

Modernidade, Mito e Religião: Crítica e Reconstrução das Representações Religiosas

Vitor Westhelle*

Sinopse

Este texto examina como a incredulidade inseriu-se na história do Ocidente no ápice da própria modernidade, sendo antes de tudo uma crítica às representações religiosas. Porém, a modernidade significou não só um fim da fé, mas também um recomeço cujo destino e promessas ainda estão sendo decididos à base da capacidade da teologia de reconstruir um discurso público numa era em que a religião foi sanada de suas feridas no ambulatório privado da piedade e moral burguesas. O texto oferece primeiro um critério para o exame do discurso teológico como um discurso mítico e examina, então, as condições de possibilidade e impossibilidade de sua desconstrução. A seguir, discute duas vertentes de reconstrução teológica e suas limitações. Como conclusão, o artigo oferece uma modesta proposta de entender o discurso sobre a religião como um discurso transgressivo a margear os saberes disciplinares.

Palavras-chave: Modernidade; Iluminismo; Mito; Representação; Alegoria; Símbolo; Metáfora; Ironia, Analogia.

Abstract

This text examines how skepticism inserted itself in the history of Western ideas. Such skepticism emerging at the climax of modernity came about, before all, as a criticism of religious representations. However, modernity represented not only an end to faith, but also a new beginning whose fate and promise are still being decided on the basis of theology's capability to reconstruct a public discourse in an era in which religion was healed in the private infirmary of bourgeois piety and morality. The text offers first a criterion for the examination of the theological discourse as a myth, and then probes the conditions of possibility of its deconstruction. Two avenues for theological

* Professor Titular na *Lutheran School of Theology at Chicago* (LSTC), autor de inúmeros artigos em revistas brasileiras e estrangeiras.

reconstruction and their limitations are discussed. As a conclusion the article offers a modest proposal for how to understand the religious discourse as a transgressive discourse emerging at the margins of disciplinary knowledges.

Key words: Modernity; Enlightenment; Myth; Representation; Allegory; Symbol; Metaphor; Irony; Analogy.

1 - Abertura

O pós-moderno, como Lyotard o definiu, é “a incredulidade para com as metanarrativas.”¹ O que pretendo examinar é como esta incredulidade inseriu-se na história do Ocidente no ápice da própria modernidade – no iluminismo –, sendo antes de tudo uma crítica às representações religiosas. E as respostas dadas a esta crítica ensaiam as mesmas possibilidades do ressurgimento insidioso de metanarrativas, da persistente e inquilina presença da metafísica ocidental, ainda em meio à sua denúncia e às suas rupturas.² Foi a modernidade, então, que abriu o “fosso abjeto e vasto” (Lessing) que, nesta era pós-colonial, expande-se para trazer as representações não só religiosas, mas todas aquelas com as quais o mundo ocidental inscreveu sua narrativa, sua ciência, suas artes como normativas.

A denúncia da mitologia religiosa, do mito vigoroso e colorido, sofisticou a arte diagnóstica de reconhecer, no logocentrismo ocidental em geral, não mais do que uma mitologia dissimulada, anêmica, branca, mas ainda assim, uma mitologia.³ Esquecer esta história é repeti-la, mas desta vez, como diria Marx, como uma farsa. O chamado pós-modernismo inscreve-se assim no registro fáustico da modernidade, ainda que o amplie e multiplique *ad nauseam* os gestos ensaiados pela crítica da religião há mais de dois séculos. Como disse Octavio Paz: “Os homens nunca souberam o nome do tempo em que vivem, e nós não somos uma exceção a esta regra universal. Chamar-se pós-moderno é uma

1 Jean-François LYOTARD, *The Postmodern Condition*, p. xxiv. [N. do E.: Para dados bibliográficos completos deste e dos outros títulos, cf. as **Referências Bibliográficas** abaixo.]

2 O mais prolixo dos assim chamados pós-modernos, Jacques Derrida (que refutaria o epíteto), faz dessa observação o ponto agônico de sua filosofia: “[...] I do not believe [...] that someday it will be possible to *simply* escape metaphysics.” (...) “Breaks are always, and fatally, reinscribed in an old cloth that must continually, interminably be undone.” Jacques DERRIDA, *Positions*, p. 17, 24.

3 DERRIDA, *Margins of Philosophy*, p. 209-71.

maneira bastante ingênua de dizer que somos muito modernos.”⁴ Assim também as tentativas de cerzir o corpo dilacerado do mito encontram, na era de aquário, versões análogas às que desenvolveu a teologia. Ao passo que na teologia esta labuta pode não ter tido o sucesso que adquiriu nas ciências, ela manteve a arte e algo de belo. Dr. Frankenstein era, como sabemos, um cientista, não um teólogo. Seria por isso que o “retorno do sagrado selvagem” (Antônio G. Mendonça) aparece hoje menos como uma justificação da religião, e mais como uma vindicação de sua própria pobreza, agora em companhia dos novos destituídos que a “nova era” criou? Vejamos, então, o que foi este processo.

O iluminismo provocou a crise da consciência religiosa no Ocidente, forçando uma transformação radical no método teológico. A razão desta transformação tem menos a ver com o desenvolvimento interno da disciplina teológica que com o desaparecimento do autovalidado objeto do discurso teológico. A este objeto teológico autovalidado pertenciam, primeiramente, as assim chamadas “provas históricas” do cristianismo: as estórias de milagres, o cumprimento das profecias veterotestamentárias e a expansão do cristianismo nos primeiros séculos. Todas estas “provas” eram o substrato que fundava a empresa teológica como uma ciência positiva; quer dizer: tínhamos uma religião fundada em dados positivos de convicções históricas inquestionáveis. Até a era da razão implodir a catedral gótica do positivismo religioso ou do cristianismo histórico, nenhuma dúvida de monta se havia erigido contra as pedras fundamentais do edifício cristão. Desde Celso, no segundo século, os críticos do cristianismo não questionavam as bases sobrenaturais das provas históricas da fé cristã; questionavam, isso sim, a interpretação a elas dada e a reivindicação de exclusividade que a elas era anexada.⁵

Por volta da metade do século XIX, David Friedrich Strauss resumiu o impasse e também a nova tarefa que a teologia tinha pela frente em uma era em que não podia mais ser indiferente ao relativo sucesso dos ataques lançados contra a religião positiva por filósofos e intelectuais do porte de Spinoza, dos deístas ingleses, de Reimarus, Edelman, Voltaire, Diderot, Lessing, Fichte e

4 Octavio PAZ, *La otra voz: poesía y fin de siglo*, p. 51.

5 Veja ORÍGENES, *Contra Celsum*, i, 28, 38; ii, 28, 48-51.

outros propagandistas da religião natural, do ceticismo e do ateísmo. Assim Strauss:

A teologia é produtiva somente à medida em que é destrutiva. Sua tarefa no presente consiste em demolir um prédio que não mais se encontra fundado nos alicerces do mundo moderno. Mas, para prevenir que este caia sobre a cabeça do seus habitantes, esta tarefa deve ser levada a cabo com cuidado, pouco a pouco, e no entanto sem perda de tempo.⁶

Pedra por pedra, o edifício da religião positiva, decorada pela ortodoxia teológica, foi demolido. Dos seus alicerces históricos pouco ou nada restava. “Monges do ateísmo,” como Heinrich Heine os chamou, estavam a decifrar os pergaminhos do seu tempo, decodificando sinais do fim dos tempos da consciência religiosa como até então era assumida. Pensou-se que a primeira fatalidade deste “processo de putrefação do absoluto” (Marx) seria a teologia, condenada a abandonar a companhia da erudição acadêmica (ainda que a religião positiva continuasse a existir enquanto a humanidade não completasse seu processo de educação). A era da razão não poderia mais tolerar a “ciência de idiotas, da consciência ignorante”.⁷

No entanto, a persistência do fenômeno religioso – e então da teologia – provou estar este fundado em alicerces mais profundos que as “provas históricas” do cristianismo. Sua sobrevivência não se deu nas metamorfoses propostas pelos deístas, pelos defensores da religião natural ou pelos positivistas. O que veio a se tornar claro, já no início do século XIX, é que as “provas” mesmas não foram destruídas. Tornaram-se na verdade “provas da fé” não mais dependentes de um precário fundamento histórico. A fé tornou-se a prova da história e não o contrário, ou, como Rudolf Bultmann o formulou, “o milagre pressupõe a fé”. Lessing resumiu esta transformação no seu famoso postulado: “Verdades acidentais da história jamais podem vir a ser provas das verdades necessárias da razão.”⁸ Em um outro texto ele complementa seu argumento: “a

6 David F. STRAUSS, *Die christliche Glaubenslehre in ihrer geschichtlichen Entwicklung und im Kampfe mit der modernen Wissenschaft dargestellt*, v. 2, p. 624.

7 *Ibid.*, p. 625.

8 Gotthold E. LESSING, *Lessings Werke*, v. 6, p. 223.

regula fidei (...) é a pedra sobre a qual a igreja de Cristo está erigida.⁹ Em outras palavras: para ser o depósito da fé uma catedral imaginária é tão boa ou ainda melhor que uma empírica. Para o crente, não era assunto de grande preocupação se o objeto do afeto e da devoção religiosa era um objeto historicamente definido (como o iluminismo veio a definir um fato histórico¹⁰) ou uma representação inserida em um nexos histórico pelo assentimento da fé. Bruno Bauer, com seu sarcasmo característico, descreve isto em um texto intitulado *Sem-Vergonhice Teológica* (1841):

A era antes do iluminismo e da revolução [francesa] é chamada de os bons tempos da fé, como se hoje a fé tivesse perdido seu poder ou como se nem mesmo mais existisse. Completamente errado! Agora a verdadeira era da fé irrompeu e a consciência religiosa chegou à plenitude.¹¹

O objeto dos estudos e do discurso teológico pode assim ser visto sob nova luz. O termo “teologia” não denotava sua acepção tradicional de ser o discurso (*logos*) sobre a deidade (*theos*). Uma revolução copernicana atingiu o núcleo mesmo da autodefinição teológica. Passou a ser entendida como a “divinação” sobre o significado último do *logos* no imaginário das representações religiosas.¹² A despeito das discordâncias sobre aquilo em que esta “divinação” consiste – se é vista como um processo psicológico, histórico-literário, uma emanção da autoconsciência, uma projeção antropológica ou uma externalização da substância –, dava-se por certo que o objeto do discurso teológico era primeiramente as representações que ancoravam o fenômeno religioso. Já não era mais óbvio que havia uma correspondência entre a representação e seu referente, entre o significante e o significado.¹³

9 Ibid., p. 364.

10 Cf. *ibid.* o ensaio de LESSING, *Über den Beweis des Geistes und der Kraft*, *ibid.*, p. 221-25.

11 Bruno BAUER, *Feldzüge der reinen Kritik*, p. 44.

12 Para a defesa clássica da *divinatorischen Methode*, cf. Friedrich D. E. SCHLEIERMACHER, *Hermeneutik*, p. 123-41.

13 Certamente aí não está uma novidade radical. A mesma objeção já havia sido levantada pelo nominalismo contra o realismo medieval ou, se quisermos, mais de um milênio antes pelo sofismo. O que agora muda é que esta postura é dotada de um consenso cultural e uma articulação teológica.

Para a teologia este novo começo não significou a resolução dos problemas vinculados à construção teológica. Significou um recomeço, cujo destino e promessas ainda estão sendo decididos à base da capacidade da teologia de reconstruir um discurso *público* numa era em que a religião foi sanada de suas feridas no ambulatório *privado* da piedade e moral burguesas. O argumento a seguir oferecerá primeiro um critério para o exame do discurso teológico como um discurso mítico, só então examinando as condições de possibilidade e impossibilidade de sua desconstrução. A seguir, discutirá duas vertentes de reconstrução teológica e suas limitações, para concluir com uma modesta proposta de entender o discurso sobre a religião como um discurso transgressivo a margear os saberes disciplinares.

2 - Mitologia Religiosa

Assumindo o risco de uma vasta simplificação, as discussões sobre mitologia têm oscilado entre dois extremos. Uma, representada pela obra de Ernst Cassirer, vê o mito, em analogia ao princípio kantiano do *a priori* transcendental, como sendo um princípio *poiético* que a mente utiliza para organizar os dados da experiência. Aqui o mito não leva a conotação de estória, ou de fábula. As estórias, os mitos concretos, são expressão deste princípio sintético da razão em dados contextos sociais. O mito, neste caso, não é uma estória; apenas adota uma estória.¹⁴ No outro extremo encontra-se a interpretação do mito mais achegada à sua conotação popular como literatura, fábula, um fruto da imaginação criativa de um autor que assim captura a imaginação de outros.¹⁵ A primeira opção carece do reconhecimento de que a narrativa como tal é constitutiva do mito, ganhando significado, diferentemente da fábula, no seu desempenho ritual. O mito não é uma forma de cartografia, é antes uma forma de detectar a realidade construindo uma rede de significados que dependem de sua articulação narrativa. A segunda opção tem o mérito de reconhecer isto, mas falha

14 Ernst CASSIRER, *The Philosophy of Symbolic Forms*.

15 Uma versão elaborada desta teoria encontra-se em Richard V. CHASE, *Quest for Myth*.

no que a outra opção oferece, isto é, que o significado do mito não é exaurido na crítica literária; este sobrevive à intenção de seus presumíveis autores, captura a imaginação porque é capaz de reinscrever-se em situações distintas. Para explicar a diferença, por exemplo, entre *Macunaíma* de Mário de Andrade e *A Fazenda do Pica-Pau Amarelo* de Monteiro Lobato – o primeiro como um mito que reinscreve na modernidade brasileira o herói trágico da mitologia grega, e o segundo como uma engenhosa fabulação que se compara à obra de Hans-Christian Andersen –, é necessário ter em conta as duas dimensões do processo mitológico: a narrativa localizável e seu princípio ideal.

É primordialmente a Hölderlin (ainda que através da ajuda indireta de Hegel e Schelling) que a teologia deve a compreensão do caráter mítico de seu objeto discursivo. No pano de fundo do trabalho de Schiller sobre *A Educação Estética do Homem*,¹⁶ no qual a beleza é definida como a unidade da vida e da forma, memória e pensamento, Hölderlin elaborou o seu conceito de mito que mais se aproxima a uma teoria capaz de cobrir o *déficit* das opções apresentadas acima. Ele entende o mito como sendo a unidade indivisível entre as relações formais, intelectuais ou noéticas (*intellektuellen Verhältnissen*) e as relações empírico-históricas (*historischen Verhältnissen*), “de tal maneira que os processos religiosos (*religiösen Verhältnissen*) em suas representações não são nem intelectuais, nem históricos, mas sim histórico-intelectuais, a saber, míticos.”¹⁷ A estrutura do mito está hermeticamente confinada à relação imediata entre a subjetividade universal e o evento particular nele representado. Esta unidade, em si mesma absoluta e não reflexiva, é o que permite entender porque o “fosso abjeto e vasto” de Lessing não conseguiu tragar o fenômeno religioso. No entanto, a externalização desta unidade, o mito propriamente dito, apresenta a possibilidade de reflexão e mediação que em sua essência são negadas. O mito torna-se em história no sentido de *Geschichte* (e não *Historie*, que para Hölderlin denota o registro da pura percepção sensível), que deve ser designada como o âmbito das imagens e representações prenes

16 Friedrich SCHILLER, *Sämtliche Werke*, v. 2, p. 493-527, especialmente p. 508-09.

17 Friedrich HÖLDERLIN, *Gesammelte Werke: Philosophische Nachlass, Übersetzungen*, p. 45.

do absoluto, mas que assim dão origem ao fenômeno religioso. *Geschichte* torna-se, na projeção do absoluto que se desdobra no particular, um âmbito mitológico, uma sucessão de emanções na qual o registro da consciência religiosa acha-se em seu outro. Isto é o que Hölderlin expressa no seu poema “Celebração da Paz”:

E a imagem do tempo que o grande espírito desdobra,
Um signo põe à nossa frente que entre ele e outros
Entre ele outros poderes forma um pacto.¹⁸

O desdobramento desta projeção (como *Geschichte*) tem no seu núcleo o ato (*Tat*) que é expresso e cristalizado no mito. O ato, como a identidade do empírico-histórico e do noético-intelectual, o particular e o universal, é definido como o “poético”. Esta definição do poético tem para Hölderlin um sentido bastante preciso. Ele volta à noção grega de *poiesis* como o ato criativo por excelência, que define tanto a produção artística em geral como a produção através do trabalho humano.¹⁹ Assim como o artesão cria a identidade metabólica entre o histórico e o noético, o poético é definido como o labor do absoluto, no sentido subjetivo e objetivo do genitivo: como o labor que o absoluto desempenha e como o labor sobre o absoluto. Portanto, Hölderlin conclui que de “acordo com sua essência a religião é poética”, mas enquanto fenômeno é mítica.²⁰

No entanto, definir o religioso como essencialmente poético dificilmente explica o fenômeno religioso, a saber, a submissão do crente ao misterioso poder do mito. Ainda assim, a contribuição de Hölderlin foi a de definir o problema. Foi nesta tela que Strauss esboçou a sua formulação da crítica das representações religiosas ao definir o fenômeno religioso como o não-reflexivo e imediato assentimento dado ao mito, assentimento no qual poderia haver ou a hegemonia do aspecto objetivo do mito (*notitia*), como na ortodoxia clássica, ou a hegemonia do assentimento subjetivo

18 “Und das Zeitbild, das der grosse Geist entfaltet./Ein Zeichen, liegt vor uns, dass zwischen ihm und andern/Ein Bündnis zwischen ihm und andern Mächten ist.” HÖLDERLIN, *Gedichte-Hyperion*, p. 134.

19 *Poiesis* é assim diferenciada da atividade reprodutiva (*techné*), das relações intercomunicativas (*praxis*), da especulação contemplativa (*theoria*) e da cognição (*episteme*).

20 HÖLDERLIN, *Werke*, p. 46.

(*fiducia*), como no pietismo. Mas, em qualquer dos casos, o que caracteriza o mito não é somente que este expressa a imagem do “poético,” mas torna-se na imediata unidade entre “a certeza crente e o seu objeto: a tradição religiosa enquanto dogma e história sacra.”²¹

O próprio Hölderlin não elaborou uma teoria crítica da religião, mas postulou o problema no que ele denominou de “tons básicos” (*Grundtöne*) do mito.²² Ele distingue três tons: o ingênuo ou lírico; o heróico ou épico; e o ideal ou trágico. Uma discussão exaustiva da teoria mítica de Hölderlin não pode ser apresentada aqui.²³ O que é relevante para esta discussão é a elaboração que ele faz do “tom ingênuo” que, para ele, melhor expressa o assentimento da certeza crente dada ao mito e, portanto, torna-se constitutiva para a definição do fenômeno religioso de forma assemelhada ao que fez Strauss. O tom ingênuo é caracterizado, assim como a religião, por uma atitude de união contemplativa e harmônica entre o sujeito que crê e o objeto mitológico. A ausência de reflexividade – a falta deste registro fundamental da modernidade – e a predominância da empatia e harmonia geram uma relação que pode ser descrita como episódica entre o sujeito que crê e o inventário mítico de uma religião particular, sem uma conexão necessária entre os atributos pelos quais a divindade é representada. A relação é sempre pontual e depende exclusivamente do sucesso na unidade entre sentimentos e afetos, de um lado, e a representação, de outro. Esta relação episódica e imediata com diferentes conteúdos mitológicos evita a consciência da contradição.²⁴ Portanto, o divino pode ser representado como ser de amor, como vingativo, compassivo, poderoso, justo e zeloso, sem que estes atributos se choquem.²⁵

A crítica à religião, podemos assim observar, não é apenas a

21 STRAUSS, *Streitschriften zur Vertheidigung meiner Schrift über das Leben Jesu und zur Charakteristik der gegenwärtigen Theologie*, v. 3, p. 61.

22 HÖLDERLIN, *Werke*, p. 32-39.

23 Veja o epílogo de Helmut Bachmaier, in: HÖLDERLIN, *Gedichte-Hyperion*, p. 295-325.

24 Ao definir a característica fundamental da representação religiosa (*das Vortellen*), Hegel faz a seguinte observação: “Das Vortellen hat daher wohl allenthalben den Widerspruch zu seinem Inhalte, kommt aber nicht zum Bewusstsein desselben.” Cf. Georg W. F. HEGEL, *Wissenschaft der Logik*, v. 2, p. 60.

25 Hegel faz similar observação quando afirma que na representação religiosa “hat alles nebeneinander ruhig Platz.” Cf. HEGEL, *Werke*, v. 16, p. 153.

crítica à representação religiosa, mas ao caráter “ingênuo” do mito religioso e o correspondente assentimento a ele dado. Isto então explica porque a simples rejeição em bases racionalizadas do mito religioso, bem como de seu tom ingênuo, pouco fez para afetar a consciência religiosa. A razão disso é que esta, sendo não-reflexiva e imediata, evade, em princípio, a possibilidade da reflexão e qualquer reivindicação autoritativa que desta provenha. De igual modo, o ataque ao afeto religioso pouco fez para atingir seu núcleo, assim como Hölderlin o descreve na elaboração do tom ingênuo.

A única maneira efetiva que poderia trazer a consciência para fora de seu ambiente ingênuo seria o desmonte do mito nos seus elementos constitutivos: a ocasião histórico-empírica (*historisch*), o conteúdo intelectual (noético) e o assentimento dado entre o histórico e o noético. Strauss tem o seguinte a dizer a este respeito, propondo um processo de desconstrução do mito:

Mas uma vez que a mente (*Geist*) lança mão da oportunidade oferecida por este fato externo (a encarnação) para trazer à consciência a idéia da união entre Deus e a humanidade, e vê na história apenas a apresentação desta idéia, o objeto da fé muda completamente. Em vez de um fato sensível e empírico, tornou-se em uma idéia espiritual e divina.²⁶

Se o mito é gerado pela confluência imediata entre o fato particular e o conteúdo universal, como sugeriu Hölderlin, a crítica precisa inverter o processo e desmontar o mito. No entanto, este desmonte é apenas uma dissimulação dentro do próprio discurso, criando apenas uma distância entre a ocasião histórica e o conteúdo metafísico. A pretensa erradicação da representação em nome de um conceito científico ou filosófico que excederia as limitações da representação é visto como a liberação do puramente “poético” do cárcere de seu outro estranho. Mas a perda do seu outro “alienado” é também a perda da realização poética, ou melhor, o deferimento de um significado particular e histórico. O puramente “poético” é o inefável, a potência em si, o *actus purus* de Aquino, o recôndito impotente para unir-se ao seu ou-

26 STRAUSS, *Das Leben Jesu, kritisch bearbeitet*, v. 2, p. 737.

tro, como Hölderlin expressou em seu poema. Se é verdade que o mito sufoca o poético, também é verdade que o mito manifesta em suas entranhas o poético. O mito é epifânico. Portanto, o *pathos* crítico da teologia não se pode dar por satisfeito na desconstrução do tom ingênuo de seu objeto. A crítica mesma já demanda a necessidade de uma reconstrução mitológica, do que Tillich chamou de re-mitologização. Certamente, tal re-mitologização amiúde não é reconhecida como tal, apenas expressa na voz ventríloqua de um sistema filosófico ou científico.

Tal reconstrução, enquanto dissimula o enraizamento de sua tarefa no próprio mito, faz lembrar uma passagem conhecida de Anatole France, quando discute a natureza da linguagem metafísica. A estória é uma discussão entre duas personagens a respeito de uma frase em um livro de metafísica. A frase diz: “O espírito possui Deus à medida em que participa no absoluto.”²⁷ A discussão desdobra-se na reflexão sobre o caráter abstrato da linguagem metafísica como uma vã tentativa de escapar ao enraizamento mítico dos próprios conceitos empregados. Uma das personagens oferece a seguinte analogia em meio ao argumento:

Estava pensando como os metafísicos, quando criam uma língua para si, são como amoladores de facas que, em vez de facas e tesouras, põe à pedra de amolar moedas para erradicar as imagens nelas impressas. Depois de não deixar nada mais visível nas moedas, nem o Rei Eduardo, o Imperador Guilherme, ou a República, eles declaram: “Estas peças já não tem nada de inglês, de alemão, ou de francês; foram liberadas dos limites do tempo e do espaço; não tem mais o valor de cinco *shillings*; são agora de valor inestimável, e a sua circulação estendeu-se infinitamente.” Eles estão certos ao assim dizê-lo. Nesta tarefa de amolar em que estão engajados, palavras mudam de sua acepção física para uma metafísica. Está claro o que perdem no processo; mas o que ganham não é de forma alguma óbvio.²⁸

O sucesso da crítica moderna é, ironicamente, não mais que um trabalho de Sísifo, uma tentativa infinda de universalizar um mito regional. Duas estratégias para a reconstrução do mito desmembrado podem ser divisadas. Cada uma toma uma figura

27 Anatole FRANCE, *The Garden of Epicurus*, p. 123.

28 *Ibid.*, p. 194-95.

de linguagem que lhe serve de paradigma e um tropo que lhe serve de critério. A primeira retoma o mito pela via alegórica e se vale da sinédoque. A segunda, pela via simbólica com o recurso da metonímia. Cada uma manifestará funções epifânicas distintas. Entre estas, sugiro, demarcam-se os limites no vasto campo de opções de construções teológicas no contexto da teologia ocidental desde a abertura da era das luzes.

3 - Alegoria

Goethe oferece a seguinte influente definição de alegoria: “A alegoria transforma a aparência em um conceito e o conceito em uma imagem, de tal forma que o conceito está sempre limitado mas também contido na imagem e expresso nela.”²⁹ O elemento decisivo nesta definição é que o conceito está ao mesmo tempo limitado pela imagem, mas totalmente contido nela. Alhures, no contexto da apresentação de sua teoria poética, Goethe elabora esta definição:

Faz uma grande diferença se o poeta começa com o universal e sai em busca do particular, ou se contempla o universal no particular. O primeiro modo de proceder gera a alegoria, na qual o particular é tido como uma ilustração, um exemplo do universal. A segunda revela a própria natureza da poesia: enuncia um particular sem pensar ou referir-se a um universal. Quem compreende este particular em sua vitalidade abarca simultaneamente com ele o universal sem assumi-lo como algo dado.³⁰

Georg Lukács encontrou na caracterização da alegoria em Goethe a expressão hegemônica da função das representações religiosas do cristianismo.³¹ Seguindo Hegel, Lukács inicia sua dis-

29 Johann W. GOETHE, *Maximen und Reflexionen*, p. 192.

30 Ibid., p. 67. Cf. Friedrich W. SCHELLING, *Vorlesungen über die Methode des Akademischen Studiums*, p. 82: “Ganz anders ist das Verhältnis einer Religion, die auf das Unendliche unmittelbares sich selbst geht, in welcher das Endliche nicht als Symbol des Unendlichen, zugleich um seiner selbst willen, sondern nur als Allegorie des ersten und in der gänzlichen Unterordnung unter dasselbe gedacht wird.”

31 Georg LUKÁCS, *Estética*, v. 4, p. 425-74.

cussão sobre o domínio da alegoria no cristianismo estabelecendo o que chamou de “inflação” da categoria do “em-si” (*an sich*) na história do pensamento ocidental de Platão a Kant.³² Este “em-si,” como um universal abstrato e um dado transcendental, permanece independente da realidade empírica e manifesta, que Hegel chamou de “para-si” (*für sich*). A expressão mais enfática deste “em-si” encontra-se no “Uno” de Plotino. Este inconcebível, “inefável super-ser” está além de todo pensamento e de toda representação.³³ Só pode ser encontrado num salto transcendente de uma união mística.³⁴

Nesta inflação do “em-si” Lukács encontra a fonte perene da via negativa na teologia que se apóia na separação imediável entre o *mundus noumenon* e o *mundus phenomenon* de Kant. Com base nesta postulação filosófica, restaura-se o antigo *ignorabimus*, a recusa da razão de entender o que transcende os sentidos, assim como sói acontecer com o neopositivismo e o empirismo lógico.³⁵

É esta separação que sustém o procedimento alegórico. Mas não se trata de uma simples reprodução deste dualismo; trata-se, antes, de mantê-lo através de um relacionamento dos dois pólos de uma forma cristológica específica. A compreensão da reconciliação vê-se aqui emoldurada por uma teoria da encarnação que permite à teologia cristã interpretar a relação entre o universal e o particular. O universal aparece aqui como um dado pressuposto, que encontra no particular sua imagem e expressão. Este está então uma vez limitado e por outra plenamente expresso, encarnado no particular. Somente começando-se pelo universal pode o particular ser tomado como verdade. Esta é a única via. Começar

32 Ibid., v. 3, p. 230-31.

33 Ibid., v. 3, p. 284; cf. HEGEL, *Werke*, v. 19, p. 446.

34 HEGEL, *Werke*, v. 19, p. 442.

35 LUKÁCS, *Estética*, v. 1, p. 26; cf. a maneira como Karl Popper demarca a separação entre o âmbito das ciências e o da metafísica em *The Logic of Scientific Discovery*, p. 34-44. Uma proposição ainda mais radical é apresentada pelo jovem Wittgenstein. Cf. Ludwig WITTGENSTEIN, *Tractatus logico-philosophicus*, p. 112-15.

36 O caso mais exemplar desta postura na teologia nos oferece Karl Barth em sua discussão sobre a relação entre revelação e história: “Geschichte kann wohl ein Prädikat der Offenbarung werden, aber nie und nimmer wird die Offenbarung zum Prädikat der Geschichte. Wer Geschichte sagt, sagt damit Nicht-Offenbarung. Geschichte bedeutet in der Theologie genau das was Pontius Pilatus in Credo.” Cf. Karl BARTH, *Kirche und Theologie*, in: Gerhard SAUTER (Hrsg.), *Theologie und Wissenschaft: Aufsätze und Thesen*, p. 159.

pelo particular não resulta em nada.³⁶

É neste sentido que a operação básica da alegoria é regida pela sinédoque como tropo que relaciona e substitui o geral pelo particular, o gênero pela espécie, o todo pela parte, e vice-versa. No dogma cristológico, por exemplo, o Jesus histórico é imediatamente o substituto do princípio universal da reconciliação, e vice-versa.³⁷ A sinédoque é uma forma de realizar o sonho da alegoria de estabelecer a relação parte-todo como uma relação estática, fixa.³⁸

A alegoria restabelece a relação mitológica que o iluminismo havia desconectado, a relação não-reflexiva (e também pós-reflexiva) e, portanto, imediata. Esta imediaticidade serve como o princípio controlador para interpretar o *logos* divino em sua relação de mão-única com o mundo, o qual aparece como “algo derivado e dependente.”³⁹ Este *logos* aparece no mundo como a representação de algo distinto de si própria (*all-agoréo*), um sentido profundo situado além da sensação imediata ou da expressão figurativa. O conteúdo alegórico, o inefável “em-si”, conecta-se com a forma externa do *logos*, permitindo que esta seja o receptáculo de um significado infinito. Este significado, que é o conteúdo da representação, está sempre presente enquanto a alegoria permanece como sua expressão formal, de tal maneira que esta perde seu conteúdo próprio e particular. Uma ovelha, um cetro, um coração coroadado por espinhos, etc., são formas cujo conteúdo advém *ab extra*, e como formas devem permanecer incontaminadas do conteúdo sensível que lhe era imediato.

Para o alegorista religioso, então, não há necessidade de superar a forma mítica do discurso religioso. Ao contrário, a grandeza da alegoria é que ela é apenas o receptáculo para uma encarnação de um significado infinito. Sua função é pacificar a revolta do *logos* contra sua representação. Qualquer tentativa de melhorar a representação, aproximá-la ao conceito, evitar o figurativo, seria

37 “A synecdoche could then easily become the logical criterion of an element of an allegory (...) Quintilian further equates synecdoche with *ellipsis*, which occurs ‘when something is assumed which has not actually been expressed’.” Cf. Angus FLETCHER, *Allegory: The Theory of a Symbolic Mode*, p. 85.

38 *Ibid.*, p. 87.

39 LUKÁCS, *Estética*, v. 3, p. 280.

uma manifestação de *hybris*, ou seja, abandonar o ideal de pobreza espiritual. A alegoria deve manter seu conteúdo em uma relação de radical alteridade à sua forma, e esta deve permanecer como uma “rígida cristalização.”⁴⁰ Assim Pseudo-Dionísio demonstra a grandeza da alegoria, a saber, no fato de que ela não permite à consciência contentar-se consigo, uma vez que nela não há conteúdo imanente a ser controlado pela razão. Ele a compara a “imagens mais nobres pelas quais muitos seriam levados ao erro por contentar-se com elas.”⁴¹ O significado da alegoria lhe é inteiramente estranho, e, no entanto, nele encarnado.⁴²

Se a alegoria é verdadeira, ela está sempre aberta para este significado que a transcende totalmente na consciência mesma de sua finitude. Uma representação do Cristo é verdadeira, apesar de que (e porque!) sua forma permanece inadequada. Isto é suficiente, pois num ato de fé esta forma inadequada recebe um significado totalmente satisfatório. Portanto, a alegoria exila a dúvida e a ambigüidade. A dúvida, como a cética cisura, crise, ou a consciência da inadequação entre a forma e o conteúdo, é a perene fonte da *hybris* que quer mais do que a parcimoniosa economia da alegoria.

É desta forma alegórica que Karl Barth pode dizer que “a percepção de que o ser humano deve sua existência e forma à criação de Deus é alcançada (...) somente pela fé em Jesus Cristo, isto é, no conhecimento da unidade entre o criador e a criatura nele realizada.”⁴³ Esta “percepção” (*Einsicht*), a suprema alegoria, não é um evento subjetivo e aleatório. É dado como uma revelação objetiva na palavra que atesta a encarnação do verbo: é o dado com o qual a teóloga começa e na esfera da qual deve sempre

40 Ibid., v. 4, p. 448; cf. HEGEL, *Werke*, v. 13, p. 512: “Man sagt es daher mit Recht der Allegorie nach, dass sie frostig und kahl (...) sei.”

41 Dionysios AREOPAGITA, *Die Hierarchien der Engel und der Kirche*, p. 105; cf. LUKÁCS, *Estética*, v. 4, p. 451.

42 Eugène de Faye descreve a função alegórica corretamente como “le procédé qui consiste à découvrir des rapports de ressemblance entre un texte et des idées qui lui son entièrement étrangères.” Apud Henri de LUBAC, *Exégèse médiévale: Les quatre sens de l’Écriture*, v. 4, p. 127.

43 BARTH, *Die kirchliche Dogmatik*, v. 3/1, p. 1. O apelo a Barth para ilustrar aqui o procedimento alegórico não almeja um exame de sua teologia, nem sugere uma equação de sua hermenêutica com o procedimento alegórico da Escola de Alexandria. O objetivo é apenas ilustrar um procedimento que, a partir dele, tornou-se muito comum nas assim chamadas teologias pós-críticas ou não-fundacionalistas.

permanecer, pois nesta forma externa e humilde habita o conteúdo infinito que permite fideisticamente à palavra humana transmutar-se em um *deus dixit*⁴⁴ É esta imediação revelatória que Barth usa para descrever seu princípio alegórico no prefácio à segunda edição de seu comentário à Carta de Paulo aos Romanos: “O Verbo deve ser exposto em palavras. Comentários perspicazes revelam que fui levado ao ponto (...) em que o documento já quase não existe como documento; em que eu quase esqueci que não sou o seu autor.”⁴⁵

A interpretação do documento religioso deixa espaço apenas para a pesquisa gramatical e para a elucidação de referenciais históricos. Mas o significado do texto como tal está aberto imediatamente para a fé do intérprete. E esta fé é tão radical que suspende o conteúdo até mesmo da história que no texto se elucida: “Tudo no mundo tem sua causa imediata.”⁴⁶

A representação, vista sob uma perspectiva alegórica, delega à teologia a tarefa de destruir todos os possíveis pontos de contato entre o infinito e o finito, entre o inefável conteúdo e a prosaica representação, legando à fé a tarefa de fazer coincidir estes opostos. Sua necessidade é garantida pela ordenança divina que, permanecendo como sua própria causa, revela não apenas a humildade e a finitude das palavras humanas, mas, ironicamente, manifesta também a ilimitada presunção de uma *prepotência* teológica, a saber, a capacidade de afirmar na mesma linguagem a prioridade (*prae-*) do em-si (*potentia*). O ponto de vista do alegorista é pré-lapsário; assume que a hermenêutica alegórica eleva-se a um estado anterior à própria queda, de onde adquire a visão privilegiada de que toda história é um âmbito de sombras de valor negligenciável. O alegorista já não distingue entre sua própria autoconsciência e o Espírito absoluto. O Criador e o alegorista encontram-se em harmonia dentro do mesmo *logos*; ele é uma espécie de demiurgo que anima o reino das sombras e aparências.⁴⁷

44 BARTH, *Offenbarung, Kirche, Theologie*, in: Walther FUERST (Hrsg.), *Dialektische Theologie in Scheidung und Bewahrung: 1933-1936*, p. 159-60.

45 BARTH, *Der Römerbrief*, p. xii.

46 *Ibid.*, p. viii.

47 Mesmo nos escritos tardios de Barth, onde o caráter histórico do evento de Cristo recebe mais ênfase, esta característica de sua hermenêutica não muda. A validade histórica do evento de Cristo está garantida pela fé que a deixa isenta de uma justificação estritamente histórica. Cf. BARTH, *Dogmatik*, v. 3/2, p. 531-37.

Teólogos achegados à alegorização estão conscientes do fato de que a forma externa de seu discurso é apenas um modo sempre inadequado de circunscrever o encontro impossível do finito com o infinito que só a fé pode produzir. Mas é esta mesma fé que autoriza a elaboração destas circunscrições e garante que o mito, precisamente por sua forma finita e inadequada, preste-se a ser o receptáculo do significado absoluto. Mas este gesto traz o alegorista a uma aporia: a tarefa teológica de evitar que a representação seja confundida com o seu conteúdo produz no discurso uma nova cristalização de outras formas, que imediatamente requerem novas circunscrições para que estas, por sua vez, não assumam um caráter conceptual. Uma figura, uma vez exposta ao exame do seu significado, necessita imediatamente ser sobreposta por outras figuras, num paroxismo sem fim para impedir que qualquer nova camada hermenêutica possa sugerir a pretensão de que nela própria resida imanentemente um significado.

Portanto, o alegorista afirma a suficiência da forma alegórica para permitir que esta seja o receptáculo do conteúdo que o transcende. Mas as circunscrições que resultam da tarefa teológica de examinar a representação requerem um significado. Então, como podem ter um significado se a tarefa do alegorista é exatamente a de afirmar que a forma original é suficiente enquanto catalisadora de significado? O resultado é a prolixidade. Cada circunscrição requer outra, numa escala infinita. O estaque em qualquer uma destas operações produz o que se chama de fundamentalismo.⁴⁸ Quanto mais teologia é produzida, tanto mais é requerida. E quanto mais é requerida, tanto mais é necessário seguir regras de gramática, sintaxe e semântica. Esta busca por coerência interna, originalmente exigida para escorar a reivindicação da total alteridade do significado, milita contra esta mesma alteridade. Assim, à medida que o discurso teológico torna-se significativo em si mesmo, ele mesmo contradiz a proposta de separação radical entre significado e aparência.

Resumindo: a alegoria distingue-se da forma ingênua do mito por assumir que a representação é um receptáculo, e não a forma

48 Fundamentalismo significa tomar como fundamentação aquilo que, por sua própria definição, não está fundado. O fundamentalismo é assim um produto marginal do alegorismo.

exterior do “poético.” Mas ao postular o caráter imediato entre o “poético” e a representação, a alegoria elimina qualquer possibilidade de uma distância crítica e reflexiva entre o hermeneuta e a representação, de tal forma que o valor do “poético” reside exclusivamente na autovalidação da representação. A fé somente atribui um conteúdo alheio e inescrutável à imagem.

4 - Símbolo

Voltamos mais uma vez a Goethe para uma definição preliminar da representação simbólica: “Esta é a verdade do simbolismo: um particular representa o universal não como um sonho ou uma sombra, mas como uma revelação viva e instantânea do inescrutável.”⁴⁹ No símbolo, o significado não é circunscrito dentro dos limites de uma forma finita alheia, mas coloca o finito em movimento. “O símbolo,” escreve Octavio Paz, “opera em direção oposta à alegoria.”⁵⁰ Schelling chamou esta dinâmica da função simbólica de *história*.⁵¹ A história é uma sucessão de imagens que, ao invés do que faz a alegoria, remete seu observador a buscar, nos fragmentos oferecidos aos sentidos, traços e pegadas do infinito nela incorporados. Considerado sob o ponto de vista finito e histórico, o símbolo é o tecido mesmo da mitologia. Mas sob o ponto de vista do infinito, do qual o símbolo é um traço, ele se abre à intuição mística.⁵² Todo simbolismo é uma unidade destes dois pólos. O mito, neste sentido, então é originalmente e geneticamente um símbolo, ou um arranjo de símbolos, que receberam uma forma cultural duradoura que lhes permite desempenhar uma função ritual.

A ênfase no aspecto intuitivo do símbolo já havia sido percebida por Kant: “(...) simbolismo é apenas um modo de intuição.”⁵³ Mas foi com o romantismo de Goethe e Schelling que este enten-

49 GOETHE, *Maximen und Reflexionen*, p. 67-8.

50 PAZ, *La otra voz*, p. 26.

51 SCHELLING, *Methode des akademischen Studiums*, p. 82-3, 87.

52 *Ibid.*, p. 87-8. Isso também se expressa no aforismo de Schelling: “Die Menschwerdung Gottes ist also eine Menschwerdung von Ewigkeit.” (*Ibid.*, p. 92)

53 Immanuel KANT, *Kritik der Urteilskraft*, p. 306.

dimento do símbolo veio a tornar-se influente. Para estes, a forma em que o símbolo aparece só pode ser elucidada enquanto este abre-se à intuição. Assim, Ernst Cassirer, seguindo esta tradição, pôde definir o símbolo como um fenômeno “no qual o sensível está de alguma forma repleto de significado, no qual o conteúdo sensível, mantendo seu modo de existência e facticidade, representa uma particularização e incorporação, uma manifestação e encarnação de significado.”⁵⁴

Esta duplicidade que caracteriza o símbolo desdobra-se numa duplicidade de significados que Hegel definiu como sendo o sentido interno e o externo.⁵⁵ Portanto, todos os símbolos são ambíguos (*zweideutig*). Nesta ambigüidade está a riqueza do símbolo, se comparado com a alegoria, pois nisto o símbolo se constitui em uma mediação ao relacionar o referente externo e finito com o seu significado universal e interno. “Êxodo” é um símbolo enquanto conecta o evento histórico particular a um sentido universal interno, que pode ser expresso pelos conceitos de emancipação ou libertação. Ambos coexistem no símbolo, mas não são idênticos. O particular (o evento do Êxodo) não é uma casca que pode ser descartada quando o universal surge; não é o ventre da concepção imaculada do infinito, como na alegoria. O infinito que se encarna no particular cria o evento simbólico manifestando a mais-valia de significado no particular, como destaca Ricoeur.⁵⁶ Identidade e diferença são pólos necessários na estrutura do símbolo.

O teólogo que bem ilustra a abordagem simbólica, e a quem utilizarei para ilustrar as características do simbólico na teologia, é Paul Tillich. Para Tillich, somente “a afirmação de que Deus é o ser em si é não-simbólica (...). Mas, depois disto ser dito, nada pode ser dito a respeito de Deus como Deus que não seja simbólico.”⁵⁷ Tillich, então, reconhece o “duplo significado” do símbolo enquanto este representa a mediação ou correlação entre o finito e

54 CASSIRER, *The Philosophy of the Symbolic Forms*, v. 3, p. 93.

55 HEGEL, *Werke*, v. 13, p. 397-99; assim também Paul RICOEUR, *Interpretation Theory: Discourse and the Surplus of Meaning*, p. 54-7.

56 RICOEUR, *Symbolism of Evil*, p. 343.

57 Paul TILLICH, *Systematic Theology*, v. 1, p. 238-39; v. 2, p. 9-10.

58 *Ibid.*, v. 1, p. 240.

o infinito.⁵⁸ Assim, ele pode dizer que “todo símbolo verdadeiro participa da realidade que ele simboliza.”⁵⁹ No entanto, o lado finito e externo do símbolo apresenta apenas uma evidência indireta desta participação.⁶⁰ Esta participação tem o caráter de uma *unio mystica*, mas não elimina a estrutura reflexiva que a precede e nela habita.⁶¹ É neste sentido que o simbolismo religioso é regido pela metonímia como o tropo que substitui a causa pelo efeito (ou vice-versa) em uma relação dinâmica - e não fixa como no caso da sinédoque -, o que ocorre, por exemplo, quando a “cruz” substitui “sofrimento,” ou “sacrifício,” “redenção.”⁶²

A consequência desta abordagem simbólica é que suas vantagens e desvantagens estão em não dissolver o paradoxo do duplo significado. Esta duplicidade deixa o símbolo à mercê das ambigüidades históricas enquanto admite sua abertura para o fundamento unívoco do ser. Portanto, um símbolo é verdadeiro enquanto possui este poder participatório. Mas se este é o caso, e se a “intuição” é o critério que revela a verdade do símbolo, então qualquer símbolo que manifesta esta participação autovalida sua própria verdade. A única evidência que o símbolo provê escapa ao escrutínio crítico porque, se é um símbolo verdadeiro, ele manifesta em si mesmo o poder da participação. Em outras palavras, o símbolo é tautológico: ele manifesta o que ele manifesta, a verdade é a verdade que ele revela.⁶³

O comentário crítico de Hegel contra Schelling de que sua filosofia é uma negação formalista da fenomenologia - por assumir a identidade do sujeito e do objeto de forma meramente intuitiva sem *demonstrar* sua verdade -,⁶⁴ pode aqui também ser

59 TILLICH, *Systematic Theology*, v. 1, p. 242.

60 Ibid., v. 1, p. 239; um “sinal” também aponta indiretamente para uma realidade além de si, mas distingue-se do símbolo por não participar desta realidade (ibid., v. 1, p. 239, 241).

61 Ibid., v. 1, p. 140, 174.

62 FLETCHER, *Allegory*, p. 86-7.

63 “[...] die Symbole (...) werden gewählt nicht nach ihrem Geltungswert - also nicht wissenschaftlich, sondern nach ihrem Ausdruckswert.” Paul TILLICH, *Das System der Wissenschaften nach Gegenständen und Methoden*, *Gesammelte Werke*, v. 1, p. 301. A ênfase no que o símbolo expressa, e não no seu valor intrínseco, evidencia o fato de que esta validação acontece somente na intuição, e não no seu valor semântico intrínseco.

64 HEGEL, *Werke*, v. 18, p. 109.

65 A resposta de Tillich pode ser achada em *System der Wissenschaften* (op. cit., p. 237), onde ele acusa a fenomenologia de não reconhecer a distinção entre o princípio e o objeto do significado (*Sinnprinzip* e *Sinngegenstand*).

aplicada a Tillich.⁶⁵ O problema não está no fato de que Tillich adotou a abordagem simbólica. Nisto está a grandeza de seu sistema. O problema encontra-se no fato de que sua interpretação do símbolo religioso permite que a intuição relegue a figura externa do símbolo à irrelevância; sua importância é uma simples contingência da encarnação eterna do significado. O que, num primeiro momento, aparece como uma correlação ou mediação, acaba sendo subsumido pela intuição do universal. Uma vez mais, o símbolo religioso é tautológico, expressa o que expressa, revela o que revela.

A esperança de que o símbolo evocaria a razão e daria asas ao pensamento⁶⁶ emerge quando nos damos conta de que nele não temos um exemplo do universal, mas uma forma particular que se oferece para a reflexão. Ao criar a possibilidade da reflexão, o símbolo religioso, ao mesmo tempo, também a impede pela predominância da intuição, que é o seu momento decisivo. “Aquele que oculta seus pensamentos em símbolos não os têm,” disse Hegel com precisão.⁶⁷ Mas poderia ter acrescentado: “é apenas possuído por eles.”

Paul Ricoeur, que em sua obra sobre *O Simbolismo do Mal* definiu o símbolo como a chave hermenêutica fundamental, mais tarde reconheceu o problema da arbitrariedade hermenêutica do simbólico. A questão é que o símbolo possui uma dimensão não-semântica que é impermeável ao escrutínio da razão. Ricoeur expressa sua objeção desta maneira: “Os símbolos nos lançam às experiências sombrias do poder.”⁶⁸ Os defensores da abordagem simbólica às representações religiosas têm uma defesa convincente contra todas as pretensões racionalistas de controlar o processo cognitivo.⁶⁹ No entanto, esta defesa também os leva a um âmbito “em que todos os limites são borrados,”⁷⁰ impedindo assim que os intérpretes tenham um acesso à chave que controla a interpretação. Este “em-si” não-semântico é a grande riqueza do simbolismo; ele pode “incitar a palavra poética,” mas ainda assim

66 RICOEUR, *Interpretation Theory*, p. 69.

67 HEGEL, *Werke*, v. 18, p. 109.

68 RICOEUR, *Interpretation Theory*, p. 69.

69 Cf. TILLICH, *Systematic Theology*, v. 1, p. 60.

70 RICOEUR, *Interpretation Theory*, p. 56.

permanece apenas como o “algo todo-poderoso” no qual “a dialética do poder e da forma (...) garante à linguagem apenas captar a espuma na superfície da vida.”⁷¹ Sob o domínio do *a priori* religioso, o símbolo não mais dá ocasião ao pensamento. Preso ao “em-si”, ele torna-se incapaz de trazer-se à reflexão, ou determinar-se a si próprio; encontra-se submerso no escuro poço do absoluto.

Enquanto a alegoria inseria o “poético” na imagem figurativa do mito ingênuo, o simbolismo buscou preservar a diferença reflexiva entre o referente externo e a imediação do seu sentido interno e profundo. Esta é a razão por que a abordagem simbólica no âmbito da estética sobreviveu ao declínio do romantismo que inicialmente a nutriu. No entanto, enquanto a imediação participativa que o particular evoca em uma obra de arte retém esta correlação dialética, de tal maneira que a evocação do sublime não desaparece na contemplação mística, o mesmo não é o caso na religião porque o que esta evoca não é o sublime, mas o afeto religioso que não preserva mais a estrutura do “poético.” O símbolo religioso, é hegemonicamente subjetivo.

Esta sobredeterminação do subjetivo no símbolo religioso acaba por destruir a própria função simbólica, substituindo-a pela anagogia. Nesta, o fator externo determinante da representação não é mais do que uma ocasião para a elevação espiritual às regiões inefáveis do êxtase religioso.⁷² O externo e figurativo funcionam, assim, com uma escada que traz a consciência às alturas do êxtase, sendo que neste ponto a escada pode ser abandonada e o símbolo perde sua ambigüidade original.

5 - Emoldurando

A alegoria e o símbolo como matrizes interpretativas das representações religiosas ofereceram à teologia estratégias viáveis para a reconstrução das representações sob as condições da modernidade: a pri-

⁷¹ RICOEUR, *Interpretation Theory*, p. 63.

⁷² Tillich trai sua própria abordagem simbólica no tratamento do êxtase; cf. TILlich, *Systematic Theology*, v. 1, p. 111-15; v. 3, p. 111-20.

meira evadindo o poder corrosivo da crítica, a segunda superando-a numa inefável identidade mística. O que desaparece, no entanto, nestes sistemas teológico-filosóficos é o que me parece ser uma evidência elementar e até mesmo superficial, ainda que básica, do fenômeno religioso, a saber: que este se crê e se articula como um sistema de correspondências e de diferenças. Ou seja, a religião, como quer que se a defina, supõe simultaneamente uma relação analógica entre o Ser e os seres, entre Deus e o mundo, e uma negação desta mesma correspondência. Ela é ao mesmo tempo catafática e apofática. Ela é a negação desta correspondência na sua própria afirmação. Na tradição de Hölderlin, com sua distinção entre a coerência noética e as discontinuidades históricas que se unem na religião, encontramos Cornelius Castoriadis, com uma definição que radicaliza a mesma tese:

A religião fornece nome ao inominável, uma representação ao irrepresentável, um lugar ao ilocalizável. Realiza e satisfaz, ao mesmo tempo, a experiência do Abismo e a incapacidade de aceitá-lo. (...) Ela é, por excelência, a apresentação/ocultação do Caos. Constitui uma *formação de compromisso*, que prepara ao mesmo tempo a impossibilidade para os humanos de fecharem-se no aqui-e-ago-ra de sua "existência real" e sua impossibilidade, quase igual, de aceitar a experiência do Abismo.⁷³

A experiência simultânea dos extremos que se realiza na religião traz-nos a uma antiga figura com seu tropo correspondente: a analogia e a metáfora, a busca por correspondências e a surpresa ante a alteridade de um sentido inédito. Octavio Paz assim define a analogia:

A analogia é a metáfora em que a alteridade se sonha unidade e a diferença se projeta ilusoriamente como identidade. (...) A analogia não suprime as diferenças: as redime, torna tolerável sua existência. (...) A analogia diz que cada coisa é a metáfora de outra coisa, mas na esfera da identidade não há metáforas: as diferenças se anulam na unidade e a alteridade desaparece. A palavra *como* se evapora (...).⁷⁴

73 Cornelius CASTORIADIS, *Os destinos do totalitarismo e outros escritos*, p. 113.

74 PAZ, *Los hijos del limo*: del romanticismo a la vanguardia, p. 109-10.

Se a analogia foi a figura dominante do realismo escolástico e reinventou-se como a *episteme* dominante da ciência moderna,⁷⁵ a capacidade irônica da metáfora de desequilibrar um sistema de identidades e relações de correspondência é a característica básica da consciência moderna, embora uma esteja sempre em função da outra. Ambas se inscrevem em uma relação parabólica na qual ambas subsistem. Enquanto a analogia busca a correspondência, a metáfora traz o inesperado de uma relação e a vivacidade da surpresa, o jogo da relação e da diferença, como já definiu Aristóteles: “A vivacidade é especialmente expressa pela metáfora e por seu poder de também surpreender o ouvinte; porque o ouvinte espera algo distinto, sua aquisição de uma nova idéia será tanto mais marcante.”⁷⁶

O teólogo David Tracy entendeu esta relação entre a busca analógica por correspondência e a expressão da situação-limite (o Abismo de Castoriadis) que denota, na linguagem metafórica, esta experiência:

Em termos da linguagem que empregamos para tais experiências, a análise pode também manifestar que a uma certa altura a linguagem da análise conceptual começa a vacilar. O espírito humano começa então, ao invés, a buscar metáforas que expressem esta experiência (abismo, ruptura, limite), e uma narrativa capaz de expandir e estruturar estas metáforas (parábolas, mitos, poemas).⁷⁷

Ao contrário da alegoria e seu uso de sinédoques, ou do símbolo com seu recurso à metonímia, a relação entre a analogia e a metáfora não é “natural” ou harmônica. A metáfora está para a analogia como a apocalíptica está para uma teoria do eterno retorno, ou como a moldura está para um quadro. Ela representa ao mesmo tempo o ponto de descontinuidade da imagem e lhe oferece a intensificação de uma perspectiva ao isolar ou seqües-

75 Veja o excelente estudo sobre a analogia na modernidade apresentada por Michel FOUCAULT, *The Order of Things: An Archaeology of the Human Sciences*, p. 46-77.

76 ARISTÓTELES, *The “Art” of Rhetoric*, III, xi, 5-6.

77 David TRACY, *Blessed Rage for Order: The New Pluralism in Theology*, p. 107. Em uma forma similar, distinguindo entre a apocalíptica e a doutrina, a dialética e a analogia, ou as clássicas *via negationis* e *via eminentiae*, Tracy desenvolve o mesmo argumento em seu livro *The Analogical Imagination: Christian Theology and the Culture of Pluralism*, 1981.

trar a imagem do seu contexto “natural”. É como nas grandes obras fotográficas ou cinematográficas, onde a arte está tanto na imagem e na luz *como* na sua emolduração e isolamento diante da contigüidade do ambiente. Ao provocar o limite, a cisão na violência do corte, encontramos na metáfora o significado não-familiar da representação, o estranho, que nos conjura a espaços indômitos ao invés de anunciá-los conceptualmente. O excesso que a metáfora traz à analogia está no gesto irônico de demarcar sua pretensa identidade, sua busca por exaurir o significado da representação. É sempre a moldura que diz que o quadro ou a foto não é o que esta representa; é ela, a moldura, que anuncia a ausência. Se a figura se pretende como *parousia*, isto é, como *representação*, a moldura é o reclame de uma *apousia*, de um *des-presentar*.

Se a religião é a forma como se organiza a experiência das situações-limite, a teologia, enquanto seu discurso, só lhe será adequada enquanto souber pontuar sua narrativa analógica com a descontinuidade irônica da metáfora. Não aprendeu isto a teologia moderna de um dos patriarcas da modernidade como René Descarte que exageradamente distingue o discurso teológico como aquele que “se faz por metáforas”?⁷⁸ Certamente, mas, nem só e nem tanto. Se a metafísica e a ciência buscam o conceito mas se enredam nas metáforas que seguem estranhas inquilinas, ainda que tratadas como membros da família, a teologia pode encontrar neste “fracasso” a possibilidade de instituir-se como o limite mesmo do pensamento conceptual, como uma impossível possibilidade, como a ruptura das correspondências analógicas. Um limite que, no entanto, permanece em uma relação tangencial, permitindo a transgressão exatamente porque pressupõe a norma e a si própria não se normaliza. A analogia, por sua vez, busca harmonizar a dissonância metafórica, silenciar ruídos, fazer da impropriedade metafórica algo que lhe seja algo próprio, uma metáfora morta a serviço da analogia. No dizer de Derrida,

A metáfora, então, sempre leva consigo sua morte. E esta morte, certamente, também é a morte *da* filosofia. Mas o genitivo é duplo. Por vezes é a morte da filosofia, a morte de um gênero pertencente

78 Cf. DERRIDA, *Margins.*, p. 267.

à filosofia que é pensado e resumido dentro dela, reconhecendo-se e completando-se dentro da filosofia; e outras vezes é a morte da filosofia que não se vê morrer e não mais é reencontrada dentro da filosofia.⁷⁹

Como um deus defunto que ressurge da tumba, um Ícaro que renasce de suas próprias cinzas, esta também é uma morte indomável enquanto o abismo permanecer inescrutável.

Referências Bibliográficas

- AREOPAGITA, Dionysios. *Die Hierarchien der Engel und der Kirche*. Übersetzt von Walter Tritsch. Munique: O. W. Barth, 1955.
- ARISTOTELES. *The "Art" of Rhetoric*. Cambridge: Harvard University Press, 1967.
- BARTH, Karl. Kirche und Theologie. In: SAUTER, Gerhard. (Hrsg.) *Theologie und Wissenschaft: Aufsätze und Thesen*. Munique: Chr. Kaiser, 1971, p. 152-75.
- . *Die kirchliche Dogmatik*. 4 Bd. Zúrique: Zollikon, 1947-67.
- . Offenbarung, Kirche, Theologie. In: FUERST, Walther. (Hrsg.) *Dialektische Theologie in Scheidung und Bewahrung: 1933-1936*. Munique: Chr. Kaiser, 1966.
- . *Der Römerbrief*. Zúrique: EVZ, 1940.
- BAUER, Bruno. *Feldzüge der reinen Kritik*. Frankfurt: Suhrkamp, 1968.
- CASSIRER, Ernst. *The Philosophy of Symbolic Forms*. 3 vols. New Haven: Yale University Press, 1957.
- CASTORIADIS, Cornelius. *Os destinos do totalitarismo e outros escritos*. Porto Alegre: LPM, 1985.
- CHASE, Richard Volney. *Quest for Myth*. Baton Rouge: Louisiana State University Press, 1949.
- DERRIDA, Jacques. *Margins of Philosophy*. Chicago: University of Chicago Press, 1982.
- . *Positions*. Chicago: University of Chicago Press, 1981.
- FLETCHER, Angus. *Allegory: The Theory of a Symbolic Mode*. Ithaca: Cornell University Press, 1964.
- FOUCAULT, Michel. *The Order of Things: An Archaeology of the*

79 78 Cf. DERRIDA, *Margins...*, p. 271.

- Human Sciences. New York: Vintage Books, 1973.
- FRANCE, Anatole. *The Garden of Epicurus*. Londres: John Lane, 1923.
- GOETHE, Johann W. *Maximen und Reflexionen*. Frankfurt: Insel, 1976.
- HEGEL, G.W.F. *Wissenschaft der Logik* 2 Bd. Hamburg: Felix Meiner, 1975.
- . *Werke*. 20 Bd. Frankfurt: Suhrkamp, 1971.
- HÖLDERLIN, Friedrich. *Gesammelte Werke: Philosophische Nachlass, Übersetzungen*. Potsdam: Gustav Kiepenheuer, 1921.
- . *Gedichte-Hyperion*. Munique: Wilhelm Goldmann, 1978.
- KANT, Immanuel. *Kritik der Urteilskraft*. Stuttgart: Philipp Reclam, 1971.
- LESSING, Gotthold E. *Lessings Werke*. 6 Bd. Leipzig: Philipp Reclam, s.d.
- LUBAC, Henri de. *Exégèse médiévale: Les quatre sens de l'Écriture*. 4 vols. Paris: Aubier, 1959-64.
- LUKÁCS, Georg. *Estética*. 4 vols. 3. ed. Barcelona: Grijalbo, 1974.
- LYOTARD, Jean-François. *The Postmodern Condition: A Report on Knowledge*. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1984.
- ORIGENES. *Contra Celsum*. Cambridge: Cambridge University Press, 1965.
- PAZ, Octavio. *La otra voz: Poesia y fin de siglo*. Barcelona: Seix Barral, 1990.
- . *Los hijos del limo: Del romanticismo a la vanguardia*. México: Planeta Mexicana, 1989.
- POPPER, Karl. *The Logic of Scientific Discovery*. New York: Harper & Row, 1968.
- RICOEUR, Paul. *Interpretation Theory: Discourse and the Surplus of Meaning*. Forth Worth: Texas Christian University Press, 1976.
- . *Symbolism of Evil*. Boston: Beacon Press, 1967.
- SCHELLING, Friedrich W. H. *Vorlesungen über die Methode des Akademischen Studiums*. Hamburg: Felix Meiner, 1974.
- SCHILLER, Friedrich. *Sämtliche Werke*. 2 Bd. Stuttgart: Cotta, 1855.
- SCHLEIERMACHER, Friedrich D. E. *Hermeneutik*. Heidelberg: Karl-Winter Universitätsverlag, 1959, p. 123-41.
- STRAUSS, David Friedrich. *Die christliche Glaubenslehre in ihrer geschichtlichen Entwicklung und im Kampfe mit der modernen*

- Wissenschaft dargestellt* 2 Bd. Tübingen/Stuttgart: C. F. Osiander/
F. H. Köhler, 1840-41.
- . *Das Leben Jesu, kritisch bearbeitet* 2 Bd. Tübingen: C. F.
Osiander, 1835-36.
- . *Streitschriften zur Vertheidigung meiner Schrift über das Leben
Jesu und zur Charakteristik der gegenwärtigen Theologie*. 3 Bd.
Tübingen: C. F. Osiander, 1847.
- TILLICH, Paul. *Systematic Theology*. 3 vols. Chicago: University of
Chicago Press, 1951-63.
- . Das System der Wissenschaften nach Gegenständen und
Methoden. In: Renate ALBRECHT (Ed.) *Gesammelte Werke*. Bd.
1: Frühe Hauptwerke. Stuttgart: Evangelisches Verlagswerk, 1959.
- TRACY, David. *Blessed Rage for Order : The New Pluralism in
Theology*. New York: Seabury, 1975.
- . *The Analogical Imagination: Christian Theology and the
Culture of Pluralism*. New York, Crossroad, 1981.
- WITTGENSTEIN, Ludwig. *Tractatus logico-philosophicus*. Frankfurt:
Suhrkamp, 1978.

Vitor Westhelle
1100 E. 55th Street
Chicago-IL 60615-5199
Estados Unidos da América