).

Aqui reside o ponto nevrálgico da crise da interpretação bíblica na modernidade, tipificado em Fosdick, Frye e Auerbach. Em Auerbach a quebra da moldura se expressa anteriormente ao texto pela inadequação existente entre esse mundo novo e o leitor que o habita. Para Fosdick, seu otimismo com a modernidade elevou a crítica e isto devia ser celebrado como insumo para o hermeneuta. Já para Frye o criticismo tinha se tornado um fim em si mesmo, uma espécie de cisterna rota, uma vez que seu acurado e obsessivo objetivo não se traduzem necessariamente no caminho pelo qual o leitor vai se achegar ao texto. O contexto cultural apontava para uma possível derrocada da religião, uma espécie de desuso:

Em meados do século XX a maioria dos ocidentais achava que a religião nunca mais desempenharia um papel de destaque nos acontecimentos mundiais. Fora relegada à esfera privada, novamente com a aprovação de muitos secularistas que ocupavam posições de poder ou controlavam a mídia e o discurso público. (ARMSTRONG, 2001, p.229).

Contrariando as expectativas daquele contexto no final do século XX, constatava-se que os fundamentalistas tinham tirado “a religião das sombras e mostraram que ela podia atrair uma imensa parcela da sociedade moderna” (ARMSTRONG, 2001, p.353). Muito longe do fundamentalismo, contudo próximo do reconhecimento nele implícito, Frye compreende que a recepção bíblica não está fadada à trilha científica. Antes, ela pode, sim, ser experimentada por outros caminhos, como o da poesia e da literatura que por sinal a enriquecem.

2.1 A MODERNIDADE E A MULTIPLICIDADE DE MOLDURAS

Até o advento da modernidade o mundo era representado no Ocidente europeu, de maneira mais simples, dentro de uma perspectiva e moldura cristã. A vida era compreendida a partir da contemplação do exemplo de Cristo e da imitação do seu sofrimento e de sua paixão. Não se procurava na Idade Média o bem-estar, tampouco soluções para o sofrimento. O pensamento se voltava para tentar justificar Deus diante do mal no mundo. Teodiceias surgiram e puderam ser encontradas em Agostinho e Espinosa. Já na Modernidade, onde houve uma busca de meios para minorar o sofrimento, outras propostas de Teodiceias surgiram como em Leibniz, e posteriormente em Schelling, entre outros.

A moldura cristã convidava à superação do sofrimento. Tendo Cristo como modelo não só da mistura do estilo trágico com o sublime, mas, sobretudo na qualidade de servo sofredor que tudo suportou, uma apropriação de percepção masoquista se instalou no

cristianismo posterior. Esta percepção presente, sobretudo na teologia pentecostal de cunho mais histórico, no caso do Brasil, é essencial para compreender o elevado teor de sedução da Teologia da Prosperidade, propalada pelas igrejas neopentecostais. Conquanto Auerbach aponte para Cristo como paradigma insuperável do sofrimento humano, suas colocações destacadas a seguir ilustram essa deturpação masoquista no cristianismo, especialmente de contorno mais popular. Isso porque, para alguns, “as chagas de Cristo que protegem o mártir e que lhe acendem a chama do amor, a fim de que possa triunfar extaticamente sobre os sofrimentos do corpo; para o mártir, elas são testemunho do amor de Cristo” (AUERBACH, 2012, p.82). Mais evidenciada fica essa perspectiva ao ler que para muitos “o mais suave travesseiro, ó bom Jesus, é aquela coroa de espinhos de tua cabeça; doce leite, aquela madeira de tua cruz.” (AUERBACH, 2012, p.84). Na moldura presente na Idade Média,

Os autores cristãos não opunham às *passiones* a tranquilidade do sábio, mas a submissão à injustiça – sua intenção não era a de fugir do mundo a fim de evitar os sofrimentos e as paixões, mas sim de transcendê-lo por meio do sofrimento. A fuga cristã do mundo difere profundamente da versão estoica. (AUERBACH, 2012, p.79).

Com a modernidade houve uma “quebra violenta com a tradição popular milenar, cristã e misturadora de estilos” e isso se deu pela exacerbação dos personagens trágicos e do culto das paixões como pode ser visto em Racine (AUERBACH, 2011, p.351). O ser humano passa a ser o filtro da realidade, num resgate do pensamento de Protágoras. Desenvolve-se então um modo representativo com as tonalidades que interessam ao autor, assim como uma posterior preocupação com o leitor, com a formação de um público para os textos que estavam sendo escritos.

Um clássico exemplo desse novo papel do autor reside na análise que Auerbach faz de Dom Quixote, de Cervantes. O mundo se torna para o autor um jogo no qual toda peça se encaixa, sendo a única errada Dom Quixote por sua loucura (AUERBACH, 2011, p.318). Loucura esta que no personagem é fruto de sua pureza e nobreza, assim como sua bondade e senso de decência o fazem parecer amável (AUERBACH, 2011, p.310). O seu andar e as oscilações das relações humanas são mostrados ao leitor (AUERBACH, 2011, p.315).

Outro exemplo está na análise de Auerbach sobre “A Ceia Interrompida” do Abade Prévost. Ao comentar a vivacidade da mesma ele destaca que falta a ela um “aprofundamento existencial” ao mesmo tempo em que fala em “moldura doméstica” (AUERBACH, 2011, p.355, 357). A multiplicidade da consciência ocasionou a multiplicidade das formas de representação, tipificadas nas molduras.

A moldura em François Rabelais foi dada pelo grotesco, o que pode ser visto nas “monstruosas proporções” (AUERBACH, 2011, p.235). Rabelais trabalha com os elementos que emergiam naquele contexto: a fascinação com um mundo a ser explorado e conhecido, o ser humano como uma das fronteiras para o conhecimento, a utopia que nascia da esperança que as descobertas causavam. O Pantagruelismo sintetiza as proporções e o novo momento do humano. Nesse sentido, “monstruosas” não eram só as desmedidas partes da boca, mas, sobretudo o fato de tê-la como pretensa cenário de todo um novo mundo que se descortinava e que mantinha relações com o mundo real ao se referir às barreiras sanitárias de proteção contra a peste (AUERBACH, 2011, p.234 *passim*). Ao apontar para as novas descobertas em um novo mundo que estava sendo construído e localizá-las na boca, Rabelais transparece uma herança cristã querigmática, só que com uma alteração: o texto sagrado passou a ser a ciência e o objeto sagrado o ser humano. Contudo, tais descobertas e avanços precisavam ser divulgados.

Auerbach ao comentar sobre Rabelais destaca que

Todo esforço de Rabelais dirige-se para o jogo com as coisas e com a multiplicidade de visões possíveis e para atrair o leitor, acostumado a determinadas maneiras de ver o mundo, através do redemoinho dos fenômenos, para que se aventure sobre o grande mar do mundo, sobre o qual se pode nadar livremente; e também em direção a todo e qualquer perigo. (AUERBACH, 2011, p.241).

Já em Michel de Montaigne a moldura é marcada pelo elencar de exemplos, uma vez que a reflexão é conduzida pelo autor sobre si mesmo usando “um método rigorosamente experimental, o único que se adapta a tal objeto” (AUERBACH, 2011, p.255), tendo as coisas como instrumentos para “autoprovação”, numa espécie de autoconferência (AUERBACH, 2011, p.257), isto é, como elementos verificadores da sua percepção. Para Auerbach a obra de Montaigne era fruto de uma mente inteligente e se constituía num verdadeiro nutriente (AUERBACH, 1972, p.177). Em Montaigne a vida humana torna-se problemática pela primeira vez no sentido moderno uma vez que nela emerge o “problema da auto-orientação do homem, a tarefa de se criar, no âmbito da existência, a habitabilidade, sem contar com pontos fixos de apoio” (AUERBACH, 2011, p.275).

Ao escrever seus ensaios, Montaigne examina os instrumentos a sua disposição para verificação da verdade e considera-os insatisfatórios: os sentidos, a razão débil, as leis e crenças que não passariam de costumes e convenções mutáveis, fazendo-o voltar-se para dentro de si mesmo, onde encontrará a natureza da condição humana. Ele também foi o

primeiro que perseguiu a composição unida entre corpo e alma a ponto de procurar tornar a morte doce e familiar ao se pensar nela de modo continuado (AUERBACH, 1972, p.176-7).

O atrativo de Montaigne, segundo Auerbach, não estava somente na propriedade e sintonia com que delimitou seu objeto de análise, mas em algumas características presentes em sua escrita, tais como: vivacidade de sua abordagem que torna a leitura equiparada à fala de alguém; no seu estilo que “quebra a moldura de um tratado teórico” (AUERBACH, 2011, p.253) e o envolvimento que ele produz no leitor trazendo-o para dentro do texto e do pensamento. Possivelmente essas marcas foram provocadas por quem prospectou a recepção do texto, uma vez que sua obra foi a primeira de leigo para leigos, denunciando a existência desse tipo de leitor (AUERBACH, 1972, p.177). Ao analisar Montaigne, Auerbach compreende que a multiplicidade de molduras se traduz na ausência de uma unidade pela qual se elabore um tratado.

A multiplicidade de molduras que aponta para a insuficiência de um modo único de representar a realidade revela a perda da medida estética. Evidência disso é o homem de Rabelais que “está mais aberto a todas as possibilidades; com a sua visão do mundo, que joga com todos os aspectos, é mais livre no seu pensamento, na asseveração dos seus instintos e desejos do que antes” (AUERBACH, 2011, p.242). Nesse sentido tudo passa a casar com tudo (AUERBACH, 2011, p.243).

Os critérios estéticos estabelecidos na Antiguidade greco-romana são então partidos. Finalmente, depois de um longo processo, com o Romantismo desmoronou a dogmática que existia no campo da estética por ter regras fixas e excludentes e que estabelecia uma hierarquia de estilos que desqualificava toda a literatura disforme a ela (AUERBACH, 1972, p.29). No dizer de Auerbach:

A antiga crítica estética, que dominou desde a Antiguidade greco-romana até o fim do século XVIII, foi dogmática, absoluta e objetiva. Ela se perguntava que forma uma obra de arte em determinado gênero, uma tragédia, uma comédia, uma poesia épica ou lírica, devia ter para ser perfeitamente bela; tendia a estabelecer, para cada gênero, um modelo imutável, e julgava as obras segundo o grau com que se aproximavam desse modelo; procurava fornecer preceitos e regras para a poesia e para a arte da prosa (Poética, Retórica) e encarava a arte literária como a imitação de um modelo – modelo concreto se existisse uma obra ou um grupo de obras (‘a Antiguidade’) consideradas perfeitas – ou modelo imaginado, se a crítica platonizante exigisse a imitação da ideia do belo, que é um dos atributos da divindade. (AUERBACH, 1972, p.27).

Isso revela que mesmo as molduras mais longevas possuem uma condição precária apontada no seu caráter provisório. A modernidade mostrou a transitoriedade das molduras, que no seu contexto se tornaram ainda mais efêmeras.

Uma palavra se faz necessária nesse momento explicando de onde partiu essa propensão às múltiplas molduras. Em parte, isso se atém à própria e multifacetada realidade que com a modernidade ganha uma maior visibilidade e exposição. Mas sem dúvida alguma a principal faceta desse momento é a ênfase no homem, na sua subjetividade. Para o filólogo judeu-alemão, o Renascimento trouxe no seu bojo um movimento religioso e místico de dentro do cristianismo (AUERBACH, 1972, p.149). Ele entendia que a Renascença não era somente um movimento de retorno à Antiguidade clássica, uma vez que os fatos políticos, econômicos e científicos tiveram maior preponderância; que os elementos da civilização greco-romana estiveram presentes na Idade Média, mas que eles por si só não bastaram para produzir a modernidade, caso contrário teriam se perpetuado historicamente (AUERBACH, 1972, p.148). A mística por sua vez é a expressão máxima da subjetividade no campo religioso. As molduras nesse campo se traduziram na multiplicidade de correntes presentes desde o nascedouro do Protestantismo. Portanto, a individualidade humana que propicia novas molduras e o rompimento com as antigas era fruto da apropriação subjetiva da experiência. Aqui reside o caráter místico e a distinção para a individualidade, embora individualidade e subjetividade se encontrem na experiência humana.

A modernidade apresentou ainda outro tipo de multiplicidade de molduras: as que estão ligadas à esfera religiosa. Houve uma quebra dos códigos existentes (da moldura que se perpetuava) e ressurgiu o interesse no estudo acurado de outras religiões, inclusive dos seus “livros sagrados” (FOSDICK, 1961, p.42).

2.2 A INFLUÊNCIA DE NOVOS PARÂMETROS: A SECULARIZAÇÃO E O HUMANISMO

Justamente esse estudo de religiões a que Fosdick se referiu fomentou a necessidade de sistematizar um conceito de religião que acabou, uma vez o termo secularização sendo cunhado na Europa em 1851, distinguindo a esfera religiosa da privada (SMITH, 2006, p.63). A essa primeira noção é que recorrem àqueles que pensam em secularização como uma cirúrgica separação entre as dimensões religiosas e as não religiosas.

Fato é que a secularização tem sido usualmente encarada como a força cultural que domesticou o conteúdo religioso a ponto de compartimentá-lo a uma pequena dimensão da vida humana. Se na Idade Média a religião ocupava espaço central no pensamento, nas atividades, no ensino – uma vez que as primeiras faculdades nasceram de mosteiros liderados por religiosos –, nas artes; na modernidade seu papel é reduzido. Nesse sentido é que a secularização pode ser vista também como um movimento ocidental que procura considerar a vida humana de modo mais abrangente, mediante a inclusão de novas facetas da vida humana e retirando da religião o espaço destacado que antes possuía (SMITH, 2006, p.117).

Para Auerbach a plena secularização era decorrente da quebra da moldura, pois concedia o espaço para tentar explicar as ações humanas sob outro espectro (AUERBACH, 2011, p.139). Como aspecto da realidade, a secularização está inclusa na abordagem realista, contudo Auerbach enfatiza que ela somente adquiriu sua expressão plena quando rompeu com a moldura que existia até então. Isso aconteceu pela instrumentalidade de Dante Alighieri. Foi ele quem abriu a visão sobre o “mundo geral e múltiplo da realidade humana” (AUERBACH, 2011, p.191). É quando as demais ações humanas são representadas de maneira séria; “quando há outras possibilidades de compreensão e de representação dos acontecimentos humanos” (AUERBACH, 2011, p.139), em vez de considerar o relato bíblico com sua pretensão de ser único e verdadeiro.

No entanto, Auerbach, ao mesmo tempo em que reconhece a inserção de uma lente secularizante na leitura da realidade, também defende a importação dos acontecimentos humanos presentes no texto bíblico, como um mecanismo pertinente. Ele assim se expressa:

Pois o “século”, o mundo, está incluído desde o princípio de forma fundamental nestes dramas, e não é o caso de se falar em mais ou menos; uma verdadeira secularização só tem lugar quando a moldura é destruída, quando a ação mundana se torna independente; isto é, quando são representadas de maneira séria ações humanas, afora aquelas determinadas pelo pecado original, pela Paixão e pelo Juízo Final na história universal cristã; quando há outras possibilidades de compreensão e de representação dos acontecimentos humanos ao lado desta, que reivindica ser a única verdadeira e válida. Também a transferência dos acontecimentos para um contexto contemporâneo, que, aos nossos olhos, é anacrônica, está perfeitamente em ordem. (AUERBACH, 2011, p.139).

A secularização trouxe no seu bojo a afirmação da pluralidade. Houve uma equalização de valores e das fontes de valores. Para alguns mais radicais foi ela a responsável pelo afastamento do homem dos absolutos da Bíblia e pela sua insubmissão à Escritura (HENRICHSEN, 1989, p.14). De fato essa leitura simplista pode ser feita, mas está longe de representar com inteireza a crise da interpretação bíblica, mesmo porque usando critérios

conservadores de análise, a insubmissão Escritural é antes de tudo edênica e endêmica. Não foi a pluralidade a causadora de uma insubmissão aos mandamentos bíblicos, mas que isto está posto desde o mito do Éden, perpassando a humanidade como um todo. A verdade é que o cristianismo não se mostrou preparado para voltar a sua origem como religião não hegemônica. Sua institucionalização ao longo dos séculos provocou um enrijecimento de suas posições e práticas a ponto de lhe retirar a condição de diálogo com o novo momento social que a Europa vivia. O cristianismo havia perdido sua inserção e se negava a estabelecer interseções com o tecido social. Em especial a Igreja não estava preparada para uma reinserção, manifesta na sua negação da necessidade de assim proceder.

Uma doce visão dessa percepção secularizante Auerbach encontra em Alain Chartier (século XV). A voz de Deus é retratada na figura humana de um eremita que usa um bastão oco para incutir na viúva beata uma “ordem divina” de entregar sua filha para que da relação dele com a moça pudesse nascer o papa que reformaria a Igreja. A voz de Deus tornada humana e usada como meio de manipulação, a fala aberta sobre a reforma da igreja e ainda o nascimento de uma menina são expressões secularizantes já presentes no texto de Chartier (AUERBACH, 2011, p.227), conquanto seja tomada principalmente como uma crítica a Igreja.

Não é sem motivo que o local onde a secularização teve seu efeito mais imediato e duradouro foi na França. Lá ela ocasionou um processo de descristianização, como pode ser visto abaixo:

O termo ‘descristianização’ possui aqui um sentido, sobretudo mundano e remete ao longo processo de descristianização da vida mundana que, na França, tem um desfecho provisório com as guerras de religião. Nas camadas do público que nos interessam aqui, a imagem científica do mundo, a concepção política, a ordem social, o sentido do trabalho e mesmo do ócio diário haviam ganhado autonomia; todos esses domínios haviam se desvinculado dos conteúdos cristãos que embebiam o conjunto da vida desde a cristianização da Europa, mais de um milênio antes. Na França, porém, esse distanciamento não se deu de modo consciente e revolucionário, mas inconsciente e paulatino, de tal modo que, ao fim das guerras de religião, as instituições católico-elesiásticas continuavam em pé, poderosas e sem rival à altura; também na vida cotidiana seguia em vigor um sem-número de rituais devotos; por fim, e talvez isso seja o principal, a nova consciência em formação desenvolvia-se na esteira da tradição cristã. Mas a consciência de um estranhamento entre o mundo e a fé cristã manifesta-se com toda nitidez nas formas contemporâneas de vida religiosa, em especial no âmbito das camadas cultivadas; se alguns – como se vê nos esforços dos jesuítas – tentam, muitas vezes de modo temerário, adaptar o cristianismo ao novo mundo, outros mais, num anseio passional por uma fé inteiriça, sentem redespertar uma vontade de recusa do mundo (AUERBACH, 2012, p.269).

Nesse processo de descristianização marcadamente francês, houve uma perda do espaço para a figuralidade. Ao criarem um conceito de vida para si, os franceses retiraram o nexos figural. Os fatos históricos não mais estariam conectados dentro de uma perspectiva da Providência e do Historicismo (como será visto mais adiante). Eles agora estão contidos numa conceituação mais ampla do cotidiano, criando uma normalidade de vida que é paralela à própria vivência, visto que “o público francês criou para si um mundo além da história e da vida cotidiana, em que a pessoa moral podia viver por si, morrer sozinha e triunfar para si e para seus semelhantes” (AUERBACH, 2012, p.278).

Repetia-se assim com o cristianismo o que acontecera com o Império Romano¹⁹. Conquanto este último advenha do político, o império ganhou coloração religiosa não só pela divinização e adoração dos seus imperadores, mas, sobretudo pela ocupação que o pertencimento a Roma teve nas pessoas de então, numa espécie de metanarrativa política. O Império Romano deixara de ser uma força política e militar e transcendera para a dimensão do simbólico. Mesmo após a derrocada do Império, a influência cultural romana sobreviveu até a modernidade. Uma vida que derivava da elastização de sua cidadania e que elevou Roma a um modelo cultural (AUERBACH, 1972, p.45). Esse modelo cultural se esgotou com o tempo, processo este que aconteceu também no cristianismo e no Humanismo.

O cristianismo deixara de ser uma metanarrativa e passara a ser um modelo cultural que açambarcava tudo aquilo que passou a ser considerado ultrapassado. Por isso que o lugar do cristão no mundo se tornara difícil, “nesse mundo cultivado em que o cristianismo já não era o espírito da vida, mas uma esfera da vida entre outras, quase sempre em contradição com estas” (AUERBACH, 2012, p.270). A descristianização promoveu o desinteresse pelo texto bíblico assim como gerou o deslocamento do cristianismo e do seu livro texto para um recanto ou mesmo recorte social.

O outro parâmetro é o Humanismo. Embora na França tenha ocorrido a descristianização, a cultura humanística teve dificuldade para conquistar a nobreza francesa (AUERBACH, 2012, p.248). Interessante é que ao se pensar nele aparentemente está se valorizando o humano. Para Auerbach o Humanismo não representava necessariamente uma

¹⁹As expressões culturais hegemônicas experimentam um declínio em determinado momento. Assim como o Império Romano declinara, a função hegemônica do cristianismo apresentava claros sinais de declínio especialmente retratado no processo de descristianização observado na França. Nesse sentido é que William Calin compreendia que em Auerbach podem ser encontradas evidências de um esgotamento cultural do Humanismo. (CALIN, William. *Erich Auerbach's Mimesis – 'Tis Fifty Years Since: A Reassessment*. *Style*. Dekalb, 33.3, p.463-8, Fall 1999. Northern Illinois University). A noção de esgotamento cultural foi também apontado por Paul Ricoeur na obra *Interpretações e Ideologias*. (RICOEUR, Paul. **Interpretação e Ideologias**. 4ª ed. Trad.: Hilton Japiassu. Rio de Janeiro: Francisco Alves, 1990).

valorização do humano, mas seu posicionamento como objeto e como fonte receptora primeira da realidade. O Humanismo nesse sentido é considerar o ser humano como fonte primeira de explicação e interação com a realidade. Ele entendia ser justamente no cristianismo, que estava sendo deixado para trás, que residia um projeto de dignidade humana. Para ele: “Não mais iluminada e vivificada pelo cristianismo, a vida cotidiana perde sua dignidade” (AUERBACH, 2012, p.270). O valor do ser humano deixa de ser intrínseco e passa a ser assumido num processo de autoafirmação diário. O cotidiano então se torna o palco pelo qual o valor é buscado e provado por cada um, numa busca heroica pelo reconhecimento que confere essa extrínseca dignidade.

Para Auerbach uma forma precoce do Humanismo já podia ser observada em Giovanni Boccaccio. Contudo, sua mundanidade “era ainda demasiado insegura e instável para poder oferecer uma base que, como aquela exegese (figural de Dante), permitisse ordenar, interpretar e representar o mundo todo como realidade” (AUERBACH, 2011, p.201). Auerbach então aponta para o surgimento de expressões literárias realistas, nas quais traços de um futuro Humanismo começaram a aparecer, sem que com isso negasse as raízes mais longínquas do mesmo. Robert Doran identifica essas raízes na popularização do cristianismo que misturou o sublime com o anúncio de uma democracia humanista (DORAN, 2007, p.362).

Mas, sem dúvida, a grande caracterização, a melhor imagem do Humanismo está em Auerbach quando analisa a obra de Dante. Para ele Dante abriu as portas para o Humanismo ao colocar a figura do homem à frente da figura de Deus. Ao fazê-lo a figura se tornou independente, na mão de um habilidoso poeta. Ele assim se expressa:

A obra de Dante tornou realidade a essência cristã-figural do homem e a destruiu na mesma realização; a poderosa moldura rompeu-se pela supremacia dos quadros que envolvia. As grosseiras desordens resultantes do realismo farsesco dos mistérios, na Idade Média posterior, não são nem longinquamente tão perigosas para a manutenção de uma interpretação cristã-figural dos acontecimentos como o estilo elevado de um tal poeta, no qual os homens se veem e se reconhecem a si próprios. Nesta consumação a figura torna-se independente (AUERBACH, 2011, p.175).

Ao colocar a figura do homem à frente da figura de Deus, o processo interpretativo se desprende das fontes cristãs, deixando duas implicações principais no processo interpretativo. A primeira ao conceder a possibilidade de desconsiderar o modelo cristão-figural de interpretação. A segunda, mesmo usando-o, o faz longe dos conceitos e parâmetros cristãos de consumação. Assim, a consumação deixa de ser reflexo do querer de Deus e passa

a ser consequência do caráter humano. Em Dante, o homem se afirma diante de Deus. Ele não sofre alteração ou mudança. Simplesmente é o que é.

Para melhor compreensão da visão de Auerbach sobre a interposição que Dante fez da figura do homem à frente da figura de Deus destaca-se o seguinte pensamento:

E o cerne de todo o problema ele só ataca quando declara o mundo moderno, de cuja poesia a *Comédia* é profética e exemplar, como o mundo dos indivíduos, no qual o particular é ponto de partida e onde a exigência necessária é esta, que o indivíduo, através da máxima singularidade, volte a tornar-se universalmente válido – através da perfeita particularidade, absoluto. Ocorre assim em Dante uma união do alegórico com o histórico, *na medida em que os personagens, já pelos lugares em que são postos pelo poeta, e que são eternos, adquirem uma espécie de eternidade.* (AUERBACH, 2012, p.298)

Robert Doran destaca que o individualismo presente na modernidade teria sua semente na contaminação do sublime com o humilde nos Evangelhos, uma vez que a relação entre imanência e transcendência ali foram reconfiguradas na encarnação de Jesus Cristo (DORAN, 2007, p.361-2). Ele teria sido retomado na Reforma Protestante, especialmente pelo papel dado ao indivíduo no plano salvífico divino. Noutras palavras, o indivíduo ganha competência perante Deus deslocando a Igreja do seu papel codeterminante da ação divina. A relação do homem com Deus deixa de ser mediada e seu pensamento, bem como comportamento, deixa de sofrer a ingerência eclesiástica. A liberdade humana é assumida como valor que desprende o homem dos grilhões da Igreja.

A questão do individualismo na visão de Auerbach é que ele solapava qualquer possibilidade de sustentação de ideologia. Para o filólogo era necessário atravessar “os limites do estreito campo da vida individual” (AUERBACH, 2011, p.228). Por isso ele entende especialmente no tocante à experiência francesa da modernidade, onde os ideais renascentistas se fizeram mais presentes e onde a estética (como visto anteriormente) foi regida por rígidos padrões clássicos, que:

Todo o realismo sério estava ameaçado de morte por sufocação pela alegoria que crescia como uma trepadeira; mas a força espontânea do sensível era mais forte, e desta forma o realismo medieval-criatural alcançou o século XVI; conferiu ao Renascimento um forte contrapeso oposto às forças separadoras dos estilos que brotaram da imitação humanista da Antiguidade (AUERBACH, 2011, p.228).

Para Auerbach a Reforma, assim como o Humanismo, nasce da necessidade de remontar às fontes puras, abolindo o monturo da tradição. Essas fontes se constituíam basicamente do texto do Novo Testamento para os reformadores e da literatura clássica para

os humanistas. Ela foi a origem das mais primordiais noções da sociedade moderna, tais como: liberdade de consciência, tolerância, ideais esses que poderiam ter sido propalados pela ciência ou pela política, se não fosse a fé que estivesse no centro da vida da população nessa época (AUERBACH, 1972, p.153). A Reforma também foi determinante para o desaparecimento de uma literatura dramática cristã remanescente, uma vez que contrariava suas convicções e eram tidas como inconvenientes pelo gosto humanista (AUERBACH, 2011, p.139). Nela se fazia presente um excesso dramatúrgico, bem como a inserção de elementos que buscavam caracterizar pormenorizadamente a encenação das narrativas bíblicas, o que invariavelmente gerava abuso e desordem.

Fato é que a modernidade foi um movimento e momento histórico de liberação de uma grande energia humana que estava contida. Por isso é que Auerbach fala que no século XVI houve muita fecundidade e um poder criador quase sobre-humano foi notado, com novas ideias e visões, percepção crítica e semente de um futuro (AUERBACH, 1972, p.158). Só que essas ideias e essa explosão de novidades e descobertas na modernidade não expurgaram a influência do texto bíblico na cultura ocidental²⁰.

2.3 O TEXTO BÍBLICO NA MODERNIDADE

Diante de tantas mudanças que o mundo experimentou nada seria mais natural do que o desprezo pela influência do texto bíblico. A questão é como desprezar aquilo que forneceu os aspectos fundantes da própria modernidade? Como descartar um texto onde o Humanismo deitou suas raízes para se estabelecer? De fato, os germes da mudança estavam presentes no próprio cristianismo. Alijada então foi a moldura medieval, o que representa dizer: a construção e o domínio da Igreja instituída. A própria eclosão da Reforma foi uma clara afirmação de rompimento dessa moldura, mais do que cristã, diga-se de passagem, eclesiástico. Ao que tudo indica Auerbach pontua, especialmente através da escolha de textos

²⁰Frye aponta para uma ligação entre o ser humano e a cultura na qual está inserido, quando diz que: “O homem, ao contrário dos animais, não está nu nem imerso na natureza. Ele está dentro de um universo mitológico, 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. Na prática, o que podemos reconhecer deste corpo de inquietações vem de um condicionamento social e de um legado cultural. Sob este legado deve haver outro, de raiz psicológica; de outro modo seriam ininteligíveis para nós formas de cultura e de imaginação que viessem de fora de nossa própria. Mas duvido que possamos ter acesso diretamente a este legado, esquivando-nos das qualidades distintivas de nossa própria cultura” (FRYE, 2004, p.18).

cujos personagens possuíam relacionamentos com a estrutura eclesial, a incompatibilidade daquela forma de representação que o cristianismo tinha adquirido com a insurgente modernidade.

Tendo a modernidade sua raiz estabelecida na tradição cristã pode-se então inferir que a Bíblia seguirá um curso de influência cultural, como esteio. Para Fosdick, não há como fugir da influência da Bíblia, uma vez que a herança intelectual ocidental é cheia de palavras, frases e fórmulas bíblicas. Isso teria por consequência que, por onde o pensamento trilhar seu caminho, ele o fará tendo a tradição bíblica como referência, ainda que inicial (FOSDICK, 1961, p.4). Na compreensão do autor americano as “pessoas normalmente têm deferência pela Bíblia, pois sabem que os mais nobres valores da nossa civilização vieram dali”, não obstante a discordância com muitas coisas que estão presentes na escritura (FOSDICK, 1961, p.35). Discrepâncias estas que Leopoldo Waizbort (2004) reputa a uma perda da espontaneidade na compreensão daquelas narrativas por conta da alteração sofrida na concepção da história.

Esta perda de espontaneidade não chega, porém, ao grau máximo da estranheza - como bem destaca Harold Bloom. No seu dizer: “essas histórias continuam a ser tão originais que não as podemos ler em outro sentido, o que significa que ainda fazemos parte de uma tradição que nunca lhes pôde assimilar a originalidade, a despeito de muitos esforços para tanto.” (BLOOM, 2012, p.16).

Para Frye essa dificuldade reside no desconhecimento de que história a Bíblia está preocupada em contar e qual tipo de história ela tem como objeto. Ele assim se expressa:

Às vezes se diz que a razão de a Bíblia ser tão oblíqua em termos de abordagem histórica é que o que chamamos de história é *Weltgeschichte* (história do mundo), enquanto ela está interessada em *Heilsgeschichte* (história da salvação), a história das ações de Deus no mundo e a relação do homem com elas. (FRYE, 2004, p.74).²¹

Essa influência é percebida também na aceitação das obras e na aderência de alguns títulos que está construída pelo seu tangenciamento com a narrativa bíblica, como pode ser visto nas de autoria de D.H. Lawrence. Nesse sentido o texto bíblico funciona como um arquetípico cristão da narrativa (WILLIAM, 2002, p.134). Auerbach mesmo destaca que “Baudelaire, assim como os românticos antes dele, foi influenciado pelas imagens e ideias cristãs medievais” e que mesmo no mundo dos sentidos ele permanecia místico ao buscar “o sobrenatural, demoníaco, artificial e hostil a natureza” (AUERBACH, 2012, p.322). Ao comentar sobre *As flores do mal* Auerbach diz que conquanto sejam incompatíveis com a

²¹ Frye assim completa: “Na história real ou *Weltgeschichte*, nada se repete de fato; portanto esta e a *Heilsgeschichte* jamais podem coincidir” (FRYE, 2004, p.76).

tradição cristã, elas são igualmente impensáveis sem ela (AUERBACH, 2012, p.322), tendo suas diferenças marcadas pela procura pelo nada no poema, sem esperança na redenção divina; pela ausência de lugar para Cristo nessa obra; pela diferença do conceito de corrupção apresentado como desejo do que é deformado; pela exaltação do orgulho e não da humildade (AUERBACH, 2012, p.323-4).

Conquanto haja influência e interferência, seja ela subliminar ou exposta, a modernidade provocou o que se citou anteriormente como um distanciamento do tipo de mundo em que o homem vive, criando uma crise de habitação (Heidegger) ou mesmo de adaptação (Auerbach). Em termos hermenêuticos gerou-se uma necessidade de tradução do texto bíblico para o homem moderno.

Em sua própria época, Fosdick entendia que as passagens bíblicas envolvem categorias que não estão presentes na vida diária, como demonologia, angelologia e milagres. Tal ausência tende a dificultar a harmonização de duas cosmovisões distintas, a antigo-medieval e a moderna (FOSDICK, 1961, p.89). Caberia então ao Protestantismo tentar conciliar as Escrituras com o pensamento moderno, diferenciando os caminhos para o refletir hoje, da outrora forma de pensar (FOSDICK, 1961, p.90). Desta maneira, o estudo da Bíblia deveria fazer aparecer sua “velha” luz nesse novo mundo através da indispensável ambição acadêmica de apresentar o significado original da Escritura, a saber, seus significados históricos como compreendidos pelos primeiros seguidores e leitores do texto. De igual modo, se tornava importante conhecer as línguas antigas nas quais foram escritas, aliada à descoberta e tradução de literaturas contemporâneas ao texto, que trazem consigo luzes sobre o contexto histórico das Escrituras. Finalizando, Fosdick defendia o uso tanto da crítica textual e da história quanto da arqueologia, uma vez que muitas passagens da Bíblia foram corroboradas, iluminadas ou mesmo suplementadas como resultado desse tipo de pesquisa (FOSDICK, 1961, p.36-41).

A forma de pensar da modernidade também atingiu a constituição do texto bíblico. Em vez de encará-lo como um todo uniforme, ele passou a ser percebido como múltiplo. Um exemplo dessa percepção é o pensamento de Northrop Frye, que preferiu qualificar a Escritura do seguinte modo:

A Bíblia é, em primeiro lugar, um mosaico, para usar uma palavra não menos precisa do que a feíto, neste caso. Ela é um mostruário de mandamentos, aforismas, epigramas, provérbios, parábolas, enigmas, excertos, dísticos em paralelismo, fórmulas, contos do populário, oráculos, epifanias, ‘Gattungen’, sentenças, fragmentos ocasionalmente em verso, glosas marginais, lendas, aparas de documentos históricos, leis,

correspondência, sermões, hinos, visões extáticas, rituais, fábulas, listas genealógicas, e por aí a fora. [sic] (FRYE, 2004, p.244).

Para Frye, possivelmente na esteira do pensamento de Giambattista Vico, que entendia que tudo que é criado pelos homens pode ser objeto de interpretação e entendimento,

Se a Bíblia for 'inspirada' em algum sentido, seja no sagrado ou no secular, este conceito deve se estender necessariamente aos processos de edição, consolidação, redação, colagem, comentário e expurgo. Não há como distinguir a voz de Deus daquela do redator do Deuteronômio (FRYE, 2004, p.241).

Nessa mesma linha caminha Paul Ricoeur ao limitar a uma "teologia uniforme da dupla autoria, divina e humana, onde Deus é colocado como a causa formal e o escritor como a causa instrumental" (RICOEUR, 2008, p.87).

A modernidade também propiciou o fornecimento de um maior aparato interpretativo. Nela, tão ou mais importante que o texto em si é sua interpretação. Dockery destaca, por exemplo, que para Rudolf Bultmann importava não a linguagem do Novo Testamento, mas sim "as possibilidades existenciais dos seres humanos projetadas por ele", numa interpretação existencial do mito (DOCKERY, 2005, p.158-9). Esse esforço interpretativo estava presente também em Wilhelm Dilthey, que buscava anular a diferença radical entre o autor do passado e o intérprete do presente (DOCKERY, 2005, p.157). A interpretação passa a se tornar o instrumento para a fé, para a crença na modernidade (RICOEUR, 1978a, p.28). Isso porque na era moderna é preciso tanto compreender a linguagem do discurso cristão, questionando o que se crê, quanto inquirir as seguranças do homem moderno (RICOEUR, 1978a, p.31).

Dessa inquirição percebe-se a necessidade da palavra bíblica. Isso porque o homem permanece sendo visitado por situações-limite (Karl Jaspers) que desembocam na linguagem em expressões-limite (Paul Ricoeur). No pensamento neo-ortodoxo de Karl Barth, a humanidade ainda encontra dificuldade em responder às questões últimas, mesmo após seu progresso científico, o que a torna aberta para que seja repassada uma leitura divina para as inquietações provocadas por elas (BARTH, 2004, p.144). No seu pensamento: "É evidente que elas não precisam de nós para ajudá-las a viver, mas parece, antes, que necessitam de nós para ajudá-las a *morrer*; pois toda a sua vida é vivida na sombra da morte." (BARTH, 2004, p.145).

Por fim, o texto bíblico na modernidade passa a ser encarado como uma narrativa entre outras, sendo que no seu bojo há um conteúdo mítico. A modernidade provocou a crise e

a ruptura num modo de interpretar o texto bíblico e também de recebê-lo. O processo de dessacralização do mundo que ela impôs, aliado à formação de uma consciência crítica cada vez maior, acabou por depreciar e fazer com que houvesse, por um lado, o abandono da exegese bíblica, atribuindo ao relato uma conotação lendária (AUERBACH, 1996, p.21). Para um texto que possui uma pretensão de autoridade incorporada nele mesmo (AUERBACH, 1996, p.45), este é um fator complicador.

Ao falar do caráter narrativo do texto, Frye apresenta a sua visão para o elemento distintivo da Escritura cristã ao dizer que “a ênfase no aspecto narrativo, junto ao fato de que a Bíblia toda está encerrada numa moldura narrativa, distinguem esse livro de muitos outros livros sagrados” (FRYE, 2004, p.236).

A questão da dificuldade que não deveria existir no tocante ao mito está, segundo Frye, em que “mito quer dizer então e antes de tudo *mythos*, enredo, narrativa, ou, de modo geral, a ordenação de palavras numa sequência” (FRYE, 2004, p.57). Desafortunadamente, uma vez que contar uma estória é construir um mito, a palavra mito acabou denotando aquilo que não era verdade (FRYE, 2004, p.58). Inclusive porque a “cultura verbal de uma sociedade pré-discursiva consistirá em grande parte de estórias” que podem ser chamadas de mitos ou de outras, com finalidade de entretenimento. “Aqueles se tornam ‘sagradas’ e distintas das ‘profanas’, e fazem parte do que a tradição bíblica chama de revelação” (FRYE, 2004, p.59). “Neste sentido segundo, portanto, mítico significa o contrário de ‘não exatamente verdade’: significa levar consigo uma seriedade e uma importância especiais” (FRYE, 2004, p.59).

Destaca-se ainda que para Frye “Mitologia não é um *datum* (dado, dádiva), mas um *factum* (fato, obra) da existência humana: pertence ao mundo da cultura e da civilização que o homem construiu e onde ainda habita” (FRYE, 2004, p.63). O que implica não rejeitar o texto. Nesse sentido a modernidade estaria dando uma contribuição ao estudo bíblico. Mesmo porque outros textos de outros tipos, hoje aceitos e estudados, eram também considerados mitos e de autoria incerta. Auerbach mesmo destaca que:

Muito antes do filólogo judeu-alemão Friedrich August Wolf, Vico desenvolveu a teoria de que Homero não era um poeta individual, mas um mito ou, como ele diz, um ‘personagem poético’ simbolizando os rapsodos ou cantores populares que vagavam pelas cidades gregas, cantando os feitos dos Deuses e heróis – e de que a *Ilíada* e a *Odisseia* não eram obras originalmente coerentes, mas compostas de muitos fragmentos de diferentes períodos da história grega antiga; de que tinham chegado até nós numa forma já alterada, corrompida, e que para aqueles que eram capazes de interpretá-las, contavam a história da primitiva civilização grega (AUERBACH, 2012, p.353).

Em suma, ao refletir sobre o lugar do texto bíblico na modernidade pode-se concordar com o pensamento de Fosdick, que reconhece que “o mundo no qual a Bíblia primeiramente foi escrita vive novamente em nosso pensamento” (FOSDICK, 1961, p.43). E enquanto esse velho mundo bíblico cresce mais vividamente em nossa apreensão, o novo mundo no qual atuamos vive crescendo com aquilo que é cada vez mais novo (FOSDICK, 1961, p.44).

2.4 A DOGMÁTICA A PARTIR DA MODERNIDADE

A modernidade trouxe especial dificuldade para a questão dogmática. Isso porque a necessidade de verificação e a própria postura de avanço sobre as fronteiras do conhecimento, alargando cada vez mais o horizonte científico, fez com que o dogmatismo fosse severamente avaliado. “Numa sociedade que valorizava apenas a verdade racional ou cientificamente demonstrável, o dogma se constituía num problema” (ARMSTRONG, 2001, p.199). Uma das maneiras de lidar com ele foi o desprezo. Emil Brunner destaca um slogan moderno que propagava um ideal de religiosidade abstêmia do dogma, procurando valorizar somente a dimensão prática. Para ele, embora sob o signo da fuga da doutrina, esse ideal é em si mesmo um dogma, só que não cristão (BRUNNER, 2000, p.28). Já Auerbach assinala que o homem nem tinha conhecimento dos dogmas (AUERBACH, 1996, p.99) e agora passa a deliberadamente não fazer jus a eles.

Destaca-se, no entanto, que o dogma foi compreendido no protestantismo como uma verdade que não carece de demonstração científica. Sua apreensão se dá pela via da fé, naquilo que Soren Kierkegaard chamou de salto da fé ou ainda do prosseguimento solitário da fé ao reconhecer e superar os limites da razão humana. Não parece ser possível a um sistema religioso sobreviver sem seus dogmas, suas afirmações últimas no âmbito da fé. Ocorre que conquanto os dogmas não possam ser removidos, eles podem ser questionados.

O que se propõe aqui é que o processo de questionamento dos dogmas termina por desbastá-los, retirando incorporações feitas ao longo do tempo e que são estranhas ao seu sentido primeiro. Um exemplo clássico é o dogma ligado à noção de Igreja, cuja tradição acabou corrompendo seu sentido inicial de Corpo como ajuntamento de pessoas regeneradas, perfazendo inclusive uma cultura dogmática. Em uma de suas facetas, esse dogma identificou a Igreja com um corpo doutrinal, com o Reino de Cristo e posteriormente com o espaço físico,

com o templo. Novamente, a cultura dogmática apresenta sua nocividade ao não permitir a inquirição, o aprofundamento e a liberdade da pesquisa.

Por vezes, a cultura dogmática que convida a uma retração do pensamento e da descoberta, além de indesejavelmente presente nas ciências do espírito, pode também ser observada nas ciências da natureza. Há teóricos e teorias que alcançaram o topo do Olimpo. Só que esse lugar é destinado ao campo da Religião, dos Deuses e não da ciência positivista. O que se quer assinalar aqui é que a ciência também produziu seus dogmas e sua cultura dogmática.

Essa avaliação fez com que se discutisse o desgaste e a partir dele a possível transitoriedade do dogma²². Para Augusto Sabatier (1912, p.257) a evolução do conhecimento humano, das ciências da natureza, conflitou com os dogmas estabelecidos. Um clássico exemplo dessa ideia foi a afirmação de Martinho Lutero, contradizendo a descoberta de Nicolau Copérnico, de que a ideia da rotação da Terra em torno do Sol não era plausível, uma vez que na Bíblia Josué tinha mandado o sol parar (FOSDICK, 1961, p.50). Tal exemplo deve ser encarado como uma pequena rusga no pensamento luterano, uma vez que Lutero passou ao largo de qualquer traço fundamentalista, sendo sua apropriação por grupos hodiernos que assim se percebem um contrassenso. Outra ilustração dessa realidade foi a crítica de Fosdick aos dogmas fundamentalistas quando não só assinalou a similaridade do aspecto religioso na defesa do nascimento virginal de fundadores de grandes religiões (Jesus, Buda, Zoroastro, Lao-Tzu), como também considerou inaceitável os fundamentalistas sublinharem o que chamou de tradição em termos de um milagre biológico (FOSDICK: In: *The Riverside Preachers*, 1978, p.30).

Sabatier compreendia que aos dogmas estava reservada a provisoriedade, mesmo reconhecendo que sua força residia na crença de que ele era dado por Deus (SABATIER, 1912, p.245). Prova disso é que eles começam a envelhecer no momento em que são promulgados (SABATIER, 1912, p.301), uma vez que passam a fazer parte da História e a terem sua própria história (SABATIER, 1912, p.271). Dessa feita não caberia à defesa de um dogma perfeito, uma vez que para este mesmo filósofo da religião há somente duas possibilidades de um dogma imutável: uma igreja que se considera infalível (SABATIER, 1912, p.244) e uma inspiração verbal da Escritura (SABATIER, 1912, p.263). Tais noções não encontram espaço no Protestantismo clássico uma vez que a igreja é percebida como

²²Para Augusto Sabatier "Dogma é uma ou várias proposições doutrinárias que se tornaram em uma sociedade religiosa, por decisão de sua liderança/autoridade, objeto de fé e regra das crenças e costumes" (SABATIER, Augusto. *Ensayo de una Filosofía de La Religión según La Psicología e La Historia*. Madrid: Daniel Jorro, 1912. p.243).

acidental²³ e pelo reconhecimento da atuação humana no processo de elaboração do texto bíblico.

Dogma não é igual a texto da escritura. Para melhor compreender a questão dogmática cita-se aqui o pensamento de Emil Brunner, que afirma: “a dogmática não é a Palavra de Deus” uma vez que ele “pode fazer Sua Palavra triunfar no mundo sem a teologia” (BRUNNER, 2004, p.7). Para o teólogo suíço a origem da dogmática repousa no embate contra os falsos ensinamentos (BRUNNER, 2004, p.23). Desse modo, a fé cristã é anterior ao dogma, sendo que a Igreja e a fé podem ser vistas na história antes mesmo de uma dogmática (BRUNNER, 2004, p.15). Para Brunner, a dogmática “só é possível ou concebível, não só *porque* a Igreja e o ensino cristão existem, mas só também *onde* existem. Dogmática é em si mesma uma função da Igreja” (BRUNNER, 2004, p.17). Possivelmente aqui esteja o grande choque da dogmática com a modernidade: o fato de ser uma produção da Igreja da qual o homem moderno procurava desvencilhar-se.

Um exemplo disso é o caso do filósofo francês Jean Jacques Rousseau. Ele mal abordou a fé cristã como um problema, pois via no dogma a estreiteza de um ideário que não continha seu irrequieto espírito. Esse é o motivo pelo qual as igrejas cristãs não estavam mais em “condições de satisfazer aquelas necessidades que justamente o cristianismo havia despertado na Europa”²⁴ (AUERBACH, 2012, p.286). Da mesma maneira que ocorreu com Rousseau houve outros. Eles forçaram os limites da doutrina e ocasionaram vários cismas. Contudo uma “nova onda de fé cristã se formava a partir deles” (AUERBACH, 2012, p.287).

Interessante é que Auerbach destaca que a esquematização rígida, estreita e desprovida de problemas é em princípio estranha à consciência cristã da realidade (AUERBACH, 2011, p.103). Como então o cristianismo foi dogmatizado? Ele foi envolvido num processo de distanciamento da realidade na medida em que despojou o texto do seu conteúdo real passando a trabalhar com um conteúdo interpretativo, do qual procurava extrair seus ensinamentos e sua doutrina. Aqui reside o caráter simplista e reducionista que tomou a interpretação bíblica, ao se limitar a fornecer uma linguagem para suas doutrinas. Os textos de

²³Um exemplo dessa realidade é a diferença estabelecida entre o Cristo que pregou o Reino, mas que deixou (“se contentou com”) a Igreja.

²⁴Veja esse pensamento de Auerbach: “Que um homem dessa mesma espécie, nascido na Europa, embebido de humilhação, desprezo do mundo, necessidade de penitência e redenção não encontrasse mais lugar para si em nenhuma igreja cristã; que ele não fundasse uma nova igreja cristã; que em seus transportes de desespero e esperança não se encontre uma só palavra sobre o sacrifício de Cristo, o pecado original e o Juízo Final – isto me parece decisivo para os rumos da Europa na segunda metade do século XVIII.” (AUERBACH, Erich. **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, p.287).

caráter narrativo e histórico foram relegados para um segundo plano. A interpretação de cunho figural foi deixada de lado, legada ao leitor da função eclesiástica.

Na verdade, os clérigos se constituíam nessa época no maior quadro de leitores do texto bíblico, cuja preocupação premente era usá-lo para manter o poder da Igreja. Essa opção pelo conteúdo interpretativo internalizou a igreja em torno de si mesma e a interiorizou evitando a sua interação com a modernidade. Houve um interesse premente na ordem, na forma que tolheu as variações de conteúdo. Mesmo quando voltada para sua expansão a Igreja pensava em sua preservação, articulando mais do que uma verdade religiosa, uma que fosse essencialmente política. Ao voltar-se para si mesma e para sua perpetuação, a Igreja se enrijeceu. Assim Auerbach se expressa:

Evidentemente, a interpretação figural dos acontecimentos, cuja influência cresceu cada vez mais com o surgimento e a expansão do Cristianismo, que desbotava o teor da realidade dos acontecimentos, deixando-lhes somente conteúdos significativos, é em muito responsável pelo enrijecimento. 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 tornar-se um esquema simplista e rígido. Mas o problema todo do enrijecimento vai mais longe, está ligado ao processo de redução da cultura antiga. Não foi o Cristianismo que produziu o enrijecimento, mas ele próprio foi envolvido pelo processo. (AUERBACH, 2011, p.103).

Na opção por conteúdos “significativos” está a escolha cristã por um paulatino processo de dissociação da realidade que desembocou na postura dogmática. Ao fazer isso o cristianismo acabou por enfraquecer a conotação dogmática já que petrificou a interpretação ao retirar dela seu lastro histórico. Dessa maneira a postura dogmática pode ser apontada como um abandono da interpretação figural, premente na necessidade de apologia da expansão do cristianismo (adaptação do Evangelho aos gentios) (AUERBACH, 1997, p.47). A partir desse momento houve a adoção de um estilo mais alegórico identificado com o existente na Antiguidade Clássica. Para Auerbach a

Alegoria foi reforçada pela predileção do Cristianismo pela figura e pela visão que tem necessidade de interpretação; entretanto, ao passo que as alegorias e as figuras cristãs estão quase sempre ligadas a fatos históricos ou presumidamente históricos, de modo a conservar algo de vivo, essas alegorias imitadas dos modelos da baixa Antiguidade apresentam um caráter de *secura abstrata*, que nos parece assaz enfadonho; são sistemas de doutrinas, amiúde néscias por si próprias e cuja necessidade é posta ainda mais em relevo pelo excesso de sistematização com o qual foram organizadas, com personagens alegóricas falando em verso (AUERBACH, 1972, p.128).

Ao assimilar esse modelo alegórico mais identificável com a Antiguidade Clássica, o cristianismo perdeu a atratividade do texto bíblico em virtude da não mais identificação do leitor com o ensino escriturístico. Isso porque ao prevalecer o dogma, está imbricado o acolhimento da rigidez em detrimento da vitalidade anterior. Em algum sentido, ao perder sua dinamicidade pela crescente domesticação dogmática, o cristianismo se tornou mais Igreja (instituição) e menos cristão. Auerbach mesmo destaca a dinâmica do cristianismo no seu início, bem como a ausência de esquematizações rígidas nos pais da Igreja, como é o caso de Santo Agostinho (AUERBACH, 2011, p.103). Ao que parece, o cristianismo tinha no seu nascedouro a abertura para uma multiplicidade de molduras, elemento este presente arquetipicamente na consciência moderna. Nesse sentido talvez seja mais correto pensar que a moldura cristã-medieval é correspondente ao esquema eclesiástico com seus séculos de institucionalização.

Pelo menos quatro consequências podem ser listadas a partir desse embate entre dogmática e modernidade. A primeira delas é o ressurgimento de uma onda mística, a qual pode ser mais notada a partir da segunda metade do século XX, especialmente com a aproximação do Ocidente rumo às tradições religiosas orientais que enfatizam a meditação transcendental e a experiência sobrenatural. Karl Barth já diz que “a mística é mais forte onde é mais fraco o dogmatismo” (BARTH, 2004, p.157).

A segunda está na transferência, por assim dizer, do caráter dogmático para outras dimensões da vida mundana. Luís H. Dreher aborda essa passagem quando diz que “um dos subprodutos da crise da religião na modernidade” foi a “transferência do dogma para áreas tão ou mais sensíveis e impactantes da vida mundana, como, por exemplo, a política” (DREHER: In: Protestantismo em Revista: 2011, p.164). Nesse sentido seu dano se torna maior, uma vez que eles passam a revestir regimes totalitários.

A terceira consequência foi a forte reação conservadora, compreendida aqui apenas como o Fundamentalismo religioso tratado a seguir. A quarta e última foi a Teologia da Prosperidade que será analisada no final desse capítulo primeiro. Tanto uma quanto outra se constituem em distorções contemporâneas da interpretação bíblica e que procuram se estabelecer como caminhos para a exposição do texto e da Escritura.

2.5 O FUNDAMENTALISMO COMO MANIFESTAÇÃO DA MODERNIDADE

O Fundamentalismo como traço religioso não é novo. A própria “doutrina” da inspiração verbal do texto bíblico remonta ao século XVII, momento em que se prepara a crise moderna do século XVIII. Recentes são sua nomeação e tipificação. A partir de sua visualização, no início do século XX, no protestantismo norte-americano, ele passou a ser estudado e suas marcas utilizadas para tipificar outros momentos e movimentos nas demais histórias e tradições religiosas. Essa capacidade de penetração em diferentes estruturas religiosas mostra que mais do que uma vertente teológica, o Fundamentalismo é uma ideologia.

Jean Louis Schlegel o definiu juntamente com o integrismo²⁵, sendo que este último prevaleceu na França. Para ele ambos se opõem à sociedade moderna e designam “em bloco e no sentido amplo indivíduos e grupos, atividades e ideias, comportamentos e doutrinas que, em nome da religião, rejeitam, sem nuances e às vezes violentamente, os valores e as taras do mundo moderno, e uns por causa dos outros” (SCHLEGEL, 2009, p.13).

Ele surge como uma reação à modernidade e ao desprezo do dogma que ela impingiu à religião. Possivelmente esse termo advenha não só da publicação *The Fundamentals*²⁶, em 1908, mas, sobretudo, pelo uso do termo em 1920 na *Northern Baptist Convention* por Curtis Lee Laws que definiu “fundamentalista” como alguém disposto a recuperar os territórios perdidos para o Anticristo e a “lutar pelos fundamentos da fé” (ARMSTRONG, 2001, p.202).

Diante da secularização da modernidade, o Fundamentalismo²⁷ procura ressacralizar o mundo, contudo não o faz através da influência, do diálogo e sim pela via impositiva. A realidade passa a ser somente aquela que pode estar contida dentro do rígido esquema, da

²⁵Segundo Schlegel, o rótulo de integrismo prevaleceu na França e é marcado por “um excesso de integridade ou uma ausência de compromisso diante do mundo moderno e uma vontade quase doentia de salvaguardar a integralidade de uma tradição (tal como eles compreendem, claro)” (p.15). Schlegel, abordando o pensamento de Monsenhor Lefebvre, diferencia fundamentalismo de integrismo católico: “enquanto os primeiros se baseiam na Escritura lida literalmente, sem reflexão crítica, os segundos só conhecem a Tradição que vai em seu sentido” (p.103). O integrismo não cessou de diminuir em número e peso e de endurecer suas posições (p.20). (SCHLEGEL, Jean Louis. **A lei de Deus contra a liberdade dos homens: integrismos e fundamentalismos**. Tradução de Eduardo Brandão. São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2009).

²⁶“Em 1908 os milionários do petróleo Lyman e Milton Stewart fundaram o Bible College de Los Angeles visando ao ensino dos princípios centrais da fé. “Entre 1910-1915 publicaram uma série de doze panfletos intitulada *The Fundamentals*, em que, numa linguagem acessível, destacados teólogos conservadores expunham doutrinas como a da Trindade, refutavam a crítica superior e enfatizavam a importância da difusão da verdade dos Evangelhos. Cerca de 3 milhões de exemplares de cada panfleto foram remetidos, gratuitamente, para todos os pastores, professores e estudantes de teologia dos Estados Unidos.” (ARMSTRONG, Karen. **Em Nome de Deus: o fundamentalismo no judaísmo, no cristianismo e no islamismo**. Trad.: Hildegard Feist. São Paulo: Companhia das Letras, 2001, p.199).

²⁷Dwight Moody (1837-1899) é considerado o pai do fundamentalismo americano e seu instituto (Moody Bible Institute de Chicago), um propagador do “cristianismo conservador” (ARMSTRONG, 2001, p.171).

forte moldura fundamentalista. Outras ideias e descobertas que não se adaptam ao molde são taxadas como falsas. Exemplo desse fato é a rejeição fundamentalista sobre as descobertas tanto da Biologia quanto da Física sobre a cosmogonia, optando por uma literalidade do texto de Gênesis (ARMSTRONG, 2001, p.9).

Para o fundamentalista o livro sagrado existe não só por vontade da divindade, mas porque Deus o teria ditado, o que ficou conhecido como Inspiração Verbal das Escrituras. Brunner afirma que a “adequação da Palavra da Bíblia com a Palavra de Deus produziu a doutrina da Inspiração Verbal” (BRUNNER, 2004, p.46). Nesse sentido o fundamentalista assume um radical posicionamento quando afirma a inerrância do texto original. Esquece-se de uma clássica figura bíblica que aponta para o fato das tábuas da lei mosaica que ficaram não foram “as originais”, mas as que Moisés escreveu, o que o levou a interpretar o que teria ouvido diretamente de Deus. Tal postura enfatiza a ausência de necessidade de contextualização transferindo o leitor da recepção para a receptação do texto. Outros traços do fundamentalismo são: sua escatologia dispensacionalista; seu descaso com a ciência; e aquilo que Antônio Gouvêa Mendonça chamava de “racismo confessional”, pois ausente de amor e compaixão (MENDONÇA, 1982, p.169-71).

A Inspiração Verbal faz com que haja um desinteresse por outras formas de interpretação bíblica, uma vez que parece que o texto alcançara todo o seu sentido por ocasião da sua redação (NOGUEIRA, 2011, p.26). É sob essa Inspiração que é construída entre os conservadores mais radicais a autoridade da Bíblia como Palavra de Deus. No pensamento desse grupo uma pessoa “somente saberá que a Bíblia é a Palavra de Deus inspirada quando se colocar sob a autoridade dela” (HENRICHSEN, 1989, p.12). Ao fazê-lo está no fundo se submetendo à autoridade de outra pessoa que interpretou o texto de modo prévio para esse grupo.

Interessante é que parte da proposta fundamentalista se trai quando tenta se tornar um pouco mais palatável. Assim pode ser visto em Louis Berkhof, que mistura conceitos como influência e infalibilidade em sua definição de inspiração bíblica, quando expressa: “Por inspiração entendemos a influência sobrenatural exercida pelo Espírito Santo sobre os escritores sacros, em virtude da qual seus escritos conseguem veracidade divina, e constituem suficiente e infalível regra de fé e prática” (BERKHOF, 1981, p.44). E se compromete ao asseverar que os “autores humanos da Bíblia não foram máquinas, nem mesmo amanuenses. O Espírito Santo não reduziu sua liberdade nem destruiu sua individualidade” (BERKHOF, 1981, p.51).

Não se está negando aqui uma doutrina da Inspiração, mas simplesmente defendendo caminhos mais dinâmicos e democráticos de sua manifestação. Até mesmo porque a ausência de tal dogma, de certo modo inviabilizaria a apreensão do texto bíblico, dentro daquilo mesmo que ele se propõe.

Antônio Gouvêa Mendonça nota no Fundamentalismo uma volta ao passado visando a um aquecimento do sagrado, uma efervescência da experiência primeva (MENDONÇA, 2004, p.32). Só que ao mesmo tempo em que propõe essa volta àquilo que Roger Batisde chamou de “sagrado selvagem”, o Fundamentalismo se designa a domesticar ou mesmo institucionalizar esse “sagrado” (BATISDE *apud* MENDONÇA, 2004, p.32). Sua rigidez inibe e castra qualquer espontaneidade, ainda que seja em nome da experiência primeira. É uma efervescência devanescente. No dizer de Brunner, “o fundamentalismo e a ortodoxia em geral são uma petrificação do cristianismo; e o modernismo e todas as doutrinas de imanência sua dissolução” (BRUNNER, 2004, p.35).

Conquanto alguns estudiosos falem de uma interpretação literal do texto sagrado, é muito difícil qualificar a leitura fundamentalista como atividade hermenêutica.²⁸ Possivelmente seria mais correto dizer de um mimetismo textual, ou mesmo chamá-la de uma leitura literal. E por ser literal acaba sendo forçada e carente de reflexividade. O que procura se enfatizar aqui é que a literatura bíblica não prescinde da interpretação e que, dessa maneira, nenhum grupo que faça uma leitura literal do texto pode arvorar uma validade ou autoridade maior. Entre outras coisas porque a teologia feita nesse contexto é de repetição e o apelo é pela rejeição do mundo, ou ainda de coisas do mundo que interessam à ideologia fundamentalista ser rejeitadas. As facilidades que a tecnologia propiciou na modernidade, por exemplo, essas são acolhidas e exploradas pelos simpatizantes de tal corrente, sem que se perceba ou declare qualquer incoerência.

Não se quer dizer com isso que não se possa fazer uma leitura literal, mas que não é possível haver uma hermenêutica fundamentalista. Isso porque o fundamentalista não reconhece os avanços da filologia e da linguagem, tampouco o “surgimento de uma concepção inteiramente diferente de linguagem” que fará “crescer uma tendência entre o significado figurado e o que se chama de significado ‘literal’” (FRYE, 2004, p.48).

²⁸Dockery por exemplo destaca: “Por interpretação literal, referimo-nos ao valor comunicativo que faz parte de uma afirmação em seu próprio contexto sociocultural, seja em relação à ‘intenção do autor’ seja em relação ao entendimento dos ‘ouvintes originais’. O significado literal era inicialmente empregado em passagens que tratavam de questões morais, enquanto a hermenêutica tipológica atuava em linhas muito diferentes.” (DOCKERY, 2005, p.78).

O erro fundamentalista não é só o de tentar coibir outras leituras da Bíblia como se ela fosse unívoca e com único sentido. É também o de tentar amarrar Deus a um modo único de ação e percepção. Nesse sentido, Paul Ricoeur ao falar sobre a nomeação de Deus lembra que há uma incompletude nesse referente e que no texto bíblico não seria possível defini-lo nem com a convergência de todos os discursos parciais sobre ele. Prova disso é a autodefinição que Deus dá na Sarça Ardente²⁹ que implica a verdade numa indefinição; uma nomeação inominável (RICOEUR, 1996, p.195).

De fato Auerbach não dedica seus estudos a analisar o fundamentalismo religioso, mesmo porque no auge de sua produção acadêmica (meados do Século XX) ele estava arrefecido, ganhando força novamente no final do mesmo período. Além disso, sua dedicação ao estudo do método figural deixava clara sua inaptidão para uma leitura fundamentalista de qualquer texto. Destaca-se ainda sua profunda repulsa a todo discurso totalizante, impositivo, o que o tornou, por conta do Nazismo, um expatriado.

No entanto, há dois principais elementos que tocam, produzindo especial destoamento com a percepção de Auerbach. O primeiro é que pelo viés fundamentalista a historicidade é substituída pela “ditacidade”. A Bíblia passa a julgar a História, e a leitura já está posta uma vez ditada pelo próprio Deus. O segundo é que Auerbach compreendia que toda tentativa de imposição da fé ao outro não produzia qualquer efeito, uma vez que ela possui caráter individual, tratando-se, portanto, de opção individual e objeto de persuasão. Sua rejeição a essa postura é exalada justamente ao comentar os sínodos e concílios da Igreja com sua tentativa de uniformizar a interpretação do texto (AUERBACH, 2011, p.48, 103. 104). No dizer de Urbano Zilles, a arma da teologia deveria ser “não é o argumento da força, mas a força dos argumentos” (ZILLES, 2014, p.317).

Na tentativa de construir ou mesmo resgatar um porto seguro no meio de tantas incertezas que a modernidade trouxe, o fundamentalista pode perder de vista a pedra de toque de sua convicção. Isso porque, como bem lembrou Fosdick, não é possível “encaixar Jesus Cristo no molde Fundamentalista” (FOSDICK, 1978, p.31).

O Fundamentalismo cristão é o risco de uma volta a um período inquisitorial. A ausência de necessidade interpretativa do texto bíblico, uma vez que ele é tomado a partir de sua literalidade e autoridade torna o homem um recipiente (porque só lhe cabe receber e não interagir) autômato (porque seu objetivo é reproduzir) do querer divino. A literalidade com que a Escritura é lida empobrece a dimensão do simbólico, pelo qual o símbolo tem maiores

²⁹BÍBLIA SAGRADA, LIVRO DE ÊXODO, CAPÍTULO 4.

significados do que sua representação imediata. Adota-se a Bíblia como texto sagrado quando na verdade a qualidade sagrada deveria ser atribuída somente a Deus (RICOEUR, 2006, p.279). A reprodução do viés ideológico é feito por alguns “notáveis”.

2.6 A TEOLOGIA DA PROSPERIDADE E SUA LEITURA ALEGORIZANTE

Se o Fundamentalismo foi um movimento de reação à modernidade e ao solapamento das bases que conferiam segurança ao ser humano até então, a Teologia da Prosperidade aparece como uma consequência que segue na direção das mudanças apontadas com a quebra da moldura medieval, se encaixando perfeitamente. Seu conteúdo é rasteiramente humanista, porque explora o foco do Humanismo na potencialidade do homem através de mensagens de autoajuda. É certo que o conteúdo bíblico, uma vez absorvido pelo leitor, tende a melhorá-lo como pessoa, a torná-lo mais humano e virtuoso. A questão que se coloca é da redução da mensagem bíblica a um efeito cosmético.

Como o Fundamentalismo, também a Teologia da Prosperidade recai num equívoco interpretativo. Ela ganhou mais aderência e visibilidade nos grupos neopentecostais ou ainda chamados de pentecostais autônomos. Tais grupos, oriundos do pentecostalismo clássico, trouxeram consigo a dogmática fundamentalista de suas origens e a associaram a uma forma de pregação bíblica que visa ao bem-estar pessoal e o progresso financeiro de seus fiéis. A mensagem atingiu em cheio um público formado “com base na expansão do bem-estar e do ideal de vida humanista” (AUERBACH, 2012, p.268). Charles Eliot já tinha destacado em 1909 que a religião do futuro não demonstraria preocupação com a salvação pessoal, questão essa crucial para os reformadores, mas sim com o conceito do bem-estar, do aqui e agora (ELIOT, 1909, p.393). Agora, ao misturar-se uma lente fundamentalista com uma aplicação dessa teologia, não é de estranhar o potencial adoecedor³⁰ que essa mescla tem.

Incrivelmente mística³¹, a teologia da prosperidade explora o universo simbólico religioso. Ela promove o símbolo do símbolo, fruto da prospecção fantasiosa do pregador. Em vez de essa simbologia apontar para aquilo que é incondicionado, essa linha de pensamento

³⁰Essa é uma das explicações para o fenômeno apontado no último Censo do IBGE que registrou a existência de um grupo significativo de evangélicos não praticantes. Se para muitos em algum tempo estar na igreja era sinal de virtude, hoje, dependendo da comunidade eclesial, a sanidade pode estar do lado de fora.

³¹Alguém pode indagar como a Teologia da Prosperidade pode ser mística tendo por corpo doutrinário o que é defendido pelo Fundamentalismo. Pode parecer que os neopentecostais não sejam tão fundamentalistas assim, mas na verdade é que a composição dessas comunidades (seus componentes, participantes, membros) muito pouco sabem daquilo que é defendido ou professado por sua liderança. Em parte isso se deve à alienação do texto bíblico em favor do entretenimento o que sugere que a sociedade do espetáculo tenha aportado na Igreja.

remete para a própria realidade. Apesar de Auerbach não ter abordado esse desvio interpretativo, mesmo porque ele só adquiriu notoriedade a partir da década de setenta, suas observações sobre a alegoria se aplicam à Teologia da Prosperidade.

Parece ser pertinente o uso de Auerbach aqui, uma vez que ele descreve sem normatizar o paganismo. Sendo assim, ao analisarmos o pensamento de Auerbach sobre a alegoria, e ciente de que ela fundamenta a teologia da prosperidade, estamos sugerindo um paralelo para evidenciar a raiz pagã da teologia da prosperidade. Por isso que ao remeter à realidade, a alegoria e, por conseguinte, a Teologia da Prosperidade, o faz despojando “tudo de sua realidade concreta” (AUERBACH, 1997, p.47). Isso porque a teologia da prosperidade, por possuir um caráter alegórico, se iguala a esta e termina “por substituir a historicidade por um sistema místico ou ético” (AUERBACH, 1997, p.47).

Aliás, a realidade é tangida pelo simbólico, uma vez que sublimada pelo discurso, num processo de negação e assunção parcial. O que se quer dizer é que a realidade abordada sofre um processo de modelamento, de alegorização pelo expositor do texto, que em outros termos é um convite para a negação de sua face mais cruel. Auerbach concorda com essa noção ao afirmar que “para certos grupos na espiritualidade medieval, alegoria significa algo mais do que o real para nós; na alegoria as pessoas viam a concreta realização do pensamento, num enriquecimento das possibilidades de expressão” (AUERBACH, 1945, p.168). Nesse sentido a alegoria penetra na consciência pelo “acontecimento real” (AUERBACH, 1945, p.177) (ainda que modelado³²) e pelo convite à abstração do bem-estar criado nessa virtualização pré-dica³³. Elementos da natureza, instrumentos do cotidiano, passam a substituir situações e pessoas, numa remissão àquilo (ou àquele) que está ausente. Nas palavras de Antônio Gouvêa: “os pentecostalismos, por sua vez, substituem a religião do livro, sistemática e racional, pela inspiração divina com parcial descontrole do sagrado” (MENDONÇA, 2004, p. 32).

Ao falar da Teologia da Prosperidade como alegórica, automaticamente está se reconhecendo sua origem pagã. A alegoria nasce no paganismo, antes mesmo do cristianismo. Segundo Dockery, alguns estudiosos consideram Teágenes de Régio como fundador da interpretação alegórica e outros optam por Ferecides de Siros (VII a.C.) (DOCKERY, 2005,

³²O modelamento aqui referido é diferente do apontado por Auerbach ao falar da Pobreza como esposa de São Francisco de Assis e de como essa realidade se tornou parte de um molde dogmático por causa de Cristo. (AUERBACH, Erich. *St. Francis of Assisi in Dante's Commedia*. *Italica*. Tucson, Arizona; v.22, n.4, p.177, Dec., 1945, American Association of Teachers of Italian.)

³³Para Fosdick a alegoria possui uma efetividade como meio de comunicação de uma importante verdade de uma mente para outra. (FOSDICK, Harry Emerson. *The Modern use of the Bible*. New York: The Macmillan Company, 1961, p.80).

p.73). Fato é que a origem da alegoria encontra-se na expressão de ideias filosóficas mediante figuras mitológicas (DOCKERY, 2005, p.74). Giambattista Vico ao falar das fábulas como gêneros admiráveis, diz que “as mitologias devem ter sido as suas próprias alegorias” (VICO, 1974, p.90). Ou seja, a alegoria, ainda que tenha adquirido uma roupagem cristã especialmente com Orígenes³⁴ e a Escola de Alexandria, tem sua identificação primeira e maior com o paganismo. Segundo Auerbach, “o método figural na Europa remete às influências cristãs, enquanto o método alegórico deriva de antigas fontes pagãs” (AUERBACH, 1997, p.54). A origem pagã da alegoria é um dos motivos pelos quais optamos pela interpretação figural em detrimento da primeira.

O paganismo da Teologia da Prosperidade também pode ser encontrado no seu discurso. Ao enfatizar a temática da vitória, a possibilidade do controle sobre Deus e o uso ilimitado de imagens e símbolos, ela incorpora o que há de mais estranho à Bíblia e mais normal ao paganismo.

No tocante à vitória, ela é prometida como o sumo bem na Teologia da Prosperidade. Ao tornar essa ideia num paradigma, esse ensino erra ao colocá-la como uma conquista meritória. Além do mais se confunde a bênção com a vitória. Ora, na Bíblia o vencedor não é o guerreiro imbatível, mas aquele que obedece. Essa verdade fica especialmente clara na figura de Davi lutando contra Golias³⁵, a qual se consuma aqui como a batalha entre a linguagem bíblica e a concepção pagã. Harold Bloom ao observar essa diferença entre a narrativa pagã e a bíblica assim se expressa: “na *Iliada* a vitória é o supremo bem; no documento javista a bênção é que toma esse lugar” (BLOOM, 2012, p.43). A vitória, tampouco, pode ser lida como uma revelação da decisão divina sobre uma questão terrena

³⁴Em Orígenes reside o melhor extrato do uso alegórico da Bíblia. Fosdick (1961, p.74) destaca que ele teria ficado chocado com o antropomorfismo do Velho Testamento, o que o fez qualificá-lo como anúncio do Novo Testamento e considerar os Evangelhos como as primícias. Essa hierarquia entre os dois testamentos é rejeitada por Auerbach, quando estabelece uma relação de mútuo-pertencimento pela interpretação figural. Orígenes, segundo Dockery (2005, p.88) entendia que todos os textos divinos eram considerados portadores de um especial significado acessível pela alegoria, a qual abria a chave para um discernimento espiritual. Tanto Fosdick (1961, p.28), quanto Berkhof (BERKHOF, Louis. **Princípios de Interpretação Bíblica**. Tradução de Merval Rosa. Rio de Janeiro: Junta de Educação Religiosa e Publicações, 1981, p.22) defendem a noção de que a alegoria foi o instrumento interpretativo usado para ultrapassar o sentido literal, especialmente nas passagens que os leitores mais antigos não gostavam ou tinham dificuldade de compreensão. Para maior aprofundamento dessa questão, além das obras citadas sugere-se o seguinte artigo: TORQUATO JÚNIOR, Clóvis. Os fundamentos da interpretação alegórica de Orígenes. **Simpósio**, São Paulo, v.35, p.44-62, Dez-1992. (ASTE).

Ao falar de alegoria, Auerbach (AUERBACH, Erich. *Typological Symbolism in Medieval Literature*. **Yale French Studies**. New Haven, n.9, Symbol and Symbolism, p.6, 1952. Yale University Press) destaca que um dos termos ali presentes não pertence a história, sendo simplesmente uma abstração do sinal. Complementando essa visão, Frye (2004, p.114) compreende a alegoria como uma “estória-mito que encontra seu ‘verdadeiro’ significado numa tradução por conceitos ou argumentos.

³⁵BÍBLIA SAGRADA, Livro de Primeiro Samuel, Capítulo 17.

qualquer que envolva o justo. A vitória dos justos está atrelada ao Juízo Final e até lá o mal por muitas vezes prevalecerá pagando o justo com a injustiça (AUERBACH, 2012, p.131). É por essas e outras que a Teologia da Prosperidade erra ao prometer uma bênção que é vitória e que advém de algo diferente da vontade de Deus e da obediência a Deus.

Para a Teologia da Prosperidade a consumação é aqui no plano terreal. As conquistas são essencialmente ligadas a esse plano existencial. A figura passa a ser tipificada no fiel que espera obter semelhante progresso ao experimentado pelo personagem bíblico, o qual é notoriamente retirado do Velho Testamento, conquanto o paradigma da retribuição seja rompido na vida dos personagens ali contidos. É uma aspiração terrena cuja seriedade é apontada por Auerbach. No seu entendimento

O desejo terreno, nos gregos e também em Shakespeare considerado como sucesso natural, como amável ou terrível dádiva dos Deuses, mas sempre como um destino humano terreno, na Idade Média cristã combatido como mal e pura simplesmente vil, foi promovido à dignidade de um conteúdo anímico independente, essencial e autônomo, de algo em si mesmo digno de admiração e sublime, e ameaça substituir o cristianismo e em geral toda humildade devota por uma espécie de metafísica das paixões. (AUERBACH, 2012, p.203-4).

Essa dignificação do desejo terreno alcança plena expressão na Teologia da Prosperidade. E para atingir esse alvo é permitido o uso de Deus. Ocorre que nessa “doutrina” Deus é passível de manipulação e controle. Ensina-se que certos atos e posturas fazem Deus mudar seu pensamento e que é acessível ao ser humano o usufruto de decretos para mandar a divindade fazer aquilo que se quer e onde se deseja. Deus passa a ser dominado pelo desejo e pelas paixões humanas. A tragédia na vida é resultado do aprendizado que não podemos controlar Deus e que o sofrimento alcança a todos, sejam fiéis ou infiéis, justos ou injustos, merecedores ou não. No linguajar bíblico, o “sol se põe sobre todos”.

O outro elemento é o uso ilimitado de imagens e símbolos. Esse uso no processo alegórico uma vez iniciado não tem fim (FOSDICK, 1961, p.76). Essa “riqueza simbólica” é ventilada como renovada novidade nos círculos neopentecostais e repassada como o mais recente mecanismo para uma teofania.

Exposta a ligação da Teologia da Prosperidade com a alegoria, resta fazer uma distinção entre a alegoria e a interpretação figural. De modo especial porque Auerbach opta pelo conceito de Figura como meio de representação da realidade na literatura ocidental. Essa distinção nem sempre foi evidente, como bem destacou Auerbach (1997, p.51).

Inadvertidamente, Harold Bloom desconsidera o argumento tipológico³⁶ e figural e define a alegoria bíblica nas categorias da alegoria de Orígenes quando expressa “na alegoria bíblica ou teológica, o sentido literal é verdadeiro e histórico, e o segundo sentido, ou alegórico, é espiritual, sendo uma interpretação do fato e da história” (BLOOM, 2012, p.49).

Para Auerbach, a concepção figural da História que foi muito influente no período medieval (AUERBACH, 1952, p.5), distingue-se da alegoria porque nesta última, um dos elementos é um sinal enquanto na relação figural ambos têm significação e concretude (AUERBACH, 1952, p.6). Nesse sentido ela é alegórica num amplo espectro, “conquanto difira tanto pela historicidade do signo quanto pelo que ele significa” (AUERBACH, 1997, p.46). No tocante à tipologia, parece ser o modelo figural mais abrangente, pois açambarca na interpretação não só personagens históricos, mas também situações e circunstâncias históricas.

Um exemplo do modelo figural que Auerbach³⁷ tinha em mente é o seu texto sobre o orgulho de Saul. Nele Saul é visto como uma figura de Cristo na sua morte, uma vez que ficou pendurado quando morto (ainda que por pouco tempo) e as montanhas de Gilboa (ou Gibeá) foram tidas como exemplos de corações arrogantes (AUERBACH, 1949, p.268). Luiz Costa Lima destaca que a partir do século IV a interpretação dinâmica realista de Tertuliano cede a uma visão mais espiritualista, estabelecendo-se uma identificação de figura com alegoria (LIMA, In: UERJ, 1994, p.223). De fato a linha interpretativa adotada por Auerbach estava mais para um resgate de Tertuliano do que para Orígenes, coisa que Johannes Coccejus³⁸ com algumas nuances também tentou empreender.

Infelizmente, parte dos reformadores, especialmente Calvino, abriu mão desse modelo em troca de um princípio mais científico de investigação (FOSDICK, 1961, p.86). Esse modelo mais científico demandou uma preocupação com o mundo bíblico e com o sentido original do texto ali presente. Era então um reflexo da postura de compreensão pretendida junto aos textos da Antiguidade Clássica, numa abertura aos métodos de compreensão literária moderna que se desenvolveram até serem reconhecidos como métodos

³⁶Sobre a tipologia Dockery (2005, p.114) assim expressa: “Crisóstomo e a escola antioquena distinguiam a interpretação alegórica da tipológica de duas maneiras principais. A interpretação tipológica tentava buscar padrões no AT aos quais Cristo correspondesse, enquanto a exegese alegórica dependia de uma similaridade casual da linguagem entre duas passagens. Em segundo lugar, a interpretação tipológica dependia de uma interpretação histórica do texto. A passagem, segundo os antioquenos, tinha apenas um significado, o literal (estendido pela *theoria*), e não dois, como sugerido pelos alegoristas.”

³⁷Para o filólogo judeu-alemão Dante não foi o primeiro a colocar a história sob o prisma da figuralidade. Na História Bíblica os judeus e cristãos já tinham feito isso e todo material histórico e pagão foi adaptado para essa particular perspectiva (AUERBACH, 1952, p.6).

³⁸Coccejus foi um teólogo holandês que via a Bíblia como um organismo, sendo que o relacionamento das diferentes partes se dava pela tipologia (BERKHOF, 1981, p.33).

modernos de interpretação literária. Foi aqui que se abriu o espaço para o posterior desenvolvimento do método histórico-crítico. Só que a alegoria, que Calvino deixou sair pela porta, acabou retornando “pela janela” (FOSDICK, 1961, p.87). E se Harry Emerson Fosdick está com a razão de dizer que a nova aproximação da Bíblia acaba por integrar a Escritura, evitando um tratamento parcial do texto (FOSDICK, 1961, p.29), possivelmente esse meio seria mais eficaz pela interpretação figural.

Conclusão

O que foi demonstrado nesse capítulo é que a modernidade trouxe inúmeros avanços, os quais criaram por sua vez uma inadequação na habitação do homem em seu mundo. Paradoxalmente, no momento em que o humano passa a ter mais efetividade e domínio sobre o mundo natural é que ele perde sua capacidade adaptativa, como bem frisa Auerbach.

Nesse sentido, a modernidade representou uma quebra da moldura da lente medieval pela qual o ser humano interpretava o mundo. Essa quebra não representou um expurgo da influência cristã na cultura ocidental, uma vez que ela se faz presente quase que de modo arquetípico. Contudo, o Mundo Moderno trouxe com sua multiplicidade de molduras, um profundo questionamento sobre a rigidez dogmática, além de influenciar com os novos parâmetros para compreensão e vivência (Humanismo e secularização) e com seu questionamento sobre o texto bíblico uma gama de incertezas e inseguranças que terminaram eclodindo nas atuais e mais nefastas influências na interpretação da Escritura: o Fundamentalismo e a Teologia da Prosperidade. Pode-se falar então numa quebra da moldura dogmática, da moldura rígida imposta pela Igreja, mas não da moldura cristã, tendo em vista ser ela o arquetipo cultural ocidental e o fato da influência cristã se fazer presente mediante os valores socioculturais e também pela via do próprio Humanismo.

As dificuldades destes modelos atuais de interpretação residem no fato de que, embora pareçam antitéticas, afetam a realidade e a historicidade, pois a negam de alguma forma. O Fundamentalismo a nega na compartimentação da realidade ao seu molde ideológico e interpretativo; a Teologia da Prosperidade ao promover uma remissão para a virtualidade e seu reencontro com uma realidade modelada através do uso de símbolos dos símbolos. Nesse sentido elas negam e se distanciam do conteúdo bíblico, uma vez que ele é eivado daquilo que é real.

Ao inserir a contribuição de Auerbach para a interpretação bíblica na modernidade, objetiva-se oferecer um parâmetro diferente para a hermenêutica bíblica atual. A própria existência e impressionante força que os modelos de leitura da Bíblia acima assinalados possuem trazem consigo o perigo de desvirtuar o propósito desse tipo de literatura, o qual Santo Agostinho assinalou como de abrangência universal e meta salvífica. Há um claro desequilíbrio entre as “verdades bíblicas” e as “verdades retóricas”, estas especialmente propaladas dos púlpitos.

Sendo assim, a inserção da contribuição de Auerbach se dará pela apresentação e discussão no segundo capítulo dessa dissertação do Realismo em Auerbach, sua perspectiva e seus aspectos fundantes, para que no terceiro e último capítulo passe-se à apresentação e análise da proposta de Auerbach da interpretação figural.

3 AUERBACH E O TEXTO

Uma vez vistos os fatores da crise da interpretação bíblica na modernidade, bem como as difusas heranças que ela provocou, exemplificadas por tendências como o fundamentalismo e a teologia da prosperidade, passa-se a um momento de maior aprofundamento do pensamento de Erich Auerbach. Nesse sentido, esse capítulo possui um caráter intermediário para que o objetivo desta dissertação, a contribuição de Auerbach para a interpretação bíblica na modernidade, seja atingida ao final do texto.

Sendo assim, este segundo capítulo se faz introduzir por uma apresentação de Auerbach, pois embora seja conhecido, valorizado e debatido no campo da literatura, seu aproveitamento numa Ciência da Religião, com as devidas nuanças daí decorrentes, é ainda escasso. Como sua grande contribuição na literatura, oriunda de sua principal obra *Mimesis*, desenvolve a questão do realismo presente na literatura ocidental, selecionou-se tal viés para analisar a relação deste importante autor com o texto. Juntamente a isso serão levantadas duas questões que emergem da citada relação, a saber: a conjugação entre Realismo e Revelação; e Deus como Figura.

3.1 AUERBACH E SEU LUGAR NO PENSAMENTO MODERNO

Erich Samuel Auerbach nasceu em 9 de novembro de 1892, em Berlim. Assim como seus pais, era alemão-judeu. Sua família possuía posses, o que também se evidencia pela Escola onde obteve sua formação, o *Französisches Gymnasium*. Este era um colégio de elite que unia as tradições alemãs e franco-latinas de modo especial (SAID, 2007, p.113). O interesse de Auerbach pelos textos românicos pode ser visualizado na sua dedicação à leitura em pleno gozo de férias na Itália no verão de 1935 (GUMBRECHT: In: UERJ, 1994, p.93).

Para Auerbach era importante que o leitor tivesse conhecimento da biografia do autor para a interpretação de textos. Ele discordou, como bem destacou Hans U. Gumbrecht da prática do *New Criticism* que aboliu a inclusão das biografias nas obras (GUMBRECHT, In: UERJ, 1994, p.91). Auerbach entendeu que a biografia humanizava o texto à medida que não só apontava para o ser humano que o escreveu, como também indicava nele aquilo que chamava de “possibilidade de existência” (Ibid., p.91).

Concluiu seu primeiro doutorado, em Direito, na Universidade de Heidelberg em 1913. Logo após, serviu no exército alemão durante a Primeira Grande Guerra Mundial na frente do Oeste. Em Abril de 1918, sofreu um grave ferimento na perna³⁹ que lhe causou dificuldades até o fim de sua vida (BREMMER, p.4). Sua saúde também foi afetada por um problema cardíaco.

Possivelmente esta participação na 1ª Grande Guerra lhe permitiu reconduzir a sua vida por outro caminho, que indicava uma retomada a um momento anterior ao seu primeiro doutoramento. Por isso que ele ingressou num doutorado em línguas românicas na Universidade de Greifswald, onde concluiu seus estudos em 1921.

Entre 1923-1929 ocupou um cargo na Biblioteca Estatal Prussiana de Berlim. Durante esse período, traduz “A Ciência Nova”, de Giambattista Vico, e escreve uma monografia seminal: “Dante, Poeta do Mundo Secularizado”. Em 1929, é transferido para a Biblioteca da Universidade de Marburgo, o que lhe permitiu dedicar maior parte do seu tempo ao contato com os livros, o que lhe faria falta durante seu exílio em Istambul. Ao escrever sua principal obra, *Mimesis*⁴⁰, o filólogo judeu-alemão reconheceu a sua dificuldade diante da ausência de uma biblioteca mais completa em seu período na Turquia. Essa dificuldade, aliás, tornou-se sua alegação para que sua principal obra fosse elaborada sem um rigor acadêmico formal, com ausência de citações e bibliografia. Inclusive, seu Epílogo foi escrito seis anos (ANKERSMIT, 1999, p.53) após a publicação de *Mimesis*⁴¹, na Suíça (BLANCHARD, 1997,

³⁹É interessante a relação desse dado biográfico com a forma e escolha pela qual começou o primeiro capítulo de *Mimesis*. Ele inicia sua mais importante obra falando da cicatriz na perna de Ulisses retratada na *Odisseia* e interpõe Jacó, o personagem bíblico que Deus o teria tornado manco de uma perna ao lutar com um anjo no vau de Jaboque.

⁴⁰As três principais obras de Auerbach traduzidas em Português são: *Introdução aos Estudos Literários* (1972), *Mimesis* (2011), *Ensaaios de Literatura Ocidental* (2012) e *Figura* (1997), todas devidamente referenciadas na bibliografia. Luiz Costa Lima destaca por sua vez que os três trabalhos isolados mais importantes de Auerbach são *La Court et la Ville*, *Baudelaires Fleurs du mal und das Erhabenes* e *Figura* (LIMA, In: UNIVERSIDADE ESTADUAL DO RIO DE JANEIRO (UERJ). **Colóquio V: Erich Auerbach**. Rio de Janeiro: Imago, 1994, p.219). Os dois primeiros encontram-se traduzidos e reunidos, junto com outros textos no livro *Ensaaios de Literatura Ocidental (Ensaaios 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). Nessa mesma obra, no texto “Os apelos ao leitor em Dante”, há uma dedicatória do mesmo à Rudolf Bultmann pelo transcurso dos seus setenta anos.

⁴¹Seguem 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

p.179). Na verdade, Auerbach também reconhece que se fosse obedecer a um rigor maior, possivelmente, *Mimesis* jamais tivesse sido completada.

Em Marburgo, Auerbach teve uma frutífera convivência com Martin Heidegger e principalmente com Rudolf Bultmann, a quem dedica o texto “*Os apelos ao leitor em Dante*”, reunido no livro *Ensaio de Literatura Ocidental*. Lá também teve contato com Hans-Georg Gadamer que no início fora assistente de Heidegger. Foi amigo de Ernst Bloch e aluno de Ernst Troeltsch, tendo ainda contato com Karl Löwith (WAIZBORT, 2004, p.80). Essa concentração de pensadores, possivelmente, contribuiu para a elaboração do princípio interpretativo da “Figura”. Adam Hammond destaca que Auerbach se referia com deferência e honra a seus colegas de magistério (HAMMOND, 2011, p.638).

Em 1930, Leo Spitzer, titular da cadeira de Filologia Românica em Marburgo, deixa a cátedra para atender a um convite da Universidade de Colônia. Auerbach passa então a substituí-lo em Marburgo como chefe do Departamento e professor (BREMNER, 1999, p.4), o que ocorreu de modo simples. Permaneceu na Universidade de Marburgo até Outubro de 1935⁴² quando foi demitido da universidade, após ter sido abolida a lei, pelo Nazismo, que protegia os veteranos da Primeira Guerra Mundial (BREMNER, 1999, p.5; SAID, 2007, p.122)⁴³.

De Marburgo, Auerbach vai para Istambul, onde tem relativa paz residindo no consulado alemão até 1938 quando a perseguição nazista chega até lá, através de ofício, com questionários enviados pelo Estado Alemão indagando a origem racial dos que ali estavam. Durante o período na Turquia, ele exerceu a cátedra na Universidade de Istambul. Foi em Istambul que Auerbach travou um relacionamento, que possivelmente marcou também a Igreja Católica Apostólica Romana. Durante sua estada, o Delegado do Vaticano Ângelo

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 Bremner (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 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 (WAIZBORT, 2007, p.12).

⁴²Segundo Wellek, essa demissão teria ocorrido em 1936 (WELLEK, René. **Varia. Comparative Literature**. Durham, v.1, n.1, p.93, Winter, 1958. Duke University Press).

⁴³Interessante é que tanto Auerbach como Lukács foram exilados pelo regime hitlerista, o que fez, segundo David H. Miles, que ambos dedicassem seus estudos à literatura realista, sendo que 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).

Giuseppe Roncalli permitiu que ele tivesse acesso à Biblioteca do Monastério Dominicano de São Pedro da Gálata⁴⁴ (BREMNER, 1999, p.5). Posteriormente, Ângelo Roncalli se tornaria o Papa João XXIII (HAMMOND, 2011, p.638), o qual arejou a Igreja Romana ao convocar o Concílio Vaticano II. É historicamente significativo que tal contato tenha ocorrido naquelas circunstâncias.

Com a repercussão da publicação de *Mimesis* em 1946⁴⁵, Auerbach segue em 1947 para os Estados Unidos da América. Lá atuou no Instituto de Estudos Avançados de Princeton, na Universidade Estadual da Pensilvânia, antes de ingressar em Yale em 1950 ensinando literatura medieval e posteriormente (1956) assumindo a cátedra de Sterling em Filologia Românica (SAID, 2007, p.123-5). Para críticos como Edward W. Said, Auerbach foi o principal autor em literatura comparada do século passado. Outros como Jan Bremner o colocam entre as maiores referências no assunto (BREMNER, 1999, p.3; CALIN, 1999, p.463). De fato, é impossível falar de crítica literária sem Auerbach. Sua principal obra costuma ser bibliografia obrigatória nos cursos de Literatura Comparada.

Auerbach sofreu uma severa crítica pela suposta ausência de método ao escrever *Mimesis*. Engana-se quem assim pensa. Embora ele mesmo tenha dito que não se serviu de método algum e que não estava criando nenhum outro método de análise literária, é notória a presença de um padrão na sua abordagem. Ele escolhe, não aleatoriamente (FURST, 1996, p.160), trechos de grandes narrativas em língua original, a qual segue uma tradução e uma

⁴⁴Então por que Auerbach se refere à falta da Biblioteca em *Mimesis*? Há algumas possibilidades que elenco com objetivo de harmonizar os dados biográficos com o epílogo que Auerbach escreveu: a) talvez a biblioteca do monastério dominicano de Istambul não fosse tão boa assim, o que o fez sentir sua debilidade; b) talvez ele quisesse enfatizar seu ideal de um novo modelo de fazer crítica literária que saísse do padrão da crítica da língua nacional. E que para tanto, precisaria de um estilo mais livre na apresentação; c) por causa do *Ansatz*, como um sinal desse intuitivo e indutivo instrumento de interpretação do texto. Evidenciar-se-ia dessa feita o papel desse fator, acima das referências no processo de compreensão textual; d) pode ser também, nessa lista que não se esgota em si, que Auerbach tenha preservado a atuação de Roncalli, o qual foi fundamental para o salvamento de inúmeros judeus durante a perseguição nazista na 2ª Guerra Mundial. Possivelmente Auerbach utilizou os Clássicos da Coleção Loeb (BLANCHARD, Marc. *Mimesis, not Mimicry. Comparative Literature*. Durham, v.49, n.2, p.187, Spring, 1997).

⁴⁵*Mimesis* surge dos temas e métodos da história intelectual e da filologia alemãs, sendo inconcebível em outra tradição que não açambarcasse o romantismo alemão e Hegel (SAID, 2007, p.115). Segundo Miles “enquanto Hegel fazia uma clássica mistura do cotidiano com o sublime e percebia o realismo grego adentrando cuidadosamente nos Evangelhos, Auerbach apontava para uma mistura realista e assinalava a singular cosmovisão cristã como uma implacável mistura do cotidiano com o sublime que foi celebrada na literatura por quase 2000 anos até entrar em colapso pela publicação em 1927 da obra “To the Lighthouse” de Virginia Woolf” (MILES, 1979, p.373). No meu entendimento esse “colapso” ocorreu pelos seguintes fatores que Auerbach elencou: substituição do escritor como narrador de fatos objetivos pela reflexão da consciência dos personagens (p.481); o novo posicionamento do escritor diante da realidade (p.482); “a intenção de aproximação da realidade autêntica e objetiva mediante muitas impressões subjetivas, obtidas por diferentes pessoas, em diferentes instantes”(p.483); o tratamento do tempo, usado na narração para as interrupções (p.484); o surgimento da realidade de dentro da consciência rememorante (AUERBACH, Erich. *Mimesis: a representação da realidade na literatura ocidental*. Vários tradutores. São Paulo: Perspectiva, 2011, p.481-8).

exaustiva explicação do texto, 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:

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).

Segundo Arthur R. Evans Jr., Auerbach ao escrever sua principal obra o faz na perspectiva de um humanista que estava sendo testemunha da destruição de quase tudo que era apreciável, e que refletia todo o peso que suportou das leis racistas do Nazismo (EVANS, 1982, p.91). Nessa mesma linha, Karlheinz Barck defende que o “romanista alemão fundamentou a esperança de salvar uma cultura na filosofia da história de Hegel” (BARCK, In: UERJ, 1994, p.185).

Ainda sobre *Mimesis*, há diferentes percepções sobre seu conteúdo. Para Eldestein, Auerbach queria interpretar a representação da realidade, sem com isso apresentar uma história sistemática do seu objeto de estudo (ELDESTEIN, 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).

Sua obra principal teve o acréscimo em 1949, segundo Bremmer, 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)⁴⁶. 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.

Vale destacar que Auerbach nasceu numa época em que despontou uma constelação de alemães judeus que exerciam atividade intelectual de fino saber. Nesse céu estrelado estão desde seu amigo Walter Benjamin, também nascido em 1892 e com quem trocara cartas, algumas das quais publicadas, como membros da Escola de Frankfurt.

Ao contrário de Leo Spitzer, que residindo na América se permitia encantar por ela, Auerbach jamais nutriu laços profundos com aquele país. Após o fim da Segunda Grande Guerra e ao longo do tempo em que viveu, ele tentou voltar para a Alemanha, tendo recebido um convite da Universidade de Bohn para retornar (CALIN, 1999, p.465). Declinou do mesmo em favor da proximidade com seu filho Clemens, o qual já estava estabelecido na América como cientista perto de New Haven. Em 1957, de férias na Alemanha, sofreu um leve derrame, o qual posteriormente foi tratado em Wallingford, Connecticut no Gaylord Sanatorium (WELLEK, 1958, p.93). Foi lá mesmo que algumas semanas depois, no dia 13 de Outubro de 1957, Auerbach veio a falecer⁴⁷, não sem antes ter deixado uma vultosa contribuição ao pensamento humano.

⁴⁶Para William Calin, *Mimesis* passou a ter vinte capítulos com o acréscimo do capítulo sobre Cervantes na edição espanhola de 1950 (CALIN, William. Erich Auerbach's *Mimesis* – 'Tis Fifty Years Since: A Reassessment. *Style*. Northern Illinois University, 33.3, p.463, Fall 1999). Calin faz esse destaque ao mostrar que sete dos dezenove (depois vinte capítulos) de *Mimesis* eram voltados para a Idade Média.

⁴⁷Jan Bremner coloca o falecimento de Auerbach na referida data, só que na Alemanha (BREMNER, 1999, p.7). Wellek (1958) descreve o episódio com riqueza de detalhes, assim como o fato do filho de Auerbach morar nos Estados Unidos nessa época. Soma-se, a esses dois fatores, o fato de que a medicina americana na ocasião estava em estado mais avançado, pois a Alemanha vinha de um esforço de reconstrução pós-guerra. Além de Wellek, outro comentarista de Auerbach que o sucedeu na docência chamado Edward Said situa Auerbach lecionando em Yale até sua morte em 1957 (SAID, 2007, p.110).

3.2 HISTORICISMO E PROVIDÊNCIA COMO PILARES DO REALISMO EM AUERBACH

Antes de entrar na abordagem sobre o Realismo e o modo como Auerbach o compreendia, cabe uma análise dos parâmetros que condicionam sua peculiar análise. Ao se identificar com o Romantismo, Auerbach assume tanto a perspectiva historicista, como também incorpora a noção de evolução. Nos textos cristãos e na sua análise sobre eles essa noção de evolução adquire o contorno da Providência. Dessa forma, História e evolução/Providência se apresentam de certo modo fundidos na realidade.

A Providência pode ser vista tanto na Revelação Bíblica quanto na própria História, dependendo em ambos os casos de um intérprete que a destaque. A não percepção da mesma não é sinal de sua inexistência, assim como a sua notabilidade não pode ser considerada como marca de sua existência. De certo modo, tal noção destaca o papel do intérprete como fundamental para essas percepções. Esse papel do homem na sua própria compreensão é em muito devedor do pensamento de Giambattista Vico⁴⁸ e também de Johann Gottfried von Herder, nos quais Auerbach encontrava pontos de contato (AUERBACH, 2012, p.351)⁴⁹.

Desta maneira tudo que é apreensível no mundo é produto da imaginação ou da linguagem humana, as quais são reavaliadas cotidianamente e cujas diferenças são moduladas entre textos e audiências (BLANCHARD, 1997, p.182). A imaginação exerce um papel importante na estruturação do historicismo, como pode ser visto na obra de Vico, o qual mesmo tendo uma biblioteca e contatos limitados, conseguiu fundamentar epistemologicamente a perspectiva historicista (AUERBACH, 2012, p.348). A própria diversidade do pensamento humano pôde ser redescoberta ou mesmo recriada com a estrutura,

⁴⁸Segundo Auerbach: “O representante primeiro, ainda solitário, da visão romântica foi Giambattista Vico, um napolitano algumas décadas mais velho que Voltaire; morreu em 1744, já senhor de idade. Ele é o verdadeiro fundador da estética moderna e o precursor do movimento romântico, na medida em que foi o primeiro a formular suas ideias, bem antes de Herder e com igual profundidade e consequência, ainda que sua filiação intelectual e em última instância também seu propósito fossem totalmente diversos.” (AUERBACH, 2012, p.291). Ele mesmo destaca que “É fácil mostrar que Vico, muito antes de Herder e dos românticos, descobriu o mais fértil dos conceitos estéticos proclamados por eles, o conceito de ‘espírito do povo’.” (AUERBACH, 2012, p.353). Corroborando, Auerbach destaca o trabalho de Robert T. Clark (2012, p.346) que apontou para a possibilidade de inspiração que Vico teria exercido em Herder, ainda que de modo indireto, via “notas de Denis” à tradução alemã de Macpherson.

Falando em tradução, parece ter ocorrido uma infelicidade na tradução ao português do texto “Vico e o historicismo estético” (AUERBACH, 2012, p.341-356). Isso porque na página 343 há a menção de que Herder e seus seguidores teriam elaborado “a concepção do ‘espírito do povo’”. Talvez fosse melhor o uso do termo “desenvolveram” para explicar a ação de Herder e outros na abordagem do conceito de “espírito do povo”.

⁴⁹Só para citar mais um exemplo, “ambos consideravam o racionalismo esclarecido como antipoético” (AUERBACH, 2012, p.351).

potencialidade e modificações da mente humana (BRESLIN, 1961, p.380). Caso típico é Montaigne, em quem a realidade é captada pela multiplicidade de observações e sentidos.

O historicismo divinizou a História produzindo uma entusiástica investigação de formas históricas e estéticas particulares, uma vez que menosprezava os padrões absolutos e racionalistas (AUERBACH, 2012, p.344). As formas históricas variam, assim como os modos de sua interpretação, uma vez que estes estão calcados na criativa e diversa capacidade de compreensão humana.

O historicismo foi um movimento de preservação, o que é visível no valor dado às instituições desde que desenvolvidas de modo lento e orgânico pelas tradições de um povo. Essas instituições eram promotoras e preservadoras do *ethos* cultural cujo núcleo refletia o “espírito do povo”. Vico mesmo entendia a idade de ouro não como a da liberdade natural, mas como o momento de florescimento das instituições como a família, pois elas possibilitaram a organização e desenvolvimento das sociedades. Essa perspectiva se explica pelo contexto histórico no qual o historicismo floresceu, que continha três ameaças destacadas por Auerbach: a desagregação política alemã, a Revolução Francesa e o Domínio Napoleônico (AUERBACH, 2012, p.345).

Em Auerbach reside uma concepção de realidade que não define o Realismo por entendê-lo condicionado pela historicidade (LÓPEZ, 2009, p.69). Sua compreensão era a do historicismo⁵⁰, pela qual se entendia que a realidade podia ser reconhecida na História, já que a própria História representava um esforço da cultura ocidental em acomodar a realidade (BLANCHARD, 1997, p.183), e que podia ser tangida pelo humano uma vez que o homem é quem cria a história (SAID, 2007, p.116). E essa compreensão da História estava calcada a partir do próprio conhecimento do homem sobre si mesmo.

3.2.1 O historicismo em Auerbach

O historicismo⁵¹ foi a maneira romântica de analisar a evolução da consciência humana nas suas mais diversas formas (moral, religião, economia, direito, etc.), através da

⁵⁰O termo “historicismo” é um anglicismo oriundo da tradução do alemão “historismus” para o inglês “historicism”. Nesse sentido é que, ao contrário do emprego aqui nessa dissertação, Leopoldo Waizbort opta por utilizar “historismo” (WAIZBORT, Leopoldo. Erich Auerbach Sociólogo. **Tempo Social**. São Paulo, EDIUSP, v.16, n.1, p.80, Janeiro de 2004).

⁵¹Luiz Costa Lima por sua vez o definiu como “a descoberta dos condicionamentos temporais e espaciais que diferenciam a humanidade e assim provocam a relatividade dos valores” (LIMA, Luiz Costa. **Teoria da Literatura em suas fontes**. Rio de Janeiro: Francisco Alves, 1983. p.54).

observação das ideias, dos costumes ou mesmo as transformações sociais que ocorreram e que indicam um sentido sobrenatural para a história. Seu maior desenvolvimento se deu na Alemanha, durante a segunda metade do século XVIII (AUERBACH, 2011, p.396). Ao observar a evolução percebe-se sua leitura otimista da realidade, como também o motivo do declínio de seu emprego após as duas Grandes Guerras Mundiais do Século XX. Tornou-se quase impraticável ver uma evolução inconsciente da humanidade, guiada pela Providência Divina (ou pela Razão Universal) e decantada na forma de História, ao se deparar com as Grandes Guerras do Século XX. A brutalidade e desumanidade presentes naquelas guerras denunciavam que nem toda História era realizada de modo inconsciente. De certa forma, Auerbach, tributário que era dessa linha de pensamento, procurou resgatar⁵² o valor desse método filosófico de compreender a História.

No historicismo há uma profunda crítica ao esteticismo francês do século XVIII. Em parte porque na França se estabeleceu uma valoração mimética dos padrões estéticos clássicos da antiguidade, pelos quais toda produção humana era julgada. Envolto nesse aspecto francês, o historicista via com certa reserva tanto a reprodução mimética como o juízo cultural, uma vez que cabia às culturas mais adiantadas apreciarem e admirarem a cultura de um povo, porém, sem julgamento. Cada cultura possui seu valor intrínseco o que torna o mimetismo indesejável, uma vez que pela imitação uma cultura anterior se sobrepõe a uma cultura posterior/atual.

O que está em voga é o valor da produção humana em cada momento histórico. Isso porque “não há uma era ou cultura singular que poderá atualizar com igual ênfase todas as várias potencialidades do conhecimento e expressão contidas na criativa consciência humana” (BRESLIN, 1961, p.221). Auerbach, ao falar sobre Herder, corrobora a citação anterior ao afirmar que “a antiga poesia épica (partes da Bíblia, Homero, a poesia épica da Idade Média) não fora obra consciente de indivíduos, mas crescera e fora sintetizada de forma inconsciente a partir de muitas contribuições anônimas” (AUERBACH, 2012, p.343).

⁵²Há aqui uma discussão. A crise seria do Historicismo ou do relativismo histórico? Abi-Sâmara destaca uma pontuação de Timothy Bahti, o qual “sugere que o valor crítico de *Mimesis* pode ser acentuado se re-situado em seu meio intelectual alemão: num meio que vive uma crise ou perda de fé no historicismo” (BAHTI apud 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.04, n.4, p.79, 2005). Nesse sentido Auerbach cumpriria um papel de resgate do Historicismo, no que de certo modo corrobora Said: “*Mimesis* é também uma tentativa de resgatar o sentido e os significados dos fragmentos da modernidade com que, a partir do seu exílio turco, Auerbach via a queda da Europa e da Alemanha em particular” (SAID, 2007, p.143). Só que ele tinha “a consciência de que ninguém pode sintetizar a totalidade da vida moderna e, segundo, que há uma permanente ‘ordem e interpretação da vida’, que surge dela própria.” (Ibid., p.144). O fato é que Auerbach foi interpretado como resgatador do Historicismo.

A imitação cultural manifestava assim sua condição anacrônica e sua ausência de consciência espaço-temporal, outorgando um modelo que caminha para o esgotamento da própria cultura. A imitação cultural se torna a imitação da forma; e toda forma, todo modelo se esgota, tanto em si mesmo, como na sua trajetória histórica. Ora, ao reproduzir os padrões estéticos passados uma cultura se assume, numa perspectiva historicista, como esgotada e nega essa ampliação da consciência que a criatividade humana empreende desde os mais primevos tempos. Para Auerbach “nada é mais contrário ao historicismo estético do que a imitação de modelos. Ela promove padrões absolutos e regras de beleza, e cria um dogmatismo estético tal como o que foi admiravelmente alcançado pela civilização francesa da época de Luís XIV.” (AUERBACH, 2012, p.342).

Foi contra essa muralha estética fixada nos padrões erigidos pela Antiguidade Clássica que os românticos se levantaram, objetivando uma produção do espírito em contraste com a reprodução da natureza. Há uma defesa da liberdade pelo filólogo⁵³, especialmente do tipo que se contrapõe às mais diferentes formas de dogmatismo⁵⁴, uma vez que pode ser visto não só no âmbito religioso, como também no espectro cultural, seja nas artes, na política, na economia ou no social. Parece que Auerbach indicava o curioso efeito reverso que tinha uma nação que ao se elevar a paradigma cultural patenteava todo seu retrocesso nas formas mais desumanas de opressão e violência.

Assim é que os românticos desprezaram o resultado da Revolução Francesa uma vez que na promoção do que era mais humano acabou gerando maior desumanidade. Auerbach (1972, p.233) entende que os românticos se acharam reacionários, numa tentativa de distanciamento do que se processara na França, quando na verdade foram, mesmo não querendo ser, revolucionários, especialmente porque evidenciaram que a transformação das bases da sociedade era provocada pela marcha da evolução histórica.

Pelo historicismo as expressões culturais são acolhidas como potencialidade humana do período histórico onde foram elaboradas. Condição e condução são os termos que definem essa aproximação. Sua forma de organização dos dados analisados aponta para a elevação da potencialidade e para a presença da condição humana, manifesto na forma de um estilo único

⁵³ Parece que a questão da liberdade no historicismo tem um contorno dialético. Ao mesmo tempo em que é um mecanismo para evitar sinais ditatoriais, ela se torna especialmente em Vico (AUERBACH, 2012, p.352), ao falar da “imaginação primitiva”, preterida em troca de limites fixos que tenham efeito protetivo do caos mundano. Para Vico o ordenamento social era positivo e resultou numa limitação da liberdade humana, a qual estava contida num quadro inicial caótico, em que o homem figurava como uma espécie de predador. Contudo, nessa mesma abordagem, Auerbach lembra que esse tipo de imaginação, até mesmo por conta dos limites que ela impõe, pode servir de base para um sistema político. Por outro lado, a liberdade permanece valorizada num prisma subjetivo dentro do historicismo.

⁵⁴ A contrariedade de Auerbach, no tocante ao dogmatismo religioso, foi explorada no primeiro capítulo.

que açambarca os melhores trabalhos de cada época (CALIN, 1999, p.463). O divino se faz presente na variedade das formas históricas resultantes da diversidade do espírito de cada povo. Já a condução é o aspecto espiritual, transcendental⁵⁵ que subjaz a história da humanidade, que faz com que ela caminhe do passado em direção a sua profética realização. Para Frye esse entendimento de que os eventos humanos apontam para um lugar era um legado da tipologia bíblica (FRYE, 2004, p.110). Esse binômio condição/condução pode ser visto na seguinte citação:

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 quão 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 evolução então não se dá pela pretensa superioridade cultural de um momento histórico, mas sim pela inerente capacidade de expressão do homem, a qual está correlacionada com uma autocompreensão cada vez mais evidente e como instanciação possível do absoluto. No prisma historicista não cabe a comparação entre diferentes épocas e culturas, pois há um perfeccionismo estético (CALIN, 1999, p.463) que é balizado pelo entendimento e parâmetros do seu próprio tempo e que é fruto, em última análise, da realização divina. Por isso cada período histórico passa a ser visto como contemporâneo a Deus. Além disso, está a compreensão de que nenhuma obra clássica é resultado do esforço de

⁵⁵Furst aponta para uma compreensão oposta sobre esse termo a partir da leitura de Hayden White, o qual destaca que Auerbach teria historicizado o historicismo do mesmo modo que historicizou o realismo, ao se recusar a tratá-lo como perspectiva transcendental da realidade humana (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, p.159, 1997). Três pontos reforçam a ideia do texto e contrariam o apontamento feito por Furst: 1) a influência de Dante sobre Auerbach a qual introduz um elemento teleológico e sobrenatural na historicidade, como se nota na expressão: “À medida que nos elevamos, tanto mais claramente a existência terrena aparece com a sua meta divina” (AUERBACH, 2011, p.168); 2) Em Vico há uma vigorosa defesa da Providência para quem as “todas as nações nasceram sob a persuasão da providência divina” (VICO, 1974, p.120); 3) e a influência de Ernst Troeltsch para quem o historicismo e o naturalismo eram as duas grandes criações científicas modernas e que compreendia o fenômeno como uma “historicização radical do nosso inteiro conhecimento e percepção do mundo espiritual” (BRESLIN, Charles. *Auerbach and Aesthetic Historicism*. *Journal of the History of Ideas*, University of Pennsylvania, v.22, n.3, p.370, Jul. – Sep., 1961). Breslin também reforça essa perspectiva quando afirma que “o Historicismo de Auerbach é um movimento espiritual que nos compele a proceder das individualidades históricas para a tipologia histórica, e finalmente para a concepção de uma filosofia-sintético-histórica” (BRESLIN, 1961, p.381).

um autor, mas sim o reflexo do esforço humano advindo de culturas pretéritas e que agora foram captadas pelo escritor.

O nivelamento e a multiplicidade⁵⁶ são preferidos e a orientação linear preterida. Nivelamento calcado no valor intrínseco absoluto que cada cultura possui e que como valor aponta para uma semelhança. Multiplicidade que se estabelece pelo aspecto da diferença nas expressões culturais e também na sua compreensão e interpretação, pois o homem possui uma posição relativa sobre sua própria posição histórica (WELLEK, 1954, p.306). A diferença produz, por sua vez, uma identificação que pode levar a uma ação mimética pela semelhança nela presente, a qual se distingue com maior nitidez de quando se estabelece. Na multiplicidade há a predominância daquilo que Auerbach teria observado em Vico de um “relativismo radical” o qual se refere tanto a quem compreende como àquilo que é compreendido (WAIZBORT, 2004, p.84). A multiplicidade pode ser notada na História e permanece irreduzível a qualquer forma de discurso (ROCHA, In: UERJ, 1994, p.152). A isso Wellek chamou de opção pelo “perspectivismo histórico” que nada mais é que um prisma realista da história (WELLEK, 1958, p.94). Parece que é justamente essa multiplicidade, fruto da diversidade humana refletida de igual modo na cultura, a raiz da pluralidade modernista explorada pelos regimes totalitários sob a alegação de necessidade de controle (HAMMOND, 2011, p.641).

Uma vez tendo o historicismo uma conjugação entre perspectiva histórica e perspectiva espiritual⁵⁷, faz-se necessário abordar a questão do “espírito do povo”, conceito

⁵⁶Segundo Auerbach, Herder e seus seguidores “admiravam a variedade das formas históricas como realização da infinita variedade do espírito divino, manifestando-se através do espírito dos vários povos e períodos. A divinização da história conduziu a uma investigação entusiástica das formas históricas e estéticas particulares, à tentativa de compreendê-las a partir de suas próprias condições de crescimento e desenvolvimento, a uma rejeição desdenhosa de todos os sistemas estéticos baseados em padrões absolutos e racionalistas” (AUERBACH, 2012, p.344).

⁵⁷Vico defende a presença da Providência Divina na compreensão da História, a qual devia ser lida junto da Ciência Nova, a Metafísica. Com a impossibilidade de objetivação da História e com a presença do divino na análise, o que resta é a Metafísica. No entanto, essa Metafísica se torna uma Ciência Nova não por ir além da História, mas por trazê-la para dentro dela. Não uma História que vai, mas uma Eternidade que vem. Quem sabe não estaria aqui, na perspectiva historicista, uma das primeiras sinalizações para o desenvolvimento da Teologia da Morte de Deus, a Teologia Radical, na década de 60 do século passado (John Robinson, Thomas Altizer, William Hamilton, Harvey Cox)? Vico se expressa: “Assim, esta Ciência Nova, ou seja, a Metafísica, considerando, à luz da providência divina, a natureza comum das nações, havendo intuído tais origens das coisas divinas e das coisas humanas entre as nações gentílicas, estabelece-lhes um sistema do direito natural das gentes, que, com suma coincidência e constância, passa pelas três idades, pelos egípcios relatadas como ocorrentes ao longo do mundo que os precedeu. A idade dos deuses, em que os homens da gentilidade acreditaram viver sob governos divinos, julgando que tudo lhes fosse determinado através dos auspícios e dos oráculos, ambos representando os mais velhos eventos da história profana; a idade dos heróis, na qual, entre todos eles, tiveram domínio as repúblicas aristocráticas, já que se apoiavam numa por eles considerada qualificação de natureza superior à dos seus plebeus; e, finalmente, a idade dos homens, em que todos se reconheceram iguais pela natureza humana, razão por que, primeiramente, celebraram as repúblicas populares

trabalhado tanto em Herder quanto em Vico. Tal concepção reflete uma consciência de que o espírito não é nacional, no sentido de ser limitado a uma fronteira política (AUERBACH, 2012, p.372). Esse “espírito” é o criador da verdadeira poesia, a qual não estava ligada a um refinamento artístico ou mesmo estético, mas sim florescia do instinto e da imaginação livre. Foi nos tempos primevos, momento da verdadeira poesia, que ela floresceu (AUERBACH, 2012, p.291). Vico denominou de “povos primigênicos” aqueles constituídos por poetas teólogos, os quais naturalmente elaboraram uma “teogonia natural” por terem esse espírito presente (VICO, 1974, p.12). Nessa perspectiva, Auerbach destaca que para Herder a “verdadeira poesia só poderia renascer através de um retorno à sua fonte eterna, o ‘espírito do povo’ e seu trabalho inconsciente e instintivo sobre as tradições” (AUERBACH, 2012, p.343).

Da noção de “espírito de um povo” advém a compreensão do que é o senso comum. Para o filósofo napolitano, senso comum “é um juízo despido de qualquer reflexão, comumente experimentado por toda uma ordem, por todo um povo, por toda uma nação ou por todo o gênero humano” (VICO, 1974, p.36). Ele funciona como um sinalizador da existência de uma cosmovisão primeira, anterior ao fracionamento em Estados; de uma individualidade histórica, interior-expressiva que precede a exterioridade política e mecânica.

Além dessa ligação entre o povo e seu “espírito”, Auerbach destaca a conexão orgânica entre homem e história nas obras de Stendhal (Henri-Marie Beyle) e Honoré de Balzac (especialmente deste último). Neles há uma consecução entre os acontecimentos e as forças históricas neles presentes, e a representação do homem (AUERBACH, 2011, p.430). Ora, ao serem “representados” a partir de fenômenos há uma aproximação do conceito hegeliano de *Darstellung*, que traz no seu bojo a noção de apresentação (verdade), a qual advém da manifestação. Esta se opõe a *Vorstellung* cuja “representação” está sujeita ao falseamento (HEGEL, 1992, p.128, 132), uma vez atrelada a recepção e não a propriedade dos mesmos⁵⁸.

Outro ponto de aproximação entre a perspectiva historicista de Auerbach e a influência que Georg Wilhelm Friedrich Hegel exerceu sobre ele pode ser visto no destaque feito a Stendhal, o qual liga a narrativa às circunstâncias da história da época. Em Hegel o particular reflete o todo e em Vico todo acontecimento humano se constitui numa parte da

e, finalmente, as monarquias, ambas, como acima se demonstrou, formas de governos humanos” (VICO, 1974, p.25).

⁵⁸Contudo, mesmo sujeitando a plasticidade, a compreensão em Dante de que a realidade ulterior é a verdadeira realidade concede a figura uma maleabilidade (AUERBACH, Erich. **Figura**. Tradução de Duda Machado. São Paulo: Ática, 1997. p.13).

humanidade e que aponta para a Providência Divina (HOVIND, 2012, p.261). Isso pode ser notado no destaque que Auerbach faz de Stendhal⁵⁹ ao dizer que as “suas condições políticas e sociais da história contemporânea estão enredadas na ação de uma forma tão exata e real, como jamais ocorrera anteriormente em nenhum romance” (AUERBACH, 2011, p.408). Sobre essa mesma época, Auerbach afirma que houve “uma uniformização da vida dos homens sobre a terra” (AUERBACH, 2011, p.409) em virtude de uma planificação do conhecimento que permitiu uma rápida e vasta consciência dos mesmos pensamentos e acontecimentos.

A importância do historicismo não está só na sua presença e pertença à cosmovisão moderna (BRESLIN, 1961, p.381), mas também no realismo que ele propicia e na abertura para seu modelo figural de interpretação. Para Auerbach foi o Historicismo que criou o fundamento estético para o surgimento do realismo moderno o que fica claro na seguinte declaração:

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 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 (...) deve ser procurado (...), 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 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).

A capacidade sintética com que Auerbach em um parágrafo destaca e apresenta os principais aspectos concernentes ao historicismo é impressionante e peculiar. Auerbach defende a atualidade da perspectiva historicista o que contraria a crítica de Marc Blanchard sobre a atual fraqueza desse prisma (BLANCHARD, 1997, p.179). Contrariedade esta

⁵⁹No entanto, mesmo reconhecendo o aparecimento pleno em Stendhal, para Auerbach foi Taine o “primeiro a empregar o método sociológico, indispensável para uma compreensão perspectivo-histórica da literatura do grande século. Sem uma visão da situação social não se poderia explicar como o enaltecimento do nível estilístico e os ornatos barrocos da expressão puderam ganhar um tal valor modal e uma tal irradiação numa época que, em tantos sentidos, em tantos âmbitos, filosófica e científica, política, econômica, e até socialmente, possui um caráter moderno-racionalista, e que até fundamentou, em muitos sentidos, os métodos moderno-racionalistas; nem como é possível que a crítica contemporânea julgasse tais formas barrocas e hiperbólicas segundo a razão e o bom senso, admirando algumas, desprezando outras, dando provas, com isto, de possuir muito gosto e compreensão artística, sem perceber, porém, a contradição que existe entre o mundo formal barroco como um todo e um julgamento puramente racional” (AUERBACH, 2011, p.350).

também salientada pela diferença de historicismos adotados, tanto por Auerbach, quanto por Blanchard. Por sua vez, René Wellek mesmo reconhecendo sua admiração por Auerbach registra sua falta de confiança no conceito auerbachiano de realismo, uma vez que o achava menos realista e mais expressivo da atitude humana, e na diferença entre o que seria existencial e histórico (WELLEK, 1954, p.307) e que para Wellek são forças contraditórias (WELLEK, 1958, p.93). Para Wellek, a concepção existencialista era a de Soren Kierkegaard, numa valorização da subjetividade em detrimento de uma percepção mais abrangente e até mesmo “objetivante” da História.

Contudo, não parece que esse seja o caso. A concepção historicista não padece de *astheneia*⁶⁰. Tampouco se pode depreciar a visão de Auerbach sobre o realismo e o modo magistral como o percebe na literatura, abrindo um flanco histórico-sociológico-filosófico que muito tem sido aproveitado.

No tocante ao modelo figural de interpretação, há uma aproximação com o historicismo, por reconhecer uma dimensão espiritual ligada à vivência da realidade, bem como a efetivação histórica do “espírito do povo” presente de modo inconsciente e anônimo em alguma produção cultural. Na interpretação figural há um fator inconsciente embora não anônimo, e que o cristão pode bem compreender como dirigido por Deus, que aponta para uma efetivação futura denominada “consumação”. 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.

No modelo figural há uma inserção da perspectiva vertical, pois cada evento é resultado da Providência (AUERBACH, 1952, p.5). Na Providência está o fecho da consumação, sendo o elemento da verticalidade que compõe a figuralidade. A diferença para a noção historicista é que a raiz desta última reside no passado, no tempo da formação dos povos e da linguagem. No entanto, essa raiz do historicismo não prescinde da abertura para o novo que está simbolizado no vislumbre da eternidade. No historicismo de Auerbach parece mais correto afirmar que há uma diferença entre história e eternidade, conquanto as duas se interpenetrem como pode ser visto na sua análise de Dante. Também é possível diferenciar a perspectiva sobre a História, pois enquanto no historicismo há uma evolução histórica⁶¹, na

⁶⁰Palavra grega que significa fraqueza. Destaca-se que a caracterização do historicismo foi desenvolvida por pensadores como Ranke, Humboldt e Dilthey (ANKERSMIT, Frank R. Why Realism? Auerbach on the Representation of Reality. *Poetics Today*, Durham: Duke University Press. v.20, n.1, p.54, Spring 1999).

⁶¹Said defende uma posição contrária percebendo o historicismo como resultado de uma evolução humanista. Assim ele se expressa: “A partir desse ponto, a realidade é completamente histórica, e ela, em vez do Além, tem de ser lida e compreendida segundo leis que evoluem lentamente. A interpretação figural tomou por ponto de origem a palavra sagrada, ou Logos, cuja encarnação no mundo terreno tornou-se possível pela figura de Cristo, um ponto central, por assim dizer, para organizar a experiência e compreender a história. Com o eclipse do divino pressagiado no poema de Dante, uma nova ordem começa lentamente a se afirmar, e assim a

perspectiva bíblica há uma consecução dos eventos, uma vez que o clímax histórico é igualmente um anticlímax, se pensado numa perspectiva temporal. Isso porque esse final será, na linguagem bíblica, uma mistura do mais sublime (inserção gloriosa de Deus no Tempo) com o mais trágico (destruição da realidade espaço-temporal).

Destaca-se ainda que a “consumação” (por assim dizer) ocorre no fenômeno histórico para o historicista, ao passo que para o “figuralista” o histórico experimenta uma versão empalidecida da consumação que é a vivência mimética dos personagens bíblicos, especialmente a imitação de Cristo. Exemplo clássico dessa imitação, segundo Auerbach, é São Francisco de Assis (AUERBACH, 1945, p.176). Com isso quer se dizer que no modelo figural de interpretação da história, a consumação plena é reservada para a eternidade sendo balizada por um significado último que é o Reino de Deus (AUERBACH, 1952, p.5). A figura do Reino de Deus⁶² então é a inspiração do modelo atemporal (AUERBACH, 1952, p.9).

O modelo figural não reduz o valor histórico do Velho Testamento, o qual está repleto de pré-figurações de Cristo (AUERBACH, 1997, p.28). Frye não tenta conjugar o relato bíblico com a história, mas o apresenta como tendo um valor intrínseco e paralelo. Para ele há no texto bíblico um caráter mítico que sobressai sobre o histórico. Ele assim expressa

Tentar obter um resíduo histórico com credibilidade a partir de uma massa de ‘acréscimos míticos’ é um procedimento fútil, se o objetivo é uma leitura crítica da Bíblia ao invés de buscar-se a história. Já faz um século que ficou óbvio que a Bíblia de fato é esses tais de ‘acréscimos míticos’; se algo ali é dispensável, são os toques de história plausível, não importa quantos sejam (FRYE, 2004, p.69).

Ao reconhecer que a Bíblia passa ao largo de critérios históricos convencionais, Frye corretamente afirma que ela “apresenta a história de Israel, passada e futura, de tal modo a deixar livre a história convencional para que esta desempenhe o seu papel” (FRYE, 2004, p.93).

segunda metade de *Mimesis* traça laboriosamente a ascensão do historicismo, um modo holístico e dinâmico de representar a história e a realidade a partir de múltiplas perspectivas” (SAID, 2007, p.138).

⁶²Auerbach destaca uma histórica confusão conceitual, fruto de uma perspectiva dogmática errônea, que confundiu/ identificou o Reino de Cristo com a Igreja ao dizer que o primeiro 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*. **Itálica**. 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.

3.2.2 O Conceito de Providência

Fruto da perspectiva historicista de Vico, Auerbach reconhece o papel e a presença da Providência Divina na História. Vico possuía não só uma concepção da Providência (AUERBACH, 2012, p.348), mas também um particular interesse em estabelecer as leis eternas que governam a história.

A Providência⁶³ é uma doutrina de origem cristã. Por ela se entende que o Mundo não só foi criado por Deus, mas que ele o sustenta e preserva na medida em que estabelece leis universais e parâmetros de direcionamento da História. O mundo passa a ter um sentido e a causalidade accidental perde seu lugar, uma vez que os acontecimentos se conectam à vontade de Deus. Essa noção difere de um conceito impessoal de providência encontrado tanto em Platão, quanto no Estoicismo (BRUNNER, 2006, p.214). Devido a essa conotação pessoal, a Providência se torna outra forma de autocomunicação de Deus com seu mundo (BRUNNER, 2006, p.213), a qual pode se dar inclusive na forma de operação de milagres, a soberania divina sobre a natureza (BRUNNER, 2006, p.216).

Para Vico foi a Providência que fez com que as primeiras nações se contivessem em seus limites (VICO, 1974, p.24). A ordenação divina dispôs uma natureza e humanidade decaídas a uma ordem natural (VICO, 1974, p.9), o que atingia inclusive o senso natural bárbaro, o qual o filósofo napolitano contrasta com o conceito inato da providência (VICO, 1974, p.23).

Auerbach destaca sinais da Providência na literatura, como o da recondução de um desviado que pode ser visto no personagem do poeta pagão Virgílio (AUERBACH, 2012, p.106), cuja fala era elevada e soberba (AUERBACH, 2012, p.15). Para Virgílio Roma e sua *pax* eram manifestações dessa providência, ou pelo menos da forma mítica de sua construção (AUERBACH, 2012, p.99). Já em Dante o filólogo judeu-alemão aponta para a uma espécie de encarnação da providência na figura do poeta, uma vez que Dante se via imbuído da missão de “revelar à humanidade a ordem eterna instituída por Deus” (AUERBACH, 2012, p.121).

Destaca-se também a presença daquilo que é notoriamente humano nas expressões culturais, notadamente na literatura. Para Auerbach a escolha de um fragmento⁶⁴ de uma obra não só fornece informações decisivas sobre um autor como contém a representação da

⁶³Gumbrecht prefere o termo “convergência” (GUMBRECHT, In: UERJ, 1994, p.108), mas que com certeza acomoda e diminui a força da concepção original.

⁶⁴Harry Emerson Fosdick vai chamar de nova aproximação a capacidade de ver o todo da revelação num texto bíblico a ser analisado, de ver o todo na parte (FOSDICK, 1961, p.29).

“substância toda do destino” (AUERBACH, 2011, p.493). É como no caso da observação de uma célula qualquer do corpo humano. Ele mesmo considerou sua principal obra *Mimesis* como um exemplo desse pensamento, ao dizer que

Pode-se comparar este procedimento dos escritores modernos com o que alguns filólogos modernos que acham que da interpretação de poucas passagens de *Hamlet*, *Fedra* ou *Fausto* podem-se obter informações mais importantes e decisivas sobre Shakespeare, Racine ou Goethe e sobre suas épocas, do que a partir de conferências que tratem sistematicamente e cronologicamente das suas vidas e das suas obras; o presente trabalho pode ser tomado como um exemplo disso. [sic] (AUERBACH, 2011, p.493).

A inspiração do texto bíblico é outro sinal da Providência apontado por Auerbach em Agostinho. Por ela se compreende que os autores das Escrituras não poderiam tê-las escrito de modo diverso ao que fizeram. Mais do que similaridades com as formas de expressão pagãs, a eloquência cristã, que se dá pela forma poética, procurava formar algo novo pelo uso, reformulação e aplicação de outros parâmetros expressivos (AUERBACH, 2012, p.56). Ao longo da Idade Média isso ficou potencialmente claro nas composições e expressões teatrais, as quais trouxeram elementos do teatro grego que foram burilados e preenchidos com o conteúdo bíblico. As encenações traziam o conteúdo bíblico para perto do povo e estimulavam a criação de uma identificação com tais narrativas. A arte teatral foi importante na manutenção de uma espécie de coesão da cosmovisão cristã na Idade Média, especialmente pela difícil acessibilidade do povo ao conteúdo textual da Bíblia, em virtude da ausência de alfabetização de muitos, bem como na falta de traduções do latim e da popularização do texto, viabilizado após a invenção da imprensa por Gutemberg.

Uma possível ligação pode ser estabelecida aqui entre a concepção de Vico com a providencial inspiração do texto bíblico. De modo didático, Vico mostra que houve uma evolução da compreensão da vontade divina, saindo da adivinhação dos trovões (*númen* como vontade divina) para a análise das sibilas e dos oráculos, como expressões primevas da humanidade. Em ambos os casos a interpretação acontecia, pois se voltava para a compreensão da linguagem divina, o que era uma forma de teologia. Esse trabalho interpretativo, efetivado de modo mais racional, ganhou força com a difusão da fala dos deuses expressa em linguagem humana e no modo textual (VICO, 1974, p.80 passim)⁶⁵. Outrora adivinhações pelos trovões; agora, clareza e interpretação da extensão da fala divina

⁶⁵Vico destaca três espécies de teologia: a poética, dos poetas teólogos, que foi a teologia de todas as nações gentílicas; a natural que é dos metafísicos e a terceira que é a teologia cristã, misto de civil e de altíssima teologia revelada (VICO, 1974, p.71). Todas reunidas pela providencia divina.

em linguagem humana. Trata-se de um novo pacto que envolve uma síntese entre leitura e interpretação, a qual se mostrará adaptada para ler os acontecimentos mundanos (SAID, 2007, p.134).

Tal compreensão é clarificada por Northrop Frye que destaca que os “eventos descritos na Bíblia são, no dizer de alguns eruditos, ‘eventos de linguagem’, trazidos até nós apenas por palavras; e são as próprias palavras que guardam o sentido de autoridade, não os eventos que descrevem” (FRYE, 2004, p.88). Um exemplo é tipificado na figura bíblica das tábuas do Decálogo. As primeiras foram grafadas pelo divino e quebradas por Moisés ao retornar do monte e ver o povo em uma festa nada comportada. As últimas foram resultado da elaboração e escrita mosaica, na sua compreensão do que era a vontade divina.

A mesma Providência que aproxima e insere Deus na história, trazendo consigo a questão da teodiceia (BRUNNER, 2006, p.243), é a que percebe o mundo terreno em seu estado ideal após a encarnação de Cristo, uma vez convidado a experimentar uma ordem verdadeira consonante com a vontade divina. Auerbach destaca que no pensamento de Dante o Império Romano encarnava a justiça terrena, a ordem, sendo uma preparação para a salvação⁶⁶, ao passo que a “desagregação do mundo unido e pacificado pelo império força os homens a viver em delito e injustiça, perturba a ordem em todas as classes e esferas da vida e assim ameaça a salvação dos indivíduos” (AUERBACH, 2012, p.107).

A teodiceia tem outra aplicação na percepção da *Mimesis* cristã para Auerbach. Para o filólogo judeu-alemão, essa *Mimesis* implicava imitação do ideal bíblico de vida que está exemplificado na história de Jesus de Nazaré. A força arrebatadora e identificadora que São Francisco de Assis possuía se dava a essa aproximação de uma imitação plena da vida de Jesus. E essa valoração era dada pelo exemplo de alguém que demonstrava a força do amor e da obediência na submissão, no sofrimento do mal e do injusto (AUERBACH, 2011, p.145).

A salvação, plenamente acabada em Deus, é prefigurada entre os homens, o que acaba por não restringi-la a uma conotação futura. Com essa noção resguarda-se o conteúdo

⁶⁶Reconhece-se aqui a presença de uma tensão em Auerbach. Ao mesmo tempo em que sua influência judaico-cristã lhe confere contornos oriundos da doutrina cristã, como é a percepção da Providência, ele também é lido por sociólogos da libertação como Michael Löwy como um romântico marxista (LÖWY, Michael; SAYRE, Robert. **Romanticism against the tide of modernity**. Translated by Catherine Porter. Durham: Duke University Press, 2001. p.268). Outro exemplo é a concepção de Leopoldo Waizbort, para quem o nexos entre realidade e literatura estava ligado às “etapas do desenvolvimento do capitalismo e as diferentes possibilidades de figuração do romance” (WAIBORT, 2007, p.48). Provavelmente o ponto de encontro entre estas vertentes judaico-cristã de um lado, e marxista de outro, seja o conceito de figura como o modo ao mesmo tempo religioso, histórico e hermeneuticamente textual de interpretar um evento. Nesse sentido, oriundo que é da construção bíblica, o modelo figural é aplicado na interpretação bíblica (o que será visto no capítulo 3 desta dissertação), como também na leitura do realismo literário, o que Auerbach faz ao longo da sua exposição em *Mimesis*.

significativo histórico como sua realidade e literalidade, evitando o teor abstrato por vezes encontrado na Idade Média em tendências espiritualistas e alegóricas. Também se preserva o processo de verticalização da interpretação do texto bíblico, cuja consumação se dá na eternidade e que reflete, especialmente em Dante, uma concatenação do homem com sua situação eterna a qual resulta na “soma de todas as suas ações terrenas” (AUERBACH, 2011, p.171). Essa perspectiva aponta para a essência do ser humano e para as escolhas que efetuou enquanto aqui viveu.

A essa perspectiva que encontra em Dante sua melhor expressão o crítico literário alemão chamará de “realismo figural” (AUERBACH, 2011, p.170). Esse realismo entendia a criação como sendo irradiadora do amor divino e apontava para um movimento progressivo que culminaria no fim do mundo e no pleno advento do Reino de Deus. Para o realismo figural há fenômenos que possuem sua historicidade e uma ligação vertical com a história da salvação. No entendimento de Robert Doran, o realismo figural para os autores cristãos é visto como o meio para conexão entre as figuras bíblicas e os eventos mundanos. Por isso essas pessoas ou eventos se tornam figuras das ideias Cristãs (salvação, conversão) sem que neguem sua historicidade ou realidade (DORAN, 2007, p.362).

Nesse sentido há que se diferenciar o caráter, o peso dos fatos históricos. Apesar de Auerbach não ter estabelecido claramente a distinção entre acontecimento-evento-fenômeno, ele bem poderia tê-la feito. Isto porque parece claro que para Auerbach nem toda ocorrência histórica tem ligação com esse “plano eterno”. Os fatos históricos passam a ter essa ligação a partir de sua interseção com a salvação. Há fatos históricos que possuem uma magnitude salvífica que atinge toda a humanidade. O maior deles, a crucificação, é seguido do que deve ser tomado pela fé: a ressurreição de Jesus Cristo. São doadores de um sentimento unificador por si só. Há uma conotação paradigmática neles que faz com que os demais fatos entrem em conexão com eles. A esses elementos de maior abrangência e que notadamente estão retratados em figurações e pré-figurações no texto bíblico atrela-se o uso que Auerbach faz do termo “fenômeno” (AUERBACH, 2011, p.169). Jesus seria então, a maior figura, o “fenômeno”. No tocante aos fatos históricos pessoais que, como destacado anteriormente, mostram a essência de um indivíduo bem como retratam suas escolhas, as quais têm ligação com sua salvação (ou perda dela) no campo individual, opta-se por identificá-los como “eventos”. E as demais facetas e atitudes presentes na vida humana que não possuem ligação direta com a salvação chamam-se de “acontecimentos”⁶⁷. Os acontecimentos passam a ser

⁶⁷Auerbach não deixa claro essa distinção a qual é sugerida pelo pesquisador com o objetivo de diferenciar os diferentes níveis de ocorrências, de fatos históricos. Ele não sugeriu essa distinção, mas bem poderia tê-lo

avaliados em relação à promessa, mostrando seu caráter provisório e sua dependência da interpretação vertical, após o que podem ser classificados como fenômeno ou evento, na classificação sugerida acima.

A orientação vertical não implica necessariamente uma dimensão não histórica, conquanto tenha um direcionamento supra-histórico no caso da interpretação bíblica. Ela pode partir de uma perspectiva temporal mais elástica, como a oriunda do conceito de eternidade, bem como partir da própria história. Nesse sentido, o paradigma maior é o que chamamos de fenômeno acima, ao distinguir a historicidade de Jesus de Nazaré dos demais acontecimentos. Sua verticalidade nesse caso se dá pela sua condição messiânica, de Cristo, o que o torna a figura de maior revelação.

Além do paradigma de Cristo, a orientação vertical pode ser dada pela ligação feita pelos próprios fatos históricos que possuem correlação. Essa ligação se daria então na figura do historiador/intérprete que associaria tais fatos. É o modelo figural sendo aplicado a partir de um viés não religioso numa análise compreensiva da história.

No realismo figural que contempla então a Providência pode ser notada uma influência da leitura platônica, como bem destaca o filólogo (AUERBACH, 1997, p.50). No entanto, é preciso assinalar que no modelo figural a realidade eterna não é reprodutora ou reprogramadora da realidade terrena, mas sim sua julgadora e seu espelho. Julga ao avaliar o que tem potencial salvífico e o que não tem, funcionando como espelho numa noção de consecução, de evidenciação e de resultado das escolhas uma vez feitas, o que pode ser visto em Farinata e Cavalcante de Dante.

No contraponto do realismo figural que ratifica a Providência, Auerbach assinala o pensamento de Voltaire. Ao trabalhar o conceito do tempo como sendo algo histórico, este rompe com qualquer compreensão de ordenamento interno, sendo reacionário em termos estéticos e dentro de uma perspectiva puramente secular. Ele contrapõe religião e comércio pondo este último numa posição mais elevada e ridicularizando a primeira. Para o filósofo iluminista francês os destinos humanos possuem uma perspectiva imanente e pensar diferente disso seria falta de inteligência. Sendo assim “qualquer um pode sofrer qualquer destino que estiver em harmonia com as leis naturais, sem qualquer consideração pelas possibilidades de uma ligação entre caráter e destino” (AUERBACH, 2011, p.366). Auerbach também destaca acerca de Voltaire: “Em todos os seus escritos, é o espírito ativo do progresso, o gosto da civilização e do luxo que ela comporta, a moral da utilidade, a sátira aos dogmas e às

feito. Seus comentaristas, sem muita precisão na maioria das vezes, fazem uso dos termos “eventos” e “acontecimentos”, algumas vezes inclusive de modo intercambiável.

superstições, que dominam; é um modernismo burguês, um bom senso deveras racional e algo superficial” (AUERBACH, 1972, p.216). A razão e não mais a revelação, e com esta última não mais a figuração, passa a ser o único critério de avaliação do desenrolar da vida humana, apontando para o fato de que os destinos dos homens são fruto dos acontecimentos naturais, do acaso e do próprio mal. Essa concepção adquiriu maior força especialmente, como citado no tópico sobre o historicismo em Auerbach (2.2.1) desta dissertação, após as duas grandes guerras mundiais nas quais a perspectiva historicista-providencialista sofreu maior desgaste com a contemplação de uma desumanidade ímpar.

É a partir dessa concepção do Iluminismo francês que se pode analisar a contribuição de Ludwig Edelstein, quando afirma que o realismo grego está mais perto do realismo moderno (francês) por conta da ausência da interpretação figural (EDELSTEIN, 1950, p.429). Contudo, não é esse parecer que Auerbach defende em sua obra, embora reconheça (e rejeite!) o aspecto peculiar que o realismo teve, num primeiro momento, na França. Somente no século XIX é que o filólogo vê na França o surgimento de um grupo de escritores com uma habilidade ímpar para representar a realidade, tema por sinal de seu trabalho, como os que ele destacou em *Mimesis*, a saber: Stendhal, Balzac e Gustave Flaubert (SAID, 2007, p.120).

3.3 O REALISMO EM AUERBACH

Após a compreensão dos dois elementos que preenchem a noção do realismo em Auerbach, a saber, o historicismo e a providência, é importante entender como o filólogo via o real, e de maneira mais acurada, como o via representado na literatura. Para Auerbach um dos legados do cristianismo além das raízes do Humanismo que floresceu na modernidade, e da influência que exerceu direta e indiretamente no estabelecimento da secularização, foi a abertura de uma via mediante a qual a realidade pudesse ser representada na literatura⁶⁸. Essa via foi aberta pela mistura de estilos⁶⁹, o baixo com o sublime, presente no texto bíblico e a qual a paixão de Cristo é o maior exemplo.

⁶⁸Entretanto Géfin destaca que a figuralidade na novela moderna envolve, mas não preenche o antecedente, aprisionando no labirinto da textualidade um modelo secular e pós-figural da figura (GÉFIN, Laszlo K. Auerbach's Stendhal: Realism, Figurality, and Refiguration. *Poetics Today*. Durham, v.20, n.1, p.39, Spring 1999).

⁶⁹A mistura de estilos acontece à medida que “figura a vida popular, nos termos de Lukács, ou a totalidade da vida dos homens, nos termos de Auerbach” (WAIZBORT, 2007, p.50). É por essa mistura de estilos que a forma linguística expressa o social.

Em Auerbach é mais apropriado falar em Realismos e não realismo⁷⁰. Isso porque, enquanto Georg Lukács⁷¹ defende que os diferentes tipos de realismo funcionam como subgrupos dentro de uma única visão sobre a realidade, Auerbach compreende que há uma pluralidade de realismos. Auerbach não tinha a pretensão de açambarcar (em sua totalidade) todos os realismos, nem mesmo de defini-los numa obra, uma vez que há uma multiplicidade de fatores socioculturais a serem retratados (WAIZBORT, 2007, p.48-50). Por isso que a crítica a Auerbach pela sua definição de realismo é improcedente, uma vez que ele optou por não fazê-lo⁷². Antes apresentou diferentes formas de realismo, uma vez que para ele a realidade era múltipla. A própria perspectiva historicista fundamenta essa compreensão quando defende a peculiaridade e o valor da expressão cultural de cada povo. Essas diferentes realidades passam então a ser representadas nas obras literárias em diferentes formatações, uma vez que há diferentes possibilidades de figuração. Para Auerbach o movimento rousseauiano, pelo qual se apontava para uma conformação da vida a um estado idílico da natureza e que criou uma desilusão pela simples desconexão com o real, gerando uma grande decepção, “foram pressupostos para o surgimento da visão moderna da realidade” (AUERBACH, 2011, p.418).

Segundo Auerbach (2011), podem ser encontrados diferentes realismos, cuja representação dos diferentes contextos sociais aparece como: 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

⁷⁰ As modulações estão presentes na diversidade do capitalismo europeu, o que se tornou mais evidente a Auerbach (MILES, 1979, p.373). Miles ainda destaca que não há um realismo somente, mas vários que podem ser representados pelo realismo objetivo de Georg Lukács, pelo realismo subjetivo de Brinkmann e pelo realismo socialista de Zhdanov's. (p.372). As teorias alemãs de realismo podem ser reduzidas, segundo Miles, em duas tradições ou modelos que estão em movimento dialético uma com a outra. Trata-se da sugestão de Auerbach, que envolve uma radical mistura de estilos pela qual a forma linguística expressa o social e o de Lukács (MILES, 1979, p.372).

⁷¹ Segundo David Miles, há três conceitos em Lukács identificados com Auerbach: 1) a hegeliana insistência de uma elevação por trás dos eventos diários no senso Homérico; 2) a crença na centralidade do símbolo Goethiano para narrativas semelhantes; 3) o fundamento histórico do todo no esquema do realismo francês do século XIX, especialmente em Balzac (MILES, 1979, p.374).

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

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 Auerbach (1972) destaca ainda o realismo cotidiano e o realismo trágico europeu (p.64).

Sobre essa diversidade de realismos cuja lista citada não tem a pretensão de ser completa, é necessário compreender que o realismo, embora retratado na literatura⁷³, é uma posição filosófica que defende a ordem do real e a ordem da linguagem, sendo que esta aponta para a realidade. O realismo pressupõe que a linguagem pode expressar a realidade (SCHELLING, 2002, p.211), a qual se apresenta uma e dividida em movimento e pela inserção do trágico (SCHELLING, 2002, p.220). Exemplo disso é a literatura de Beyle-Stendhal que surge a partir do mal-estar no mundo pós-napoleônico (AUERBACH, 2011, p.411).

A irrupção do trágico para Stendhal estava ligada à perda de sua habitação, a qual ficou condicionada aos recursos que tinha e às eventuais permissões para deslocamento e temporária residência. A mudança da realidade, da moldura na qual estava inserida a vida das pessoas, gera um movimento que provoca o “aprofundamento existencial” (AUERBACH, 2011, p.357) na vivência dos dilemas que a vida e que a realidade apresentam. Muito desse aprofundamento pode ser visto no realismo⁷⁴ radical que representa o humano de modo sério, para além do moral e imerso nas profundezas do ser (AUERBACH, 2011, p.384).

Para Auerbach o realismo é uma forma de fazer história, pois se fundamenta na sua constante movimentação (AUERBACH, 2011, p.464), ao mesmo tempo em que aponta para as transformações da sociedade e também da autopercepção humana. No realismo moderno há uma quebra daquelas molduras pelas quais o ambiente social era aceito como apresentado, sem qualquer problematização e sujeito a formas morais e estéticas. Parte da explicação para essas molduras estava na mistura entre aburguesamento social e estabilidade sem um olhar

⁷³Para Walter Bruno Berg “a representação literária da verdade da história (mimesis) é chamada de realismo” (BERG, In: UERJ, 1994, p.20).

⁷⁴Frank Ankersmit defende que há cinco normativas concepções de realismo, as quais foram estabelecidas sobre a base da Monadologia de Leibniz, e que funcionam como uma estrutura metafísica associada ao historicismo: “1) mistura de estilos; 2) figura; 3) o Hegelianismo de Auerbach; 4) a ênfase na sublimidade do realismo; 5) a presença do realismo na experiência” (ANKERSMIT, 1999, p.73).

para a juventude que crescia nesses espaços. A ordem social que já trazia traços problemáticos estava sujeita a uma moldura, a uma modelagem moral-estética. Assim os quadros realistas múltiplos e vivazes, que apontam para os vícios, mantinham um tom elegante sem espaço para o problemático, para a crítica social. Um exemplo do tom elegante está representado no texto do Abade Prévost, *A Ceia Interrompida* (AUERBACH, 2011, p.359).

Na mais fina compreensão do realismo, este último molda a literatura, não sendo ela que o encaixa numa moldura. Isso não impede que haja uma tentativa autoral de reformulação da realidade. O próprio Auerbach destaca no capítulo sobre *A Saída do Cavaleiro Cortês* de Yvain, um sinal do exagero da sociedade cortesã daquele tempo que exerceu influência e atrapalhou o desenvolvimento de uma literatura com maior profundidade realista. O que se pretende evidenciar é que tentativas de condicionamento do real existiram, num processo que termina por padronizar uma ética impositiva sobre o mundo (AUERBACH, 2011, p.119).

A origem desse movimento de afastamento do real está no platonismo. Contudo, no realismo, o problemático, o trágico deve ser representado num nível profundo, o que torna prejudicial uma abordagem com um retrato mais estreito do mundo, como é o caso do realismo sentimental-burguês. Este é voltado para o presente político, a partir da própria experiência (AUERBACH, 2011, p.391).

Isso porque é na problematização que reside o sumo da realidade. E ela é dada pela contextualização histórica, a mesma que, por exemplo, moldou um realismo mais localizado e menos abrangente na Alemanha. O asfixiamento originado da realidade heterogênea, do quadro político multifacetado em dinastias, produziu uma abordagem mais introspectiva e especulativa do que uma que contemplasse uma ampla abrangência espacial (AUERBACH, 2011, p.396). Até esse momento na Alemanha não havia um aprofundamento da consciência histórica que se constituía num reflexo do Humanismo. Ao contrário do que acontecia na Alemanha, a realidade se torna mais ampla e ilimitada quando representada por uma consciência livre (AUERBACH, 2011, p.286).

A dinamicidade e o interesse pela realidade se dão pela inclusão da tragicidade, do sofrimento, da injustiça, como abordado na relação do realismo com a teodiceia no item a seguir desse capítulo sobre Realismo e Revelação. Nesse sentido, a linguagem passa a referenciar o que existe, a partir da mistura de estilos que se contrapõem num movimento dialético (DORAN, 2007, p.363). No realismo há uma presença humanista, uma vez que nele se processou uma forma igualitária da dignidade humana. Esse Humanismo se torna patente quando o autor, como Boccaccio com sua moldura, foca nas características pessoais e na visão realista, com uma linguagem rica e florescente (AUERBACH, 2011, p.190).

Para que haja o realismo é necessária a presença de uma abordagem do cotidiano, com seus problemas humanos, sociais e até trágicos. Até mesmo personagens quixotescos presos a uma ilusão têm sua dimensão real uma vez que a vivência da ilusão se dá no cotidiano. É a experiência, ou mesmo vivência diária representada na literatura com maior ou menor profundidade, com maior ou menor abrangência que caracteriza o realismo na literatura. A ausência do cotidiano no texto prejudica em muito sua condição realista, pois o contexto e sua inserção social apontam para a realidade (AUERBACH, 2011, p.307).

Auerbach também destaca que os personagens podem ser erguidos acima do cotidiano mediante o isolamento atmosférico do acontecimento. Há uma produção de um cenário exaltado nesses casos (AUERBACH, 2011, p.343), especialmente visto em Jean Racine. Ao assinalar esse exemplo, Auerbach aponta para a possibilidade da representação compactar a realidade, destacando assim os personagens. O cuidado que o escritor realista precisa ter é somente o de não perder a autenticidade do realismo, como foi o caso de Friedrich Schiller ao escrever *Luisa Miller*, obra que ficou prejudicada pela presença de cores fortes da tendência revolucionária (AUERBACH, 2011, p.392).

O realismo se propaga pela identificação calcada na experiência⁷⁵. Uma representação, por estar envolta numa cena do cotidiano, faz com que seja ativada a “fantasia mimética do leitor, às imagens lembradas de pessoas semelhantes e de meios semelhantes, que ele possa ter conhecido” (AUERBACH, 2011, p.421). A experiência se torna tanto o ponto de partida, por gerar uma imitação da realidade, da experiência sensível, quanto o ponto de chegada para o processo mimético. Na verdade a *mimesis* é o meio, o processo para apreensão do texto. Ele é apropriado pelo leitor na reminiscência, numa *anamnese* da vida, pela via da experiência. É a experiência que faz com que o texto estabeleça a familiaridade necessária para que possa ser compreendido pelo leitor; contudo, essa experiência é desencadeada pelo realismo. De maneira que se produz um arco hermenêutico na compreensão realista de Auerbach que vai: 1) da experiência alheia vivida no cotidiano e representada na literatura realista; 2) passando pela experiência do leitor que a aviva, ou reativa, pela reminiscência mimética; 3) criando uma identificação a qual gera uma apreensão do conteúdo exposto; 4) e que por fim termina na compreensão/apropriação da representação a qual gera uma nova experiência/vivência que pode ser tanto ficcional, quanto real e até

⁷⁵Para Ankersmit há uma tendência em Auerbach de associar experiência com realismo, como pode ser visto na sua análise sobre Dante (ANKERSMIT, 1999, p.67).

mesmo mimética, sendo esta última desejável no caso bíblico ao se pensar em Cristo, e cujo maior exemplo na Idade Média encontra-se em São Francisco de Assis⁷⁶.

Ao destacar o realismo presente no texto “*Madame du Chastel*” de Antoine de La Sale, Auerbach nota certa pobreza que pode ser observada em certos tipos de realismo, como o franco-borgonhês, pois não possui nenhum germe para construção de uma nova ordem. Esse tipo de realismo precisa de uma ideologia que possa dar uma nova forma ao mundo⁷⁷ a ponto de na reprodução dos fenômenos da vida superar os limites daquilo que é individual (AUERBACH, 2011, p.226). O pessimismo pode ser um risco observável do realismo, especialmente quando ele apresenta estruturas sociais em franco processo de degradação. Ao que tudo indica Auerbach marca a função social do realismo como meio de projeção e repaginação social, de uma nova formatação do mundo. Nesse sentido o realismo tanto se deixa penetrar pela realidade como a penetra num intuito de configurá-la, o que faz com que possa ser visto semelhante a um recurso ideológico. Auerbach acusa, portanto, a ausência das utopias, das metanarrativas, as quais foram perdidas por conta de uma visão fragmentada, limitada e particularizada dos autores, que perderam a capacidade de ver “toda a realidade universal” (AUERBACH, 2011, p.226).

Para Auerbach o realismo atinge sua maturidade no seu formato moderno, o qual permitiu que as classes mais baixas pudessem ser retratadas como realidade histórica (CALIN, 1999, p.464). Balzac e Stendhal são considerados como seus criadores (AUERBACH, 2011, p.419), mas é com Beyle-Stendhal que pode ser observado pela primeira vez a moderna consciência da realidade com seu aspecto fragmentário (AUERBACH, 2011, p.410). Inclusive, para Auerbach o realismo moderno está baseado no

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).

⁷⁶Para 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, Petrarca e Boccaccio. (p.137). (AUERBACH, Erich. **Introdução aos Estudos Literários**. Tradução de José Paulo Paes. São Paulo: Cultrix, 1972, p.134-137).

⁷⁷Carroll entende que a ideologia antes de dar forma ao mundo, usa a linguagem do realismo para construir um senso fora do mundo (CARROLL, 1975, p.9). Em vez da ideologia encampar um viés de transformação ela se torna um instrumento de alienação ou mesmo de perversão da realidade.

Há também no realismo moderno uma intencionalidade na aproximação da realidade objetiva através de impressões subjetivas, oriundas de diferentes pessoas e momentos (AUERBACH, 2011, p.483). Essa percepção reflete o “multiperspectivismo” do historicismo, que confere à história como disciplina sua existência a partir das interpretações que são realizadas, e que se apoiaria, segundo Berg, na razão universal, no *intellectus spiritualis* (BERG, In:UERJ, 1994, p.19). Auerbach encontraria em Vico as “leis eternas” que governam a história, a “razão universal” que manifesta as “leis da Divina Providência” (AUERBACH, 2012, p.354).

As diferentes formas de representação da realidade, da apresentação dos personagens e de retratação do espaço, das estruturas sociais, simplesmente reforçam a tese de que a realidade é muito ampla para que consiga ser posicionada em sua totalidade no formato textual. Somam-se a isso as possibilidades de reconfiguração da realidade, para o que Frye nota o uso, no realismo, de “categorias como probabilidade e plausibilidade” as quais possuem função retórica⁷⁸ (FRYE, 2004, p.50). Um exemplo disso é Marcel Proust, cujo conteúdo simples e integral da realidade reconfigura o mundo sem influência do exterior; somente dando vazão ao próprio sentimento (AUERBACH, 2012, p.335). Por isso seu texto se tornou tão “imutável, inconfundível, como um manuscrito famoso” (AUERBACH, 2012, p.334).

É somente contemplando a realidade em sua profundidade que as sementes de um novo futuro podem germinar. É nessa linha que Auerbach destaca o fato de que Johann Wolfgang von Goethe “nunca representou dinamicamente a realidade da vida social contemporânea, nunca como germe de situações futuras ou em estado de gestação” (AUERBACH, 2011, p.403). Para Auerbach, a representação em Goethe estava ligada ao significado, ao interesse que possuía para o poeta alemão. O foco de Goethe estava então nos “assuntos pessoais e nos movimentos espirituais” dos quais participou (AUERBACH, 2011, p.402), o que prejudicou sua leitura da realidade.

A reconfiguração da realidade abre espaço para uma compreensão das estruturas que formam e fomentam o real, mas também para possibilidades de renovação e até do surgimento de uma expectativa por dias melhores. Como um resultado não esperado, ou mesmo um filho não desejado, a esperança nasceria desta forma, na literatura realista, nesse exercício

⁷⁸O sublime como estilo particular no realismo de Auerbach (DORAN, Robert. *Literary History and the Sublime in Erich Auerbach's Mimesis*. *New Literary History*. Baltimore, v.38, n.2, p.354, Spring, 2007. The John Hopkins University Press).

imaginativo de prospecção de novas estruturas ou de novas maneiras de se viver dentro de antigas estruturas.

3.3.1 A mistura de estilos

Como se destacou anteriormente, um dos principais componentes do realismo em Auerbach é sua defesa da mistura de estilos. Para ele essa mistura não representava uma dissolução das partes (sublime e baixo) para que um modelo intermediário pudesse surgir⁷⁹. Tampouco resultaria num estilo bíblico, pois Auerbach não via na Bíblia uma intenção artística, antes a enxergava como “livro sagrado” (HANSEN, In: UERJ, 1994, p.60). Essa mistura era o próprio movimento dialético no texto⁸⁰, e ocorre por influência da literatura bíblica e do seu modelo de representação da realidade. Auerbach destaca o exemplo espanhol⁸¹ presente em Cervantes e Felix Lope de Veja Carpio, nos quais há a junção de paixão e devoção, do ciúme ao amor, entre outros (AUERBACH, 1972, p.183). Se antes a realidade recebia um trato correspondente à classe social que tinha contato com a literatura (a elite, nobreza, da época), agora todo o contexto social passa a ser representado no texto. Nesse ponto há que se destacar a formação de novos públicos consumidores na modernidade, especialmente a burguesia, o que viabilizou um retrato do real na literatura com espectro maior.

⁷⁹Os classicistas franceses foram os primeiros dramatizadores que tornaram profunda a consciência do problema do realismo. (p.57). Eles dividiram os estilos em três: o elevado para a tragédia; o baixo para a comédia e o intermediário para a realidade social, como Molière usou (p.58). Por isso Auerbach tinha um profundo desgosto pelos clássicos franceses, uma vez que entendia que a mistura dos estilos (dois ou três) era condição básica do realismo (ANKERSMIT, 1999, p.57-58).

⁸⁰Ver o trabalho de Doran (DORAN, 2007, p.357). Segundo ele o sucesso de *Mimesis* se dá pela aproximação que faz da história literária, não em termos verbais, mas estéticos, apresentando a realidade cotidiana que foi possível pela mistura de estilos (DORAN, 2007, p.354). Blanchard concorda com essa perspectiva ao afirmar que o mérito de Auerbach reside na localização da literatura no nexo de dois discursos, sendo um grave, sublime (herdado da Antiguidade) e outro humilde, simples, no qual há o uso de figuras para ganhar o público diversificado e deseducado (BLANCHARD, 1997, p.186).

⁸¹Na Espanha florescem Cervantes e Felix Lope de Veja Carpio, o qual pensou e sentiu como seus ouvintes, numa harmonia completa com seu público (p.183). Nele se encontra uma “mistura de realismo integral e ilusionismo patético, aventureiro, cavaleiresco, que impede o realismo de jamais tornar-se prático e cotidiano; e ainda essa outra mistura, não menos curiosa, que une a paixão fervente nos assuntos de amor e de honra à devoção inquebrantável, à fé jamais tocada pela menor dúvida, aos sentimentos místicos que lhe são quase familiares. A *Comedia* espanhola se baseia inteiramente nos contrastes: o heroísmo do cavaleiro se opõe ao realismo do Gracioso, com seu bom senso e sua moral terra á terra (é o personagem ridículo da comédia); a devoção mística se opõe às paixões humanas; e entre estas, a honra, intimamente ligada ao ciúme, se opõe ao amor” (AUERBACH, Erich. **Introdução aos Estudos Literários**. Tradução de José Paulo Paes. São Paulo: Cultrix, 1972, p.183).

A literatura bíblica foi questionada em decorrência do contraste com os padrões estéticos outorgados pela cultura clássica. Nesse sentido, nenhum dos livros da Bíblia merecia um estudo mais aprofundado, pois tanto no estilo, quanto na linguagem, discrepava do padrão aceito (DOCKERY, 2005, p.78). Para Auerbach havia uma revolta não só pelo estilo, mas pelos assuntos que eram tratados nele (AUERBACH, 2012, p.25). Ele clarifica essa diferença quando afirma:

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).

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. Conquanto seja difícil precisar se o estilo é reflexo da diversidade presente nas narrativas bíblicas, ou mesmo se estas seriam reflexos da mistura de estilos (algo como que um padrão de seleção editorial), é possível perceber nessa diversidade uma unidade. Novamente o texto apontaria ou seria reflexo (?) de uma dimensão ética. Dimensão ética esta que é *mimesis* porque retrata a realidade, porque aponta para um modelo a ser imitado (Cristo), contudo, dentro de uma perspectiva da diferença como visto anteriormente.

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 (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).

Para Auerbach era notória a abrangência dos temas tidos como “baixos”. Continha desde a informação factual, passando pelos objetos (importantes ou não), pelas questões da vida cotidiana, pelo erotismo jocoso, pela sátira, e ainda por aquilo que era obsceno ou realista (AUERBACH, 2012, p.41). Estes eram tratados pela comédia, enquanto a tragédia, destinada à nobreza, lidava com personagens heroicos e com a realeza (HOVIND, 2012, p.258).

A mistura de estilos presente no texto bíblico e sua pretensão salvífica reforçam a perspectiva querigmática do Evangelho, o qual deve ser apresentado em estilos diferentes, dependendo de cada situação, de cada público que irá recepcioná-lo (AUERBACH, 2012, p.43). Para Frye essa mistura de estilos pode ser representada no conceito de modelo narrativo bíblico em “U” (FRYE, 2004, p.206). Ele está correto ao observar a sua existência nas escrituras, mesmo porque, como bem apontou Dante, o texto bíblico trata de uma divina comédia, uma vez que esta era caracterizada pela experiência do trágico, do “começo amargo” (AUERBACH, 2011, p.162) para uma posterior superação e realização da felicidade no final. A tragédia, por sua vez, fazia o movimento inverso. De fato, no processo de moldagem dos personagens eles experimentam diferentes desafios, os quais apontam para seu tipo, estabelecem uma pré-figuração e os sujeitam a uma superação e com ela a mudança, a modelagem, pela ação de Deus. Sendo assim, é dentro desse “U” narrativo que a diversidade se manifesta e agora, também, a passagem da tragédia para a comédia.

Auerbach então aponta para os Evangelhos como a estrutura estética que proveu um modelo de representação da realidade na literatura, e que em Balzac se percebe os entrelaçamentos como resultado das misturas de estilo (AUERBACH, 2011, p.424). Como bem pontua Jacob Hovind, no que consideramos uma leitura correta de Auerbach, a literatura se beneficiou, mas 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).

3.3.2 A representação da realidade pelas figuras

À mistura de estilos se associa o uso das figuras para representação da realidade. O modelo figural de interpretação tem seu nascedouro na tipologia bíblica e influenciou a obra de Dante (AUERBACH, 1997, p.79), tendo nele o seu ápice como também início de seu

declínio. No entanto, o uso de figuras advém da antiguidade clássica, as quais foram sujeitas a uma nova roupagem no cristianismo, adquirindo esse formato tipológico.

Tampouco o uso das figuras ficou restrito ao cristianismo, visto que ele perpassou a literatura realista moderna. Isso aconteceu especialmente pelo processo de descristianização que a modernidade legou pelo qual os eventos terrenos adquiriram uma feição meramente mundana das coisas (AUERBACH, 2012, p.281), sendo a tragédia clássica a melhor expressão desse movimento. Por isso que cenas quotidianas de uma família, do dia-a-dia da realeza, do coser uma meia, dos dramas pessoais envolvendo escolhas, passam a ser retratados em linguagem literária.

No processo de representação há uma pretensão de atualização e de universalização com objetivo de criar uma maior identificação com o leitor a ponto de penetrar profundamente na sua vida. A atualização se dá pela compatibilização entre o acontecimento antigo e o presente, numa espécie de figuralidade, visando a transformar essa realidade cotidiana. Exemplo disso é a peça teatral do século XII sobre Adão e Eva (AUERBACH, 2011, p.131), na qual Eva é apresentada como uma mulher com vontade própria e cuja conversa com Adão se torna tão casual pela atualização, que poderia refletir o diálogo de qualquer outro casal que a estivesse lendo.

Essa atualização no contexto religioso se dava pela relevância da impressão, notadamente pelo meio teatral, sobre o povo, uma vez que os homens não compreendiam o dogma, em virtude de possuírem uma superficialidade sobre o conteúdo da própria fé. Cabia então ao eclesiástico uma teologia prática que mesclava meios seculares e clericais objetivando atingir o indivíduo (AUERBACH, 2011, p.80). Por isso é que o uso da encenação ganhou espaço visto que trazia a mensagem bíblica envolta num prisma impressionista, com objetivo claro de ser uma fonte de imitação, como pode ser visto na seguinte pontuação de Auerbach⁸²:

No que tange à outra particularidade, a mistura de cenas realistas, tiradas da vida cotidiana, com sucessos trágicos e sublimes era também desconhecida do teatro dos antigos, e a estética do teatro clássico francês, mais tarde, a condenou severamente; todavia, o modelo dessa mistura foi fornecido ao teatro medieval pelo exemplo da Santa Escritura, que narra o nascimento de Cristo, sua vida e sua paixão de maneira bastante realista. (AUERBACH, 1972, p.124).

⁸²Na Idade Média esse realismo evangélico foi ampliado. Isso influenciou o teatro posterior na Inglaterra e Espanha; contudo na França houve uma reação na Renascença de volta às ideias antigas, e em 1548 o parlamento francês proíbe aos Confrades da Paixão a representação dos mistérios sagrados (Auerbach, 1972, p.125).

A universalização pode ser exemplificada na figura do apóstolo Pedro, que Auerbach enxerga, como no mais profundo dos sentidos, a “imagem do homem” (AUERBACH, 2011, p.35). O realismo bíblico sobre o qual estão fundadas as figuras dos personagens presentes nesta literatura tencionava uma universalidade, conferindo ao drama de Pedro uma abrangência universal, uma vez que o problemático, o sério, o trágico faz parte da vida cotidiana de todos, e também na recepção do texto (AUERBACH, 2011, p.37). Essa tragicidade presente no texto bíblico é que possibilitou o surgimento do realismo trágico europeu e das obras de Shakespeare e Cervantes, para ficar em dois conhecidos autores (AUERBACH, 1972, p.64).

O que se observa então é uma abordagem mais séria, em virtude da demonstração da ação das forças históricas. Se o padrão do realismo clássico, o quotidiano, precisa ser cômico, o realismo bíblico mergulha na vida do povo fazendo emergir o que for encontrado (AUERBACH, 2011, p.38), rompendo com a visão antiga pela qual a sociedade era vista como problema social e não histórico. Por isso a literatura antiga não representava o dia-a-dia o que, segundo Auerbach, era explicado pela limitação tanto do seu realismo quanto da consciência histórica (AUERBACH, 2011, p.29). E ao falar do cotidiano o trato precisa ser sério.

Auerbach conecta o conceito de forças históricas em movimento com a chamada burguesia. Na sua compreensão, ao analisar o caso francês como figura, as forças espirituais não vinham nem da corte nem do povo, mas daquilo que ficou conhecido como *la ville*. Desse grupo, segundo ele, saíram as melhores cabeças do século (AUERBACH, 2012, p.218) sem qualquer vínculo com a corte. E graças a esse mesmo grupo é que surge um público leitor pronto para assimilar, especialmente na França, obras que fugiam do esteticismo clássico, como foi o caso do livro “*A Condição Humana*” de Montaigne.

Para o filólogo, outro exemplo da figuralidade, só que à francesa, foi o filósofo Jean Jacques Rousseau. No seu entendimento, a hostilidade que ele tinha à civilização podia ser compreendida como “uma teoria do pecado original parcialmente secularizada” (AUERBACH, 2012, p.285). E isso era reforçado por sua conduta que tipificava o pecador cristão no cíclico movimento de queda, recuperação e nova queda. Assim, Auerbach se expressa:

Que o maior e mais humano pedagogo da era moderna tenha deixado à míngua seus próprios filhos; que o homem que se considerava – e não sem certa justiça – o espírito mais nobre de seu século tomasse por companheira uma mulher tão vulgarmente má e despida de espírito; que acreditasse nas mais absurdas intrigas dela e de outros; que retribuísse com ódio e ingratidão a qualquer ato de boa vontade:

tudo isso e muito mais são extremos cujo absurdo remete exemplarmente à imagem do pecador cristão em sua queda, regeneração e nova queda. (AUERBACH, 2012, p.285).

Ao abordar a representação da realidade na literatura é preciso buscar compreender como Auerbach entendia a atividade mimética. Na verdade, talvez fosse mais simples trabalhar esse ponto a partir de uma multiperspectiva.

Equivoca-se, aqui numa perspectiva retórica, quem pensa que a *mimesis* auerbachiana advém de uma influência única platônica. De fato há uma influência na percepção de Auerbach da realidade não como reprodução do mundo suprassensível, mas como ligação com ele, num nexos de continuidade. Nem a realidade é puramente uma cópia de outra realidade, nem ela é compreendida como absorvível em sua inteireza por qualquer expressão artística ou cultural.

É sobre esse olhar mimético da reprodução falseada da realidade que David Carroll⁸³ tece sua crítica sobre a obra de Auerbach. Só que Tânia Dias lembra que nem a imitação da realidade, nem o sujeito são as categorias adequadas para a indagação da matriz teórica da principal obra de Auerbach (DIAS, In: UERJ, 1994, p.164), assumindo que as realidades existem independentes do sujeito. Há uma independência do sujeito em relação ao objeto (RONEN, 1995, p.185). *Mimesis* não retrata um realismo construído por cópias, mas como fruto do historicismo e da multiplicidade reflexiva da consciência humana, a qual é uma forma de resistência à barbárie. Tal capacidade se apresenta de modo exuberante na obra de Shakespeare, cuja representação “nos contém mais do que somos capazes de contê-la”, uma vez que está à “frente de qualquer realização que se desenvolva no plano histórico” (BLOOM, 2012, p.74). Bloom fala de uma “supermimese” no escritor inglês já que ele aponta para aspectos da realidade que somente através dele é possível entender (BLOOM, 2012, p.101).

Mais do que uma cópia da realidade ou de uma forma única de enxergá-la, *Mimesis* procura apontar para padrões de tratamento do trágico na realidade, os quais são superados por novas maneiras de representação que se valem das anteriores numa projeção e interpenetração de umas e outras. Na compreensão pretérita, a representação (*Vorstellung*) trazia essa compreensão ilusória de achar que a realidade pode ser apreendida diretamente, enquanto a *Darstellung* enfatiza a tomada de consciência da mediação humana

⁸³Ele assim se expressa: “O autor realista mistifica a cena que apresenta sob sua alegada objetividade e o leitor realista aceita essa mistificação” (CARROLL, 1975, p.10). Auerbach não visava estabelecer relação entre homem e realidade pois tal relação necessita de mediação, assim como não buscava colocar a imitação da realidade nem tampouco o sujeito como categorias básicas adequadas à indagação da matriz teórica de *Mimesis*. Carroll também se equivoca, no nosso entender, ao afirmar que para Auerbach a realidade é uma, apesar de suas múltiplas manifestações (Ibid., p.11).

(ROSENFELD, In: UERJ, 1994, p.231). Por isso que a *mimesis* sofre a influência da regionalização, pois se torna um estilo convencionalizado (HANSEN, In: UERJ, 1994, p.50), o qual vai sendo superado e aperfeiçoado ao longo do tempo.

Mais do que reproduzir a história, Auerbach tencionava apontar para os rumos que ela seguia mediante a atuação das forças históricas, as quais foram retratadas de modo parcial, mas substantivo, no realismo literário ou ainda nos realismos que eclodiram na modernidade. Uma múltipla realidade, com uma múltipla consciência indicadas numa diversidade realística, a qual sofreu um processo de desgaste até o seu ocaso.

3.3.3 O ocaso do Realismo

Auerbach se preocupou com o ocaso do realismo. Ele passou a ver na literatura sinais de uma produção cultural não mais voltada para a retratação da realidade, mas sim para atender diferentes demandas. Ao longo do tempo, houve um afastamento dos aspectos práticos da vida, das dimensões sócio-política e econômica em detrimento da valorização da vida como tema literário, do qual Emile Zola melhor tipifica esse realismo estético (AUERBACH, 2011, p.455). O realismo estético fez com que houvesse uma perda de conteúdo histórico tornando o autor aprisionado ao personagem (BLANCHARD, 1997, p.186). Nele há uma perda de conectividade interna na obra, com conseqüente afrouxamento dos acontecimentos a ponto de o leitor não conseguir observar “qualquer fio condutor determinado” (AUERBACH, 2011, p.491), ao passo que um acontecimento que possa ser exprimido integralmente interpretaria a si próprio e aos seres humanos que dele participassem (AUERBACH, 2011, p.435). Há também uma perda do real ao se abordar uma multiplicidade de fatores e desconsiderar a grandeza da profundidade real que um acontecimento isolado possui (AUERBACH, 2011, p.497).

Em Dom Quixote, a realidade é alterada pela ilusão quixotesca. Ao não perceber a realidade como ela é ou mesmo ao tentar adequá-la à leitura de uma pessoa, de um personagem, Cervantes aponta para o papel que a subjetividade exerceria na modernidade tardia como condutora das sensações e da experiência que passa a validar o real. Num prenúncio do que se tornaria a literatura, Auerbach aponta para um Dom Quixote que embora visse a realidade, era convidado a entrar numa ilusão (AUERBACH, 2011, p.302). No seu dizer, quando “as pessoas não se transformam voluntariamente é Dom Quixote que as

transforma em sua doíde” (AUERBACH, 2011, p.314). É o que Evans chamou de dissolução da realidade, em virtude da sensibilidade privada, e num pluralismo cultural sem o menor grau de diferenciação (EVANS, 1982, p.92).

Ao longo do tempo, houve uma perda do prestígio das grandes obras, o que está ligado por um lado à depreciação da concepção historicista de que elas eram resultado da humanidade e não do esforço de um escritor. A noção de valores civilizatórios como o Humanismo se perdeu no mesmo ritmo em que o realismo foi sendo abandonado. É por isso que Géfin afirma que a novela moderna desapareceu com a figuralidade, a qual foi relegada à representação da realidade histórica (GÉFIN, 1999, p.28). Houve uma perda da transcendentalidade com conseqüente esvaziamento do conteúdo novelístico ao não assumir figuras textuais progressas (GÉFIN, 1999, p.36).

Outro fator evanescente do realismo foi à situação política. Para Ankersmit, Auerbach compreendia o realismo como o estilo literário da democracia e que a mistura de estilos era identificada à liberdade existente na sociedade (ANKERSMIT, 1999, p.63). Ao se deparar com o crescente totalitarismo visto no século XX que, uma vez iniciado na Europa na primeira metade do século, atingiu as “colônias”, especialmente na segunda metade do mesmo século, e, em muitos casos, identificado com a libertação de povos por processos de independência, o realismo perdeu seu espaço. Não é sem razão que Wellek destaca que em *Mimesis* é possível ver a desintegração da realidade humana, num processo de declínio do mundo marcado pela aversão à civilização e à cultura (WELLEK, 1954, p.303).

Por fim, assinala-se que o ocaso do realismo teve a ver com uma planificação social, oriunda de um processo de igualização econômica e cultural. Auerbach assim expressa:

Por baixo das lutas e também através delas, realiza-se um processo de igualização econômica e cultural; ainda há um longo caminho a ser percorrido para se chegar a uma vida comum do homem sobre a terra, mas esta meta já começa a se tornar visível. E ela se torna mais visível e concreta já agora na representação desproposital, exata, interna e externa, do instante vital qualquer dos diferentes homens. Desta maneira, o complicado processo de dissolução, que levou ao esfacelamento da ação exterior, à reflexão da consciência e à estratificação do tempo, parece tender para uma solução muito simples. Talvez ela seja demasiado simples para aqueles que, não obstante todos os perigos e catástrofes, e tanto por causa da sua riqueza vital como por causa da incomparável posição histórica que oferece, admiram e amam nossa época. Mas estes são em número reduzido e, provavelmente, não viverão para ver senão os primeiros indícios da uniformização da simplificação que se prenuncia (AUERBACH, 2011, p.497-8).

Essa uniformização descaracteriza um dos aspectos fundamentais do realismo auerbachiano ao desprezar a riqueza e a diversidade cultural da humanidade presente na

história e no espírito de cada povo e que marcam o historicismo. Em termos atuais, esse modelo planificador pode ser ligado ao que é conhecido como globalização, com sua multiplicação de choques culturais e do processo de hegemonização e, porque não dizer, de dominação de outras maneiras de expressão do humano. Ao se planificar a realidade, os diferentes tipos de realismo que Auerbach assinalou, respeitando o *ethos* de cada expressão cultural, é diluído em uma cosmovisão única e totalizante. Interessante é que enquanto o socialismo na Rússia obteve sucesso em sua implementação por conta da ausência de uma burguesia estratificada como no resto da Europa e por conta de uma planificação social e “visual” (por assim dizer) (AUERBACH, 2011, p.467), o capitalismo por conta de seu aspecto tecnológico-industrial planificou a sociedade pelo processo globalizante. Ao que tudo indica Auerbach procura apontar que a consequência, ou mesmo a herança, desses processos de planificação socioeconômica são as expressões totalizantes e como a forma de legitimação das mesmas envolve alto grau de subjetivação, elaboração e perversão da realidade, o realismo se torna obsoleto e não atrativo.

3.4 REALISMO E REVELAÇÃO

Na perspectiva historicista, a realidade possui uma concretude histórica e uma significação transcendental. Tal oposição de um elemento externo e atemporal se deve à noção de Providência que traz consigo, na perspectiva cristã, não só uma divina e impessoal manifestação no tempo, mas, sobretudo, um caráter revelatório. Já a oposição se deu especialmente pelo Iluminismo francês que visava a combater o cristianismo, toda religião revelada e toda metafísica (AUERBACH, 1972, p.213). O que se propõe nesse ponto é além de esclarecer a noção de Revelação, apresentar as aproximações e os distanciamentos que ambos os conceitos possuem.

O realismo após Cristo se torna uma categoria meta-histórica definida como a representação do homem em suas circunstâncias temporais, porém, de acordo com coordenadas atemporais. Já em Dante a realidade ganha um contorno metafísico, ao ser contemplada como plena consumação na eternidade. Há um encontro do além com o “aquém” na história, cuja apreensão se dá no fenômeno propriamente dito⁸⁴. O olhar realista parte então

⁸⁴“A partir desse ponto, a realidade é completamente histórica, e ela, em vez do Além, tem de ser lida e compreendida segundo leis que evoluem lentamente. A interpretação figural tomou por ponto de origem a palavra sagrada, ou Logos, cuja encarnação no mundo terreno tornou-se possível pela figura de Cristo, um

do temporal para o atemporal, enquanto a revelação faz o caminho inverso, vindo do eterno para o terreal. Dessa maneira, o realismo passa a ser encarado como uma compreensão metafilosófica que pode se traduzido em argumentos e crenças particulares (RONEN, 1995, p.189) e que também pode ser estendido para uma crença epistemológica⁸⁵, o que o faria apontar para uma mente independente do mundo, para uma verdade avançada (RONEN, 1995, p.188). No dizer de Auerbach, enquanto no romantismo “não há qualquer mundo fixo como pano de fundo, mas um mundo que se reproduz constantemente a partir das mais diversas forças” (AUERBACH, 2011, p.289), no moderno realismo há uma ordem fixa e não um enigma a ser decifrado (AUERBACH, 2011, p.296).

Auerbach destaca que Dante via na beleza poética a manifestação da verdade⁸⁶ divina, o que fazia com que o saber legítimo fosse “tão belo quanto é verdadeira a beleza legítima” (AUERBACH, 2012, p.104). Mais do que o tema ou assunto exalado na expressão poética, a realidade de sua beleza aponta para uma dimensão metafísica. O que se quer dizer é que a revelação pode ser vista não só no desenrolar da história, mas também em manifestações particulares e menores presentes pelas condicionantes temporais⁸⁷. No dizer de Ankersmit, “o sublime aparece como impulso autoevidente” (ANKERSMIT, 1999, p.28).

A realidade se torna também o palco da revelação, o cenário onde ela se descortina. Isso porque a revelação por definição só se assume como tal uma vez invadindo o plano terreal. Num paralelo elucidativo, numa eventual realidade eterna de encontro com o divino, comumente chamada de “céu”, não haveria mais o aspecto revelatório e sim a contemplação, a qual envolve o deter-se em admiração perante aspectos e verdades sobre Deus nunca antes pensado. Por isso que somente quando a revelação ganha o real é que se pode compreendê-la, particularmente naquilo que Karl Barth assinalou como a preponderância da encarnação de Cristo, a Palavra/Verbo que se torna homem não só como ápice do processo revelatório, como

ponto central, por assim dizer, para organizar a experiência e compreender a história. Com o eclipse do divino pressagiado no poema de Dante, uma nova ordem começa lentamente a se afirmar, e assim a segunda metade de *Mimesis* traça laboriosamente a ascensão do historicismo, um modo holístico e dinâmico de representar a história e a realidade a partir de múltiplas perspectivas” (SAID, 2007, p.138).

⁸⁵Para Ronen, a aproximação do realismo com a epistemologia se dá na interseção da verdade (RONEN, Ruth. *Philosophical realism and postmodern antirealism*. *Style*. Dekalb, v.29, n.2, p.189, Summer, 1995. Northern Illinois University).

⁸⁶Não parece que Carroll esteja correto ao dizer que o “real em *Mimesis* está em oposição à tirania e exclusividade da Verdade” (CARROLL, 1975, p.7). A oposição de Auerbach é com a distorção da realidade promovida entre outros por regimes totalitários, tirânicos. Em *Mimesis*, por exemplo, não há condenação à pretensão a verdade do texto bíblico e sim uma constatação desse fato.

⁸⁷Hovind discorda dessa noção ao defender que enquanto a verdade particular é sempre objeto de mudança e é apresentada de modo diferente a cada época, a verdade universal nunca é encontrada na história (HOVIND, Jacob. *Figural Interpretation as Modernist Hermeneutics: The Rhetoric of Erich Auerbach's Mimesis*. *Comparative Literature*. University of Oregon, 64:3, p.261, 2012). Naquilo que este pesquisador julga ser a linha de Auerbach, a história pode não contar a plenitude da verdade universal, mas nem por isso ela deixa de ser percebida no contexto histórico, ainda que parcialmente.

também a própria condição para Deus ser compreendido como Deus, uma vez que dentro da concepção da divindade está a revelação (BARTH, 2004, p.153 *passim*). Ora, uma divindade que não se revela, perde a possibilidade de ser compreendida e apreendida, se tornando por definição inexistente.

Para Auerbach tanto a encarnação como o milagre eram acontecimentos reais e terrenos (AUERBACH, 1997, p.62). Ainda que pudessem ser dissolvidos ou mesmo enfatizados pelo escritor, como foi o caso de Dante ao falar de Beatriz; ainda que possa estar sujeito à interpretação ou a expressão da consciência autoral, para o filólogo judeu-alemão eram acontecimentos reais. Auerbach aqui critica aqueles, como Mandonnet, que negavam a historicidade de um acontecimento reportando-o como uma alegoria ou relegando-o a uma ridicularização.

Só que para Auerbach há outra forma igualmente importante de compreender o milagre. Segundo ele: “não podemos nos dirigir à ‘ordem sobrenatural’ como tal, mas apenas a sua revelação encarnada, aquela parte do plano divino de salvação que é precisamente o milagre, pelo qual os homens se elevam acima de outras criaturas terrestres” (AUERBACH, 1997, p.63). O que torna o homem acima das demais criaturas é sua capacidade de elevação, sua percepção única da redenção cósmica, a qual sugere uma presença imanente da Revelação. A própria Revelação pode ser vista assim como um convite à elevação, a qual acontece na realidade.

Na realidade há o confronto do homem com o mal-estar do mundo, trazido pela existência e vivência do mal ou dos seus efeitos. Para alguns autores, somente quando suas vidas foram ameaçadas é que eles passaram a tratar da sociedade do seu tempo como problema. Exemplo disso é a literatura de Stendhal (AUERBACH, 2011, p.412). Ao tratar do problema do mal, o realismo toca numa das vertentes da produção teológica que é a teodiceia⁸⁸. A questão que conecta realismo e revelação está no propósito do texto. Pergunta-se, afinal: até que ponto elas foram produzidas com objetivo de compreender o mal e de transformar a sociedade e suas estruturas influenciadas pelo mesmo? No tocante ao texto bíblico, ainda que a revelação da pessoa e do amor de Deus seja o propósito primeiro teologicamente aceito para sua efetivação, não é possível deixar de negar seu aspecto de justificação do divino, exemplarmente demonstrado no Livro de Jó. Outro grande exemplo é o

⁸⁸Ao longo da história muitas teodiceias foram produzidas: Agostinho falava do mal como ausência do bem, como as trevas não podem resistir à luz. Espinosa negava a efetividade do mal ao dizer que a compreensão do homem era limitada o que turvava a leitura, a perspectiva (assim como quem olha de baixo para cima a confecção de uma tapeçaria). Leibniz, por sua vez, defendia a tese de que esse era o melhor dos mundos possíveis, motivo pelo qual Deus não podia ser culpado pelo mal.

da paixão de Cristo que na cruz do Calvário reúne o amor e a justiça de Deus. Nesse caso, Cristo se torna a solução possível da teodiceia para outros cristãos, uma vez que apresenta um Deus que está “morto”.

A existência, condição do que é humano e de sua compreensão, não pode açambarcar a total compreensão do divino. O conhecimento do homem sobre Deus sempre será parcial, não só pelas condicionantes históricas, mas porque a revelação divina é também parcial. Moisés, ao pedir para ver a face de Deus⁸⁹, tipifica o desejo humano de compreendê-lo por completo, de torná-lo objeto de análise. Deus ao se recusar a fazê-lo preserva um conceito de que sua autorevelação se dá segundo seus próprios critérios e soberano desejo. Em outras palavras, Deus toca a existência, interage com a realidade da revelação, porém, não pode ser contido pela dimensão existencial. Ao encarnar, o Filho se torna real no plano histórico-existencial e a revelação ganha sua máxima expressão não só pelo fato de Deus estar ali na figura de Jesus de Nazaré, mas pela possibilidade de ampla compreensão que esse fato traz consigo. Para Auerbach, foi a Encarnação que abriu o caminho para a revelação “uma vez que os homens não teriam suportado o esplendor da natureza divina de Cristo” (AUERBACH, 2012, p.58).

No realismo há uma compreensão igualmente limitada. Um exemplo disso é o trato do sublime como o real em Baudelaire (ANKERSMIT, 1999, p.64). Não é possível ao conteúdo textual reproduzir de modo instantâneo e abrangente a realidade (AUERBACH, 2011, p.492). É o que João A. Hansen chamou de “resíduos históricos de um referencial discursivo” (HANSEN, In: UERJ, 1994, p.49). Nesse sentido cabe ao autor desenvolver o enredo sobre os personagens por um período de tempo. A ausência da totalidade no registro é similar ao que ocorre com o processo revelatório, inclusive no extrato que permanece ao longo do tempo.

A compreensão da encarnação se dá através da linguagem e da pessoa de Jesus. E nela, a Palavra mostra sua grandeza e sua limitação. A primeira por sua relação como o mistério da automanifestação divina; a limitação porque nem linguagem, nem a palavra possuem adequação para abordar o mistério de Deus enquanto Pessoa (BRUNNER, 2004, p.32). Já em Jesus a revelação ganha maior amplitude do que a palavra registrada nos textos veterotestamentários, pois é o centro da revelação bíblica (BRUNNER, 2004, p.51). Nesse sentido, os evangelhos onde estão contidos os relatos sobre a vida de Jesus se tornam o exemplo daquilo que Paul Ricoeur chamou de “amputação da revelação”, uma vez que a

⁸⁹BÍBLIA SAGRADA, Ex.33.17ss.

Escritura, as palavras reduzem a “palavra viva, o acontecimento, a experiência” (RICOEUR, 2004, p.2). A revelação manifesta-se primeiro na história, antes de acontecer na palavra e aponta para uma realidade maior do que o que foi mostrado, do que foi compreendido e do que foi registrado. No dizer de Ricoeur, a compreensão deixa de ser o compreender a linguagem para ser o compreender através da linguagem (RICOEUR, 1978b, p.133).

Auerbach reconhece uma dificuldade na linguagem, uma vez que há uma diferença entre o que se escreve e o que se fala⁹⁰. Para ele parte dessa diferença residia no público-alvo do texto, pois até mesmo o desconhecido impinge uma maior formalidade na escrita, o que na modernidade diminui. No romance moderno se faz presente uma busca por imitar a língua falada, seja no seu aspecto cômico como no trágico (AUERBACH, 1972, p.48). A Bíblia já apresentava no seu estilo oratório o que o romance moderno procura fazer, unificando o que Frye chamou de “poético e do empenhado” (FRYE, 2004, p.76) e mantendo a dimensão do possível ao falar da realidade.

Outro ponto de contato é que tanto a revelação quanto a realidade não podem ser apreendidas de modo cabal pela literatura. O real não pode ser comportado ou condicionado por nenhum tipo de enquadramento, mesmo após a eliminação da perspectiva subjetiva, esta condicionada pelas crenças e ideologias (CARROLL, 1975, p.8). Por isso a abordagem se dá pela realidade presente na obra, a que conseguiu ser representada, e não na perspectiva da realidade em si.

Aqui reside a questão da suficiência (ou não) da Bíblia. Para o fundamentalismo, como observado no primeiro capítulo desta dissertação, a Bíblia é a maior, quando não a única revelação divina. Numa leitura mais moderada, a Bíblia é a suficiente revelação. Ocorre que ao passo que se compreende o registro como elemento importante para preservação da revelação, faz mais sentido ver a Bíblia como indicativo da revelação divina, como um dos elementos que apontam para uma realidade que transcende a dimensão espaço-temporal. A gosto do intérprete ela pode ser acolhida tanto como o melhor indicador quanto como mais um dos indicadores, ladeando assim a história, a poesia e a noção do belo, entre outros. No dizer de Auerbach “A Bíblia é história escrita, e foi lida ou ouvida pela vasta maioria dos cristãos. Ela deu forma à sua visão da história e às concepções éticas e estéticas” (AUERBACH, 2012, p.59).

⁹⁰Após ler essa expressão, não parece correto afirmar que a teoria do real de Auerbach estaria baseada na íntima relação entre o discurso oral e o real, como sustenta David Carroll (CARROLL, 1975, p.10). Contudo, ele acerta ao dizer que em Auerbach a multiplicidade é constituída pela sucessão de unidades, cuja integridade do presente é garantida pelo sujeito (Ibid., p.11).

Outro ponto de toque entre realismo e revelação está na polissemia que se faz presente em ambos. Por apontarem para uma realidade que transcende o escrito, sendo a terrena do realismo e a eterna da revelação, conquanto a eterna aqui seja manifesta, há material interpretativo ou carecendo de interpretação em ambas. Em outras palavras o realismo pode ser mais do que o simplesmente terreno e o revelado mais do que o simplesmente eterno. Na realidade reside a conjugação, a interseção dessas duas perspectivas.

Na esteira desse entendimento, Ruth Ronen assinala que a “multiplicidade de interpretações forneceu ao realismo um caráter metafísico, semântico e mesmo empírico que não implica exclusão mútua” (RONEN, 1995, p.186). Já a polissemia bíblica se apresenta entre outras nuances, as quais serão abordadas no próximo capítulo, também pelo aspecto indireto da revelação, na sua forma de transmissão da palavra. O registro do conteúdo revelatório que está disponível para o hermenêuta bíblico aponta para uma abordagem indireta, pela palavra.

Realidade e Revelação se desdobram ante o intérprete que precisa interpretá-las para compreendê-las, sendo ambas em última instância resultado da ação divina (BRUNNER, 2004, p.404)⁹¹. E para essa interpretação é fundamental que haja um autoconhecimento, pois nele reside a profundidade da percepção histórica e porque a “experiência da vida dos outros passa pelo filtro de nossa própria experiência” (AUERBACH, 2011, p.266). O próprio filólogo via na interpretação “um método geral de apreensão da realidade” (AUERBACH, 2011, p.13). E a Bíblia aponta para um trabalho de registro e exclusão da revelação, como bem pontua Harold Bloom ao dizer que se permitia fascinar pelo livro dos Jubileus não pelo seu conteúdo, mas por tudo que fora dele excluído (BLOOM, 2012, p.13).

O ponto culminante dessa compreensão é a proclamação, o querigma⁹². Frye a compreende como instrumento de retórica, que mistura o metafórico e o existencial e que se constitui no melhor veículo de transmissão da revelação (FRYE, 2004, p.55)⁹³. É na pregação,

⁹¹Assim ele se expressa: “Todavia, não pode haver dúvida de que a origem da Criação é simples e unicamente o pensamento e a vontade de Deus. O mundo existe porque Deus o deseja. O mundo é como é porque Deus o quer assim. Por isso é a expressão, a manifestação, a revelação de Seu pensamento e vontade” (BRUNNER, 2004, p.404). Para ele “Lutero via o mundo como a obra estranha de Deus, uma vez que ele o apresenta como Deus oculto” (BRUNNER, Emil. **A Doutrina Cristã da Criação e da Redenção**. Dogmática: Volume 2. Tradução de Deuber de Souza Calaça. São Paulo: Fonte Editorial, 2006. p.247).

⁹²Que será mais bem explicado no capítulo seguinte.

⁹³Ricoeur, ao assinalar o pensamento de Ebeling, destaca que este chama de proclamação ao frequente movimento que descreve o processo de transformação de texto em palavra, o movimento da Escritura a pregação (p.131). Ele ainda pontua que para Ebeling a história da Igreja não é em princípio uma história de dogmas, senão a história da pregação da interpretação da Escritura através da pregação (p.123). Ao contrário de Bultmann, em Ebeling o problema da linguagem passa a ocupar um primeiro plano. Assim como também o problema da pregação é tomado juntamente com a evolução de nossa cultura, entendida ela mesma como uma linguagem ou como (segundo Wittgenstein) jogo de linguagens. (p.124). Isso quer dizer que a cultura é

na transposição do texto e de seus princípios para o público ouvinte que há uma aspersão do conteúdo revelatório, o qual pode gerar uma imersão para dentro da revelação naquele que assim desejar. Ao pregador cabe a noção de que todo o texto analisado teve sua contribuição formada pela revelação, pelo fato de que Deus se permitiu encontrar (FOSDICK, 1961, p.30).

É importante também salientar que se a Realidade e a Revelação são maiores que seus registros, elas apontam para algo além delas mesmas, isto é, para o Ser (Deus) que se revela. Ambas, realidade e revelação, estão postas. Só que o texto bíblico tem por objetivo suplantar a realidade ao ter a pretensão de inserir o leitor numa estrutura histórico-universal, ou, para usar um termo que adensa a interação dos dois pontos, numa realidade eterna. Um exemplo dessa conexão entre realidade e revelação, na qual há um apontamento para algo maior, é a visão que Fosdick tinha dos anjos, os quais, mesmo sendo o meio usual de comunicação do divino, representam a consciência da realidade (FOSDICK, 1961, p.125). Numa linguagem teológica há uma progressividade na revelação a qual se desenrola no campo do real, na história humana. Por essa progressividade⁹⁴ as questões culturais presentes no texto não podem ser tomadas em termos finais. É na história que a progressividade é visualizada.

O iluminismo francês trocou a noção de revelação por verdade e atrelou esta última à realidade, abolindo seu caráter metafísico. Só que dois problemas foram criados com essa abordagem: a) adotou-se um perspectivismo nos romances os quais ao se deterem em nuances deixaram de satisfazer o critério da verdade, tornando-a pitoresca; b) tornou a realidade dura demais conferindo ao realismo um caráter ficcional que, a partir de Dante, condicionava a criatividade e a imaginação à realidade, de tal forma que a imaginação se tornava realista onde não havia realidade concreta (AUERBACH, 2011, p.166). Exemplo disso é o romance cortês que retratava a vida nos castelos ou mesmo como neles se desejava viver (AUERBACH, 1972, p.117). É a romantização do real pela imaginação do autor, a qual por definição leva a uma ruptura com a realidade. Realidade esta que uma vez representada a si

resultante de uma competição entre um conjunto de linguagens técnicas, culturais e de outra classe e, portanto a pregação cristã pode operar um impacto sobre essa cultura como uma linguagem em meio a outras (p.124). O coração do problema hermenêutico é a pergunta acerca de como nos é transmitida a palavra dita. Isso permite compreender melhor as categorias realistas e as categorias da palavra (p.129). Há um nexo fundamental entre Palavra-Interpretação (Wort-Auslegung). Só mediante a união entre um acontecimento da palavra e outra palavra que interpreta é possível se ter uma consistente história da igreja. A Igreja da palavra é uma Igreja que não tem outra segurança que uma exegese permanente, uma interpretação para a hora de uma palavra surgida em um certo momento no tempo (p.130). (RICOEUR, Paul. *El Lenguaje de la Fe*. Tradução de Beatriz Melano Couch. Buenos Aires: La Aurora, 1978a. p.123-131).

⁹⁴Não cabe aqui nesse momento a discussão se a revelação foi sempre a mesma, mas a compreensão humana que progrediu ao longo do tempo ou se Deus teria se revelado com maior parcimônia ao longo do tempo. O fato é que existe uma progressividade ao se analisar o registro da revelação, seja por responsabilidade humana ou divina.

mesma numa manifestação sublime aponta sua condição aterradora (ANKERSMIT, 1999, p.65).

Devido à grandeza inerente à realidade e à revelação, a melhor abordagem que pode ser feita delas é pela representação figural. Algo que estava presente no texto bíblico e que o realismo moderno se apropriou na literatura para expressar as diferentes realidades que circundam a condição ôntica do ser humano.

Auerbach destaca que a “estrutura figural preserva o acontecimento histórico ao interpretá-lo como revelação” (AUERBACH, 1997, p.58). É no acontecimento histórico interpretado como evento que realidade e revelação se misturam, cabendo ao hermenêuta distinguir os elementos desta combinação siamesa que ali se encontra, numa tal precisão cirúrgica que não perca a vida, o significado de nenhum dos “bebês” que estão diante dele, a saber: o conteúdo real, histórico e o sentido espiritual, o desdobramento do divino ali apresentado. Dessa feita, a história continua refletindo as causas que são antítipos das revelações (FRYE, 2004, p.110) e só o que impede sua interpretação é a não efetividade compreensiva do homem ao se recusar o papel de interpretá-la⁹⁵.

Hegel já falava que a primeira realidade que o ser humano tem contato, que é sua própria consciência, precisava ser figurada, experimentada, numa passagem do *insight* para a experiência (HEGEL, 1992, p.120), para que se torne outro que a consciência⁹⁶. Nesse sentido, mais do que representação ela se torna manifestação, o que exclui a possibilidade de falseamento e permite a assimilação da verdade. A figura então se torna uma imitação, uma *mimesis* da verdade, uma vez que somente ela prefigura ou imita a verdade ou mesmo a realidade (GÉFIN, 1999, p.30). Isso se dá pelo caráter da figura que transcende tanto o texto quanto a realidade, o que permite uma associação da revelação com a realidade, pois, ao ultrapassar o texto, a figura se torna revelação ou meio do desvelar divino. É nessa perspectiva que se passará a analisar Deus como Figura, que é um especial apontamento no pensamento de Auerbach.

⁹⁵Said destaca que inicialmente havia uma preocupação de como ler a história e de encontrar uma língua que pudesse expressar essa leitura, uma vez que o latim não era mais a língua franca da Europa após a queda do Império Romano (SAID, 2007, p.134).

⁹⁶Assim Hegel se expressa: “Para o pensar, o objeto não se move em representações ou figuras, mas sim em conceitos, o que significa: num ser-em-si diferente, que imediatamente para a consciência não é nada diferente dela. O representado, o figurado, o essente como tal, tem a forma de ser algo outro que a consciência; mas um conceito é ao mesmo tempo, um essente, e essa diferença, enquanto está na consciência mesma, é seu conteúdo determinado” (HEGEL, G. W. F. *Fenomenologia do Espírito*. Tradução de Paulo Menezes e Kari-Heinz Effen. Petrópolis: Vozes, 1992. p.134).

3.5 DEUS COMO FIGURA

Deus é retratável? Seria ele representável?

Não obstante a iconoclastia protestante, especialmente presente nos movimentos puritanos e separatistas oriundos da Reforma, há um meio que sempre foi aceito como instrumento do delineamento do divino: a literatura. Pela escrita bíblica, seja pelos movimentos de antropomorfismo ou mesmo antropopatismo, e mais ainda pelo apontamento dos atributos presentes em Deus, sejam eles naturais ou morais, o divino ganhou um retrato, uma representação. Se no paganismo se procura ver, no cristianismo a busca é pela audição. O caminho é o da revelação indireta, uma vez que as palavras dão forma às coisas além de conceder asas à imaginação. A figuração de Deus na literatura e no texto bíblico se torna então em forma de representação de Deus.

Ao analisar esse singular aspecto da percepção de Auerbach sobre a figura de Deus, no texto bíblico serão levantadas possibilidades cuja perspectiva é a da complementaridade. São pontos de contato com os demais listados e que por isso estabelecem novas possibilidades de compreensão ao serem conectados entre si.

Ao colocar Deus como figura, Auerbach aponta para o caráter literário do texto. Auerbach no início de sua obra “Figura” aponta para a evolução da compreensão desse termo. Primeiramente, ele diz que na primeira constituição do modelo figural houve o *schema* como modelo perceptivo e *typos* como sua impressão (AUERBACH, 1997, p.15). Posteriormente, figura passou a significar retrato, estátua, quando adentra ao jogo do modelo/cópia (AUERBACH, 1997, p.17), ganhando a conotação de visão, fantasma em Lucrécio. Já em Cícero em tudo há figura, aparência, sendo que as concepções imateriais de Deus são sem figura, percepção e sem imagem, pois não desenvolve esse conceito (AUERBACH, 1997, p.18). Mais tarde figura passou a denotar a ordenação do discurso, especialmente no âmbito da poesia e da retórica (AUERBACH, 1997, p.24).

A partir dessa noção de ordenamento é que se pode compreender Deus como figura, como elemento estruturante da realidade e da compreensão da mesma. A existência de uma realidade ulterior e anterior a esta temporal, a qual interage com a mesma na consecução da vontade divina, numa moldura bíblica e histórico-universal. O caos terreno quando contemplado e vivido passa a ser entendido como algo menor do que poderia ser sem uma realidade que compreenda Deus.

Deus como figura declara sua acessibilidade mimética. Um Deus como figura aponta para a *mimesis* cristã, uma vez que ele passa para categoria de modelo. É consenso entre os

teólogos que a Glória de Deus, sua presença absoluta, possui um esplendor que a natureza humana não pode conter. Auerbach assinala que a encarnação de Cristo se deu sob o signo da humildade para que o esplendor de sua Glória não atrapalhasse o acolhimento de sua mensagem, uma vez que os homens não teriam suportado a figura de um Jesus glorioso (AUERBACH, 2012, p.58).

Ao optar pela humilhação e se tornar uma figura narrativa presente no sagrado texto cristão, Jesus se torna passível de imitação, de *mimesis*, da qual a grande cópia medieval foi São Francisco de Assis. Há uma remissão aqui ao conceito de Martinho Lutero da “máscara⁹⁷ 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. Deus como figura traz consigo a possibilidade de amá-lo como homem e adorá-lo como Deus (AUERBACH, 1972, p.58).

Deus como figura traz o convite à interpretação. É o Deus literariamente intramundano, achado na realidade, um Deus que se aproxima da conotação não religiosa de Dietrich Bonhoefer ou do pensamento de John Robinson. Só que essa mundanidade divina se manifesta pelo viés literário, pela construção narrativa, pela representação textual. Não é um desmascaramento do mundo, mas do texto que se impinge ao intérprete. Um Deus do qual não é preciso se defender pela via da leitura antropomórfica a qual é consequente de uma interpretação literal do ser figurado que o Javista chamou de Iaweh (BLOOM, 2012, p.17). Mesmo porque na memória judaica residem esses limites de representação pelo que o texto se torna inteligível, mesmo ciente que seu sentido maior é apreendido após a chegada do Messias (BLOOM, 2012, p.183).

Fruto da representação, a figuralidade de Deus se torna reflexo da consciência do intérprete. Para Auerbach essa representação do divino vai depender da noção que se tem sobre ele, a ponto de defender que a “noção judaica de Deus não é somente causa, mas antes, sintoma do seu particular modo de ver e representar” (AUERBACH, 2011, p.6)⁹⁸. A figuração de Deus é um reflexo da consciência humana, conquanto Deus não se constitua numa simples emanção do sujeito, tampouco numa resposta afetiva ante os acontecimentos. E antes que se pense numa via naturalista de Deus como projeção da psique humana, é preciso entender que essa ideia preserva a noção de Deus. Tal preservação se dá pelo fato de que a “existência” de

⁹⁷Paul Ricoeur menciona outro tipo de máscara ao pensar sobre a nomeação de Deus. Para ele: “no limite o discurso da sabedoria reencontra um Deus escondido sob a máscara do curso anônimo e inumano das coisas” (RICOEUR, Paul. *Leituras 3: Nas Fronteiras da Filosofia*. Tradução de Nicolás Nyimi Campanário. São Paulo: Loyola, 1996. p.194).

⁹⁸Para João Rocha, a noção judaica de Deus é a causa e sintoma do modo particular de compreender e de representar de Auerbach (ROCHA, In: UERJ, 1994, p.154).

Deus não é condicionada pela compreensão humana, ainda que possa por ela ser configurada. A sua compreensão é que se torna reflexo da consciência.

É salutar que esse conceito apareça na análise de Auerbach sobre o único manuscrito encontrado na peça natalina do final do século XII “O mistério de Adão” (AUERBACH, 2011, p.127). Se no mito edênico o homem fora formado por Deus, agora na representação teatral onde Deus aparece como figura, Deus é formado pelo homem, a partir dessa pré-compreensão que ele tem sobre o divino. Nessa construção reflexiva se faz presente tanto a tradição quanto o tipo de fé que cada um possui.

O Deus que é possível se falar é o que se coloca como figura. Cabe aqui destacar que figura não é sinônimo para objeto. A teologia negativa que apregoava a impossibilidade de se falar sobre Deus, de se intuir Deus a não ser a partir do conteúdo revelado por ele mesmo, não é frontalmente atingida por essa concepção. O fulgor, a “imarcescibilidade” divina permanece, porém, agora mediado pelo critério literário. E como figura literária se torna possível falar e até mesmo pensar sobre ele a partir do homem e do já referido reflexo da consciência. Ricoeur complementa essa ideia ao defender a tese que só é possível nominar o inominável (Deus) porque outros, através de textos, o fizeram antes de nós (RICOEUR, 1996, p.182).

Há também uma implicação a mais a ser destacada aqui. Deus como figura pode apontar primeiramente para seu personagem incluso no “relato” da queda do homem⁹⁹ que era encenado pelo teatro medieval, cabendo ao clérigo sua figuração (AUERBACH, 2011, p.136) ou ainda apresentar a atemporalidade divina, sua supratemporalidade, já que nele tudo simplesmente é. Agostinho exprimiu essa verdade afirmando que Deus “não tem o poder de previsão, não sabe com antecipação, mas simplesmente sabe” (AGOSTINHO *apud* AUERBACH, 2011, p.137). Essa divina simultaneidade temporal (passado, presente e futuro tomados com um único e indivisível instante) se torna de difícil apreensão e representação, o que convida a figuralidade a um cuidado maior na hora de representá-la.

Por fim, Deus como figura viabilizou a representação do Humanismo pela literatura. Isso se deu especialmente com Dante, pois na medida em que ele conseguiu ter domínio sobre a realidade terrena, sobre a multiplicidade sensível a ordem se perdia. Por isso que em Dante¹⁰⁰ a figura do ser humano é colocada na frente da figura de Deus (AUERBACH, 2011, p.175), tornando a figura independente da moldura (tal qual vista no capítulo primeiro) e apontando para o que viria a ser o Humanismo.

⁹⁹BÍBLIA SAGRADA, Livro de Gênesis, Capítulo 3.

¹⁰⁰Ver tópicos 2.2 e 3.5 desta dissertação.

Conclusão

Ao findar esse capítulo que apontou para a relação de Auerbach com o texto, evidenciou-se a relação entre a literatura bíblica e o realismo. Se num primeiro momento a literatura bíblica possibilitou o surgimento do realismo pela sua mistura de estilos e tratamento do real e do cotidiano, num segundo a sua figuralidade se tornou um importante instrumento para análise da literatura moderna ocidental. Nesse sentido, a figuralidade bíblica se tornou uma fonte para que o realismo na modernidade pudesse ser retratado mediante o uso das figuras.

Outra influência cristã é o conceito de Providência, apontado no texto como o elemento coadunador da história. História esta que precisa ser abordada numa perspectiva múltipla como aponta o historicismo romântico que reconhece a concretude da realidade, do fato histórico, porém, aponta para uma realidade ulterior. Essa ligação cristã com o realismo na qual Auerbach se constitui como ponte, mesmo sem momento algum se arvorar nessa direção, ainda pode ser notada na surpreendente similaridade entre aspectos observáveis tanto do Realismo quanto da Revelação, assim como na representação literária de Deus como figura.

Cumpramos agora migrar do realismo para a interpretação bíblica, para a relação que pode ser empreendida entre os princípios hermenêuticos de Auerbach e a forma como ele compreendia a literatura bíblica.

4 A RECEPÇÃO BÍBLICA SEGUNDO AUERBACH

Ao abordar a questão da recepção bíblica a partir de Auerbach é preciso salientar que se está dentro de uma compreensão que coaduna diferentes aspectos. Como foi visto no capítulo anterior, a mistura de estilos contida na literatura bíblica possibilitou a formação do moderno realismo na literatura. Essa intertextualidade entre a literatura e o texto bíblico está presente no pensamento de Auerbach. Mas é o olhar para o realismo guiado por Auerbach que vai fornecer elementos complementares à interpretação bíblica. Quando se fala de 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.

O que se pretende tratar nesse capítulo é a visão de Auerbach sobre a atratividade do texto bíblico, assim como os fatores contributivos para a sua recepção, concluindo então com a grande contribuição de Auerbach que foi o resgate do modelo figural de interpretação.

4.1 A ATRATIVIDADE DO TEXTO BÍBLICO

O que torna o texto bíblico atrativo, mesmo em diferentes culturas e épocas? Basicamente essa atratividade está calcada na sua intrínseca acessibilidade, bem como ao seu caráter oratório que possibilita sua dinamização pela retórica. Lembra-se, ainda, da pretensão universal do texto com sua verdade, da sua polissemia e sua identificação com o público devido ao seu realismo criatural.

Na recepção bíblica se observa a acessibilidade do texto que é oriundo de sua pretensão de verdade universal e, por isso, se torna abrangente em termos de público. Não há nichos de leitores, tampouco uma elite para a literatura bíblica, uma vez que ela pretende ser compreendida por toda a humanidade. O propósito do texto de tornar aquela mensagem conhecida em toda parte influenciou o modo de sua escrita, de sua representação da realidade, tornando-o acessível a todos.

A acessibilidade do texto bíblico está naquilo que foi reconhecido como sua falta de decoro. Na literatura pagã o herói era retratado com um fenótipo característico, não possuindo qualquer defeito ou mesmo deficiência, antes nele residindo uma marca de perfeição. Já a literatura bíblica chama de herói gente comum que obedeceu a Deus. Nessa classificação escriturística, acaba por adentrar pessoas de todo tipo, até mesmo com um perfil antitípico da clássica imagem para um herói. Ora, ao renegar a estética clássica como critério para formatar

os heróis, a Bíblia abre o caminho para um processo estético de recepção do seu texto pelo leitor, uma vez que torna possível a imitação da qualidade heroica, a saber: a obediência a Deus. De fato, no javismo os personagens “têm cada qual uma consciência unificada e uma vontade determinada” (BLOOM, 2012, p.48). É essa tangibilidade presente na vontade de poder, não a de Nietzsche que apregoava uma afirmação do homem mediante a suplantação da moralidade e no desprezo da religião, mas no próprio suprassumir do homem pela consecução da vontade divina, que torna os referenciais bíblicos passíveis de imitação e próximos da consciência do leitor. Especialmente, Auerbach detecta uma elevação dos heróis bíblicos cujo caminho transita pelo cumprimento da divina vontade. Nesse sentido, os personagens da Bíblia colocam o leitor, o espectador dentro de sua narrativa, o que faz com que à menor tentativa de sua exclusão o público seja retirado de dentro desse ambiente narrativo¹⁰¹.

Auerbach mesmo destaca:

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).

Para Auerbach mesmo os textos de maior dificuldade são passíveis de compreensão para aqueles que “tiverem humildade e fé” (AUERBACH, 2011, p.134). Essa acessibilidade bíblica e sua pretensão de universalidade em nada restringem sua profundidade. Há ensinamentos e perspectivas tão profundos que somente os teólogos podem alcançar o que Auerbach exemplificou na figura dos “escritores reformistas” (AUERBACH, 2012, p.152). Interessante notar que, diferentemente de outros textos, o núcleo bíblico é de apreensão irrestrita, podendo ser alcançado pelas crianças e por qualquer adulto, desde que haja humildade. O conteúdo periférico é que pode se tornar mais difícil apreender, exigindo um labor teológico. Em outros tipos de textos, o usual é que o núcleo só seja atingido por aqueles que dominam o assunto.

¹⁰¹ É esse efeito que Harold Bloom sugere na sua análise sobre Shakespeare ao falar de Horácio como representante dos espectadores. Segundo ele: “tirem Horácio da peça e nos ponham fora dela” (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. p.70).

Tal particularidade se dá pela pretensão de verdade que há na Bíblia, demonstrada pelo desejo de ser “o único mundo verdadeiro, destinado ao domínio exclusivo” (AUERBACH, 2011, p.11). Essa verdade implica a sua projeção em âmbito universal¹⁰² como meio de conhecimento da salvação. Perceba que, ao contrário de alguns comentadores que leram em Auerbach uma crítica ao texto bíblico como discurso totalizante e totalitário, este filólogo atrela na sua percepção a verdade universal bíblica ao conceito libertário de salvação. É isso que ele destaca em Santo Agostinho, que, superando as formas acadêmicas da eloquência pagã, falava a cada alma de modo individual em suas pregações, como pode ser visto na seguinte observação:

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).

Fato é que sua pretensão de verdade, ao mesmo tempo em que atrai, igualmente repele leitores. Isso porque o surgimento de uma consciência crítica inviabiliza a assimilação da verdade bíblica como universal, a qual precisa ter seu contexto histórico reconstruído pela pesquisa e cuja expressão, em virtude da secularização, só é possível mediante sua relativização. Isso se daria assumindo o ensino bíblico dentro de uma perspectiva, como mais uma verdade entre outras.

A acessibilidade se faz presente na retórica como meio de alcance dos ouvintes. A vivacidade presente nas pregações (AUERBACH, 2011, p.156), assim como estava presente no discurso de Percênio nos Anais de Tácito (AUERBACH, 2011, p.33), tem motivação puramente estética que é a de despertar pela emoção a percepção do leitor. No caso da exposição bíblica, essa transposição visava mais do que a percepção e compreensão do leitor/ouvinte; ela buscava sua participação, sua adesão e conseqüente experiência das realidades divinas (AUERBACH, 2011, p.135). Se no campo da revelação há o convite da participação, no realismo há o envolvimento pela “absorção” (AUERBACH, 2011, p. 226). Para o filólogo judeu-alemão, a presença textual da realidade tem um poder amalgamador com o intérprete. Dessa maneira há uma entrada no campo existencial, tanto pela literatura bíblica quanto pela literatura realista, pois a maior forma de participação no conteúdo

¹⁰²Para Harold Bloom, com quem não podemos concordar, a Bíblia não pode ser encarada como universal, uma vez que “ela se dirige a uma elite” (BLOOM, 2012, p.165).

escriturístico é a vivência. É aqui que Karlheinz Barck enxerga um realismo existencial, no qual o criatural se equipara ao divino-sublime, à mistura de estilos (BARCK, In: UERJ, 1994, p.188). O realismo existencial adquire sua roupagem no “material sensível da vida”, transposta por um narrador que está mais envolto na narrativa bíblica do que autores gregos, como Homero (AUERBACH, 2011, p.11).

De modo salutar, o bom uso da retórica na transposição do texto bíblico contextualiza e cria uma condição receptiva da Escritura em diferentes épocas e lugares. Isso porque o texto bíblico possui um fator multicultural, um multiperspectivismo cultural como o apontado no historicismo. Interessante notar que o ocaso da retórica implicou uma desvalorização do texto bíblico, pois o idioma bíblico é essencialmente o oratório (FRYE, 2004, p.54). Destaca-se ainda no campo da retórica que, como bem destaca Agostinho, não há uma temática menor, uma vez que na eloquência cristã todos os temas são grandes (SANTO AGOSTINHO *apud* AUERBACH, 2012, p.26).

A ressignificação da linguagem é outra contribuição do cristianismo e de sua mistura de estilos presente na Bíblia. Termos gregos e latinos perderam seu caráter vulgar ou mesmo adquiriram novos contornos e significados dentro do cristianismo. A vulgaridade foi mediada pela mistura entre baixo e sublime conferindo nova dignidade e novo sentido a estes termos (AUERBACH, 2012, p.67).

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 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).

A identificação do leitor com o texto bíblico não se dá em termos de resposta, ou mesmo reação a uma provocação deliberadamente posta ali pelo autor, como ocorre no caso destacado por Auerbach de Virgínia Woolf. Se ela tencionava produzir um efeito no leitor, o texto bíblico busca um efeito transformador, modelador, mas que não é produzido pelo escritor ou redator do mesmo. Os diferentes pontos de vista abrangendo a consciência de destino do texto a diferentes pessoas estão presentes na Escritura (AUERBACH, 2011, p.39). Contudo, não no mesmo diapasão estético de Woolf. Na literatura bíblica a reação se dá pela

identificação de um retrato/substrato social contido na Escritura, no qual o leitor se enxerga naquela situação, numa espécie de “reconhecimento do retrato”.

Outros dois fatores são importantes para a atratividade do texto bíblico. Eles serão analisados em separado, a partir de agora: a polissemia do texto e o realismo criatural.

4.1.1 A polissemia do texto bíblico

A polissemia torna a literatura bíblica dinâmica e desafiadora. A renovação da compreensão e do entendimento torna o texto escriturístico atual. Essa atualidade advém de uma tripla dimensão de atuação: o próprio conteúdo polissêmico do texto; a dinâmica da vida na qual está inserido o leitor; e, por fim, a ação de iluminação do Espírito na compreensão e aprofundamento do texto. Exemplo dessa riqueza é o fato de os judeus do primeiro século defenderem a riqueza bíblica comparando-a a uma rocha que podia ser dividida em muitas lascas (DOCKERY, 2005, p.30).

Por polissemia entende-se o texto¹⁰³ que possui muitos significados ou sentidos. Essa noção é diferente dentro do espectro fundamentalista, visto que nela a polissemia se dá nas diferentes maneiras de aplicação do texto, sendo que o sentido permanece inalterado (BERKHOF, 1981, p.62). Contudo, fato é que o texto possui em si uma gama de possibilidades interpretativas. Essa polissemia pode ser compreendida como as diferentes intensidades e contextos pelos quais um sentido único se desdobra perante o leitor, evitando a relativização contida na primeira conceituação. Frye destaca que esta última perspectiva está presente em Dante, pelo que o significado polissêmico se torna um desenvolvimento dialético, como apresentado por Hegel em sua Fenomenologia (FRYE, 2004, p.261). São as camadas de consciência presentes no ser humano, as quais Deus penetra por sempre se dirigir para as “profundidades” (AUERBACH, 2011, p.9), através da riqueza da narrativa bíblica.

Essa profundidade tem conexão com o próprio mistério ou o conteúdo oculto que está presente em textos religiosos. Sem exteriorizar pensamentos, o texto bíblico aponta para algo que subjaz ao texto, algo implícito que permanece (AUERBACH, 2011, p.8). Conquanto o núcleo do Evangelho seja acessível a qualquer um, o cerne último do que ficou eclipsado no processo de revelação permanece indecifrável, o que mantém o público numa constante tensão (AUERBACH, 2012, p.57). Para Auerbach isso se dá na fusão entre doutrina e

¹⁰³Para Harold Bloom a Bíblia é uma difícil biblioteca, pois defende a idéia de que não pode considerá-la como texto, mesmo sendo um texto em si (BLOOM, 2012, p.165).

promessa, o que traz consigo um segundo sentido que está oculto, que aponta para uma divindade igualmente escondida (AUERBACH, 2011, p.12). Por vezes o texto se apresenta tão denso, com “tantas alusões acerca da essência de Deus e da atitude do homem piedoso”, que o crente se vê motivado a aprofundar sua leitura para “procurar em todos os seus pormenores a luz que possa estar oculta” (AUERBACH, 2011, p.12).

No campo da literatura realista, Auerbach estabelece uma dialética entre Cervantes e Rabelais. O primeiro porque engloba e atualiza conflitos suspensos ou mesmo eclipsados, tornando uma violência interpretativa querer buscar, por exemplo, um sentido profundo ou mesmo oculto numa cena quixotesca (AUERBACH, 2011, p.308). Por outro lado, Auerbach evoca o exemplo do pantagruelismo de Rabelais como parâmetro para o reconhecimento de um sentido subjacente ao texto que, no entanto, não pode ser descrito, mas apreendido com uma maneira de captar a vida com uma simultaneidade entre o sensível e o espiritual, que faz com que todas as possibilidades sejam absorvidas (AUERBACH, 2011, p.246). Rabelais procura atrair o leitor oferecendo-lhe uma visão mais ampla de mundo e um convite para aventurar-se sobre esse inusitado espaço (AUERBACH, 2011, p.241). Polissemia, dessa forma, liga-se ao campo das possibilidades, o que aponta não só para as diversas compreensões, mas, sobretudo, para as mais variadas ressignificações e refigurações que ela permite¹⁰⁴.

¹⁰⁴Um exemplo dessa ligação entre polissemia e refiguração reside no arco hermenêutico ricoeuriano. Ricoeur chamou de pré-compreensão ou ainda Mimese I (RICOEUR, Paul. **A Hermenêutica Bíblica**. Tradução de Paulo Meneses. São Paulo: Loyola, 2006. p. 141) do leitor. No seu arco-hermenêutico, a interpretação passa por uma primeira leitura, onde o texto é captado de modo inteiro. Alia-se a isso o preconceito, que é a bagagem do conteúdo inerente e presente no hermeneuta. Por isso se faz tão necessária a noção de distanciamento, que antes de ser de alguma coisa, é de si mesmo. Distanciamento este que encara o mundo do texto como projeção e a compreensão de si mesmo pelo ato de leitura uma vez provocada pelo mundo do texto. É o distanciamento que abre a porta para a apropriação, para esta nova compreensão de si mesmo, quando o sujeito desapropria-se dele mesmo e se deixa conduzir pelas novas maneiras de se perceber e refigurar o mundo (RICOEUR, 2006). Nesta etapa imaginativa do labor interpretativo já se avista o momento de refiguração. Se a mimese I é a pré-compreensão, a mimese II é explicação, a atualização, a qual analisa a capacidade poética do texto de produzir sentidos, significados e revelação. O texto fala por si só. Cabe ao leitor interpretar essa polissemia. Por sua vez a mimese III é a apropriação, pela qual o intérprete pode refigurar seu mundo, onde ocorre a transferência do mundo do texto para o mundo do leitor. É a linguagem tomando posse do leitor e criando um sentido novo (RICOEUR, 1978b, p. 43). Uma transposição, transferência do texto para a vida (RICOEUR, Paul. **Leituras 3: Nas Fronteiras da Filosofia**. Tradução de Nicolás Nyimi Campanário. São Paulo: Loyola, 1996, p.182). Ver também DUSILEK, Sérgio 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 Nessa vivência, fruto da apropriação, reside o sentido pleno do texto bíblico. Justamente quando há renovação, transformação, é que se tem o pleno êxito da recepção bíblica (AUERBACH, Erich. **Mimesis: La**

Entretanto, o texto bíblico é polissêmico pelos seus muitos sentidos ou pelas suas muitas apropriações? Possivelmente, a resposta seja a combinação dos fatores envolvidos nesta questão. Isso porque, ao contrário do pensamento de Dante, há uma relativização na forma de apropriação do texto bíblico, a qual foi muito impulsionada pelos parâmetros hermenêuticos da Reforma, que incentivaram o povo a ter seu contato e experiência de descoberta com a Bíblia. Aliado a esse fator há certo perspectivismo que abre o leque de sentidos a partir das possibilidades de interpretação. Isso gerou uma infinidade de apropriações, as quais, mesmo fugindo da melhor exegese textual, acabam por ser validadas pelo critério fenomênico da experiência individual, ainda mais num tempo em que a sensação é mais valorizada do que a correção (DUSILEK, 1997, p.117). Contudo, não é só na apropriação “devocional” que a polissemia se manifesta. Ela também reside, na moderna crítica da recepção, no próprio contato do texto com o contexto de quem o analisa, o que produz novos sentidos (ANKERSMIT, 2009, p.23). Mesmo assim, encarar a polissemia por um só viés representaria uma forma de engessamento, de tentativa de univocidade textual, descaracterizando o que de fato ela é.

Um exemplo de polissemia que se faz presente de modo intrínseco ao texto e não à apropriação é o que Frye atribui ao seu próprio estilo ou natureza. Por possuir um conteúdo mítico, o texto bíblico se abre para um variado leque de interpretações teológicas (FRYE, 2004, p.93). A linguagem mítica,¹⁰⁵ por ser carregada de simbolismos, traz no seu bojo a variedade de sentidos e de interpretações, sem que isso traga algum demérito para a seriedade do texto. Aliás, para o filólogo canadense, “o significado polissêmico é uma característica de toda escrita séria e profunda” da qual a Bíblia é um modelo (FRYE, 2004, p.260).

Outro que caminha para a relação da polissemia com a compreensão textual é Paul Ricoeur. Segundo ele, a polissemia, os múltiplos significados que as palavras possuem, constitui o problema crucial da semântica, que pode ser visto pela ligação entre o sentido de uma palavra e seu contexto frasal (RICOEUR, 1978a, p.155). A polissemia se faz presente em todo texto pelas suas relações, sejam elas primárias, contextuais, sejam elas secundárias, no estabelecimento das referências do leitor que irá se apropriar daquele conteúdo.

Auerbach destaca que em Virgínia Woolf um pequeno e insignificante acontecimento externo “libera ideias e cadeias de ideias, que abandonam seu presente para se

representación de La realidad em La literatura occidental. Trad.: J. Villanueva y E. Ímaz. Mexico, D.F.: Fondo de Cultura Económica, 1996, p. 50).

¹⁰⁵Ricoeur faz referência ao entrelaçamento de linguagem mítica com linguagem poética atribuindo a esta última o rompimento com a linguagem cotidiana e o estabelecimento de uma inovação semântica que açambarca as expressões-limite (oriundas das situações limites tal qual Karl Jaspers entendia), e apontam para a especificidade da linguagem religiosa (RICOEUR, 1996, p.201).

movimentarem livremente nas profundezas temporais” (AUERBACH, 2011, p.487). Desse modo há representação da realidade, exercício imagético e consonância textual apontando para uma polissemia possível no texto.

Outro fator que merece destaque é a relação da polissemia com a figuralidade. Para Auerbach a figuralidade representava uma intensificação da multiplicidade de significados de um mesmo texto. A interpretação figurativa faz com que personagens bíblicos adquiram conotações morais contraditórias, o que pode ser visto no caso de Saul, que mesmo rejeitado por seu orgulho, aparece como figura de Cristo (AUERBACH, 1949, p.269). Auerbach também percebe em Dante e em Santo Agostinho o princípio polissêmico presente na interpretação figural (AUERBACH, 1946, p.475), a qual atribui utilidade também naquilo que está oculto no sentido do texto (AUERBACH, 1972, p.38). O fator polissêmico não está só no conteúdo semântico ou mesmo na especificidade da linguagem religiosa que aponta para o rico conteúdo oculto. O fator também não reside somente na seriedade do texto como defende Frye, ou numa experiência mística de iluminação, ou ainda numa apropriação tão somente; Auerbach aponta para mais um fator polissêmico da literatura bíblica que reside no processo interpretativo ao estabelecer as relações de “figuração”. Nesse sentido as figuras servem não só para dar sentido à matéria histórica contida no Velho Testamento, mas, sobretudo, para representar os múltiplos aspectos da realidade (LÓPEZ, 2009, p.77).

Ao deparar com aquilo que se poderia chamar de “aspectos polissêmicos da polissemia”, pode-se perceber que sua variante de significados, sentidos ou mesmo de camadas de interpretação, se dá por diversos fatores. É sua polissemia que confere ao texto uma maleabilidade facilitando sua apropriação em diferentes momentos históricos. A maleabilidade é, portanto, consequência, e não causa dessa polissemia.

4.1.2 O realismo criatural

Um dos critérios analisados como elemento de acessibilidade do texto bíblico é o da condição criatural do ser humano. Auerbach denominou esse realismo de “criatural” (AUERBACH, 2011, p.225). 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 paixões¹⁰⁶ (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.

O realismo criatural é que possibilita o tratamento do sério, do trágico, do problemático. Ao apresentar seus personagens com conotações humanas, o texto bíblico passa a abranger as circunstâncias e a tragicidade que as envolve. As crises, os desafios, as decepções, as surpresas emergem juntamente e justamente como meio de modelagem dos personagens. Junto dessa modelagem há uma imprevisibilidade e expectativa. O caráter imprevisível está justamente em não saber o que acontecerá com ele. A expectativa, ao seu tempo, está ligada ao momento da intervenção e da ajuda divina para aquele personagem, que acaba se constituindo num fato revelatório. De fato, o realismo criatural mostra os personagens da Bíblia em processo de crescimento e aumento de influência, ao contrário dos heróis gregos que já possuíam o status de “semideuses”.

Pois essa maneira de representar o herói implicava o patenteamento do seu sofrimento e de seu processo de transformação. O próprio Cristo é o maior exemplo dessa representação bíblica. Ele se torna digno de imitação pelo caminho que abre através de sua Encarnação, caminho esse que aponta para a humildade e para o sofrimento, num personagem “vil e desprezado” (AUERBACH, 2012, p.24). É fruto desse relacionamento entre realismo e o sublime que tornou possível a noção criatural (*Kreatürlichkeit*) (ANKERSMIT, 1999, p.66). E foi da mistura cristã de estilos que surgiu o realismo criatural (AUERBACH, 2011, p.225). Auerbach compreendia ser “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). Tal posição era contrária à representação do herói segundo a estética clássica. Nela, 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).

No realismo criatural o ser humano é contraposto ao Criador. Esse posicionamento produz um aspecto igualitário no humano, reforçando a visão da antropologia cristã pela qual o homem está sujeito à mortalidade (AUERBACH, 2011, p.218). A decrepitude criatural, sua

¹⁰⁶BÍBLIA SAGRADA, Epístola de Tiago, Capítulo 5, verso 17.

condição mortal, é presente em toda a humanidade¹⁰⁷. Para Auerbach essa teoria radical da igualdade não estava conectada ao conceito político, mas sim à “desvalorização da vida, que toca a todos e cada um de forma imediata: tudo o que o homem faz é vão” (AUERBACH, 2011, p.218). 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 posta em contraste com sua inerente grandeza (AUERBACH, 2011, p.341).

O homem é um ser-para-morte, pois esta é sua condição última. Há no ser humano um componente desintegrador que se apresenta já na degradação e humilhação sofridas ao longo da vida. E o futuro no plano terreal se torna indigno, uma vez que a vida e os planos se esgotam nessa dimensão. Tal compreensão teve um efeito paralisante no “planejamento prático da vida terrena” (AUERBACH, 2011, p.219). Auerbach destaca que o mesmo elemento de atração do texto bíblico na sua forma de promoção da igualdade, que agora se dava não só na mistura de estilos, como também na representação do herói em sua feição mais humana, se tornou um dos fatores para o retardamento da progressão científica na Idade Média. De certa forma, o realismo criatural incentivou certo tipo de “decoro” no tocante à percepção da vida que emoldurou um pensamento pessimista ou mesmo escapista.

4.2 FATORES CONTRIBUTIVOS PARA A RECEPÇÃO DA LITERATURA BÍBLICA

Ao falar em recepção, o foco sai um pouco do texto e se volta para o intérprete. Se na atratividade foram ressaltados alguns aspectos intrínsecos ao texto bíblico, na recepção o encaminhamento se faz na direção do leitor. A questão aqui é como o leitor se depara diante da escritura e como sua posição afeta sua leitura textual.

A recepção envolve a perspectiva estética, a percepção. Nesse sentido, o texto é visto como um produtor não só de sentidos, mas de sensações. Há uma apropriação das duas faces da estética transcendental kantiana, tanto na sua forma noética, pelo que o texto é um exemplo

¹⁰⁷Para 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.

de objeto inteligível, quanto pela modalidade estética, na qual a sensibilidade é evocada, ainda que, como se viu anteriormente, não seja este o objetivo primeiro das Escrituras. Isso porque a percepção se dá *a posteriori* por conta da impressão que o objeto sensível causa no sujeito, que nesse caso é o leitor, sem implicar uma dicotômica relação entre sujeito-objeto. Tal impressão pode ser vista na profundidade da emoção imediata existente no cristianismo, em virtude da mistura do humano com o esperançoso (AUERBACH, 2011, p.59).

João César Rocha destaca que a Estética Transcendental de Kant não comporta uma normatização do “Belo”, uma vez que se pensaria de modo apriorístico (ROCHA, In: UERJ, 1994, p.169). Contudo, ele percebe em Auerbach a tentativa de construção de um método compreensivo do estético, mesmo que ciente da constante defesa interna de Auerbach em *Mimesis*, no sentido de que ele não procurara ali estabelecer qualquer tipo de método, conquanto seja perceptível a adoção de um padrão para a escolha e análise crítica dos textos. Esse padrão refletiria o uso do conceito 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, In: UERJ, 1994, p.151).

A recepção bíblica envolve o todo do ser humano, seja na sua esfera racional, seja no âmbito emocional. Há um processo inteligível como também há uma impressão, uma percepção no contato com o texto bíblico, de modo que nessa perspectiva holística todo o ser humano é chamado a responder ao convite textual, ainda que seu “retorno” seja a tão temida indiferença, especialmente marcada na introdução de “Germinie Lacerteux” dos *Irmãos Goucourt* (AUERBACH, 2011, p.449). De fato a indiferença, e não a rejeição é o indicativo de uma não recepção. Isso porque a rejeição envolve um acolhimento da mensagem e um desprezo pela mesma, sublinhando uma recepção, embora não aquela possivelmente esperada pelo autor primeiro do texto.

Por falar em autoria, na perspectiva do leitor esse se torna tão autor quanto o primeiro, pois ele confere nova vida às palavras¹⁰⁸. Essa nova vida pode dar-se numa perspectiva tanto comportamental quanto imagética, sendo que ambas envolvem algum tipo de vivência e, portanto, de conteúdo existencial. Há na leitura uma reconfiguração do mundo que implica ressignificação de conteúdos existenciais, sejam frutos das emoções ou das reminiscências. A imaginação entra aqui como importante meio de projeção, de invasão e

¹⁰⁸Um exemplo disso é o destaque que Auerbach faz de Vossler ao dizer que para compreender melhor Racine “é preciso deixar se infiltrar pelos seus versos, aprendê-los de cor, ‘até que se nos tornem naturais, nos segredem ao coração, e nossa mente entregue-se a eles à vontade’”[sic] (VOSSLER *apud* AUERBACH, 2012, p.198).

inversão da realidade para que se criem as possibilidades de sentido que, uma vez apropriadas, se transmutarão em vivência.

A percepção e, por fim, a recepção serão influenciadas pelo leitor, mesmo porque há uma interpolação entre texto e imagem da realidade, essa última atualizada na figura do leitor. A partir do multiperspectivismo historicista, há um entendimento que textos humanistas só podem ser compreendidos uma vez incorporada à autoria do texto pelo próprio leitor (SAID, 2007, p.117), uma espécie de ápice da apropriação. Said defende que no reexame da história do ponto de vista do criador é a principal idéia metodológica em Vico e Auerbach. Essa postura remete a um “diálogo empático de dois espíritos através das eras e das culturas, capazes de se comunicar entre si como inteligências amistosas e respeitosas e tentando compreender-se uma a partir da perspectiva da outra” (SAID, 2007, p.118). Isso evita a ação unilateral sobre o texto, o que Said atribui ao fascínio de Auerbach pelo historicismo de Vico.

Ao se falar em diálogo cultural é salutar salientar o papel de outro tipo de diálogo, na recepção de uma mensagem. Trata-se da perspectiva dialogal com que um emissor, seja pela via da oralidade ou pelo meio textual, interage com o receptor, seja ele ouvinte ou leitor. Muito evidenciada pela retórica que formula indagações numa prédica, esta perspectiva influencia a eficácia da transposição da mensagem comunicada oralmente, pois encarada como instrumento de eficiente comunicação ao captar a atenção do receptor. Santo Agostinho, por exemplo, fez uso de anedotas e imagens realistas, assim como Jerônimo fez uso de passagens satíricas em suas homilias (AUERBACH, 2012, p.64), o que em parte explica a notável audiência que tinham. O apelo ao público era frequente na poesia latina e vernácula da Idade Média, de onde surge o apelo religioso (AUERBACH, 2012, p.113 *passim*). Com objetivo de atingir o público, surgiram as paráfrases que em sua versão vulgar germinaram o teatro europeu e cujas versões mais dramáticas popularizavam a história sagrada e o dogma (AUERBACH, 1972, p.63). O uso dos meios artísticos estava conectado à causa e às convicções que permeavam o uso consciente do discurso (AUERBACH, 2011, p.173).

Não é só a postura, a adoção de um caminho como autor promovendo o diálogo com o texto que afeta a recepção. A forma como o leitor se move para um texto também explica muito da sua apreensibilidade. O interesse com que esta aproximação é feita determina boa parte das novas compreensões possíveis a partir dele. Destaca-se também a necessidade de certa conectividade do assunto do texto com o leitor, pois uma temática radicalmente estranha enseja uma ausência na comunicação. Essa ausência ou incompreensibilidade pode fazer com que uma obra seja extinta, morra (BRESLIN, 1961, p.377). Isso porque, segundo Ricoeur, “eu compreendo à medida que o texto me fala, mas o texto somente me falará se eu tenho uma

certa afinidade questionadora com ele” (RICOEUR, 1978, p.116). O que equivale a dizer que a percepção se dá pelo lugar do qual se fala ou se interpreta, o qual está ligado às referências que se possuem, tema este presente em Auerbach e abordado no primeiro capítulo, no subtópico sobre a secularização. Um não cristão educado dentro da cultura ocidental terá maior facilidade para compreender a mensagem bíblica do que alguém imerso num contexto diferente. Sintoma dessa compreensão é a fala de Vico que assevera que “outra propriedade da mente humana é que os homens sempre que das coisas remotas e desconhecidas não podem fazer nenhuma ideia, avaliam-nas a partir das coisas deles conhecidas e antevistas” (VICO, 1974, p.33). É o que Said reforça dizendo que “ao estudar as representações literárias do mundo histórico, só pode realizar esse estudo como qualquer outro autor, a partir da perspectiva limitada do seu próprio tempo e do seu próprio trabalho” (SAID, 2007, p.145). Até mesmo porque toda produção cultural está sobre um extrato comum.

Numa perspectiva estética, o leitor pode tanto ter uma ação mais ativa quanto mais passiva sobre o texto. Ao intérprete cabe se deixar tocar ou optar pela ênfase que lhe for mais afeita, assim como igualmente pode acontecer ao escritor. 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*.

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 beleza¹⁰⁹ 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 passagem¹¹⁰. Após esse processo, que Auerbach vai chamar de reconstrução do texto examinado, é que se deve

¹⁰⁹Wellek 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.

¹¹⁰Aqui há uma aproximação, segundo Lima, com a segunda regra de Schleiermacher pela qual se compreendia que “o sentido de cada palavra em uma dada passagem deve ser determinado de acordo com sua conexão com o que lhe circunda” (LIMA, Luiz Costa. *Teoria da Literatura em suas fontes*. Rio de Janeiro: Francisco Alves, 1983, p.60).

proceder à atividade crítica, envolvendo considerações históricas, comparações, entre outras ações (AUERBACH, 1972, p.41).

A velocidade das mudanças culturais promovidas pela Modernidade e destacadas por Auerbach (AUERBACH, 2011, p.495) afetam a percepção de uma obra. Ao falar sobre Stendhal, Auerbach destaca que o autor temia que após sua morte a vida se modificasse tanto que o legado das nuances das obras se tornassem incompreensíveis ao leitor, relegando somente as grandes linhas de representação (AUERBACH, 2011, p.413). Para Stendhal a rapidez das mudanças afetaria a percepção do texto, obscurecendo os detalhes e tornando trivialidade o que escrevera anteriormente. Segundo Auerbach, houve uma dissolução sob a intensa crise do cristianismo medieval. Esta levou a uma busca de um sistema que promovesse o resgate de uma orientação própria (AUERBACH, 2011, p.288), tanto pela produção em massa de novas referências às quais adquiriram a conotação da descartabilidade, como também pela dificuldade de habitação do homem no contexto moderno. Semelhantemente, houve uma perda substancial da serenidade¹¹¹, elemento primordial para a fixação e estabelecimento de um lugar, de um ponto de vista¹¹². Esse prisma calcado na subjetividade é essencial para a observação da realidade, bem como para a interpretação e interpenetração com ela e com os textos realistas. Sem referência e sem conseguir se situar, o ser humano passa a ter dificuldade para assimilar o conteúdo escrito.

Essa multiplicidade da representação realista pode ser visualizada em *Mimesis*, uma vez que na principal obra de Auerbach cada autor esclarece como percebe seu mundo, dá vida aos personagens (SAID, 2007, p.128), numa perspectiva variada e multi-interpretativa. Há uma subjetividade já presente no texto, assim como há uma subjetividade latente na interação do texto com o leitor que agora se apropria dele como se seu autor fosse.

A rapidez das mudanças também afeta a compreensão sobre o distanciamento da obra original. O tempo continua sendo marcado do mesmo jeito, contudo, a percepção da celeridade do mesmo foi alterada por conta das constantes e vultosas mudanças, que produziram uma realidade muito diferente do contexto cultural de textos antigos, como é o caso da literatura bíblica. A dimensão antropológica, os dilemas existenciais ainda permanecem, sendo esta uma marca atualizante dos textos realistas. No entanto, o contexto

¹¹¹E essa perda no cristianismo foi dupla. Primeiro como as demais expressões religiosas, o cristianismo se viu envolto nas mudanças socioeconômicas da modernidade. Segundo porque a serenidade não é só perdida diante de um mundo em transformação, mas também diante de grupos não cristãos que permanecem calmamente instalados, ou ainda da conotação bucólica do restante do mundo que parece “tão bem instalado” (AUERBACH, 2012, p.284).

¹¹²Ankersmit alicerça o ponto de vista sobre a monadologia de Leibniz, como meio de vislumbre do realismo auerbachiano. Para ele a “realidade objetiva é resultado, pressuposto pelas mônadas e seus pontos de vista” (ANKERSMIT, 1999, p.70).

cultural se tornou bem diverso, elevando a consciência da distância, num verdadeiro encontro entre o distanciamento temporal de Mikhail Bakhtin e o cultural de Iuri Lotman (NOGUEIRA, 2011, p.17)¹¹³. É o que Auerbach conjugou como “distância histórica da realidade bíblica” e “diversificação das condições de vida” (AUERBACH, 2011, p.285), fruto do Humanismo. A questão que se coloca agora é se o distanciamento, potencializado por todas as mudanças, seria um obstáculo à recepção bíblica.

Auerbach fala de uma dificuldade que reside no afastamento do mundo bíblico do mundo do leitor, exigindo uma adaptação mediante uma “transformação interpretativa” (AUERBACH, 2011, p.12). Esta se dá em meio ao crescente despertar de uma consciência crítica que torna a Bíblia numa distração e que se contrapõe à sua pretensão de verdade. É nesse sentido que a distância convida o leitor a pesquisar para melhor compreender o contexto histórico do texto a fim de reter com maior propriedade seu conteúdo (AUERBACH, 1997, p.80). Contudo, Auerbach via no distanciamento¹¹⁴ um elemento fundamental para seu sistema hermenêutico, uma vez que a figuralidade ocorre como processo interpretativo e associativo por uma cultura posterior¹¹⁵, como produto de culturas posteriores, àquela envolta na relação acontecimento/evento (AUERBACH, 1997, p.9). Há uma suspensão da diacronia, uma vez que fatos distanciados no tempo são juntados (BARBIERI, In: UERJ, 1994, p.198). Nesse sentido, há uma cultura posterior no processo de figuração e outra no processo de interpretação.

¹¹³Dockery destaca o pensamento de Paul Ricoeur sobre esse ponto, o qual passa a ser apontado: O próprio Ricoeur sustenta que “o significado de um texto é inteligível devido à distância histórica e cultural.” (RICOEUR *apud* DOCKERY, 2005, p.166). Por isso que Ricoeur sugere que apesar de um texto ser histórico na sua origem ele tem o poder de comunicar seu sentido e inaugurar um mundo para o leitor por meio de sua referência (DOCKERY, 2005, p.170).

¹¹⁴Para Ricoeur a interpretação bíblica não envolve a mera captação da intenção do autor ou do pano de fundo histórico, nem apreende o jogo de significações internas (RICOEUR, 2006, p.22-3). Tais perspectivas e instrumentos abordam uma dimensão do processo hermenêutico ligada ao mundo do texto. Contudo, compreender o mundo do texto e seus significados não resulta em interpretação. Pode no máximo embasar o processo para que esta seja feita. Importante frisar que na teoria “ricoeuriana” o processo interpretativo somente é considerado completo depois de trilhado todo o arco hermenêutico. Este faz a ligação entre o mundo do texto, quando o hermeneuta compreende o mundo literário e teológico desenvolvido nele, e o mundo do leitor, passando pelas “estações” da pré-compreensão, compreensão e apropriação. E essa compreensão se dá “dentro do ser humano”, como bem destacou Auerbach (AUERBACH, 2011, p. 494). Completar essa travessia então, representa não uma restituição do sentido originário, mas a reativação do dizer do texto.

¹¹⁵Para Lima, a distância temporal pode ser 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” (LIMA, 1983, p.72). Dessa feita Gadamer procura sair da cláusula do relativismo histórico que defendia a noção de que a compreensão estava ligada a contemporaneidade. “É a linguagem pois que, ao mesmo tempo, nos dá acesso ao mundo e nos restringe face a ele” (LIMA, 1983,p.74).

Fosdick via na atualidade bíblica a sua capacidade de transcender o tempo e a distância histórica. Essa atualidade estava conectada à espiritualidade do ser humano, uma vez que o coração¹¹⁶ do homem permanece o mesmo (FOSDICK, 1961, p.58). Ele cita o Dr. James Moffatt, que diz: “as alterações da civilização deixaram o coração da religião vital intocado, como nada mais” (MOFFATT *apud* FOSDICK, 1961, p.57). Isso porque a vida humana prossegue envolta de esperança, medo, desejo, amor, ódio, revés, vitória, choro, entre outros (FOSDICK, 1961, p.56). Foi o cristianismo quem compreendeu os dilemas humanos da forma “mais fortemente excitante, antitética e até paradoxal do que a Antiguidade” (AUERBACH, 2011, p.288).

Ocorre que pela perspectiva historicista o distanciamento se torna desejável. Há um enriquecimento na perspectiva dialógica quando outra cultura lê o texto de uma cultura que a antecedeu na História (ANKERSMIT, 1999, p.20). Esse distanciamento ajuda a evitar uma interpretação arbitrária pelo desdobramento da tradição na congruência entre passado e presente. Além disso, o texto se torna independente tanto do seu autor quanto do público e do contexto, uma vez disponibilizado o que o torna aberto a várias contextualizações e não só àquela reaproximação do primeiro contexto circundante a confecção do texto. Tal possibilidade é assimilada pelo reforço poético que há na linguagem bíblica, elevando o papel do leitor no processo hermenêutico e diminuindo a preponderância do fator histórico¹¹⁷. Não que o fator histórico não seja importante; ele só não é crucial para a hermenêutica bíblica. A literatura bíblica possui um contexto original, mas a sua recepção aponta para uma ressonância¹¹⁸ na qual o texto se expande para além desse contexto primeiro (FRYE, 2004, p.257).

¹¹⁶Como complemento a essa noção é a apresentada a seguinte pontuação de Northrop Frye: “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).

¹¹⁷“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 estava presente no Romantismo. No entendimento de Auerbach, o 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).

¹¹⁸Para Frye a ressonância bíblica não era destituída de conteúdo. Ele assim se expressa: “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

O risco do distanciamento é a avaliação crítica dos textos pelas experiências literárias da cultura posterior. Para Auerbach, dentro de uma perspectiva valorativa presente no historicismo, uma obra, um texto deve ser avaliado pelas concepções estéticas ou morais do seu próprio tempo (AUERBACH, 2011, p.377). Como Auerbach bem coloca, “ninguém levaria a sério um crítico que condenasse a arte de Shakespeare ou de Rembrandt, ou até mesmo os desenhos dos primitivos da era glacial, como sendo de mau gosto porque não se adaptam aos padrões estéticos estabelecidos pela teoria clássica grega ou romana” (AUERBACH, 2012, p.341). Além disso, a estética moderna aponta para a viabilidade de diferentes tipos de abordagem, de ancoragem ao texto, o que mostra que o distanciamento abre novos caminhos para a percepção textual.

A recepção de um texto é facilitada quando nele se encontra uma boa escrita¹¹⁹ e especialmente quando o narrador fala do seu próprio mundo porque vive nele (AUERBACH, 2011, p.78), do mesmo modo que uma vez algo apontado e não explicado acaba prejudicando a recepção do texto (AUERBACH, 2011, p.87). Um exemplo de um narrador que fala do seu mundo é Montaigne. Auerbach destaca que Montaigne com vivacidade e movimento polivocal arrasta o leitor para dentro do seu pensamento, quebrando assim a moldura de um tratado teórico (AUERBACH, 2011, p.253), pois narra como vive, envolvendo o leitor pela sua “índole mutável e fluida, cheia de nuances e, contudo, sempre plácida” (AUERBACH, 2012, p.150).

O leitor pode ser envolto numa tal identificação que nivela, iguala desde o personagem até o ouvinte/leitor (AUERBACH, 2011, p.186). Nele que a ressonância encontrará a condição para ecoar. Essa identificação pode-se dar, entre outros, por valores estéticos, morais ou até mesmo espirituais.

É no destacado realismo literário com sua abordagem do cotidiano que reside a maior contribuição à recepção do texto. Nesse sentido Saint-Simon foi o precursor das “mais modernas formas de apreensão e reprodução da vida” (AUERBACH, 2011, p.384),

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).

¹¹⁹Auerbach fala da pouca valorização como autor que Amiano Marcelino teve, uma vez que seu texto era de difícil compreensão, seja pela “hipertrofia do sensorial e do perceptível”, seja pelo estilo que faz sobressair o mágico e o sobriamente sensorial em detrimento da emoção humana e da racionalidade, mostrada sob uma moldura cuja gênese está na tradição estoica (AUERBACH, 2011, p.46 *passim*).

penetrando “inadvertidamente nas profundezas da existência humana” (AUERBACH, 2011, p.385). Saint-Simon representou com maestria e a partir do cotidiano o homem (Ibid.: p.372). Quando o cotidiano do ser humano é representado com vivacidade, apresentando os dilemas existenciais do ser humano, a interação com o texto se torna profícua e a percepção adquire sua perspectiva mais ampla.

Na recepção o estilo literário se torna importante. Ele pode açambarcar por si só um conteúdo polissêmico como é o caso da poesia, como também ele tem o poder de realçar o que não estava sendo percebido de antemão pelo leitor. Isso pode se dar numa narrativa de um acontecimento isolado, como no foco para um detalhe contido na cena representada. É possível ainda o recurso do “redemoinho embaralhador” de Rabelais (AUERBACH, 2011, p.237) como ativo estilístico.

4.2.1 O leitor e o “*Ansatz*” de Auerbach

Um dos elementos de maior distinção na contribuição de Auerbach para a interpretação textual e para a hermenêutica bíblica está no uso do *Ansatz*. Trata-se de um instrumental intelectual pelo qual o leitor busca no texto respostas às indagações que faz¹²⁰. É um ponto de partida para a compreensão. Ele não está em disparidade com a estética, com a recepção do texto, pelo que seu uso se dá somente onde se tem potencialidade, uma vez que a impropriedade de sua aplicação pode distorcer o texto (HOLDHEIM, 1985, p.629).

O *Ansatz* em Auerbach se refere a questões específicas, com uso de pressuposições. Não está se falando aqui de pré-compreensão, mas de pressuposição. Para Calin os exemplos de *Ansatz* em Auerbach residiam na figuralidade e na hierarquia de estilos (CALIN, 1999, p.464). Nesse sentido ele se torna um *insight* hermenêutico que emerge e interage como fruto da relação entre o leitor e o texto. Contudo, é o texto que desperta as questões no processo do entendimento e assimilação do mesmo; é o leitor quem fará as perguntas às quais o próprio texto procurará apontar o caminho da resposta. O que está em voga aqui é o aprendizado hermenêutico, o processo de apropriação do texto (HOLDHEIM, 1985, p.630). Nesse caso, o conhecimento aproxima-se do risco da incerteza.

¹²⁰Para Doran, *Mimesis* de Auerbach pode ser considerada juntamente com Marcel Gauchet's *The Disenchantment of the World: A Political History of Religion*, uma pesquisa que pode ser lida com a pergunta (ANSATZ – destaque meu) se o cristianismo contem a figura da idéia da queda, da destruição. Para Gauchet o “Cristianismo é a religião do fim da religião” (DORAN, 2007, p.360).

Como fica, então, a questão da certeza na recepção do texto bíblico, dentro de uma estética da recepção?

Possivelmente, a melhor compreensão disso se dê pela fé cristã. O conceito cristão de fé é que dinamiza a palavra da literatura bíblica tornando-a crível como expressão do querer divino. Para Paul Ricoeur “a fé é certamente um ato que não se deixa reduzir a nenhuma fala, a nenhuma escrita. Este ato representa o limite de toda hermenêutica, porque ele é a origem de toda interpretação” (RICOEUR, 1996, p.182). É a fé que abre espaço para a recepção da Palavra, que uma vez vivenciada gera a experiência. Também é a fé que conecta os acontecimentos/eventos, sendo elo da verticalização e da própria interpretação figural. Segundo Auerbach, a interpretação figural é um ato espiritual¹²¹ (AUERBACH, 1997, p.46) e, portanto, de fé ou que a envolve. O intérprete não só faz alusão, mas ele é quem, em última análise, realiza a conexão entre os polos da figura. E nesse ciclo entre palavra-fé-recepção que culmina com a experiência reside o lastro da certeza cristã. O conhecimento bíblico possui um nível de incerteza até o momento em que ele é vivenciado pela fé.

Não se está aqui reduzindo a certeza a uma fenomenologia, tampouco dizendo que somente na experiência é que estão os marcos da sua existência. O que se aponta aqui é que a experiência cristã é o elemento culminante dessa certeza, que uma vez foi dada pela fé.

A estética da recepção encontra guarida em dois caros princípios da Reforma Protestante. O primeiro que fala do livre exame das Escrituras, aponta para a relação texto-leitor, bem como para as impressões que o primeiro suscita no segundo. O outro é o princípio teológico material, envolto no conceito da Graça, que foi compreendida como multiforme, o que permite que a experiência com o divino se dê pela via da percepção, mesmo que alheio à estrutura da Igreja e da sua via dogmática.

Há dois elementos presentes no *Ansatz* e que são reflexos da condição humana: o historicismo e o círculo hermenêutico (HOLDHEIM, 1985, p.630). Pelo historicismo reconhece-se que na indagação que surge ao texto, fruto do contato com o próprio texto, está imbuído um arcabouço cultural que emerge e é referenciado na questão formulada. Aliás, Auerbach destaca que a indagação surge até mesmo antes de o texto ser escrito, uma vez que a realidade deixou de ser tratada de modo objetivo passando-se a representar o mundo a partir do posicionamento inquiridor do escritor (AUERBACH, 2011, p.482).

O círculo hermenêutico refere-se aqui à interação perene entre as partes e o todo. Pelo historicismo, como foi citado no capítulo anterior, compreende-se que o todo pode ser

¹²¹Tanto Hovind (HOVIND, 2012, p.258), quanto Géfin (GÉFIN, 1999, p.30) destacam essa noção auerbachiana.

visto nas partes. O *Ansatz* nesse sentido pode apontar para o elemento unificador do texto, sua mensagem ou narrativa principal, a qual se encontra disponível nas partes do mesmo. Ao levantar uma questão sobre o texto e para o texto, a resposta daí advinda conferirá uma unidade para a compreensão e também para a exposição. As partes, por sua vez, conduzem para o todo do texto, ao ser encorpadas ao longo do mesmo, dentro de uma noção de expansão da parte rumo ao todo (HOLDHEIM, 1985, p.627).

O *Ansatz*, de igual modo, pode sinalizar a perda do senso de unidade, tornando-se uma escolha do intérprete como ponto de partida aleatório (HOVIND, 2012, p.262). Nesse caso ele se torna uma alternativa para a compreensão do texto, a partir da percepção do leitor, possibilitando uma maior compreensão.

4.2.2 A importância da humildade na compreensão do texto bíblico

Outro fator que Auerbach destaca como vital para a recepção do texto bíblico é a humildade. Ao longo dessa dissertação, recorrentes alusões foram feitas a essa virtude que o cristianismo toma como cardeal. A humildade é a base do processo revelatório divino, assim como o esteio de sua compreensão. Foi pela via da humildade que se deu a encarnação de Cristo, a qual não poderia ser compreendida na Glória do Filho. Para Auerbach, não havia como se dirigir à “ordem sobrenatural como tal, apenas a sua revelação encarnada” (AUERBACH, 1997, p. 63). É pela via da humildade que se apreendem os princípios contidos na narrativa bíblica e, no caso, nos Evangelhos. Segundo Auerbach, a ausência de real humildade foi o motivo pelo qual, num primeiro momento, Agostinho de Hipona teve dificuldade de entender o sentido das Escrituras (AUERBACH, 2012, p.19).

Auerbach via na própria forma de escrita da Bíblia um estilo que denunciava sua humildade, uma vez que não foi elaborada em estilo orgulhoso ou mesmo cultivado (AUERBACH, 2011, p.134), o que limitaria a compreensão do texto para uns poucos instruídos, promovendo a altivez desses e quebrando a acessibilidade e a pretensão de universalidade presentes na literatura bíblica. No entendimento de Auerbach, a partir do texto bíblico o sublime foi deslocado do plano do estilo, do estético, para o conteúdo da mensagem. Por isso a referida mistura de estilos em nada interfere na sublimidade presente na literatura bíblica. O modelo do sublime e da tragédia passa a ser a história de Jesus Cristo. Segundo ele, “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 legendas dos mártires confessores” (AUERBACH, 1972, p.64).

O termo *humilis* adquiriu então uma especial posição dentro do cristianismo. Este termo não só passou a designar a Encarnação de Cristo, como na literatura latina também passou a exprimir o ambiente, o sofrimento e a vida de Jesus (AUERBACH, 2012, p.45). Dessa contraposição entre o cotidiano com seus aspectos contra o sublime que surge o servo humilde de Agostinho (HOVIND, 2012, p.259). Em Agostinho, seja nos textos dogmáticos ou exegéticos, é mantido o espírito do “*sermo humilis*” (AUERBACH, 2012, p.65), pois nele é que se toma consciência do fato que, mesmo quando figurado, permanece humilde (AUERBACH, 2012, p.27). O comum permanece entrelaçado com o que há de mais sublime na literatura bíblica, o que pode ser visto no símbolo cristão da chama que sai de um copo d’água (AUERBACH, 2012, p.27).

O *sermo humilis* possui ainda a “capacidade de exprimir a consciência imediata do vínculo que une a comunidade humana – todos nós, aqui e agora” (AUERBACH, 2012, p.65). Isso porque ele também estabelece a proximidade do contato humano direto, até mesmo como uma decorrência da criaturalidade do homem. Na linguagem bíblica¹²², não há motivo para o homem se vangloriar na presença de Deus, o que por si só representa um convite à vivência da humildade. Uma vez a humildade estabelecida, emerge a comunidade, a qual também exerce um papel importante na interpretação bíblica.

Cabe ressaltar que, no contexto da literatura cristã, a humildade está posta como um limite ético do texto, o que pode ser visto também na relação entre verdade e humildade. Para Doran, “a verdade sublime dos evangelhos possui humildade enquanto a dos pagãos é retórica” (DORAN, 2007, p.358). Não havia como um leviano adquirir o sentido mais profundo do texto bíblico, uma vez que ele não pode ser apreendido por quem comete a violação ética de não ser humilde na aproximação com a literatura bíblica.

4.2.3 O papel da comunidade na recepção do texto bíblico

A comunidade sempre exerceu papel importante na recepção do texto bíblico. Num primeiro momento ela foi um dos instrumentos aferidores da aceitação¹²³ dos primeiros textos cristãos que estavam em circulação e que depois formaram o Cânon bíblico. Ela também

¹²²Exemplo clássico é o Salmo 8.

¹²³Para Lima a autoridade repousa sobre a aceitação, sendo um ato da razão (LIMA, 1983, p.69).

balizou a formação de uma retórica cristã mais popular, devido ao gosto das massas, no sentido do destacado *sermo humilis* (AUERBACH, 2012, p.60).

A mensagem bíblica, conquanto envolva aceite individual, segundo a tradição separatista/puritana do cristianismo e ao contrário da suposição de um “cristianismo anônimo” (Karl Rahner), sempre foi destinada para uma comunidade. Crisóstomo tinha dúvidas sobre o propósito do texto bíblico, mas não sobre seu objetivo de ser comunitário¹²⁴.

A pregação cristã usou da diatribe, da declamação acadêmica, das perguntas de retórica para juntamente com o gestual do orador, transpor o texto bíblico para a comunidade (AUERBACH, 2012, p.34). Nesse sentido, todos os recursos disponíveis para a eloquência cristã deveriam ser usados, até mesmo as armas presentes nos discursos dos “representantes da mentira”, as quais não deviam ser proibidas aos “representantes da verdade” (AUERBACH, 2012, p.36). Isso se devia não só ao gosto popular, mas também à heterogeneidade das comunidades cristãs. Essa diferenciação de classes e de formação impinge o uso de uma linguagem mais acessível para que todos sejam atingidos pela mensagem cristã.

Ao contrário das comunidades cristãs, na corte de Luís XIV na França, até mesmo em virtude do esteticismo francês que era inspirado nos padrões clássicos antigos, verificou-se uma recepção do texto afetada pela posição social ocupada. Ao falar de *La court et la ville*, Auerbach apontou para as “fortes tensões entre a atitude estética da corte e a de boa parte da aristocracia” (AUERBACH, 2012, p.214).

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). Os recursos da oratória eram então instrumentos que facilitavam a transposição da mensagem, não conferindo a ela relevância, uma vez que esta última lhe era intrínseca. O objetivo era, sem dúvida, a *Mimesis* cristã. Lima destaca que a *mimesis* só pode ser pensada a partir da coletividade, sendo fundamentalmente passiva pela sua imitação (LIMA, 2000, p.57 *passim*). Uma vez compreendida a linguagem bíblica, a comunidade eclesial se transforma naquilo que Ricoeur chamou de “comunidade de interpretação” (RICOEUR, 1978a, p.155).

A comunidade é também formadora e doadora de uma cosmovisão. E aqui está sendo tratada a cosmovisão cristã. Isso implica a adoção de uma estrutura linguística que pertence a

¹²⁴ Assim Dockery descreve o dilema de Crisóstomo: “A questão essencial sobre interpretação bíblica para Crisóstomo consistia em se a Bíblia, de natureza espiritual, deveria ser tratada como uma coletânea de dizeres e criptogramas supra-históricos, os quais, pelo fato de Cristo ser o centro da revelação, falavam sobre ele e sua igreja. Ou se a Bíblia deveria ser interpretada como revelação na história dirigida a comunidades históricas, as quais, é claro, não excluíam Cristo de ser o centro da revelação” (DOCKERY, 2005, p.111).

uma comunidade e que torna a pessoa sujeito (FRYE, 2004, p.47). A conversão ao cristianismo impele a mudança da cosmovisão do indivíduo. Ele pode não adotar a expressão daquela comunidade de fé no seu todo, mas certamente os elementos transculturais do cristianismo deverão fazer presença na vida daquele que aderiu à religião cristã. O processo de metanoia, de mudança de mente, implicará um desligamento da comunidade anterior para inserção na outra (FRYE, 2004, p.162).

Ao estabelecer sua cosmovisão, a comunidade lança o trilho para aquilo que será sua tradição¹²⁵. E essa tradição pode fomentar ou atrapalhar o processo de recepção textual. Auerbach cita o exemplo da rejeição de Racine na Alemanha, em virtude da diferença cultural e histórica presente entre esses dois povos. Ele assim expressa:

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).

Uma importante indagação merece destaque na inter-relação texto-comunidade. É a comunidade que condiciona o texto, na qualidade de público destinatário, ou é o texto que tem o poder de formar uma comunidade destinatária? Parece que ao longo da história da literatura cristã as duas coisas aconteceram.

No cristianismo, assim como no judaísmo anteriormente a esse, a comunidade religiosa fora formada pela oralidade da mensagem. Os escritos que vieram posteriormente possibilitaram a ratificação daqueles primeiros ajuntamentos, como também viabilizaram a formação de novas congregações. Posteriormente, os demais textos escritos sobre a espiritualidade cristã, como comentários bíblicos, já buscavam atingir uma comunidade estabelecida, assim como os apologéticos que, embora destinados para fora, para os acusadores do cristianismo, reforçavam as crenças do público interno. O próprio Santo Agostinho escrevia de modo diferente seus textos dogmáticos e exegéticos, em virtude do público-alvo dos mesmos (AUERBACH, 2012, p.65). Sendo assim a religião cristã abriga um misto, uma interposição entre comunidade e texto, no tocante à sua mútua imbricação e formação.

¹²⁵Ao abordar a questão da tradição em composição com a comunidade é importante destacar o parecer de Blanchard de que a obra de Auerbach traz uma tonificação do talento individual, em detrimento da tradição. Seu privilegiamento das individualidades aponta para um apoio às discretas narrativas de liberdade e resistência (BLANCHARD, 1997, p.182-3).

A comunidade se torna vital na interposição com o conceito de *Ansatz* quando se pensa na transmissão do conteúdo escriturístico. Isso porque o texto bíblico pode fornecer inúmeras respostas devido ao seu caráter polissêmico, mas ainda assim permanecer distante, em virtude de suas respostas não coadunarem com as questões comunitárias vividas num determinado momento. Não adianta responder àquilo que ninguém está perguntando. As perguntas da comunidade, seus dilemas precisam perpassar como uma espécie de *Ansatz* comunitário a interpretação textual para que se busque na Escritura o direcionamento que uma congregação precisa.

Na literatura há textos que formaram suas comunidades de leitores. Auerbach destaca que a publicação dos *Ensaaios* de Montaigne foi um sucesso, conquanto não houvesse motivos para considerá-lo como tal na época de sua publicação. Isso porque não havia, segundo o filólogo judeu-alemão, um público conhecido que pudesse cancelar o sucesso da obra, o qual possivelmente foi formado por conta do “cansaço geral com as disputas religiosas” (AUERBACH, 2012, p.165)¹²⁶. Pelo menos não que se soubesse da existência do mesmo, como Auerbach bem coloca.

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).

Auerbach criticou o distanciamento da comunidade, do público destinatário das obras na elaboração dos textos. Foi o que Auerbach observou após Balzac ao perceber o surgimento do conceito de uma arte literária despreziosa, que não interfere na praticidade dos acontecimentos do seu tempo, voltada somente para o estilo. Segundo ele, esse processo de distanciamento da realidade acabou gerando desgostos com os editores, pois os textos se tornaram

(...) cheios de realidade e de gênio, mas pobres de humor e de calma interna. O puramente literário, mesmo no grau mais elevado da compreensão artística

¹²⁶Sugere-se aqui que parte da explicação para o fenômeno religioso mais estranho observado no último senso do IBGE que apontou uma considerável elevação do grupo “evangélicos não praticantes”, esteja nesse universo das disputas em torno da religião. De fato, a modernização da mensagem cristã chegou ao Brasil com a explosão midiática evangélica. Esse espetacular incremento na mídia exportou para a coletividade brasileira as mazelas do cristianismo aqui vivido, especialmente no tocante ao “coronelismo” e às infundáveis disputas internas. Soma-se a isso a espiritualidade violenta que envolve a religiosidade brasileira, apontada por alguns teólogos. O que sobra é cansaço, ranço e desistência de uma vida comunitária em termos de religião. Sugestiona-se ainda uma pesquisa sob o tema “As disputas religiosas na França do século XVI como instrumento de leitura da emergente categoria de evangélicos não praticantes no Brasil”.

e em meio à maior riqueza das impressões, limita o juízo, empobrece a vida e distorce, por vezes, a visão dos fenômenos. E enquanto os escritores se afastam depreciativamente do burburinho do político e do econômico, valorizando a vida sempre só como tema literário, mantendo-se sempre longe dos grandes problemas éticos, cheios de altivez e de amargura, para conquistar cada dia de novo, amiúde com grande esforço, o isolamento artístico para o seu trabalho, enquanto isso, o prático penetra, apesar de tudo, em mil formas mesquinhas, até atingi-los: surgem desgostos com editores e críticos, nasce o ódio contra o público que se quer conquistar, enquanto escasseia uma base para um sentimento e um pensamento comum. (AUERBACH, 2011, p.454).

Houve uma refiguração da figura nas novelas modernas sob o prisma do texto e do autor, resultando numa refiguração imanente a qual desinteressou Auerbach (GÉFIN, 1999, p.29). Perdeu-se uma virtude da literatura realista que é sua proximidade com esses “burburinhos” presentes na vida cotidiana. E ele é percebido não pelo isolamento do autor, mas justamente pela sua mistura com a vida que acontece no dia-a-dia.

4.3 O CONCEITO DE FIGURA

Ao longo desta dissertação, foram feitas várias remissões ao processo de interpretação figural. De fato, não há como falar do desenvolvimento da hermenêutica bíblica ou mesmo da nova apropriação do modelo figural por Auerbach para a análise do realismo literário moderno¹²⁷, sem que ele fosse tangencialmente abordado. Ao iniciar este tópico do terceiro capítulo, procurar-se-á aprofundar de modo mais direto o conceito e aplicação da figuralidade, como sendo importante meio de transposição do texto bíblico para a compreensão do leitor ou mesmo para a ressignificação do ouvinte.

¹²⁷Blanchard afirma que Auerbach compreendia a existência de duas figuras: o conceito metacrítico e a interseção com o fenômeno histórico (BLANCHARD, 1997, p.177). Para Blanchard, Auerbach entendia a história de *Mimesis* como a história do desenvolvimento de um tipo específico de figuração, que ele procurou demonstrar através de uma série de exemplos. A transformação é o modo dominante de mimesis como figuração na literatura Ocidental, do tempo dos Evangelistas para o meio do século XX. Um exemplo de figura assinalado por Blanchard na contemporaneidade seria o nazismo (BLANCHARD, 1997, p.5). Ainda falando da figuralidade literária em *Mimesis*, 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 (In: UERJ, 1994, p.23). 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’” (In: UERJ, 1994, p.46). A prefiguração só se realiza porque é pós-figuração. Daí ele imprime duplo movimento à análise, o retrospectivo e o prospectivo (Ibid., p.46). 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 (Ibid., p.48).

O conceito de Figura,¹²⁸ muito atrelado ao período medieval, permanece estranho à mente moderna (AUERBACH, 1949, p.268), mesmo porque esteve ligado num primeiro momento à interpretação da profecia bíblica¹²⁹. É um conceito que oferece certa unidade à visão da História, uma vez que parte dos fatos históricos passa a estar relacionado, numa junção feita pelo intérprete, o qual está inserido numa cultura posterior¹³⁰. A origem dessa interpretação¹³¹ estaria no apóstolo Paulo, para quem o Velho Testamento¹³² seria uma promessa e uma pré-figuração de Cristo (AUERBACH, 1997, p.45). Na verdade, em Paulo encontra-se o desenvolvimento da interpretação figural no âmbito do texto bíblico, mas ela já estava presente nos evangelhos e no sermão de Pedro por ocasião do Pentecostes. Como ideia, sua melhor expressão se dá pelo termo “figura”, pois combina “o princípio formativo, criativo, a mudança da essência que permanece, os matizes de significado entre cópia e arquétipo” (AUERBACH, 1997, p.42). “Na figura, um acontecimento terreno é elucidado pelo outro, o primeiro significa, o segundo realiza o primeiro.” (AUERBACH, 1997, p.9).

Essa valorização do início das coisas presente na construção historicista de Giambattista Vico também se mostra no idealismo alemão. Para Schelling é importante considerar os começos. Assim ele via a importância do Velho Testamento, como componente de um sistema presente no texto bíblico, sem o qual não se poderia chegar ao todo da mensagem. Para Schelling havia um nexos nas revelações divinas, as quais só podem ser compreendidas se visualizadas desde o seu começo (SCHELLING, 2002, p.214-5).

¹²⁸Paul de Man e Harold Bloom preferiram o termo metalepse em vez de figura, segundo Karl Barck.(In: UERJ, 1994, p.92).

¹²⁹Wellek direciona para o ensaio de Auerbach *Neue Dantestudien*, Bern, 1944 (WELLEK, 1954, p.302).

¹³⁰Para Rosenfield o conceito de figura está apoiado na ideia hegeliana de mediação artística (In: UERJ, 1994, p.239).

¹³¹Dois destaques. De fato quem melhor usou o modelo figural, ainda no início do cristianismo, foi o apóstolo Paulo. No entanto, já o discurso de Pedro, tanto em Atos 2 quanto no Sinédrio (Atos 4), assim como a pregação do primeiro mártir Estevão (Atos 7) já apontavam para o uso do modelo figural. Isso porque o fenômeno (ver p.58 da dissertação) paradigmático que era a vida de Jesus permitiu 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).

¹³²Para Berkhof: “o Velho e o Novo Testamento se relacionam não apenas como tipo e antitipo, mas também como botão e flor, como uma revelação mais primitiva e outra mais perfeita” (BERKHOF, 1981, p.143). Cabe aqui destacar que houve uma “confusão” ao longo do tempo na aplicação dos termos alegoria, figura e *typus*. Prevaleceu figura porque não se usava alegoria no lugar de figura para expressar sinonimamente uma análise prefigural. *Typus* perdeu espaço por ser uma palavra estrangeira (AUERBACH, 1997, p.41). Para Said fica claro que um sentido oculto do texto bíblico “só pode ser recuperado por um ato muito particular de interpretação, que, na principal obra que produziu em Istambul antes de publicar *Mimesis* em 1946, Auerbach descreveu como interpretação figural” (SAID, 2007, p.128). Tal interpretação se desenvolveu quando “os primeiros pensadores cristãos como Tertuliano e Santo Agostinho se sentiram impelidos a conciliar o Velho e o Novo Testamentos (SAID, 2007, p.129), diante do que discordamos.

O modelo figural é a melhor forma literária para tratar daquilo que foge à simples observação ou mesmo ao melhor entendimento. Como citado anteriormente, não há como tratar de todas as nuances e implicações da realidade num texto, assim como se torna impossível açambarcar todo o sentido da Revelação no formato textual. Entretanto, mesmo reconhecendo essa dificuldade, a figura ainda é a melhor forma de trabalhar com esses conceitos hiperbólicos. Exemplo desse fato é o destaque que Said faz do pensamento auerbachiano

O conceito de *figura* também funciona como um meio-termo entre a dimensão literal-histórica e, para o autor cristão, o mundo da verdade, *veritas*. Assim, em vez de transmitir apenas um significado neutro para um episódio ou personagem no passado, no seu segundo sentido mais interessante *figura* é a energia intelectual e espiritual que faz a ligação entre o passado e o presente, a história e a verdade cristã, que é tão essencial para a interpretação. ‘Nessa conexão’, afirma Auerbach, ‘[*figura*] é equivalente a *spiritus* ou *intellectus spiritualis*, algumas vezes substituído por *figuralitas* (AUERBACH *apud* SAID, p.130).

Para Auerbach há uma distinção entre figura e símbolo¹³³. Enquanto o símbolo tem poder mágico, a figura não; embora o símbolo esteja na história, ele não é histórico. Mas a figura é justamente marcada pela sua historicidade (AUERBACH, 1997, p.5). Não há na figura uma necessária relação com o mágico, com o místico (LÓPEZ, 2009, p.73), mesmo porque a figura é tanto uma representação quanto uma interpretação da história, e por isso textual, enquanto o símbolo é uma interpretação da vida e da natureza (AUERBACH, 1997, p.49).

Diferenciação feita, é preciso reconhecer que mesmo havendo uma diferença substancial entre símbolo e figura, há um conteúdo simbólico no modelo figural. Auerbach, ao comentar a narrativa sobre Santo Aleixo, assevera que “os diferentes estágios da história do herói ou do traidor ou do santo são concretizados em gestos em tal medida que as cenas plásticas se aproximam muito, no seu efeito, do caráter de símbolos ou figuras” (AUERBACH, 2011, p.100). Esse conteúdo aponta para o encorpamento que a figura ganha

¹³³Para 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, 1978a, p.44). 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 mito 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, 1978a, p.41-8).

nesse espectro interpretativo. Ora, todo encorpamento literário denuncia o simbolismo, o caráter simbólico, que está ali presente. Dessa maneira, a figura se torna um recurso estilístico que aponta para o que deve ser mostrado, como foi o caso de Raabe em Dante, recebida no céu após Cristo ter libertado as almas do Inferno (AUERBACH, 1952, p.3).

No modelo figural, as figuras só ganham sua expressividade uma vez vencida a etapa de conexão feita pela interpretação figural. Para que um primeiro acontecimento possa ser encarado como evento, isto é, que tenha ligação com a história da salvação¹³⁴, e até mesmo para determinar que tipos de conteúdo imagético e redentor forneçam, é preciso que ele seja posto em contraposição como o fenômeno e com um evento posterior e que irá ressignificá-lo. Ou seja, na interpretação bíblica, o modelo figural permite que o segundo evento doe sentido ao primeiro, enquanto este funciona como uma “ponta profética” de fatos que se cumprirão em culturas posteriores. A própria profecia figural implica a “interpretação de um acontecimento mundano através de outro; o primeiro significa o segundo, o segundo preenche o primeiro” (AUERBACH, 1997, p.49).

Essa conexão não se dá pela causalidade, nem pela temporalidade. Ela se dá, como indicado anteriormente, pela ligação vertical¹³⁵, que especialmente no caso cristão ocorre pela Providência Divina (LÓPEZ, 2009, p.73). A Providência se manifesta tanto em um novo acontecimento histórico, como na sua transformação em evento pela ação do intérprete iluminado pelo Espírito, num ato espiritual “*intellectus spiritualis*” (ANKERSMIT, 1999, p.59). Auerbach mesmo assevera que a Providência Divina “é a única que pode planejar a história desta maneira e a única que pode fornecer a chave para a sua compreensão” (AUERBACH, 2011, p.63, 129). Há uma tríplice Providência: a que gera os acontecimentos, a que os conecta e a que os apropria na existência.

A ligação vertical aponta para o lugar de onde partem os nexos, as conexões dos acontecimentos. Tais interpenetrações vêm de cima (BERG, In: UERJ, 1994, p.18), o que

¹³⁴Foi Auerbach que apontou para esse paradigma, quando diz que “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). Outro exemplo desse paradigma está no texto de Auerbach sobre São Francisco de Assis em Dante publicado em 1945. Nele Auerbach indica que a interpretação figural estabelece uma relação entre dois acontecimentos, ambos como sendo históricos e no qual cada um só adquire seu significado pleno no outro, que o enfatiza e complementa. Num clássico exemplo, o segundo sempre é a encarnação de Cristo com os acontecimentos que se conectam a ela, o qual acena para a libertação e renascimento do homem (AUERBACH, Erich. St. Francis of Assisi in Dante’s *Commedia*. **Italica**. Tucson, Arizona; v.22, n.4, Dec., 1945. p.179. (American Association of Teachers of Italian). É o que LÓPEZ enfatiza quando sugere que a encarnação de Cristo é uma irrupção na história que faz com se tenham de interpretar todos os acontecimentos produzidos no tempo (LÓPEZ, Damian. Interpretación figural e historia: Reflexiones en torno a Figura de Erich Auerbach. **Prismas, Revista de história intelectual**, Buenos Aires, n.13, p.66, 2009).

¹³⁵Para LÓPEZ a interpretação figural conviveu desde o início com uma orientação espiritualista (LÓPEZ, 2009, p.71).

pode sugerir uma atitude involuntária ou mesmo inconsciente por parte do intérprete (AUERBACH, 1952, p.8). A ligação vertical pode também ter sua ligação pela história. Como ligação vertical, a aplicação da interpretação figural se torna limitada, uma vez que nem todo acontecimento será evento. No dizer de Auerbach, esse princípio não pode ser aplicado a “qualquer acontecimento sem mais nem menos” (AUERBACH, 2011, p.64).

Outra forma de olhar a ligação vertical seria considerá-la em termos de iluminação, como um desvelamento produzido pelo Espírito de Deus, que produz esse *insight* no intérprete e gera a conexão. Nesse *insight* estaria a atitude inconsciente num primeiro momento, mas totalmente consciente quando da compreensão plena da mensagem e do nexos figural estabelecido. Outro componente de “irracionalidade” no processo figural, segundo Auerbach, é a “incognoscibilidade das decisões divinas” (AUERBACH, 2011, p.65). Isso comprometeu a pretensão totalizante da interpretação figural.

Nessa relação figural, os dois termos permanecem reais e presentes, com suas diferenças singularizantes, “sendo que a figura não destrói o senso de literalidade nem o que é literal priva a figura de sua qualidade como evento histórico real” (AUERBACH, 1946, p.484). Eles permanecem reais e concretos, uma vez que a figura não destrói o literal (AUERBACH, 1952, p.4), o que representa uma aproximação diferente da nossa do fato histórico. Isto porque olhamos os acontecimentos numa perspectiva cronológica e consecutiva, enquanto a interpretação figural “combina os eventos, distantes na causa e no tempo, mas atribuindo a eles um significado comum” (AUERBACH, 1952, p.5).

Frye sugere que a presença da tipologia¹³⁶ é tão explícita no Novo Testamento, que para ele esse era o modo certo de interpretá-lo. Para ele a intencionalidade da Bíblia e suas convenções internas pressupõem uma leitura tipológica (FRYE, 2004, p.109). Exemplo é aquilo que Frye denominou das sete fases principais da revelação, a saber: criação, êxodo, lei, sabedoria, profecia, evangelho e apocalipse, sendo que cinco têm seu centro de gravidade no Antigo Testamento e duas no Novo.

Segundo Frye, as fases posteriores aperfeiçoam a que antecede num aspecto da tipologia bíblica em que “cada fase é o tipo da que a sucede e o antítipo da que a precede” (FRYE, 2004, p.136). Para ele essa perspectiva tipológica se estende até nas doutrinas cristãs, as quais são antítipos dos tipos presentes na Bíblia em suas narrativas (FRYE, 2004, p.114). Nesse caso, a função da Bíblia era ilustrar ou ainda provar a doutrina. O texto bíblico

¹³⁶Termo que ele prefere usar e cujo conceito está aliançado com a noção de figura, como citado anteriormente.

constituiria no segundo polo da figuralidade, numa percepção de que o dogma teria um estado puro, acessível por uma *anamnese* da qual a Bíblia seria o registro.

Dessa forma, como usar um método interpretativo medievo, mas que tem consonância e ressonância com o texto bíblico, na modernidade? Não seria isso uma espécie de anacronismo? Pode ser que sim. No entanto, Auerbach via nesse modelo muita liberdade de interpretação, em que pese os limites da tradição e da combinação dos costumes (AUERBACH, 1946, p.483). Com ou sem anacronismo, é inegável a aderência que o método figural tem tanto na construção do texto escriturístico, quanto na sua compreensão. Além de propiciar uma visão mais compreensiva do texto¹³⁷, o modelo figural cria um vasto leque interpretativo para o leitor. Dessa forma, o anacronismo se restringiria a outra etapa do arco hermenêutico, mais atrelado à apropriação e à reconstituição da projeção da vida que o texto pode produzir. Em outros termos, ele estaria voltado para a questão aplicativa dos princípios apreendidos da literatura bíblica.

O caráter compreensivo do modelo figural se aplica então a toda a Bíblia. Auerbach destaca que não só um livro, como o de Josué¹³⁸, mas todo o Velho Testamento se constitui numa série de pré-figurações de Cristo, e da fundação da Igreja Cristã (AUERBACH, 1952, p.5). Colabora com essa percepção o teólogo batista Harry Emerson Fosdick, para quem o Novo Testamento era a consumação da Escritura (FOSDICK, 1961, p.12). Ele destaca o pensamento de dois reformadores sobre a figuração bíblica. O primeiro, Calvino, teria visto na visita de três anjos a Abraão junto ao Carvalho de Manre¹³⁹ a figura da trindade divina, de um Deus em três pessoas (FOSDICK, 1961, p.9). O segundo, Lutero, afirmara que o próprio livro de Gênesis continha mais figuras sobre Cristo e seu Reino que qualquer outro livro da Bíblia (FOSDICK, 1961, p.10). Há, para o modelo figural, um caráter orgânico na literatura bíblica¹⁴⁰.

¹³⁷ Ao abordar a questão da unidade da Bíblia aponta-se para as suas constantes remissões internas, previstas e desejáveis inclusive para o modelo figural, e não para a tentativa fundamentalista de apresentar o texto bíblico como inerrante. Sobre essa última perspectiva é que se deve compreender o pensamento seguinte de Fosdick. Para ele essa nova aproximação nos liberta da impossível tentativa de harmonizar a Bíblia consigo mesma, de fazê-la ter uma voz única e de resolver seus conflitos e contradições por meio de uma artificial unidade. Também nos salva da necessidade de defendê-la nos seus estágios imaturos no decorrer do desenvolvimento da revelação bíblica (FOSDICK, 1961, p.24 *passim*).

¹³⁸ Personagem bíblico que para Auerbach era um tipo de Cristo (AUERBACH, 1946, p.483).

¹³⁹ BÍBLIA SAGRADA, Livro de Gênesis, Capítulo 18.

¹⁴⁰ Uma pequena explicação. Fosdick fala de uma nova aproximação do texto bíblico a qual, mesmo reconhecendo o papel do modelo figural, devia ser feita conjugando ciência e Escritura. As descobertas científicas deveriam funcionar como mecanismos hermenêuticos de diálogo com o texto, não só pela comprovação de algo escrito, mas sobretudo por instigar uma leitura para além do que estava escrito.

4.3.1 A interpretação figural

É pela interpretação figural que esse caráter orgânico do texto bíblico se mostra. Esse caráter orgânico adquiriu maior expansividade uma vez que a interpretação figural criou um mundo de inter-relações, as quais podiam ser observadas nos sermões, no teatro e nas artes plásticas (AUERBACH, 1946, p.474). 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. Ambos estão contidos no fluxo corrente que é a vida histórica. (AUERBACH, 2011, p. 62).

Na interpretação figural a importância está na relação, na conexão, na integração entre os dois polos da figura. Nesse sentido, a história passa a não se mover só para frente, mas também para trás buscando atingir uma espessura, ou grau de verdade maior (SAID, 2007, p.129). E nesse mover que visa à conexão ocorre o processo de significação em que um dos polos se torna doador de substância espiritual, de sentido, para o outro, sendo que este “ênfatisa e completa o primeiro” (AUERBACH, 1997, p.79).

Para a compreensão da interpretação figural é preciso entender o conceito de preenchimento. Em Auerbach, uma figura significativa representa o “preenchimento de um plano, de algo preestabelecido” (AUERBACH, 1997, p.79). Na noção de preenchimento está contido o conceito de cumprimento, que é evidenciado na aplicação da interpretação figural na literatura bíblica, especialmente nos textos de teor profético. A diferença é que o preenchimento se dá nos dois polos da figura, uma vez que trabalha o conceito de sentido, de significado. Somente quando os dois polos estão reunidos é que sua ampla gama de sentido se apresenta ao leitor.

Já no caso do cumprimento, este ocorre pelo segundo polo. Ele se torna o desfecho de algo que ficou em aberto num primeiro momento. Um acontecimento que, uma vez presente na história, não se resume ao fato em si, pois aponta para o futuro. Por isso que se pode dizer que no cumprimento há a plena consumação do primeiro evento contido na interpretação figural.

Outro conceito associado à noção de preenchimento é o da verdade. Auerbach destaca que no preenchimento da figura está a verdade, pareada por outra figura que implica o sentido literal, o acontecimento referido ao preenchimento nele oculto (AUERBACH, 1997, p.41). O preenchimento assim tem uma conotação de revelação e ao mesmo tempo de

preservação. A menção que Emil Brunner faz da relação entre Jesus e Palavra evidencia o exemplo máximo de preenchimento, pois se relaciona com o fenômeno de Cristo. Para Brunner

O uso da ideia de Logos, então, não significa que *Jesus é a Palavra*, mas que *'Palavra' é Jesus*. Tudo o que era chamado de 'Palavra' no Antigo Testamento, tudo que foi indicado na narrativa veterotestamentária da Criação pelas palavras 'e disse Deus', tudo que teve de ser dito em palavras no Antigo Testamento, é agora aqui Ele mesmo em Pessoa, não mais discurso sobre Ele (BRUNNER, 2004, p.44).

O preenchimento não só se dá pela ação humilde de um intérprete diante do texto que tem sua atividade cerebral ativada pela Providência, configurando assim o quadro de uma inteligência espiritual e que irá estabelecer a relação das figuras. Ele também ocorre por um ato de reminiscência. Nesse sentido é que Auerbach destaca a "consciência rememorante" de Proust (AUERBACH, 2011, p.488) ou ainda a fórmula de Malherbe e Molière que testando os escritos com crianças e criados revelavam, num prisma estético, uma reminiscência da velha aliança entre rei e burguesia na França (AUERBACH, 2012, p.223).

A memória se torna um campo para fixação do acontecimento, seja na sua forma reminescente, numa representação mais subjetiva, seja na sua maneira mais impressiva, numa representação mais objetiva. Para Auerbach, na perspectiva temporal podia ser destacado algo da "simbólica sempiternidade do acontecimento fixado na consciência rememorante" (AUERBACH, 2011, p.490). Interessante é que na perspectiva bíblica há um claro apontamento da ação rememorativa do Espírito Santo sobre o texto em especial voltado para o caráter querigmático do Evangelho.

Outra forma de preenchimento sugerida por Auerbach é o envolvimento do escritor com os objetos. Nesse sentido haveria uma "submersão nos objetos da realidade que se esquece a si mesma, através da qual estes objetos seriam transformados" (AUERBACH, 2011, p.436) alcançando a maturidade verbal. Nesse caso os objetos exerceriam o papel da figura. Tal estágio é assinalado pelo preenchimento pleno do escritor pelos objetos com consequente esquecimento de si (AUERBACH, 2011, p.436). É quando o preenchimento, ato do lembrar, se torna a porta para o esquecer.

Auerbach aponta para uma decorrência da interpretação figural. Trata-se daquilo que ele chamou de "interpretação reinterpretativa" (AUERBACH, 2011, p.41), a qual está ligada com a ressonância da hermenêutica bíblica. Para o filólogo o processo hermenêutico bíblico não estacionava no estabelecimento do relacionamento figural. Antes, era necessário adaptar a

mensagem às condições de um grupo maior de destinatários¹⁴¹ (AUERBACH, 2011, p.41), adaptando as tradições conceituais e expressivas do cristianismo e interpretando a própria leitura¹⁴². No processo de transposição do texto, no caráter querigmático da mensagem, reside a interpretação reinterpretaiva, buscando-se assim restaurar a base sensorial do evento que foi preterida pela exegese e sua ênfase no significado. Essa ênfase que acabou resultando num enrijecimento estava presente especialmente na ação evangelística, na busca da conversão de outros povos¹⁴³, para os quais se impingiu um “esquema simplista e rígido” de interpretação (AUERBACH, 2011, p.103), cuja feição dogmática foi abordada no primeiro capítulo dessa dissertação.

4.3.2 Consumo e a figuralidade como atualização do conteúdo bíblico

A abordagem figural envolve um preenchimento por definição. Ao se relacionar dois eventos distantes no tempo e na cultura, mas que se aproximam pela atividade hermenêutica do intérprete e no caso bíblico, embebido pela iluminação divina que é seu aspecto vertical unificador (especialmente no caso da interpretação bíblica), o segundo evento tem um caráter consumidor, de cumprimento do primeiro. Ainda que seja uma consumação parcial, ela está presente intrinsecamente nesse modelo. Na perspectiva bíblica esse segundo evento se torna cumprimento, isto é, a realização efetiva, a concretização de uma profecia.

A consumação pode ser parcial tendo em vista que adquire seu contorno pleno na “realidade espiritual”. É na eternidade que a figura e que a profecia se cumprem com inteireza. Um clássico exemplo disso é a figura do Reino de Deus, o qual se faz presente na

¹⁴¹A preocupação com o leitor é destacada em Agostinho e Teodoro por David Dockery. Sua sugestão de abordagem do texto bíblico segue as preocupações de Agostinho e Teodoro: “1) abordagem do texto com os pressupostos corretos, que Agostinho identificou como fé [...]; 2) o reconhecimento de que o sentido histórico e literal de um texto é o significado primordial, mas não o limite do significado; 3) o reconhecimento da possibilidade de um significado mais profundo no testemunho profético-apostólico; 4) a afirmação da autoria humana do texto, bem como de sua origem divina; 5) a consideração do texto bíblico, mais do que a mente do autor, como o local onde se concentra o significado; 6) entender que um texto se apoia em seu contexto histórico, literário e canônico; 7) a visão da Escritura como um comentário acerca da Escritura, afirmando assim a analogia da fé e o *sensus plenior* da Escritura; 8) a expectativa da iluminação pela capacitação para a interpretação e 9) a expectativa de que o texto fale às preocupações contemporâneas do leitor” (DOCKERY, 2005, p.169-170).

¹⁴²De modo similar Paul Ricoeur sugere que na busca por reencontrar sua expressão cultural, a pregação cristã não há de se contentar somente com a continuidade da linguagem das Escrituras. Ela terá de restaurar uma significativa linguagem ligada ao ser e à existência (RICOEUR, 1978a, p.34).

¹⁴³Lima discorda quando afirma que a importância da interpretação figural é que ela teria estado não só na atmosfera intelectual, mas sobretudo emotiva, dando um sentido para a vida humana. A profecia figural ‘conquistava a fantasia e o sentimento mais íntimo dos povos’ sendo responsável pelo avanço do cristianismo (LIMA, In: UERJ, 1994, p.224).

História de modo parcial, e com vigor exuberante na eternidade. Daí a *parousía*, o termo grego para falar sobre a profecia da volta de Cristo, apontar para uma consumação da história, no encontro da eternidade com aquilo que é temporal.

Dante foi quem literariamente melhor assimilou esse conceito de consumação, ligando-o com a eternidade. Para ele a eternidade era consequência da dimensão temporal. Um sinal dessa concepção está nos personagens da Divina Comédia, os quais são retratados na eternidade com os mesmos traços de caráter que possuíam em vida. O caráter se torna a marca que é chancelada, consumada na eternidade. Nessa interseção de personagem com a consumação é que o conceito figural ganha maior expressividade. Segundo Auerbach

A figura ultrapassa a consumação, ou, mais propriamente, a consumação serve para fazer sobressair a figura ainda mais eficazmente. Devemos admirar Farinata, e chorar com Cavalcante. O que realmente nos comove não é o fato de Deus tê-los condenado, mas o fato de o primeiro permanecer vigoroso e de o outro clamar tão pungentemente pelo filho e pela doce luz. (AUERBACH, 2011, p.173).

A consumação da figura acaba por arrebatar o ouvinte, ao contrário da arte figural anterior que imitava a realidade e o indivíduo somente para dar vivacidade aos acontecimentos bíblicos (AUERBACH, 2011, p.174). Dante faz com que todo o universo histórico e toda figura humana ganhe vida dentro da moldura figural, pois “a plenitude da vida encaixada nesta exegese é tão rica e forte, que as suas aparições conquistam o seu lugar na alma do ouvinte, também independentemente de toda e qualquer interpretação” (AUERBACH, 2011, p.175). Estabelece-se uma identificação e uma abertura que canalizam o processo da experiência, da vivência do texto, condição vital, para a recepção da revelação.

Dentro desta perspectiva, a consumação de Auerbach possui uma correlação com a teoria hermenêutica de Gadamer, especialmente porque a interpretação figural aponta para uma fusão, em termos de sentido, dos horizontes preservados em cada figura. A interpretação figural uma vez estabelecida proporciona uma consumação, a qual implica a interposição e junção de horizontes culturais e temporais distintos. Esta comunhão dos eventos, dos horizontes se dá, em última análise, na vivência que pode tanto ser a baseada na intencionalidade autoral como era a *Erlebnis* de Wilhelm Dilthey, como a que se traduz no processo de refiguração e da produção de sentidos de Paul Ricoeur.

Contudo, o foco que se ressalta aqui é o da consumação que remete para um complemento que se dá na vida do personagem e do leitor, do receptor (LÓPEZ, 2009, p.78). Acentuada dentro da perspectiva bíblica, a figuralidade implica a experiência da consumação que, conquanto não restrita à História como bem retratada em Dante, possui um esteio

histórico. A consumação nesse sentido se dá preferencialmente na história, no cotidiano, na realidade.

Pela consumação, então, a figura que sobressai é a que se encontra preservada. Nessa preservação reside a maior aproximação com a *Mimesis* cristã, pois o convite para imitar Cristo como paradigma maior de vivência da fé cristã faz com que o leitor em seu cotidiano aponte para Jesus, mantendo a figura, o fenômeno de Jesus Cristo, intacto. Pode-se então falar que morrer com Cristo na cruz é 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.

O que está sendo sugerido aqui, embora Auerbach explicitamente não o tenha feito, é que a consumação possui não só um aspecto mimético, mas também uma conotação de refiguração. Nesse prisma a consumação deixa de ser somente a conclusão de um acontecimento presente (FRAZÃO, In: UERJ, 1994, p.159) e passa a ter um papel de restauração da realidade. Refigurar aqui é dar ao texto um caráter existencial, uma consumação/conclusão no campo da existencialidade humana, o que pode resultar naquilo que Lotman designou de transformação das mensagens recebidas e geração de novas mensagens (LOTMAN *apud* ANKERSMIT, 1999, p.23).

Numa perspectiva cristã, a consumação implica não só o cumprimento, mas o preenchimento do intérprete com a mensagem bíblica. É quando sua vida passa a ser orientada pelo conteúdo escriturístico. O preenchimento é evidenciado na existência quando o indivíduo se insere e se percebe envolto pela figura bíblica, possibilitando a experimentação de certa similaridade metafórica/alegórica com o que está na literatura bíblica. É a dimensão prática assinalada por Fosdick que faz “com que se tenham grandes pregações uma vez que se convida a reviver o texto” (FOSDICK, 1961, p.77).

Nesse processo de recepção, a consumação na sua existencialidade, na interpretação, se manifesta num conteúdo que prime pela identificação com o leitor (AUERBACH, 1996, p. 29), procurando tocar as suas emoções (fala ao coração), usando-as como meio de fixação do ensino. Isso porque o principal meio de recepção na modernidade tardia é pela via da recepção do simbólico. Identificação esta cujo processo estético se manifesta na vivacidade narrativa (RICOEUR, 2006, p. 41), na construção da ideia comum da fragilidade humana (RICOEUR, 2006, p. 91), muito presente no realismo bíblico (AUERBACH, 2011, p. 48).

A consumação remete ao preenchimento. E este preenchimento tem conexão com o sentido. Uma vez a narrativa bíblica ganhando vida e expressão através de um processo de atualização que ocorre na recepção e experiência do leitor, há um preenchimento da vida do

receptor da mensagem bíblica com o sentido e o conteúdo escriturístico. O leitor torna-se convidado a entrar no modelo figural, identificando-se com o segundo polo, e chamando para si o cumprimento. Ao ver-se na narrativa, ao se identificar com o segundo polo, ele é preenchido com um conteúdo teológico de sentido.

O sentido teológico que preenche o cumprimento está atrelado ao conceito de esperança que, numa perspectiva tipológica, como figura de linguagem, se move no tempo, tendo o tipo no passado e o antítipo no presente (FRYE, 2004, p.110). Contudo, a tipologia também se relaciona com o futuro, relacionando-se “primordialmente com a fé, a esperança e as visões” (FRYE, 2004, p.111). Essa esperança não está necessariamente atrelada somente à consumação eterna, embora tenha nela seu fundamento último. Ela se conecta com a ideia de refiguração na configuração de uma nova realidade. A consumação, então, nessa roupagem sugerida que, embora não seja estranha aos escritos de Auerbach, se constitui na última parte do arco hermenêutico de Auerbach.

A consumação é, então, a apropriação existencial pelo destinatário da mensagem, se constituindo no mais alto grau de recepção para a interpretação figural cristã, uma vez que implica uma atividade, uma reprodução mimética. É a consumação que atualiza e fixa o conteúdo bíblico, uma vez que permite a encarnação e visualização de elementos na vida do intérprete/ouvinte, o que se dá no tempo presente.

Conclusão

Apesar de o modelo figural ser um clássico método interpretativo de outro período histórico (Idade Média), sua aplicabilidade se torna premente nos dias atuais por uma série de fatores.

Primeiro porque ele foi usado para a construção do texto bíblico, especialmente quando se pensa no Novo Testamento. Sua premência se justificaria nesse caso somente por esse fator, visto que faz com que o leitor entre na própria estrutura da literatura bíblica ao se deparar com sua mensagem. Não só a atratividade do texto calcada em seu realismo criatural e no seu caráter polissêmico, mas o próprio modo de construção estabelece um conteúdo atrativo.

Segundo porque ele possui um traço moderno que reside no papel do intérprete. Há uma estética da recepção na interpretação figural que faz com que se reconheça não só a multiplicidade de significados, a polissemia do texto bíblico, mas também as inúmeras

possibilidades que se abrem com o hermenêuta diante do texto (sua gama significativa). Nesse processo, para que haja consecução, é necessário fé e humildade. A acessibilidade bíblica traz uma exigência que não está atrelada, num primeiro momento, à intelectualidade de uma pessoa. Ela exige humildade para que o texto seja descortinado diante do leitor, aparecendo tanto as variadas possibilidades quanto as mais diversas aplicações oriundas da literatura bíblica.

O papel do intérprete está evidenciado e caracterizado desde a ligação dos eventos com o fenômeno histórico de Jesus Cristo, quanto também no preenchimento que tal atitude produz na produção de sentidos a partir do texto. Fato igualmente importante é que o distanciamento histórico e cultural se torna importante para a interpretação figural, pois permite a existência, a ligação e posterior validação da interpretação outrora efetuada.

No processo de recepção é preciso ressaltar o papel da comunidade de fé, ou ainda comunidade confessante (como diria Paul Ricoeur), no sentido de fornecimento de caminho e espaço para o exercício dessa experiência sensível com o texto. A comunidade de fé nesse sentido é fomentadora e balizadora dessa experiência, pois uma tradição conceitual interpretativa é repassada pela sua mediação. É assim que funcionam as lentes doutrinárias. Igualmente importante é o *Ansatz* auerbachiano que, ao propor indagações ao texto, estabelece a construção de um caminho tético para sua compreensão. O *Ansatz* produz maior conectividade do intérprete com o texto, incrementando o processo de conhecimento.

Por fim, o modelo figural possui maior aplicabilidade pelo seu aspecto consumidor. Nele está a esperança, conceito religioso que tanto atrai diferentes públicos para os textos oriundos da religião. Na consumação está o último polo da hermenêutica figural, pois ela aponta para uma apropriação plena da mensagem, a qual necessariamente não precisa ocorrer na eternidade. A consumação atualiza e fixa o conteúdo escriturístico na vida do leitor pela via da apropriação. E uma vez vivido ele se adquire um poderoso peso rememorante, reminescente.

5 CONCLUSÃO

A modernidade legou uma crise para a interpretação bíblica, seja pelo questionamento da autoridade textual e suas propaladas formulações de defesa, seja pela tentativa de conciliação e aplicação das descobertas científicas e hermenêuticas, num movimento de harmonização da Bíblia com o Moderno. Surgem e ressurgem então a inerrância fundamentalista, a leitura confessante (Ricoeur) ou mesmo a “nova aproximação” de Fosdick.

O fato é que tanto pelo questionamento quanto pelo estranhamento oriundo das tentativas de conciliação, a hermenêutica bíblica sofreu uma crise. Essa crise pode ser assinalada pelo distanciamento cultural entre o mundo moderno e o mundo bíblico e pode ser vista naquelas que julgamos ser as duas principais distorções na recepção bíblica que daí surgiram e que, de certa forma, se alimentam dessa realidade: a teologia da prosperidade e a leitura fundamentalista.

Mas haveria motivo para uma crise da hermenêutica bíblica, mesmo percebendo os ampliados efeitos da secularização e do humanismo na Modernidade? No nosso entender, a partir da leitura de Auerbach, a resposta é negativa. Conquanto a crise da interpretação da Bíblia exista, parece-nos que Auerbach admite a crise de adaptação. Por isso aqui reside uma das principais contribuições de Auerbach para a interpretação bíblica na Modernidade.

Ao analisar o texto bíblico e os textos cristãos, Auerbach aponta para duas marcas da Bíblia: sua universalidade e sua acessibilidade. A universalidade é o objetivo presente e inerente ao texto bíblico, sua “pretensão” de atingir todas as pessoas. Essa meta também se apresenta na sua acessibilidade. Em torno destas marcas está assentado que a compreensibilidade do texto bíblico, pelo menos no que tange à sua mensagem central, não está restrita a um pequeno grupo de “iluminados”. Na verdade, a condição para a recepção bíblica está disponível em cada ser humano, uma vez tratar-se de uma virtude a ser cultivada, a saber: a humildade. É somente pela humildade que a mensagem cristã se torna acessível. Numa figura bíblica: o coração humano, para acolher Jesus, precisa ser simples e humilde como uma manjedoura.

Auerbach apresenta outra importante contribuição para a interpretação bíblica na modernidade. Ao estudar a literatura bíblica, o filólogo judeu-alemão mostrou que nela se faz presente uma mistura de estilos, a qual possibilitou a representação da realidade na literatura ocidental. Essa mistura de estilos, questionada pelos rígidos padrões esteticistas do classicismo, primeiramente grego, e depois francês, abriu as portas para o Realismo na

literatura, assim como tornou o texto bíblico acessível e desejável pela identificação com o leitor. A falta do chamado “decoro” dos personagens bíblicos, a normalidade dos seus heróis, notada em sua fragilidade, e a sua modelagem aproximam a narrativa bíblica do leitor. O texto possui um caráter humilde, o que torna ainda mais premente a presença dessa virtude para sua plena recepção. Assim se fecha o ciclo da humildade: a Revelação, cujo ápice encontra-se em Jesus de Nazaré, é feita pela humildade; o registro textual de igual modo contempla a humildade e sua apropriação e processa pela humildade do intérprete.

A realidade presente no drama bíblico é compartilhada pela tragicidade pessoal. O segredo interpretativo está nas narrativas, no realismo que elas contêm. O cristianismo ao passar por um processo de engessamento e institucionalização cortou seus vínculos com a tradição hermenêutica que melhor fala para esse contexto moderno. Em suma, a crise da interpretação da Bíblia é em parte consequência de outro tipo de distanciamento, agora o narrativo.

O caráter oratório da Bíblia, o que pode ser visto até mesmo em perícopes homiléticas, também é reforçado por Auerbach. E ao fazê-lo procura-se evidenciar essa pretensão universal e a acessibilidade do texto. Na oralidade há uma transposição mais imediata do conteúdo para o ouvinte impregnando, uma conotação mais acessível da linguagem.

Outro fator de contribuição de Auerbach é sua singular capacidade e clareza de mostrar que a Bíblia não é estranha à modernidade. E isso ele fez apontando as raízes cristãs e evangélicas do Humanismo e do Secularismo. Se Fosdick fala de uma influência, de uma imanente cultura bíblica no Ocidente, Auerbach entrelaça a literatura bíblica com as raízes desses dois pilares do Mundo Moderno. E ao fazer isso, no nosso entender, o filólogo de certa forma rompe com um aparente “estranhamento” e distanciamento cultural do mundo bíblico para o atual. Sim, Auerbach está na contramão de Iuri Lotman (se aplicado seu conceito à interpretação bíblica) e de Fosdick (nesse aspecto).

Entretanto, diga-se de passagem, Auerbach não desconhece o distanciamento, tampouco o negligencia. Ao contrário, Auerbach compreende o distanciamento como essencialmente produtivo para a atividade hermenêutica, até mesmo devido ao papel essencial que ele tem para a interpretação figural. O modelo figural pressupõe um distanciamento, sem o qual não há como fazer o nexos entre os eventos que estão separados na história, porém, interligados pela sua significação.

Fica claro nesse distanciamento auerbachiano a influência do Romantismo. Isso porque subjaz nessa postura uma valorização das culturas como elas foram produzidas em seu

tempo. O intérprete aqui se apresenta como o elemento que detém uma evolução maior da consciência histórica, o que lhe permite remontar ao passado e tecer nexos com outras culturas. E ao fazer esse nexo a vida ganha nova tonalidade no presente, e empresta nova dimensão ao passado.

Já no tocante à clássica noção de distanciamento tipificada na relação entre sujeito-objeto, ela não se aplica ao modelo adotado pelo filólogo. Em tal perspectiva a expectativa sobre o leitor é que ele interaja com o texto, a ponto de se tornar seu autor. O caminho da distância, do não envolvimento, de uma indiferença não é desejável à recepção de um texto. Menos ainda no caso do texto bíblico, embora se reconheça como Auerbach assim o fez que a simples recusa da mensagem já fosse indicativo de sua recepção. Por isso que interação seria um conceito mais apropriado para falar da relação texto-leitor, notadamente nos casos narrativos, os quais adquirem maior amplitude na esfera religiosa pelo seu potencial de refiguração e transformação de uma realidade. No processo da recepção do texto escriturístico é à relação, à capacidade de imersão do leitor com o texto que se aspira.

Dentro desse espectro, foi possível notar que deve ser dado ao conceito e aplicação na interpretação bíblica do “*Ansatz*”. A pergunta, uma forma de problematização que seja, e que é dirigida ao texto, ou mesmo a uma realidade à qual se pretende ler, tem um papel balizador na recepção daquilo que é percebido (seja um texto, ou mesmo uma realidade). Na recepção bíblica o “*Ansatz*” exerce um papel unificador, estabelecendo uma tese que norteia a apreensão do sentido de uma passagem textual.

Contudo, sem dúvida alguma, a principal contribuição de Auerbach para a interpretação bíblica na modernidade, mostrando a possibilidade da recepção bíblica, é o resgate do modelo figural de interpretação. O modelo figural se torna uma oportuna via que faz com que a interpretação bíblica não se deixe ser cooptada e canalizada para a leitura fundamentalista e para a leitura alegorizante da teologia da prosperidade. Entendemos ser esse o modelo essencial para a interpretação bíblica. No entanto, um novo embarço se levantava: pode haver contribuição no resgate de algo, isto é, no trazer de volta algo do passado?

Na nossa compreensão a resposta é afirmativa. É verdade que Auerbach, pela sua influência romântica, não só enxergava o passado com bons olhos, como também trouxe à baila alguns outros conceitos e instrumentos que estavam se perdendo, seja pelo aumento da rede de significações, seja pelas sucessivas, abruptas e ainda ininterruptas mudanças às quais a modernidade legou às sociedades. É nesse sentido que ele se propõe a resgatar o historicismo clássico, de certa forma também atingido pela crítica apontada no capítulo 2

desta dissertação. Ao trazer à tona a postura de Auerbach diante do historicismo, queremos tão somente caracterizar que o resgate tem seu valor e sua contribuição.

Pelo prisma do resgate há outra possível leitura para a crise da interpretação da Bíblia, que não deveria existir. Ela simplesmente criou uma oportunidade para que um vital modelo de interpretação da Bíblia pudesse ser reintroduzido. Ao passo que Frye, usando o termo tipologia, apresenta esse modelo como o melhor para a compreensão bíblica, uma vez que é o da constituição do texto escriturístico, Auerbach o resgata como melhor meio de interpretação. É bem verdade que, após compreendê-lo dentro da tradição cristã, Auerbach aplica o conceito de figura para desenvolver sua crítica literária e sua percepção do Realismo na literatura.

Ao reconhecer a relação preenchimento-cumprimento da interpretação figural, sem negar a historicidade dos eventos, dos acontecimentos, antes promovendo sua relação e interação, Auerbach oferece um amplo leque interpretativo. Esse leque se apresenta tanto na esfera existencial do leitor, o qual pode se perceber como um dos polos desse cumprimento, como também na recepção do texto bíblico. Nesse último caso, caberá ao leitor, pela via da humildade e pelo entendimento espiritual, conectar os polos figurais.

Ao trabalhar a interpretação figural, viu-se que Auerbach reconhece a polissemia bíblica. Só que para ele essa riqueza de significados e de sentidos, presente na literatura bíblica, era mais um elemento que apontava para a não contingência da leitura alegórica das escrituras. Justamente as possibilidades interpretativas presentes no texto exerceriam o papel de convidar o leitor a buscar a variante de significados. Nesse sentido, embora reconhecendo que a alegoria, assim como o engessamento dogmático foram os caminhos adotados por boa parte da hermenêutica bíblica praticada no transcurso da Idade Média, Auerbach não os tinha como o melhor nem como o natural caminho.

Constatou-se também que a figuralidade possui outro importante elemento: sua ligação com a noção de existência. Isso porque ao aplicá-la à recepção da mensagem cristã, o que se deseja é que ela encontre uma segunda consumação, que não está no segundo polo da interpretação figural, mas sim no leitor. Dessa forma, consumação se traduz em vivência, em refiguração da existência, em atualização do conteúdo da mensagem pela vida de quem a encarna. E aqui reside um dos apelos, um dos atrativos dessa contribuição auerbachiana com maior potencial de conexão com o leitor: a valorização da existência no modelo figural de Auerbach.

Essa valorização do caráter existencial também pode ser sentida no realismo bíblico, para o qual Auerbach chamou a atenção. Ao expor a realidade cotidiana dos personagens em

suas narrativas, o texto bíblico estabelece um elo com o leitor pela via da existência. A criaturalidade humana, sua limitação, sua dificuldade, o binômio luta-superação, ou mesmo a relação tragicômica da vida presente no texto e na experiência do leitor, são elementos contidos na vivência, na prova. Justamente esse caráter criatural que a existência melhor delineia que provoca a necessidade da esperança, de uma consumação que traga uma refiguração da realidade com uma paginação diferente e melhor do que a atual. Porém, quando a realidade não pode ser repaginada, essa esperança remete para uma consumação futura, eterna. Há um deslocamento do outro polo figural para a eternidade, assim como a realidade sofre uma elevação em sua conceituação e percepção.

No tocante à interpretação bíblica e ao modelo figural nela presente e aplicado, há uma consonância entre realidade e eternidade. Auerbach reconhece esse trânsito particularmente ao falar de Dante e também da encarnação de Jesus, este último mais detidamente quando analisa a literatura sobre São Francisco de Assis. Assim, a eternidade se torna “futura” para o leitor que espera uma consumação do Reino de Deus em sua plenitude e fora do plano terreal. Ela se torna “passado”, ao encarar a encarnação de Jesus Cristo como uma “invasão”, a entrada do divino na história. Ao fazer isso Jesus revelou de modo singular Deus. Nesse sentido, o conceito mais puro de revelação seria o de um descortinar feito no passado e não da demonstração do futuro. Sua melhor demonstração dentro do parâmetro auerbachiano está na peculiar marcação que fez ao notar que Deus se torna figura pela revelação e pela sua representação.

Resta agora demonstrar como fica o arco hermenêutico de Auerbach, no tocante à interpretação bíblica. Ele ocorre não só pela consonância presente na inter-relação entre o plano histórico e a perspectiva eterna (como visto anteriormente), mas, sobretudo, pela ressonância e reminiscência.

A ressonância tem ligação com o significado dos eventos e acontecimentos envoltos como polos figurais na interpretação bíblica. Isso porque um acontecimento (no esquema a seguir apresentado como “evento 1”) repercute em outro período de tempo. Sua repercussão se dá como “evento 1” em termos de profecia, de apontamento futuro, e em termos de “evento 2” como cumprimento e preenchimento. De tal forma que o significado só se torna completo uma vez estabelecida a ponte da relação figural.

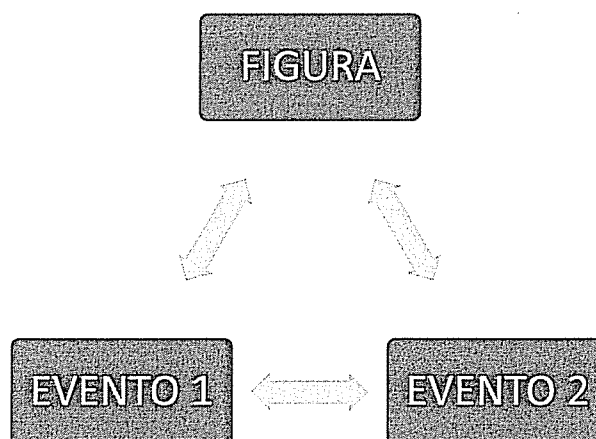
O ciclo do significado, da melhor compreensão textual, somente pode ser fechado pela ressonância. É a interpretação figural que exige e extrai dos acontecimentos, dos eventos, essa noção. Contudo, esse significado só ganha sua plena ressonância quando colocado diante do advento, do fenômeno maior para a espiritualidade cristã que é a vinda e vida de Jesus. Há

uma ressonância, no caso da hermenêutica bíblica, pertinente aos polos figurais; mas a amplitude do significado só é alcançada quando feita a remissão à figura de Jesus.

Um exemplo disso é o relato do encontro daquele que foi conhecido pela tradição como “jovem rico” e Jesus, o qual está presente nos evangelhos sinóticos. Os três (Marcos, Mateus e Lucas) registram uma curiosa conversa entre Jesus e aquele anônimo personagem. Mas ele ganha especial luz no registro de Mateus, que coloca a expressão “se queres ser perfeito” (Mateus 19:21) antes da fatídica ordem da venda dos bens e distribuição dos haveres entre os pobres. Cristo ali não estava então condenando as riquezas, mas dando uma tarefa impossível de ser cumprida por aquele homem. Ao fazê-lo revela sua flagrante imperfeição e a necessidade da Graça. O texto ganha uma maior amplitude na sua ressonância.

A reminiscência tem uma ligação maior com o “evento 2”. De certo modo, ao estabelecer a conexão dos polos figurais, a junção de “evento 1” e “evento 2”, ou acontecimento-evento, é necessário no momento dessa iluminação, uma rememoração, um olhar para o acontecimento primeiro. Há uma volta presente na interpretação figural, assim como há uma volta presente no Romantismo: ela se dá não como desconstrução do momento atual, mas como fator de contribuição para sua plena significação.

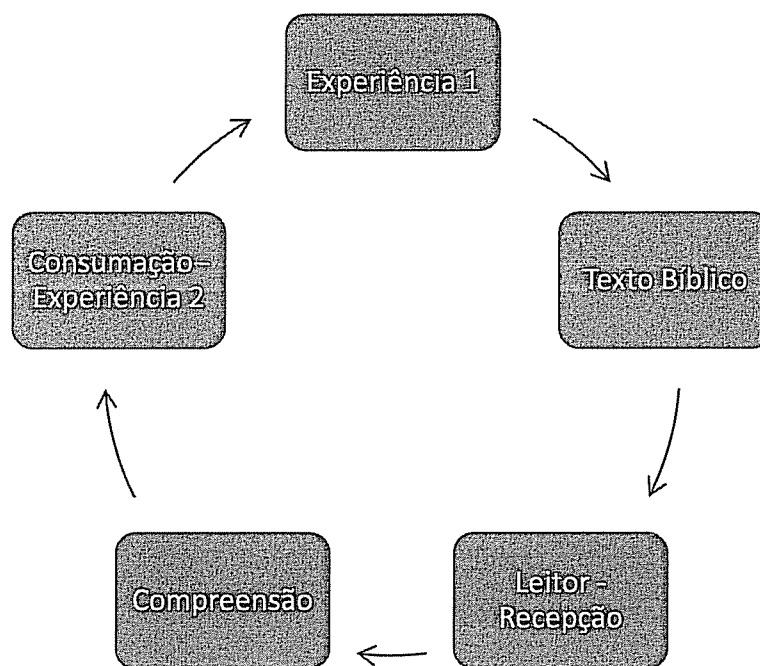
Na nossa compreensão, o modelo de interpretação figural em Auerbach aplicado à interpretação bíblica poderia ser mais bem visualizado da seguinte maneira:



Em que no “evento 1” (também chamado de “acontecimento” nesta dissertação), se notam: a pré-figuração, o acontecimento histórico, a prospecção (o caráter ressonante do acontecimento). No “evento 2” (também chamado de “evento” nesta pesquisa), estariam a apropriação, a pós-figuração, a consumação e o efeito reminiscente, retrospectivo que confere sentido. Já a “figura” é o agente da verticalização, pelo que se manifesta o *intellectus*

spirituallis, que dá amplitude ao significado preenchendo-o, e que representa o “molde modelador” para estruturação da realidade.

Já o círculo hermenêutico que encontramos em Auerbach aplicado à interpretação da Bíblia poderia ser apresentado na seguinte configuração, mostrando seu caráter existencial, saindo da experiência para a experiência, num processo de refiguração:



Onde a experiência 1 (ou evento 1) é o encontro da Realidade com a Revelação, cujo registro é estabelecido, ainda que de modo parcial, pelo texto bíblico. Ao texto sucede o leitor que aparece na qualidade de alguém presente numa realidade e que se depara com a acessibilidade do texto bíblico e seu caráter universal, numa primeira leitura. O texto bíblico por sua vez se apresenta de forma realista (numa perspectiva criatural), evidenciado na sua mistura de estilos, estruturado em termos de figuração e cuja polissemia é aguçada pelo distanciamento histórico e cultural. Por meio destes aspectos atrativos cria-se uma identificação do leitor com o texto. Segue-se a este momento a compreensão. É o momento do entendimento, catapultado pelo *Ansatz* e pela verticalização. Na etapa da compreensão é manifesta a inteligência espiritual que vem pelo casamento da humildade do leitor com a humildade da literatura bíblica. Também na fase da compreensão, a Figura maior que é Jesus já amplificou o sentido do texto. A quarta etapa é a da consumação, onde a mensagem bíblica (em termos ideais) é apropriada, trazendo ao leitor: a) o preenchimento pelo cumprimento da promessa; b) que redundando em sentido e esperança; c) e que conduz o leitor a um momento de

refiguração, ao projetar uma nova realidade (temporal ou eterna), e permitir a contemplação de sua vivência. A vivência representa a apropriação existencial da mensagem bíblica que pode ser mimética ou não (em relação ao texto apropriado). Uma vez consumada, a mensagem, o texto enseja uma nova experiência (2). Assim sendo, o círculo hermenêutico bíblico que percebemos em Auerbach iria da experiência/realidade para uma nova experiência/realidade.

Antes de terminar esse trabalho é preciso apontar uma rica tensão que notamos na obra de Auerbach, o que talvez sugira a diversidade de postulações de seus comentadores e críticos. Ao reconhecer essa tensão, de modo algum se macula a obra desse importante crítico literário, tampouco sua principal publicação, *Mimesis*, a qual serviu de esteio para essa pesquisa. Sua importância, seu alcance multidisciplinar e sua crescente atualidade e uso nas Ciências Humanas, conquanto não (ainda) nas áreas da Ciência da Religião e Teologia (como abordado na Introdução desta dissertação), são marcadores do seu crescente espaço. A tensão, que talvez não existisse em Auerbach como pessoa, mas que, a nosso ver, perpassa seus textos, antes de ser fonte de demérito, na verdade se constitui em rico fomentador de pesquisa e talvez explique seu caráter polifônico. Trata-se do que chamaremos de “Auerbach filósofo social” e o “Auerbach fiel”.

O uso de Auerbach nas Ciências Sociais, sua ligação com elementos que pertencem à Escola de Frankfurt, suas correspondências com Walter Benjamin, bem como a perspectiva que adota de perceber o Realismo nas linhas literárias o tornam campo vasto para a filosofia social. Uma gama crescente de trabalhos relacionando as metanarrativas e a vigência de regimes totalitários a partir da leitura em Auerbach é simplesmente pertinente. E não somente esta, mas outras abordagens que busquem trazer a noção de moldura (conceito caro a Auerbach), de compreensão de uma época, de uma realidade.

Contudo, é notória a carga judaico-cristã contida em muitos textos de Auerbach, até mesmo porque ele optou por trabalhar com eles, também. Na abordagem dos textos cristãos ele apresenta o conteúdo dos diversos autores, mas por vezes nos pareceu que o filólogo alemão-judeu deixava transparecer, de modo velado, a influência de sua pertença étnica, dentro do seu país de nascimento em síntese produtiva com a cultura cristã. Reputamos essa percepção à ideia de que se torna difícil laborar com tantos textos cristãos sem que algum resquício deles não se deixe notar em sua escrita, uma vez presente anteriormente em sua cosmovisão. Até mesmo pela adoção do modelo figural como meio de interpretar a representação da realidade, que é sinal dessa influência.

Um exemplo do resquício é a noção de verticalização na interpretação. Ela pode simplesmente significar, num modelo figural, a ação do intérprete ou mesmo a evolução histórica, mas quando voltada para a interpretação das escrituras, a mesma verticalização se torna sinalizadora da providência divina.

Outro exemplo é o da eternidade. Para um sociólogo não faz muito sentido perceber essa leitura em Auerbach, o que talvez esteja mais presente nos capítulos “não cristãos” de *Mimesis*. Contudo, ao ler os seus demais textos, especialmente os reunidos nos *Ensaio de Literatura Ocidental*, nos parece nítida a concordância, ainda que tendo um autor analisado como anteparo, com a ideia de uma dimensão supratemporal.

Em suma, o que não se pode negar é a presença dessa tensão entre um Auerbach secular e um “religioso”. Essa tensão, assim como sua presença numa constelação ímpar de judeus-alemães, que floresceram num mesmo período histórico, reunidos pela evolução da cultura alemã ou pela divina providência (para não deixar a tensão de lado) são elementos para maiores aprofundamentos acadêmicos.

O que se espera, ao findar esta dissertação, é ter mostrado com clareza o lugar e a contribuição de Auerbach para a interpretação bíblica na modernidade, a partir do resgate do modelo de interpretação figural, dentro da perspectiva historicista que reconhece os acontecimentos históricos relatados nos textos realistas, dos quais a literatura bíblica é um exemplo.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

A) Fontes Primárias;

AUERBACH, Erich. **Mimesis: a representação da realidade na literatura ocidental**. Vários tradutores. São Paulo: Perspectiva, 2011.

_____. **Mimesis: La representación de La realidade em La literatura ocidental**. Trad.: J. Villanueva y E. Ímaz. Mexico, D.F.: Fondo de Cultura Economica, 1996.

_____. **Figura**. Trad.: 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 Mariami de Macedo. São Paulo: Livraria Duas Cidades; São Paulo: Editora 34: 2012.

_____. Figurative Texts Illustrating Certain Passages of Dante's Commedia. **Medieval Academy of America**. Cambridge, v.21, n.4, p. 474-489, Oct., 1946. Acessado em 29/10/2013, 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).

_____. St. Francis of Assisi in Dante's Commedia. **Itálica**. Tucson, Arizona; v.22, n.4, p.166-179, Dec., 1945. (American Association of Teachers of Italian). Acessado pela internet em 29/10/2013 às 15:11hs do site <http://www.jstor.org/stable/476226>.

_____. Linguistics and Literary History. Essays in Stylistics. By Leo Spitzer. Princeton: Princeton University Press, 1948, vii, 236p. IN: **Comparative Literature**, Durham, v.1, n.1, p.82-84, Winter, 1949. (Duke University Press; University of Oregon). Acessado em 29/10/2013, às 15:16hs pelo site: <http://www.jstor.org/stable/1768465>

b) 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.

ADRIANO FILHO, José. Mudança de Paradigma e interpretação das parábolas evangélicas. **Estudos de Religião**, São Paulo, v. 26, n. 42, jan./jun., p.52-64, 2012.

_____. O Método histórico-crítico e seu horizonte hermenêutico. **Estudos de Religião**, São Paulo, v.22, n.35, jul./dez., p.28-39, 2008.

AMHERDT, François-Xavier. Paul Ricoeur e a Bíblia. In: RICOEUR, Paul. **A hermenêutica bíblica**. São Paulo: Loyola, 2006, p. 13-72.

AMPARO, Flávia Vieira da Silva. *Ut pictura poesis: uma interpretação profética e poética da obra de Michelangelo*. **Horizonte**. Belo Horizonte, v.10, n.25, p.75-92, jan./mar.2012.

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). Acessado em 29/10/2013 às 16:46hs pelo site <http://www.jstor.org/stable/1773343>.

ARMSTRONG, Karen. **Em Nome de Deus: o fundamentalismo no judaísmo, no cristianismo e no islamismo**. Tradução de Hildegard Feist. São Paulo: Companhia das Letras, 2001.

BARBIERI, Ivo. In: UNIVERSIDADE ESTADUAL DO RIO DE JANEIRO (UERJ). **Colóquio V: Erich Auerbach**. Rio de Janeiro: Imago, 1994.

BARRERA, Pablo. Fragmentação do sagrado e crise das tradições na Pós-Modernidade: desafios para o estudo da religião. In: TRASFERETTI, José; GONÇALVES, Paulo Sérgio Lopes (ORGS.). **Teologia na Pós-Modernidade: abordagens epistemológica, sistemática e teórico-prática**. São Paulo: Paulinas, 2003. p.437-464.

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.

BENATTE, Antônio Paulo. Os Pentecostais e a Bíblia no Brasil: Aproximação mediante a estética da recepção. **Rever: Revista de Estudos da Religião**, São Paulo, SP, v.12, n.1, p.9-30, 2012.

BERKHOF, Louis. **Princípios de Interpretação Bíblica**. Trad.: Merval Rosa. 2ª Ed. Rio de Janeiro: Juerp, 1981.

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 19/10/2013 às 15:50hs pelo site <http://www.jstor.org/stable/1771344>.

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.

BREMMER, Jan N. Erich Auerbach and His Mimesis. **Poetics Today**. Durham, v.20, n.1, p.3-10, Spring 1999. Acessado em 29/10/2013 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 19/10/2013 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). Acessado pela internet em 29/10/2013 às 16:35hs do site <http://www.jstor.org/stable/464636>.

CASTINEIRA, Angel. **A Experiência de Deus na Pós-Modernidade**. Tradução de Ralfy Mendes de Oliveira. Petrópolis, RJ: Vozes, 1997.

COELHO, Victor de Oliveira Pinto. A abordagem do texto cristão em Erich Auerbach. **Horizonte**. Belo Horizonte, v.10, n.26, p.584-602, abr./jun.2012.

COX, Harvey. **The Secular City**: secularization and urbanization in theological perspective. New York: The Macmillan Company, 1966.

CROATTO, J. Severino. **Hermenêutica Bíblica**: Para uma teoria da leitura como produção de significado. Tradução de Haroldo Reimer. São Leopoldo, RS: Sinodal; São Paulo: Paulinas, 1985.

DIAS, Tânia. In: UNIVERSIDADE ESTADUAL DO RIO DE JANEIRO (UERJ). **Colóquio V: Erich Auerbach**. Rio de Janeiro: Imago, 1994.

DOCKERY, David S. **Hermenêutica contemporânea à luz da igreja primitiva**. Tradução de Álvaro Hattner. São Paulo: Editora Vida, 2005.

DORAN, Robert. Literary History and the Sublime in Erich Auerbach's Mimesis. **New Literary History**. Baltimore, v.38, n.2, p.353-369, Spring, 2007. (The Johns Hopkins University Press). Acessado em 29/10/2013, às 15:54h. DOI: 10.1353/nlh.2007.0029.

DREHER, Luís H. 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**. USP, São Paulo 2008. In: w.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, Darci. **O Futuro da Igreja no Terceiro Milênio**: desafios internos e externos que a Igreja deve enfrentar para ministrar a Palavra com fidelidade no 3º milênio. Rio de Janeiro: Horizontal Editora, 1997.

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).

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). <http://www.jstor.org/stable/2908761>. Acessado em 19/10/2013 às 15:44hs.

ELIOT, Charles W. The Religion of the Future. In: **The Harvard Theological Review**, Cambridge, v.2, n.4, p.389-407, Oct.1909. Acesso 25/04/2013 17:01.

ERASMO DE ROTERDÃ. **Elogio da Loucura**. Tradução de Paulo M. Oliveira. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2011.

EVANS JUNIOR, Arthur R. Resenha de: GREEN, Geoffrey. *Literary Criticism and the Structures of History: Erich Auerbach and Leo Spitzer*. University of Nebraska Press, 1982. x, 186p. **Comparative Literature**, Durham, v.37, n.1, p.90-94, Winter, 1985. (Duke University Press; University of Oregon). Acessado pela internet em 29/10/2013, às 16:15hs pelo site <http://www.jstor.org/stable/1770533>.

FOSDICK, Harry Emerson. **The Modern use of the Bible**. New York: The Macmillan Company, 1961. p.1-130.

_____. “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.

FRAZÃO, Idemburgo P. Félix. UNIVERSIDADE ESTADUAL DO RIO DE JANEIRO (UERJ). **Colóquio V: Erich Auerbach**. Rio de Janeiro: Imago, 1994.

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.

GÉFIN, Laszlo K. Auerbach’s Stendhal: Realism, Figuralidade, and Refiguration. **Poetics Today**. Durham, v.20, n.1, p.27-40, Spring 1999. Acessado pela internet em 29/10/2013 às 16:44hs do site <http://www.jstor.org/stable/1773341>.

GUMBRECHT, Hans Ulrich. In: UNIVERSIDADE ESTADUAL DO RIO DE JANEIRO (UERJ). **Colóquio V: Erich Auerbach**. Rio de Janeiro: Imago, 1994.

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. UNIVERSIDADE ESTADUAL DO RIO DE JANEIRO (UERJ). **Colóquio V: Erich Auerbach**. Rio de Janeiro: Imago, 1994.

HEGEL, G. W. F. **Fenomenologia do Espírito**. Tradução de Paulo Menezes e Kari-Heinz Effen. 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).

HENRICHSEN, Walter A. **Princípios de Interpretação da Bíblia**. São Paulo: Mundo Cristão, 1989.

HIGGUET, Etienne (ORG). **Estudos de Religião**, São Paulo, SP, v.26, n.42, jan./jun., 2012.

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). Acessado em 29/10/2013 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.

JOSGRISBELRG, Rui de Souza. Hermenêutica Bíblica e a vida cotidiana. **Caminhando**, São Paulo, SP, v.17, n.2, p.79-94, jul./dez. 2012.

LEONEL, João. Pedro como personagem no evangelho de Mateus: complexidade e inversão. **Horizonte**. Belo Horizonte, v.12, n.33, p.164-182.

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.

_____. In: UNIVERSIDADE ESTADUAL DO RIO DE JANEIRO (UERJ). **Colóquio V: Erich Auerbach**. Rio de Janeiro: Imago, 1994.

LÓPEZ, Damian. Interpretación figural e historia: Reflexiones en torno a 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.

MENDONÇA, Antônio Gouvêa. A Teologia ou o espírito do Protestantismo no Brasil: uma visão muito panorâmica. **Simpósio**. n.26, p.163-172, Dezembro 1982.

_____. 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). Acessado em 19/10/2013 às 16:06 pelo site <http://www.jstor.org/stable/30165459>.

NOGUEIRA, Paulo Augusto de Souza. Hermenêutica da Recepção. **Estudos de Religião**. São Paulo (UMESP), v.26, n.42, p.15-31, jan./jun. 2012.

RICOEUR, Paul. **Ensaio sobre a Interpretação Bíblica**. Trad.: José Carlos Bento. São Paulo: Fonte Editorial, 2008.

_____. **El Lenguaje de la Fe**. Trad.: Beatriz Melano Couch. Buenos Aires: La Aurora, 1978a.

_____. **A Hermenêutica Bíblica**. Tradução de Paulo Meneses. São Paulo: Loyola, 2006.

_____. **Leituras 3: Nas Fronteiras da Filosofia**. Tradução de Nicolás Nyimi Campanário. São Paulo: Loyola, 1996.

_____. **'Logique herméneutique'?** In: FLOISTAD, Guttorm (Ed.). Boston: Martinus Nijhoff Publishers; London: The Hague, 1981. v.1. p.179-223.

_____. **Interpretação e Ideologias**. 4a edição. Trad.: Hilton Japiassu. Rio de Janeiro: Francisco Alves, 1990.

_____. **O Conflito das Interpretações: ensaios de hermenêutica**. Trad.: Hilton Japiassu. Rio de Janeiro: Imago, 1978b.

ROCHA, Alessandro Rodrigues. **Experiência e Discernimento**. São Paulo: Fonte Editorial, 2011.

ROCHA, João César. In: UNIVERSIDADE ESTADUAL DO RIO DE JANEIRO (UERJ). **Colóquio V: Erich Auerbach**. Rio de Janeiro: Imago, 1994.

RONEN, Ruth. Philosophical realism and postmodern antirealism. **Style**. Dekalb, v.29, n.2, p.184-198, Summer, 1995. (Northern Illinois University). Acessado pela internet em 30/10/2013 às 16:35hs do site <http://www.style.niu.edu/index.html>.

SABATIER, Augusto. **Ensayo de una Filosofía de La Religión según La Psicología e La Historia**. Madrid: Daniel Jorro, 1912.

SAID, Edward W. **Humanismo e crítica democrática**. Tradução de Rosaura Eichenberg. São Paulo: Companhia das Letras, 2007. p.110-146.

SCHLEGEL, Jean Louis. **A lei de Deus contra a liberdade dos homens: integristas e fundamentalismos**. Tradução de: Eduardo Brandão. São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2009.

SHELLING, Friederich Wilhelm Joseph. **Las edades del mundo. Textos de 1811-1815**. Edição de Jorge Navarro Pérez. Madrid: Akal, 2002.

SMITH, Wilfred Cantwell. **O sentido e o fim da religião**. São Leopoldo: EST; São Leopoldo: Sinodal, 2006.

TORQUATO JÚNIOR, Clóvis. Os fundamentos da interpretação alegórica de Orígenes. **Simpósio**, São Paulo, ASTE, v.35, p.44-62, Dez-1992.

UNIVERSIDADE ESTADUAL DO RIO DE JANEIRO (UERJ). **Colóquio V: Erich Auerbach**. Rio de Janeiro: Imago, 1994.

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).

VIRKLER, Henry A. **Hermenêutica: Princípios e Processos de Interpretação Bíblica**. Trad.: Luiz Aparecido Caruso. São Paulo: Vida, 1987.

VOLKMANN, Martin, DOBBERAHN, Friedrich Erich, CÉSAR, Ely Éser Barreto. **Método Histórico-Crítico**. São Paulo: Cedi, 1992.

WAIZBORT, Leopoldo. Erich Auerbach Sociólogo. **Tempo Social**. São Paulo, v.16. n1, 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: Cosac Naify, 2007.

WELLEK, René. Auerbach's Special Realism. **The Kenyon Review**, Gambier, Ohio, v.16, n.2, p.299-307, Spring, 1954. (Kenyon College). Acessado pela internet em 19/10/2013 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). Acessado em 19/10/2013 às 16:18 pelo site <http://www.jstor.org/stable/1768517>.

WILLIAM, Robins. Modeling Biblical Narrative: Frye and D. H. Lawrence. **Semeia**, [S.I.], Issue 89, p.125-135, January 2002.

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.