

A Passagem da Exegese à Hermenêutica em Sua Relevância Para a Teoria da Literatura

Prof. Dr. Luís H. Dreher¹(UFJF)

Resumo:

O texto expõe a interação da exegese com a hermenêutica, considerando o processo de especialização desta última em seu impacto sobre a teoria literária. Para tanto, realçam-se momentos históricos e articulações conceituais privilegiados da prática interpretativa no Ocidente. Inicia-se com a autocompreensão da exegese antiga e medieval, mas dá-se atenção especial às rupturas (modernas) na compreensão da “autoridade” do texto, especialmente o religioso, sondando-se a relação deste com a auto-interpretação e o mundo da vida. Nisso segue-se a discussão desenvolvida por H. Frei sobre o “eclipse da narrativa bíblica”, que à semelhança de E. Auerbach detecta a passagem de leituras realistas-gramaticais-literais para outras, “alegóricas” e nitidamente filosóficas ou cosmovisivas. Por fim, com base em autores como P. Ricoeur e N. Frye, discutem-se questões de verdade, referência e sentido na possível confluência entre teoria literária e outros registros de discurso, como o hermenêutico-teológico e o filosófico-hermenêutico.

Palavras-Chave: exegese, hermenêutica, teologia, teoria literária, verdade

Introdução

A literatura e a teoria que em toda sua variedade de posições lhe diz respeito dialoga, como é sabido, com outros saberes. A esta comunicação interessa perguntar pelo diálogo e inter-relação da literatura, e especialmente de uma faceta de sua teoria – aquela designada de “hermenêutica” – com a herança intelectual do cristianismo. O interesse em pauta é, nos limites desta contribuição, histórico, embora suscite questões que certamente exibem relevância sistemática.

A agora já longa tradição hermenêutica na filosofia e na teoria literária tem em geral, como ponto de partida histórico, uma reação tendencialmente romântica a formas de positivismo filosófico e ao prosaísmo literário intrínsecos ao iluminismo em particular e ao padrão moderno de ciência em geral. No geral, a hermenêutica recusa as condições de verdade da modernidade inicial em sua adoção unilateral, também na escrita literária, de um modelo de linguagem que N. Frye – que nisso segue Vico – chamou de “demótico” ou descritivo, contraposto às fases e modelos prévios, o “poético” e o “alegórico” (FRYE, 2004. p. 28, passim). Neste aspecto, a hermenêutica não se desliga, quanto ao interesse fundamental, da teologia judaico-cristã da qual surgiu e aos poucos se destacou. Para tal teologia, a linguagem bíblica, predominantemente poético-mítica e alegórica, permanece como fonte do discurso, mesmo quando este discurso assume os padrões descritivo e “científico”.²

Ora, tanto a teologia, naquilo que teve e tem de melhor, como a comparativamente mais recente tradição hermenêutica na filosofia e na teoria literária, nunca estiveram de todo desligadas das demais ciências ou estudos que também conformam juízos e valorações sobre os fenômenos religiosos em suas várias expressões concretas, sejam elas lingüísticas, textuais ou fenomênicas. Contudo, como se pode ver em mais de um autor, e talvez de forma mais nítida em P. Ricoeur, o olhar hermenêutico se dirige antes àquilo que a expressão religiosa possui de mais curioso, inquietante e renitente: sua intencionalidade, que inclui pretensões de verdade; sua busca por “referência”; seu senso de realismo a despeito de todos os – no particular sempre válidos e

salutares – gestos ou estratégias desmistificadoras da “autoridade” reivindicada pela religião e por seus textos.

Assim, as atuais disciplinas com qualidade “hermenêutica” prestam-se especialmente, já pela razão mencionada, à consideração do diálogo e inter-relação discursiva entre o literário e o religioso-teológico. Aliás, é sabido que a hermenêutica, já em sua pré-história enquanto conjunto de regras para a interpretação de textos surgida na seqüência das modernas reformas protestantes, esteve bastante ligada à necessidade de comunidades religiosas articularem suas convicções de fé e visão de mundo. Devia-se, isso, à distância cada vez maior imposta entre elas e o mundo da vida, bem como entre o mundo da vida, do qual tais comunidades também faziam parte – e ainda fazem, mesmo em suas formas quer marginais, quer anacronicamente triunfalistas –, e aquele conjunto de documentos cada vez mais tidos como unicamente originais e originantes da religião, ou seja, suas escrituras sagradas. No caso do cristianismo, foi especialmente o Novo Testamento que passou a enfrentar problemas de legitimação por sua natureza “mitológica”, avessa ao racionalismo.

Não só no caso da hermenêutica “metodológica”, que da teologia estendeu-se ao direito e finalmente à teoria literária, mas também em figuras mais recentes, como nas várias “filosofias hermenêuticas”, que permitem até falar de uma “hermenêutica filosófica” (ROHDEN, 2003), temos uma abertura bastante razoável para tematizar o diálogo e a inter-relação da literatura com a religião. Este é o caso mesmo que, como é já usual, a religião seja ali consistentemente desvinculada de seus elementos normativos, autoritativos e compromissivos, sobretudo aqueles estritamente doutrinários e teológicos, e recuperada apenas no registro poético-literário enquanto remetida a termos genéricos como o “sagrado”, o “símbolo”, etc. Exemplos de abordagens que refletem tal abertura são as desenvolvidas no século 20 por M. Heidegger – e por H.-G. Gadamer depois dele –, bem como por P. Ricoeur. Mas este abandono da normatividade doutrinária não deveria afastar nossa atenção do aspecto comum: nos autores mencionados, a possibilidade da verdade está presente mesmo em sua retração, e de algum modo é passível de mediação, mesmo que por traduções às vezes longas, e sem perder total contato com as pretensões do que se pode chamar de intencionalidade religiosa.

Nesse processo todo, insinua-se uma tendência forte a uma “passagem” da exegese à hermenêutica”. Ela nuna se conclui, mas é marcada principalmente por uma tendência dominante de desnortatização, fluidificação e liberalização das interpretações doutrinariamente estabelecidas dos textos religiosos. Tal tendência preside a mudança de concepção da hermenêutica, que deixa de ser saber técnico ou conjunto de regras ancilar da exegese eclesiástica para arvorar-se à condição de hermenêutica como forma geral de teoria literária e abordagem filosófica. Tal desnortatização, porém, é distinta da operada por outros movimentos de teoria como a atualíssima e ainda na moda “desconstrução”, na medida em que, para dizê-lo em termos gerais e usando a expressão ricoeuriana, ela restabelece a possibilidade de uma “segunda ingenuidade”.

A título de gesto heurístico, parece também indicado excluir de antemão a leitura possível segundo a qual a passagem da exegese à hermenêutica significaria automaticamente que se passou de uma leitura mais “objetiva” de “fatos”, ou dados de qualquer espécie, para uma leitura unilateralmente subjetiva, sim, até subjetivista, como na forma extrema dos “relativismos” e “historicismos” aos quais a hermenêutica foi amiúde associada (SCHNÄDELBACH, 1999. p. 138-39). Nesta linha, empreendimentos abarcados pelo termo “hermenêutica” não implicam, ao menos em geral, a desistência de toda e qualquer objetividade no sentido mínimo de “referência” intencional, desistência que se pode observar justamente na esteira de formas extremas de desconstrução enquanto nada mais que **radicalização da hermenêutica** – formas para as quais já não haveria “nada fora do texto”.

Em rumo inverso, cabe ponderar que a “hermenêutica” à qual se passa só implica uma

superação daquelas formas de exegese, e das acepções deste termo, que o reduzem à garantia da possibilidade da apreensão imediata de fatos prontos e estáticos, aos quais o sujeito, a quem se revelam, não daria qualquer contributo, nem sequer a tonalidade individual de sua recepção. Com efeito, exemplos nessa direção são, antes, a negação da exegese, e aparecem geralmente em terreno ainda pré-teológico nas formas do fundamentalismo e do literalismo. Uma exegese desse tipo e nessa acepção estreita já foi, desde sempre, superada pela hermenêutica teológica naquilo em que pode ser superada. (Por outro lado, e naquilo em que, ainda hoje, não pode ser superada, é um problema prático das comunidades religiosas e políticas, e como tal não compete diretamente nem à filosofia hermenêutica, nem à teoria literária.)

1 Momentos Significativos da Passagem da Exegese à Hermenêutica

A modo de resumo, a passagem da exegese à hermenêutica considerada puramente como movimento histórico-intelectual consiste, de acordo com R. Palmer, (*apud* BRIGGS, 2006. p. 57-58) de uma condição inicial ou fundante à qual se seguem seis momentos ou fases desproporcionalmente importantes, das quais nos interessam, nos limites desta comunicação, apenas os três primeiros.

A condição inicial caracteriza a tarefa da interpretação como a mera “explicação” de uma situação. Nela o intérprete “aproxima-se do texto para dele obter um sentido”, o que Palmer chama de “modo ‘realista’ de interpretação”. Ao passo que este modo de interpretação corresponde ao propriamente exegético, o sentido buscado é “crucialmente moldado pela (...) pré-compreensão adotada pelo intérprete”. Esta última é, propriamente falando, o componente ou a “abordagem ‘hermenêutica’” intrínsecos a todo ato interpretativo.

A partir dessa condição inicial, surge uma especialização. A ênfase no **primeiro** momento recai nitidamente sobre a tarefa explicativa, o que faz sentido devido à demanda de estabelecer o sentido consensual e compromissivo do texto para fazer frente a interpretações desviantes no seio do cristianismo em consolidação. Neste momento, e por séculos a seguir, hermenêutica” refere-se à “prática de refletir sobre a exegese bíblica”. Essa prática precede o termo, cunhado apenas em 1654 com a obra de J. C. Dannhauer intitulada *Hermeneutica sacra*.

O **segundo** momento, decisivo e de conseqüências desastrosas segundo os defensores de uma leitura realista-narrativa da Bíblia, associa-se a nomes como B. de Spinoza (1632–1677) e J. A. Ernesti (1707–1781). Neles, a “hermenêutica torna-se o estudo do que as palavras significavam em seus tempos e lugares específicos: uma metodologia filológica geral”. Temos aqui o desenvolvimento da interpretação histórico-crítica, fundamento metodológico das modernas ciências bíblicas e exegéticas.

Somente com F. D. E. Schleiermacher, num **terceiro** e igualmente decisivo momento, a hermenêutica torna-se “ciência ou arte geral da interpretação”, válida para todos os tipos de texto e focada na “relação entre texto e intérprete”. A hermenêutica começa aqui a desligar-se das suas peculiaridades teológicas e a trasladar-se para projetos teóricos de fundamentação das ciências humanas ou do espírito (p. ex. W. Dilthey), para a filosofia e para o amplo campo da teoria literária. Com a definição schleiermacheriana, a interpretação torna-se uma “arte”, indo, portanto, necessariamente além da leitura “mecânica”, ou seja, dos aspectos “gramaticais e técnicos” cunhados pela exegese e teoria da interpretação iluministas (THISELTON, 1998. p. 98). De fato, agora o foco da leitura recai sobre a dimensão interpessoal, mas não meramente psicológica, em que o elemento universal da língua e o singular da individualidade viva se encontram sempre só à guisa de aproximação (*ibid.*), com a concomitante comunicação de uma referência tencionada, aquilo que os filósofos costumam chamar de “verdade”.

De volta ao nosso ponto: R. Briggs, que nesse tocante segue D. Ihde (cf. BRIGGS, 2006.

p. 64), sustenta que os primeiros dois momentos da teoria da interpretação, caracterizados há pouco como fases de uma passagem da exegese à hermenêutica propriamente dita, corresponderiam à época mais antiga da hermenêutica em sentido amplo, época que a “liga à exegese e interpretação bíblicas”. Já seu período moderno exhibe sua “ramificação para dentro das ciências sociais e humanidades”, enquanto seu último período estaria a reboque da “preocupação peculiar do século 20 com uma ontologia da existência humana”, denotando a vinculação da hermenêutica a projetos filosóficos, marcados pelo intento milenar de universalização.

O papel do terceiro momento, corretamente vinculado aos impulsos de Schleiermacher, é obviamente de transição. Só com ele surge a consciência da problematidade da interpretação, na medida em que esta demanda, ao mesmo tempo, auto-interpretação. Ora, com isso, abre-se a possibilidade de questionar duas perspectivas unilaterais. A primeira reza que a identidade do intérprete estaria garantida pela ingenuidade diante do texto sagrado, lido só enquanto “letra” inspirada, autorizada por Deus e autoritativa em si mesma. A segunda, posta decisivamente desde o século 18, reza que a identidade do intérprete estaria garantida pela auto-afirmação do “espírito” crítico, acrítica porque eivada, ela mesma, de pressupostos racionalistas e evolucionistas quanto à superioridade de sua cosmovisão.

1.1 A diferença de autocompreensão entre a exegese antiga e medieval e a especificamente moderna

Indício da ambivalência dos termos que compõem o título de nossa comunicação, à qual já aludimos, parece ser o duplo sentido que encontrou, na tradição, o termo “exegese”.

Por um lado, como já vimos, o termo revestiu-se, durante a maior parte de sua história, de um significado prático. Ou seja: ele foi atrelado a um registro discursivo em que se salientava a importância de práticas comunitárias e de narração da identidade própria, vista como integrante de uma narrativa à qual cabia sempre reintegrar-se. O modelo para a exegese neste registro é, sabidamente, o que os críticos chamam de “retórica da proclamação” e os teólogos, desde há muito, o querigmático, ou da pregação. Seu saber prático é a **homilética**. Os “dados” e “feitos” dos quais a subjetividade ou inter-subjetividade crente devia constantemente reapropriar-se eram, neste longo período que se estende desde a história da Igreja Antiga e se acentua no Medievo, de natureza “histórico-salvífica”. Neste contexto, aquilo que na exegese mais antiga “tira-se para fora” (ἐξ-εγείρειν) é a figuração da própria identidade³, e não a suposta verdade de fatos tal qual ocorreram (“*wie es eigentlich gewesen ist*”, no dizer de L. von Ranke).

Por outro lado, a “exegese” como disciplina científica surge tardiamente. Ela corresponde mais ou menos ao conceito de “ciência da bíblia” ou estudos bíblicos calcados, desde os humanistas da Renascença e a Reforma protestante, no modelo histórico-filológico de investigação que adquiriu autonomia em relação à dogmática durante o Iluminismo do século 18 (*Aufklärung*). Evidentemente que, dada a consideração contínua, na história do cristianismo, dos textos bíblicos como porções de uma grande e unitária narrativa sagrada, as ciências bíblicas buscavam, inicialmente ao menos, sempre acompanhar e servir a exegese entendida em seu sentido prático.

Não foi por acaso que esta tendência prática fundamental dominou o período de constituição do Ocidente cristão. Num momento que antecipa a moderna exegese científica e metodologicamente controlada que se tornou disciplina teológica e histórica independente, os grandes mestres da exegese, como Orígenes de Alexandria, aplicavam quase todos seus esforços para corrigir as rupturas da leitura apostólica. As leituras desviantes, mormente as heréticas, exigiam técnicas interpretativas para aplicações *ad hoc*, “táticas”, por assim dizer. Ora, também era tática, nesse momento, a reflexão sobre as técnicas e sua justificação. Com efeito, a principal

razão por que a Idade Média não presenciou, grosso modo, problemas e progressos de ordem hermenêutica foi sua exegese ancorada na autoridade de uma instituição religiosa politicamente hegemônica, que não carecia de esforços interpretativos contra heresias significativas, já debeladas pela Igreja Antiga. No todo, portanto, o cristianismo medieval-tardio, detentor do saber então acessível, tinha bem menos consciência do problema hermenêutica que os Pais da Igreja.

Só as demandas de legitimação surgidas com a Reforma de fato alavancaram o desenvolvimento da exegese na direção de uma ciência, com a concomitante e exponencial consciência do problema hermenêutico, uma vez que a exegese científica passou a mostrar a pluralidade e heterogeneidade dos textos bíblicos. Aos poucos, problemas de datação, autoria, contexto histórico-cultural e linguagem, bem como de gênero narrativo e teologias discordantes, foram colocando dificuldades à concepção, cunhada por Lutero, de que a “Escritura é intérprete de si mesma” (*scriptura sui ipsius interpres*) devido à sua clareza interna, irretorquível para todo o crente.

Se no século 17 podia-se ainda invocar a tese de Flacius Illyricus de que a analogia da fé (*analogia fidei*) seria o critério da unidade da Bíblia diante de uma espantosa diversidade de vozes encontradas nos textos, e se as Escrituras ainda achavam seu centro no Cristo como última figura da salvação (segundo a forma e o conteúdo!), os progressos na filologia em geral e na crítica textual em particular (KÜMMEL, 1972. p. 40ss) minaram a unidade formal implícita no conceito de “cânone”. Por outro lado, a unidade material pressuposta pela pregação e articulada pela dogmática foi severamente questionada por movimentos inequivocamente modernos como o deísmo (KÜMMEL, 1972. p. 51ss), que, como estratégia aliada à exibição de inconsistências nos textos bíblicos, prescreviam uma leitura moral e a formulação de formas de “religião natural”, supostamente válidas de modo universal. Ora, são estes os movimentos e o “espírito do tempo” que acabaram levando ao que H. Frei chamou de “eclipse da narrativa bíblica” (FREI, 1974).

1.2 O moderno “eclipse da narrativa bíblica”

Dante, ainda um medieval, desenvolveu sua criação literária tendo como pano de fundo a Bíblia por ele assimilada em conformidade com a interpretação eclesiástica, garantida pelo catolicismo então hegemônico. Mas, segundo N. Frye, esta concepção da Bíblia já não seria possível para nós:

(...) o esquema de Dante supõe a verdade exclusiva de uma interpretação da Bíblia, a saber, aquela que o assimila ao cristianismo católico medieval. Não é possível, com tal base, entabular um diálogo contínuo com gente de visões de mundo muito diversas desta; é claro que isto restringe a utilidade desse esquema em nossa época. É claro que no contexto histórico de Dante uma tal visão da Bíblia era inevitável, tanto quanto era suficientemente compreensível em si mesma. Mas era uma visão que absorvia o estudo da Bíblia no sistema sacramental administrado pela Igreja. (FRYE, 2004. p. 262.)

Embora isso não diminua o valor de sua literatura, o esquema de Dante perdeu em credibilidade; para os modernos, o “elemento desinteressado” (FRYE, 2004. p. 263), ou a tese da possibilidade de crítica e confrontação com o mundo do texto, acabou sendo determinante.

De modo semelhante, se até o século 17 mesmo os herdeiros da Reforma apostavam na “clareza das Escrituras”, já com o Iluminismo do século 18 percebe-se uma pressão por ler as Escrituras, e especialmente o Novo Testamento, como qualquer outro livro. Aumenta exponencialmente a tensão entre os progressos do saber filológico e histórico e a pretensão da fé de que a Bíblia seria uma narrativa coesa dotada de autoridade especial. G. E. Lessing formulou a tensão ao detectar um “fosso largo e horrendo” (*ein garstiger, breiter Graben*) entre a razão e a

história ou as tradições históricas, ou a razão eterna e imutável, sempre contemporânea, e a história [mítica!] de Cristo, para nós extemporânea e agora perdida, sem analogia, há dezenove séculos (LESSING, 1965. p. 36).

Segundo H. Frei,

A leitura cristã ocidental da Bíblia nos dias que precederam o surgimento da crítica histórica no século 18 era por via de regra fortemente realista, isto é, à uma só vez literal e histórica, e não somente doutrinal ou edificante. As palavras e frases significavam o que diziam, e, por fazerem isso, descreviam acuradamente acontecimentos reais e verdades reais que eram enunciadas corretamente apenas naqueles termos, e em nenhuns outros. Outras formas de ler porções da Bíblia, por exemplo, num sentido espiritual ou alegórico, eram admissíveis, mas não deviam causar ofensa contra uma leitura literal daquelas partes que pareciam exigir-las com maior obviedade. (...) Muito antes de uma minoritária escola moderna de pensamento tornar a “história da salvação” bíblica em uma seqüência espiritual and histórica especial para a investigação historiográfica e teológica, os pregadores e comentaristas cristãos, dos quais o mais notável foi Agostinho, já tinham representado o mundo real enquanto mundo formado pela seqüência narrada pelas estórias bíblicas. (FREI, 1974. p. 1, tradução do autor.)

H. Frei retoma explicitamente, a partir daí, o conceito central de “figura”, já captado no seu pleno alcance teórico por E. Auerbach. Diferentemente da leitura moderno-científico-iluminista, o texto religioso maior do Ocidente é, na leitura figural, captado em seu incontornável movimento teleológico, que visa uma referência que não se esgota na história entendida linear, contínua e horizontalmente (AUERBACH, 1997. p. 50). A Bíblia se refere sempre a uma “história” indissociável da única história que, porém, não é reduzida a esfera da imanência, mas sim lida a partir de um evento portador de valor último, porque eterno.

Nesse sentido, o último livro do Novo Testamento, o Apocalipse, perde boa parte de sua estranheza, pois ele só faz acentuar paroxisticamente esta dimensão transcendente da história narrada no texto numa dicção que não pretende ser, jamais, historiográfica. Agostinho de Hipona e Dante também captaram mais tarde, cada um a seu modo, essa dinâmica de três tempos em que algo real num segundo momento é a verdade de um acontecimento anterior também histórico, seu tipo ou figura (AUERBACH, 1997. p. 36-7, 60-1). Diz Auerbach: “A *figura* é algo real e histórico que anuncia uma outra coisa que também é real e histórica” (AUERBACH, 1997. p. 27). Esta verdade, por sua vez, não se deixa encapsular num fato ou conhecimento completo, mas aponta, por sua vez, para um preenchimento ou cumprimento derradeiro que ainda não é mas já está presente, algo que não possui um estatuto isoladamente espiritual, metafísico ou moral, mas possui densidade real para uma leitura correspondente, ou seja, ela mesma “realista”.

Para H. Frei, os movimentos e forças intelectuais e culturais que no século 18 contribuem para descolar o acesso à Bíblia da leitura realista, por ele tida como literal – sem incorrer porém em literalismo e fundamentalismo – são vários. Contudo, todos eles desembocam em formas de racionalismo, que acaba por isolar e desconectar, por um lado, a narrativa de sua pretensão a um valor objetivo de verdade, e, por outro, a narrativa de sua condição de matriz do valor subjetivo-existencial, vivenciado tradicionalmente na edificação espiritual indissociavelmente ligada à narrativa autoritativa.

Aquele “fosso largo e horrendo” detectado por Lessing teve conseqüências. A maior delas foi a maior ou menor perda de capacidade, por parte da Bíblia, de dar forma e unidade à vida humana individual e social como um todo significativo, justamente através das suas leituras figurais-tipológicas, ampliadas em sua maior parte pela grande literatura ocidental e acumuladas

num vasto repositório dotado de qualidades intrinsecamente religiosas, no caso judaico-cristãs. Segundo Auerbach, era peculiar à figura, como também ao mito – que ele dela diferencia em alguns aspectos importantes – o fato de que “aspira[m] a interpretar e organizar a vida como um todo” (AUERBACH, 1997. p. 49). E sem dúvida, até o século 18, mais ou menos, a Bíblia era, de modo indiscutível e auto-evidente, aquela escritura que, parafraseando F. Nietzsche a partir de sua *Gaia Ciência*, ligava a “terra ao seu sol” (NIETZSCHE, 1999. § 125, p. 481).

Neste sentido, o eclipse da narrativa bíblica contribuiu em muito para o crescente eclipse do Deus judaico-cristão, do divino em geral e de outras convicções mais ou menos mítico-religiosas, imemorialmente imprescindíveis à vida especificamente humana. Antes deste eclipse – termo que, porém, deixa em aberto o prognóstico de sua permanência e definitividade! –, a Bíblia conseguia ainda veicular literariamente, praticamente sozinha mas sem dispensar aditamentos literários à sua inspiração, o elemento que N. Frye denomina o “empenhado” – ou, numa tradução que considero mais adequada para “*the concerned*”, o elemento “interessado”. Este elemento é aquilo que se reveste de suma importância, que excita nossa “preocupação última” – para lançar mão da expressão do filósofo e teólogo Paul Tillich, notório expositor da teoria filosófica do símbolo religioso. Nas palavras de N. Frye:

Há ainda e permanecem dois aspectos do mito: um é a sua estrutura enquanto estória, que o liga à literatura; o outro é sua função social enquanto conhecimento empenhado, aquilo que uma sociedade deve conhecer e é importante para ela. (FRYE, 2004. p. 74.)

E, mais adiante:

O mito tem dois aspectos paralelos: enquanto estória, é poético e re-criado na literatura; enquanto estória com uma função social específica, é um programa de ação para uma sociedade específica. Tanto num aspecto como no outro ele não se relaciona com o real mas com o possível. (...) a função da literatura não é a de fugir do real, mas de ver neste a dimensão do possível. E um programa de ação, não ignorando a história, pode muitas vezes ir de encontro a ela. Isto fica muito claro em mitos de libertação, que falam de algo em que a própria história não nos encoraja a crer. (FRYE, 2004. p. 76.)

2 Interpretação e auto-interpretação

A partir das últimas citações de N. Frye, chegamos bem mais perto de nosso objetivo. Toda grande literatura traduz um mundo real porque possível. Sua modalidade e tonalidade é a da imaginação que não se reduz à fantasia. Daí sua comunhão arcaica, no sentido positivo do termo, com a intencionalidade religiosa. A literatura busca, também, e sobretudo aquela que no universo bíblico vai buscar sua inspiração, a “referência” que ainda é tarefa da teoria hermenêutica, em sua atual constituição, explorar. A prática hermenêutica a um só tempo reproduz e recria no presente, por participação e contraste, a auto-interpretação de textos dotados de densidade significativa. Para os seus sujeitos, tal auto-interpretação é (ou deveria ser), por um lado, interessada e decisiva, por outro aberta, ou, o que aqui dá no mesmo, desinteressada e sadiamente cética.

Dito de outro modo, e num retorno explícito ao nosso título: trata-se de mostrar, no tocante à auto-interpretação, e como sugere R. S. Briggs, que a “hermenêutica tem menos a ver com a interpretação bíblica do que com os intérpretes da Bíblia” (BRIGGS, 2006. p. 69), isto é, com os exegetas, que, assim como a Bíblia, não se interpretam sozinhos a si mesmos. Ou, noutros termos: a passagem da exegese em sua concepção inicial à exegese científica e à teoria hermenêutica que lhe sucede carrega em si implicitamente, e faz aflorar explicitamente, tanto nas comunidades como nos indivíduos, a possibilidade moderna da disjunção radical entre interesse

existencial e distanciamento crítico, entre o elemento “empenhado” e o “desinteresse”, entre convicção e dúvida, entre fé e saber. Vimos que uma tal possibilidade só ficou evidente com a descoberta da complexidade da interpretação, estimulada inicialmente pelo surgimento da nova exegese em sua acepção e concepção moderna, crítico-científica. Aliás, é só em seu parentesco com esta tradição crítico-científica que se pode compreender, com a devida profundidade, as várias formas de “hermenêutica da suspeita” que surgem desde o século 19.

Porém, a questão crucial, em meu modo de ver satisfatoriamente cercada e articulada por P. Ricoeur, é se com este primeiro movimento necessário de “crítica” e distanciamento chega-se a realmente apreciar o desafio hermenêutico em sua integralidade. Pois o desinteresse, a neutralidade que é marca de todo fazer científico, facilmente se articula e cristaliza na atitude cética, que acaba por imunizar-se contra a mensagem do texto naquilo que ela tem de mais profundo, e fica om o ônus de reinventar, do nada, a roda do sentido.

Mas o que o texto possui de mais profundo é, nas palavras de N. Frye, sua pretensão, inerradicável ao modo de existir humano, de criar uma “comunidade de visão” (FRYE, 2004. p. 269). Ora, em sua luta e fuga que conduz finalmente à própria derrota, o desinteresse tem por resultado prático a cegueira e o real obscurantismo: aquele dos egoísmos e pessimismos que acompanham todo o culto meramente imanente, ou seja, não kierkegaardiano, da individualidade.

Assim, a função social e humana da grande literatura está, quiçá, justamente em não ser – com o perdão da expressão diante de sensibilidades mais puristas e ligadas ao ofício – “apenas literatura”, e sim em evocar aquilo que é mais que texto e qualidade estética, mas que só pode ser isso em todo seu alcance e profundidade mediante a forma do artístico e do literário.

A essa referência em seu processo de criação e revelação dirige-se, em última análise, a atividade hermenêutica, como nos ensina P. Ricoeur, entre outros. E – como não poderia ser diferente, dado o título desta comunicação – parece justo ponderar que o que é mais que literatura e só através dela aparece vem a ser, em última análise, o elemento mítico ou religioso. Elemento que é mítico tanto porque se vale da forma narrativa – daí a significação geral e mais literária de “mito” (FRYE, 2004. p. 57) –, como porque expressa um conteúdo de suma importância existencial, apresentado com densidade poética⁴. Mas com isso já chegamos ao nosso terceiro ponto.

3 A Noção de “Escritura Sagrada” e de Escritura Como Literatura

O elemento “sagrado” na Escritura sagrada é indissociável da condição literária da Bíblia, condição que, porém, não a esgota. O sagrado aparece necessariamente em **palavras eficazes**, que todavia, ao menos no âmbito do literário e de sua interpretação, não tem mais a eficácia de tipo mágico, mas se apresentam como narrativa, como proposta de participação criativa num enredo. Conduzem, assim, à auto-interpretação em confronto com o objeto intencional do texto, com sua referência última de que só é possível acercar-se ao modo da prolepse ou antecipação. E é justamente na e pela auto-exposição poética do **mito** que convergem o sagrado e o literário.

Aqui faz sentido recorrer à compreensão mais ampla de mito esposada por N. Frye na comparação com E. Auerbach. Auerbach via no simbolismo utilizado pela produção de mitos uma função e um “poder mágico”, bem como uma contradição necessária com a pretensão histórica da forma figural, tipológica (AUERBACH, 1997. p. 49). Além disso, o mito conheceria na modernidade e na contemporaneidade apenas sobrevivências, sendo substituído quer pela alegoria, tendencialmente “pagã” ou “fortemente secular”, ou seja, filosófica, espiritualista e idealista; quer pela leitura figural, tendencialmente cristã e realista (AUERBACH, 1997. p. 54), e que, exemplarmente na longa Idade Média européia, produziu aquela “mistura de espiritualidade e senso de realidade”, hoje “tão desconcertante para nós” (AUERBACH, 1997. p. 52).

Para N. Frye, ao contrário, o mito, na medida em que lança mão de forma mais intensa da poesia e do poético, não se distancia, por isso, da historicidade e realidade espessa dos

acontecimentos, mas exhibe, no histórico, o seu sentido “universal”:

A relação íntima e inevitável entre mitologia e poesia parece, pois, estar operando também nestes assuntos, em algum grau. (...) É certo que as partes poéticas da Bíblia são genuinamente poéticas; ao mesmo tempo as partes históricas não são genuinamente históricas no mesmo sentido. E, se perguntarmos por que os mitos bíblicos estão mais próximos do poético do que do histórico, o princípio de Aristóteles, tão recorrente em meus trabalhos, dará uma resposta, pelo menos até certo ponto. A história faz afirmações particulares; portanto está sujeita a critérios externos de verdadeiro ou falso. A poesia não faz afirmações particulares; portanto não está sujeita aos mesmos critérios. A poesia expressa o universal no evento, o aspecto do evento que o faz um exemplo do tipo de coisa que está sempre ocorrendo. Em nossa linguagem o universal na história é o que é veiculado pelo *mythos*, a forma da narrativa histórica. Um mito não é projetado para descrever uma situação específica, mas para contê-la de tal modo que não restrinja seu significado àquela única situação. Sua verdade está dentro da sua estrutura; não fora dela. (FRYE, 2004. p. 73.)

Mas, com a questão da verdade do mito, já discutimos a relação da literatura com a verdade em geral e a de outros saberes. Este nosso próximo e último ponto.

4 À Guisa de Conclusão: Verdade, Literatura e Outros Saberes

Dizer, com N. Frye, que a verdade do mito está dentro de sua estrutura é apenas dizer que tal estrutura é condição necessária, mas no âmbito do literário também suficiente, para a apresentação da verdade mítico-poética, sem que, contudo, essa verdade se dê como absoluta adequação e presença. Mais importante, porém, é uma segunda constatação: a referência à qual se dirige o mito não é idêntica, ou menos não se reduz ao elemento empírico-histórico-social passado ou presente, e sim o transcende. Isso equivale a dizer que, como para Schelling antes dele, o mito não é “documento” objetificável sobre os inícios “do mundo e da história”, mas é “condição da consciência subjetiva que como tal quer ser levada a sério”; num certo nível crucial, o mito é “tautegórico”, ou seja, fala por si mesmo e “torna-se autônomo, não podendo ser mais passível de tradução completa, como se daria no caso de uma alegoria” (KNATZ, 1989. col. 889b).

Ora, a concepção “externa” de referência contra a qual se volta N. Frye foi justamente aquela em parte aceita e em parte formulada pela exegese em sua acepção científica, a partir do século 18. Foi essa concepção notadamente histórico-filológica que permitiu degradar a Bíblia, e por uma conseqüência e extensão natural, toda grande literatura ocidental com qualidades mítico-poéticas, ao *status* de ser “apenas literatura”. Contra isso, elevou-se o protesto de T. S. Eliot no começo do século 20, que temia “que a Bíblia fosse lida apenas como literatura”, sugerindo que, “a partir do momento em que a Bíblia é objeto de discussão como ‘literatura’, sua influência literária já chegou ao fim, dado que ela é muito mais que isso” (cit. *apud* JASPER, 1998. p. 31, 21).

A Bíblia, porém, de forma semelhante ao *Tanach* para os judeus, prossegue com sua influência. Ela inspira literariamente, mas não só. Essa influência é, para comunidades de fé, ainda formativa da vida, ela promove, para usar expressões ricoeurianas, “criações de enredo” ou “enredamentos”, e neste processo, finalmente, “refigurações”. Para aquelas comunidades e indivíduos, “a interpretação do Livro e a da vida correspondem entre si e ajustam-se mutuamente” (RICOEUR, 1980. p. 63). Nestes contextos, predomina a apreciação do elemento narrativo, a leitura ainda literal e histórica, e a exegese se perpetua na sua acepção clássica, com ênfase “na retórica da proclamação” (FRYE, 2004. p. 271), com o risco sempre presente de recair,

aqui e ali, no literalismo fundamentalista.

Ora, esta “retórica forte da proclamação”, com sua promessa de “objetividade” manifesta na – para nós – estranha proximidade à referência divina na Bíblia, é justamente o único elemento que agora ainda distingue o discurso literário-religioso do resto da grande literatura. Isso, ao menos, quando nessa literatura ainda se afirma, de um modo ou de outro, “a resposta humana imaginativa”, sempre “hipotética” (FRYE, 2004. p. 271) às pretensões permanentes do mito em sua qualidade intrinsecamente religiosa e ligada à crença, ou seja, ao mito entendido como narrativa sobre o real e o possível-concebível pelo qual se pode viver.

Referências Bibliográficas

- [1] AUERBACH, E. **Figura**. São Paulo: Ática 1997.
- [2] BRIGGS, R. S. What Does Hermeneutics Have To Do With Biblical Interpretation? **Heythrop Journal**, v. 47, n. 1, p. 55–74, 2006.
- [3] FREI, H. W. **The Eclipse of Biblical Narrative: A Study in Eighteenth and Nineteenth Century Hermeneutics**. New Haven: Yale University Press, 1974.
- [4] FRYE, N. **O Código dos códigos: a Bíblia e a literatura**. Trad. F. Aguiar. São Paulo: Boitempo, 2004. [1982.]
- [5] KÜMMEL, W. G. **The New Testament**. Trad. S. M. Gilmour, H.C. Kee. Nashville, New York: Abingdon Press, 1972.
- [6] JASPER, D. Literary Readings of the Bible. In: BARTON, J. **The Cambridge Companion to Biblical Interpretation**. Cambridge: Cambridge University Press, 1998. p. 21-31.
- [7] KNATZ, L. Mythos/ Mythologie. In: SANDKÜHLER, H. J. **Enzyklopädie Philosophie**. V. 1. Hamburg: Meiner, 1999. Cols. 887b-894b.
- [8] LESSING, G. E. Über den Beweis des Geistes und der Kraft. In: _____. **Die Erziehung des Menschengeschlechts und andere Schriften**. Stuttgart: Reclam, 1965. p. 31-8.
- [9] NIETZSCHE, F. Die fröhliche Wissenschaft. In: _____. **Kritische Studienausgabe**. V. 3. 2. ed. Ed. G. Colli, M. Montinari. Berlin: de Gruyter, 1999. p. 343-651.
- [10] RICOEUR, P. Preface to Bultmann. In: **Essays on Biblical Interpretation**. Ed. Lewis S. Mudge. Philadelphia: Fortress, 1980, p. 49-72.
- [11] ROHDEN, L. Hermenêutica metodológica e hermenêutica filosófica. **FILOSOFIA UNISINOS**, v. 4, n. 6, 2003. p. 109-132.
- [12] SCHELLING, F. W. J. von. Bruno, ou do princípio divino e natural das coisas. Um diálogo (1802). In: _____. **Obras escolhidas**. 3. ed. Trad. R. R. Torres Filho. São Paulo: Nova Cultural, 1989. p. 71-154. (Os Pensadores.)
- [13] THISELTON, A. Biblical Studies and Theoretical Hermeneutics. In: BARTON, J. **The Cambridge Companion to Biblical Interpretation**. Cambridge: Cambridge University Press, 1998. p. 95-113.

¹ Autor:

Luís H. DREHER, Prof. Dr.

Universidade Federal de Juiz de Fora (UFJF)

Departamento de Ciência da Religião

luis.dreher@ufjf.edu.br

² Para N. Frye, a Bíblia, que ainda é, argüivelmente, a maior fonte da teologia judaico-cristã, corresponde às duas primeiras fases da linguagem, com ênfase na primeira (FRYE, 2004. p. 52).

³ Curiosamente, a acepção fundamental do verbo grego é tirar “alguém” para fora de algum lugar, nesse sentido, também “libertar”.

⁴ Friedrich W. J. Von Schelling foi, entre os filósofos associados ao romantismo, o que mais acentuou este aspecto de mútua pertença entre mitologia e poesia (cf. p. ex. SCHELLING, 1989. p. 81, 87-88).