

A Bíblia e a literatura: o símbolo como cortejo entre o sagrado e o secular

The Bible and literature: the symbol as a court between the sacred and secular

Roberto Antônio Penedo do Amaral¹

Resumo: O ensaio busca problematizar o Símbolo como o elemento que estabelece o cortejo entre o sagrado e o secular, tanto na escritura quanto na leitura da Bíblia, ao tensionar a sua prevaente dimensão sagrada com o seu irrecusável aspecto humanístico e literário. A fundamentação teórica recai sobre a trajetória de pesquisa do pensador francês Gilbert Durand (1921-2012) sobre o símbolo e o imaginário, bem como a denúncia que ele efetua ao que ele chama de esvaziamento simbólico do pensamento ocidental; e sobre os estudos dos críticos literários John B. Gabel, Charles B. Wheeler, Northrop Frye (1912-1991), Robert Alter e Frank Kermode (1919-2010) da relação entre a Bíblia e a literatura.

Palavras-chave: Símbolo. Bíblia. Literatura.

Abstract: The essay seeks to problematize the Symbol as the element that establishes the flirtation between the sacred and the secular, both in scripture and in reading the Bible, by tensioning its predominantly sacred prevalence with its irrefutable humanistic and literary aspect. The theoretical foundation is based on the research path of the French thinker Gilbert Durand (1921-2012) on the symbol and the imaginary, as well as the denunciation he makes of what he calls the symbolic emptying of Western thought; and on the studies of literary critics John B. Gabel, Charles B. Wheeler, Northrop Frye (1912-1991), Robert Alter and Frank Kermode (1919-2010) about the relationship between the Bible and literature.

Keywords: Symbol. Bible. Literature.

Às vezes, quase sempre, um livro é maior que a gente.

João Guimarães Rosa

Palavras iniciais ou razões para uma aposta

Sou um leitor infrequente da Bíblia², e quando dirijo meus olhos ledores aos seus capítulos e versículos, não é senão envolvido pelo espírito de quem crê que, em tal Livro, se

¹ Pós-Doutor em Estudos Literários pela Faculdade de Letras e Doutor em Educação pela Faculdade de Educação da Universidade Federal de Goiás (UFG). Professor Associado 2 do Curso de Licenciatura em Filosofia, do Curso de Pós-Graduação em Ética e Ensino de Filosofia e do Programa de Mestrado Profissional em Filosofia da Universidade Federal do Tocantins (UFT). E-mail: roberto.amaral@mail.uft.edu.br. Artigo recebido em 01/08/2020 e aceito em 19/12/2020.

² Sobre a definição de Bíblia, acompanho o argumento de Gabel e Wheeler: “Designamos em geral pelo termo ‘Bíblia’ apenas o que a maioria das pessoas quer dizer quando fala da Bíblia: o volume sobre o qual se faz o Perspectivas - Revista do Programa de Pós-Graduação em Filosofia da UFT - v. 5, n. 2 (2020)

manifesta e se revela a palavra de Deus. Rara, portanto, é a vez que a tomo como um Livro no qual não eclode o Sagrado, como um livro que é também um manancial de narrativas históricas, de profecias, de sabedoria proverbial, de relações tribais, de rituais, de apocalipses, de evangelhos, de atos, de epístolas (GABEL; WHEELER, 1993)³; ou seja, como um livro em que se pode conferir o pendor humanístico e literário⁴, tanto em sua escritura como em sua leitura. No entanto, não é ainda neste ensaio que assim procederei, pelo menos não de forma tão exclusiva, pois que será cotejando as duas possibilidades de acercar-me da Bíblia: a sagrada e a secular, que buscarei problematizar o elemento que possibilita o cortejo entre visões e aplicações tão diversas sobre e a partir de um mesmo livro, ora grafado com inicial maiúscula, ora com minúscula⁵. A minha aposta, já anunciada pelo título do ensaio, é que o elemento que faz com que a Bíblia corteje com o Sagrado e com o secular é o Símbolo. Para o desenvolvimento da referida aposta (e claro que, sendo uma aposta, me exponho a ganhar ou a perder com os meus argumentos), vou me fazer acompanhar do pensador interdisciplinar francês Gilbert Durand, profundo estudioso dos símbolos e do imaginário, tendo como guia de discussão o texto “Situação atual do símbolo e do imaginário”, publicado na coletânea de

juramento no tribunal e que é lido em officios religiosos. Quando distinções se fazem necessárias, referimo-nos à Bíblia Judaica, Católica, Ortodoxa ou Protestante. Também por razões de conveniência, falaremos de ‘Antigo Testamento’ e ‘Novo Testamento’, embora, com efeito, a Bíblia Judaica não tenha ‘Novo’ Testamento e os judeus não pensem no seu texto sagrado como ‘Antigo’ Testamento; eles falam apenas de Bíblia. Mas os termos ‘Antigo Testamento’ e ‘Novo Testamento’ estão estabelecidos, são familiares e servem como uma espécie de abreviatura que nos livrará do aborrecimento da terminologia descritiva” (1993, p. 14-15).

³ Tal qual Gabel e Wheeler, utilizo neste ensaio a expressão *literatura* em seu sentido amplo, ou seja, não restrito a seus gêneros e formas modernas: romance, conto, poesia, crônicas, peças teatrais, ensaios. Essa opção se justifica pelo fato de, “Embora a Bíblia seja, num sentido geral, literatura, tal como o são os produtos dos escritores modernos, as suas formas literárias são bastante diferentes das nossas para exigir um estudo particular (GABEL; WHEELER, 2003, p. 27).

⁴ Em relação a perspectiva do pendor humanístico e literário da Bíblia, Gabel e Wheeler afirmam o seguinte: “Basta aos nossos propósitos que a Bíblia seja, como o é, um fascinante documento humano de enorme importância para a cultura e a história do mundo moderno, um registro que muito tem a dizer aos seres humanos acerca de sua própria humanidade. [...]. Os seus conteúdos se desenvolveram e se reuniram como resultado da atividade de pessoas reais, que viviam em lugares reais, ao longo de mais de mil anos de história humana, pessoas sujeitas a todas as influências sobre a cultura então vigente. Por conseguinte, a Bíblia é temporal. Isso é certamente conhecido e deve ser admitido. O grau no qual a Bíblia também pode ser intemporal – supra-histórica e sobrenatural – cabe ao julgamento do leitor individual ou do intérprete religioso, a quem não podemos nem tentamos falar” (1993, p. 14).

⁵ Quanto a dualidade sagrada e secular da leitura da Bíblia, Gabel e Wheeler utilizam o seguinte argumento: “Que significa ler a Bíblia ‘como literatura’? Considerar a Bíblia como consideramos outro livro: um produto da mente humana. Nessa concepção, a Bíblia é um conjunto de escritos produzidos por pessoas reais que viveram em épocas históricas concretas. Como todos os outros autores, essas pessoas usaram suas línguas nativas e as formas literárias então disponíveis para a autoexpressão, criando, no processo, um material que pode ser lido e apreciado nas mesmas condições que se aplicam à literatura em geral, onde quer que seja encontrada. Não há conflito necessário entre essa concepção e a concepção religiosa tradicional, que afirma ter sido a Bíblia escrita por inspiração direta de Deus e dada aos seres humanos para servir-lhes de guia da fé e da conduta. Mas há uma clara diferença em termos de requisitos e objetivos” (1993, p. 17).

ensaios *A fé do sapateiro* (1995). Além dele, recorrerei a pesquisas sobre a relação entre a Bíblia e a literatura realizadas pelos críticos literários estadunidenses John B. Gabel, Charles B. Wheeler, Robert Alter e Frank Kermode; e pelo crítico literário canadense Northrop Frye.

O esvaziamento simbólico do pensamento ocidental

Embora a primeira edição da coletânea de ensaios *A fé do sapateiro* tenha sido publicada no Brasil apenas em 1995, o texto “Situação atual do símbolo e do imaginário” foi publicado originalmente na França, em 1967, no tomo XVI da *Lumière et Vie*, uma revista de formação doutrinária cristã. Lá se vão, pois, cinquenta e três anos desde que Durand aceitou o desafio da referida revista para tentar responder a duas questões fundamentais sobre o papel que o símbolo exerce na contemporaneidade: “A mentalidade científica e técnica contemporânea permite que se viva autenticamente uma experiência simbólica? Em que condições?” (1995, p. 25). O pensador francês afirma que, diante de tais perguntas, foi tomado de dois sentimentos contraditórios: a sedução e a irritação. A sedução proveio da nova oportunidade que ele teve em discutir as possibilidades de o humano hodierno experienciar a *prenhez do símbolo*, numa época de profundos movimentos assimbólicos, tema esse caro às suas pesquisas; já a irritação, foi provocada pelo, segundo ele, supersticioso dogma defensor da existência de uma “mentalidade científica e técnica”.

Ao replicar as questões propostas pela *Lumière et Vie*, que resultou no ensaio que aqui enceto, Durand teve a oportunidade de fazer uma prodigiosa síntese de toda a sua trajetória de pesquisador dos símbolos e do imaginário. No referido escrito, Durand faz um convite, antes de adentrar de chofre à discussão sobre “as condições presentes da experiência simbólica” (1995, p. 25), para que se pratique um paradoxal exercício que foi instruído pelo hermenêuta francês Paul Ricoeur (1913-2005): é preciso trazer um novo alento mítico às consciências que ficaram passivas diante da inefabilidade do transcendente⁶. Para tanto, o passo fundamental na restituição do valor prático do símbolo nos dias atuais é eliminar do símbolo toda e qualquer influência de uma “passividade mistificadora” (DURAND, 1995, p. 26). Sendo que, a maior mistificação que se tem vivenciado e, para a qual tem se devotado uma atitude passiva nos últimos tempos, é justamente aquela afirmadora da existência de uma “mentalidade científica e técnica” defendida pelo pensamento do Ocidente. Na perspectiva durandiana, esse irritante

⁶ RICOEUR (s/d).

modo de pensar se ambienta na dimensão mais epidérmica da mente humana, porém, em um nível mais profundo da consciência resiste o potencial figurativo do simbólico e do imaginário. O combate do pensamento cientificista ao “mais além” a que convida o símbolo e sua interpretação, nada mais é que o resultado de uma consciência que se recusa ao reconhecimento da instância espiritual, em favor de uma racionalidade hiper-material. Para Durand, aí é que reside o maior paradoxo instaurado por essa pensamento cientificista, posto que, além de não admitir a prenhez de sentido que um autêntico pensamento simbólico potencializa, faz com que a consciência mergulhe de forma passiva no fosso das figurações sufocantes da atualidade, cujo esvaziamento semântico resulta na impossibilidade realizacional de qualquer hermenêutica. Durand tensiona essa questão da seguinte forma:

a mentalidade do Ocidente instaura um duplo iconoclasmo: de um lado, pela rarefação pedagógica dos símbolos, em benefício dos fatores materiais e dos signos objetivos; de outro, pela inflação patológica de imagens desorientadas, carentes *a priori* de qualquer valor hermenêutico, cancerizando a imaginação criadora (1995, p. 26).

Em outras palavras, essa “mentalidade científica e técnica” nada mais é que o derradeiro estágio de um processo de codificação do pensamento na busca por tornar passiva, de uma forma mais eficiente, a consciência humana. Em última análise, esse pensamento cientificista vem coroar a construção histórica de um pensamento “semiológico”, ou seja, um pensamento a favor do esvaziamento simbólico das imagens, transformando-as na condição asséptica de meros signos. Tal esvaziamento de sentido das imagens simbólicas culmina na desvalorização do pensamento semântico, cuja força reside na constante necessidade de decifração, da qual se abastecem as mais profícuas e enriquecedoras hermenêuticas. Além disso, o pensamento cientificista, tendo se tornado o viés cognitivo da formação do Ocidente, se impôs nos moldes de uma reencenação inferiorizada da tese da *Aufklärung*, promovida pelos arautos do Iluminismo, no século XVIII, isto é, fundamentada numa perspectiva que enxerga o mundo como uma teia de relações racionalistas desnudadas de sentidos metafísicos. Para Durand, esse esvaziamento simbólico culmina no triunfalismo de um pensamento agnóstico, afeito, portanto, a uma interpretação terra-a-terra e não reconhecedora da mediação do Eterno no temporal. Em outros termos, “esse agnosticismo não é senão um epifenômeno da corrente mais profunda de desespirtualização que tocou a cristandade ocidental” (DURAND, 1995, p. 27).

O pensador francês explica essa tendência agnóstica do pensamento ocidental, a partir da síntese proveniente de uma linha aristotélica atravessada pela grelha interpretativa de Tomás de Aquino (1225-1294) que corrompeu e depois liquidou a sabedoria divina revelada em favor do teísmo, isto é, na supervalorização de um Deus racionalmente manifestado, mas empobrecido em termos de fecundidade simbólica, culminando, mais tarde, já na modernidade, num crescente e marcante ateísmo. Dito de outra maneira, para Durand, a escolástica tomista, cujo fundamento reside na argumentação conceitual e racional, solapou “as grandes imagens visionárias do Livro revelado, a Santa Escritura” (1995, p. 27), cujo acedimento só é possibilitado por aquilo que o escritor mineiro João Guimarães Rosa (1908-1967), em sua obra *Tutaméia* (1967/2001), chamou de escanchamento dos planos da lógica. É dessa maneira que o pensamento direto, sensorial e conceitual, como o do Aquinate, aqui referenciado, nega a imagem e o sentido figurado em nome do chamado “sentido próprio” fornecido pela sensação e pela “sintaxe correta proposta pela inteligência” (DURAND, 1995, p. 27-8).

Na busca de antecedentes históricos mais longínquos para esse processo de alienação da imagem simbólica ao esvaziamento metafísico do agnosticismo, Durand encontrará duas razões derradeiras, em cujo comprometimento, o cristianismo viu-se mais enredado, quais sejam, o pendor por conquistas temporais e seculares em detrimento do trabalho em favor do Reino de Deus e a transformação do trabalho apostólico em coerção política e social, como o desempenhado pela Igreja Católica ao longo da Idade Média. Resultante desses fatores, o potencial criativo do símbolo é colocado a serviço dos objetivos imediatos, pragmáticos e imanentes, daí, a história e seu fatalismo substituírem o poder revelador da Bíblia e sua promessa escatológica. Dessa maneira, o esvaziamento simbólico torna parcial e redutora aquela frase pronunciada por Cristo, como descrita no evangelho de Mateus: “Dai a César o que é de César, e a Deus o que é de Deus” (Mt, 22:21), pois a imagem, a efígie da moeda, é dirigida ao imperador, mas a Revelação, ou seja, o símbolo que a sentença oculta é solapado pela objetividade do signo, não sendo mais possível, portanto, dar a Deus o que a Ele pertence. Nas palavras de Durand,

a imagem, cedida a César, afastando-se da Revelação, e do seu Livro: não passa de um sintema explicado pelos historiadores e sociólogos, assim como, está claro, os psicanalistas reducionistas. Não tem mais do que o valor de ser didática, ilustração, ensinamento secundário com relação às metas de um imperialismo temporal (1995, p. 28).

O passo seguinte alcançado pelo pensamento ocidental e cristão nessa direção é o do enrijecimento dogmático, cuja melhor tradução é a religião convertida em moralismo. O potencial de iniciação e de criatividade da imagem simbólica, nesses termos, é intensivamente negado e colocado à margem de possibilidades hermenêuticas, em favor dos imperativos históricos. De forma irônica, Durand (1995) afirma que as hipóteses interpretativas apresentadas pela história, à maneira marxista, por exemplo, transformam-se numa infraestrutura, cuja ilustração será fornecida pelas superestruturas simbólicas, desse modo, as imagens que os símbolos suscitam nada mais são que um mero adorno de uma história assentada na objetividade. Há, se se fiar nesse viés, a imposição de um alinhamento do conteúdo simbólico da Palavra de Deus na direção do “sentido” da história, ou melhor, é feita uma opção pelo modo de ser temporal do simbolizante, sempre prenhe de extravio interpretativo, em detrimento da Verdade Revelada. Para a visão durandiana, “o historicismo cego apalpa pobrememente os acontecimentos e crê que tem uma visão, enquanto são felizes ‘os que acreditam’ sem essa visão” (1995, p. 28). Ou ainda, como declara Cristo no evangelho de Mateus, “Pois em verdade vos digo que muitos profetas e justos desejaram ver o que vedes, e não o viram, e ouvir o que vós ouvís, e não o ouviram” (Mt, 13:17).

Durand identifica, então, três “estados” da repressão da imagem simbólica instituídos pela pensamento do Ocidente: a) o reducionismo “positivista” da imagem simbólica ao signo; b) o reducionismo “metafísico” da imagem simbólica ao conceito; e, c) o reducionismo “teológico” da imagem simbólica ao pragmatismo secular, ao determinismo histórico e às explicações didáticas.

O resgate hermenêutico da imagem simbólica

Em oposição aos três estados repressivos, mencionados no tópico anterior, que foram impostos pela mentalidade ocidental à imagem simbólica, Durand (1995) ressalta que os movimentos pré-romântico e romântico e a instauração das hermenêuticas modernas e contemporâneas fizeram com que ocorresse o ressurgimento e a revalorização dos símbolos e das imagens que eles suscitam, a partir de uma tríplice clandestinidade: a) contra a ortodoxia da interpretação fechada e reducionista, manifesta-se a abertura ao pensamento hermenêutico; b) contra o racionalismo conceitual dos filósofos e teólogos, posiciona-se a verve criadora e intempestiva dos poetas e artistas; e, c) contra, o cientificismo e a atitude positivista do âmbito

universitário, emergem os pontos de vista e noções marginais, autodidatas e irreverentes. Para o pensador francês, é a partir dessa tríade clandestina que é possível tecer considerações sobre o papel dos símbolos no âmbito da contemporaneidade.

Se, como foi visto, o processo histórico de repressão à imagem simbólica tem seu fundamento no pensamento aristotélico-tomista, a ressurgência marginal dos símbolos tem no pré-romantismo e no romantismo⁷ seus avatares mais impetuosos, rivalizando, sobretudo, com o pensamento iluminista no século XVIII.

Para melhor esclarecer o papel exercido pelo pré-romantismo e pelo romantismo na revalorização das imagens simbólicas, Durand evidencia a contribuição de dois grandes pensadores: a do filósofo alemão Immanuel Kant (1724-1804) e a do poeta inglês Samuel Taylor Coleridge (1772-1834).

Foi Kant, conforme Durand (1995), o precursor na busca por restaurar o valor filosófico da imaginação – vulgarmente chamada de “louca da casa” – após quatrocentos anos de prevalência do pensamento racionalista, mediante o desenvolvimento do conceito de “esquematismo transcendental”, promovedor da imaginação ao cerne privilegiado em que ocorre o encontro fundamental entre os conceitos racionais e os dados da sensibilidade. Do ponto de vista durandiano, embora em obras como a *Crítica da razão pura* e a *Crítica do juízo* seja possível verificar a presença de elementos seminais de um pré-positivismo na filosofia kantiana, é preciso reconhecer também a manifestação latente de um saudosismo metafísico, além de uma recorrente retomada de formas cognitivas que não se submetem ao crivo racionalista.

É dessa revalorização da imaginação promovida por Kant, por meio da noção de esquematismo transcendental, que os artistas do romantismo irão revitalizar o potencial inerente às imagens simbólicas. Entre estes está Coleridge que, ao meditar filosoficamente sobre a manifestação do imaginário desde sua própria verve poética, promove um reencontro com o pensamento platônico sobre o imaginário. Conforme Durand, “Foi Coleridge que, ao mesmo tempo refletindo como filósofo e experimentando como poeta, melhor percebeu o que

⁷ Sobre o romantismo, Abbagnano, diz que “Designa-se com este nome o movimento filosófico, literário e artístico que começou nos primeiros anos do séc. XVIII, floresceu nos últimos anos do séc. XIX e constituiu a marca característica desse século. O significado comum do termo ‘romântico’, que significa ‘sentimental’, deriva de um dos aspectos mais evidentes deste movimento, que é a valorização do sentimento, categoria espiritual que a Antiguidade clássica ignorara ou desprezara, cuja força o séc. XVIII iluminista reconhecera, e que no Romantismo adquiriu valor preponderante. Essa grande valorização do sentimento é a principal herança recebida do movimento *Sturm und Drang*, que constitui a tentativa de, através da experiência mística e da fé, superar os limites da razão humana, reconhecidos pelo iluminismo” (1999, p. 860).

significava a ressurgência romântica do imaginário” (1995, p. 33). Uma primeira observação que Coleridge faz é que a imaginação não redonda numa mera “associação de ideias” que desempenharia o papel de reproduzir imagens informadas pela percepção e pela sensação. Na realidade, a imaginação tem uma dupla função: a gnóstica e a escatológica, cujas realizações consistem em confrontar, aprofundar e ampliar a banalidade mundana, decorrente da queda adâmica, cindidora e fragmentadora do conhecimento do universo físico e metafísico e aprisionada, portanto, à dimensão da matéria, ao reino da imanência. Para Coleridge, embora a própria natureza se apresente com uma aparência separada aos olhos do ser humano, ainda habita nela, simbolicamente, o anseio e a nostalgia pelo retorno à sua Unidade perdida. O desejo pela reconstituição do Uno, para Coleridge, funciona, ao mesmo tempo, de uma maneira unificante e unidificante, pois “tem o poder de modificar, de transformar (*coadunar*) o mundo, fazendo-o crescer, empurrando-o para o Cosmo da Unidade perdida” (DURAND, 1995, p. 34, grifo do autor). Fundamentado em tal intuição é que Coleridge constata que há duas faculdades que normalmente são confundidas pelo fato de estarem ocultadas na palavra “imaginação”. Uma delas é a fantasia vulgar (*fancy*), que funciona simplesmente pela justaposição de imagens. Embora essa faculdade da imaginação ofereça um quadro apreciável e surpreendente do mundo, cumpre também o papel negativo de gerar uma passividade intelectual, posto que se atém ao caráter superficial das imagens. A outra, porém, é uma faculdade da imaginação que anseia pela profundidade dos fenômenos que, funcionando como um autêntico *agente intelectual*, permite enxergar para além do sentido raso das aparências, tornando tal agente um autêntico “vidente”. Essa imaginação, chamada pelo bardo inglês de “poética”, se realiza em dois níveis: o primário, agente primevo de toda percepção humana, constituidor da *unificação* objetiva da percepção, segundo a qual o mundo vem a ser uma unidade sem mistérios; e o secundário, *unidificador*, que ao dissolver, dissipar e dispersar as imagens mundanas, busca reencontrar o sentido profundo do mundo, para além de suas cambiantes, múltiplas e iludíveis aparências. Esse nível secundário da noção de imaginação, consoante Coleridge, é que possibilita o acedimento gnóstico ao âmbito metafísico.

Embora, a discussão sobre o imaginário apresentada por Coleridge possa vir a provocar contestações e polêmicas, é inegável e providencial o deslocamento que provoca em favor da revalorização da cognoscibilidade imaginativa. A partir do poeta inglês, a querela imaginário/racionalidade não mais se esvazia no embate desigual entre a “confusa” imaginação e a “sapiência” da pensamento racionalista, e, sim, no que diz respeito às imagens simbólicas,

em distinguir a *simples fantasia* do *autêntico símbolo hermenêutico*, verificando sempre “onde e como se legitima a busca de unidade do imaginal, em relação ao simples delírio onírico ou patológico” (DURAND, 1995, p. 34).

Na esteira da restauração e na revalorização do símbolo e da imaginação iniciada pela filosofia kantiana e pela poética coleridgeana, Durand menciona também o seminal papel exercido pela psicanálise e pela etnologia. Embora essas duas nascentes disciplinas pretendessem ser alçadas à condição de ciência, o foco de suas pesquisas tinha no mito, no delírio e nos conteúdos oníricos suas fundamentais referências, cujas temáticas por eles trazidas à tona eram suficientemente estranhas para insuflar a crítica e a desaprovação do ortodoxo contexto científico em que Sigmund Freud (1856-1939) e, posteriormente, Claude Lévi-Strauss (1908-2009) se encontravam, ainda que seus métodos tivessem, como parâmetro inspirador, a investigação de viés positivista.

Na avaliação de Durand, apesar de a psicanálise freudiana e de o estruturalismo de Lévi-Strauss terem se consubstanciado em hermenêuticas redutoras do símbolo, é necessário que a elas seja tributado o triunfo de terem reavivado das cinzas românticas as imagens que se constituíram em motivações inspiradoras de tantos/as poetas, e, mais do que isso,

a pedagogia positivista e universitária descobria com espanto que a imagem e suas raízes afetivas estão carregadas também de um determinismo eficaz; de outro lado, que o “mental”, e quem sabe também o “espiritual”, não passam de um produto da superestrutura, mas com direito ao título pleno da estrutura (DURAND, 1995 p. 35).

Depois de Freud e Lévi-Strauss, na primeira metade do século XX, conforme Durand, cinco grandes pensadores conseguiram dar o grande e decisivo salto hermenêutico em relação aos símbolos, ao retomarem a diferenciação estabelecida por Coleridge entre *imaginação passiva* e *imaginação ativa*, dando ênfase a esta última, são eles: Ernst Cassirer (1874-1945), Carl Gustav Jung (1875-1961), Gaston Bachelard (1884-1962), Mircea Eliade (1907-1986) e Henry Corbin (1903-1978).

Cassirer parte das contribuições trazidas pela *Crítica do Juízo* kantiana, para afirmar que o universo simbólico não se reduz a um objeto que pode ser aprisionado pela análise, posto que ele é uma “fisionomia” modeladora do mundo objetivado, ou seja, plasmadora das percepções, das lembranças, dos juízos. O pensamento constitui-se, nesse sentido, numa “fisionomia” do processo de objetivação, já que nunca poderá intuir qualquer objeto de forma direta. O pensamento, sendo a dimensão fisionômica das coisas, alcança-as tão

somente em sua *prenhez simbólica*, isto é, na presença de sentido inelutável que estas possuem. Em razão disso, para Cassirer, nenhum objeto ou coisa *apresenta-se* à consciência humana; na realidade, objetos e coisas são-lhe sempre *representadas*. Iluminado por essa visão simbólica cassireriana, Durand começa a desmontar, então, a ilusão da existência da tal “mentalidade técnico-científica”, preconizada pela interpelação lançada pela revista *Lumière e Vie*, pois não havendo mais distinção entre tal mentalidade e o imaginário, aquela não passará de uma das “fisionomias” do conhecimento humano. Melhor dizendo, uma das versões que a *prenhez simbólica* de tal conhecimento possibilita. A distinção fundamental que Cassirer traz é entre a imaginação simbólica, em sua plenitude figurativa, e um pensamento patológico, avesso à busca de sentido, sendo, portanto, o mérito maior do pensador alemão ter colocado todo pensamento humano imbuído da *pregnância do símbolo*.

Jung, por sua vez, para lidar com a questão do símbolo, retoma o conceito de inconsciente, porém, não nos moldes do inconsciente freudiano, a saber, como um fenômeno secundário do recalque psíquico, mas como o autêntico reservatório pleno do clamor profundo e intrínseco, o âmbito críptico e íntimo do humano, cujas mensagens são informadas por manifestações de imagens simbólicas primevas, chamadas pelo psicólogo analítico de arquétipos, que, para ele, se traduzem na seguinte metáfora:

como se fosse o leito de um rio encravado no fundo da psique onde a vida que antes se espalhava sobre grandes, embora pouco profundas, superfícies, de repente se transformasse num poderoso rio caudaloso, quando atinge aquela concatenação especial de circunstâncias que desde sempre contribuíram para a realização da imaginação primordial (1987, p. 70).

Mediante essa plêiade simbólica de que se compõem tais imagens, os arquétipos diversificam e singularizam as mensagens manifestadas pelo Eu inconsciente. Dessa maneira, as imagens simbólicas e os arquétipos desempenham o papel de mensageiros da energia psíquica que compõe a psique humana. Juntos, símbolos e arquétipos se consubstanciam na reunião dos âmbitos antagônicos mais elementares, melhor ainda, na conjunção entre a energia eterna da alma e as manifestações imanentes que o imaginário humano recolhe, a partir da percepção, das lembranças e da cultura. Jung alerta, entretanto, que tal conjunção não é possível ser alcançada por meio de uma lógica plana. Para ele, é por meio da interpretação simbólica que pode se realizar o processo de individuação do ser humano, pelo encontro inaudito entre a energia eterna – a dimensão profunda do inconsciente indiferenciado – e sua manifestação

temporal, através de situações diferenciadas. Tal individuação mobiliza os arquétipos adequados para diversas situações temporais. Durand cita um exemplo dessa mobilização arquetipal junguiana:

a sexualidade intervém no indivíduo masculino para juntar a atividade da consciência clara os sonhos da *Anima*, do “eternamente feminino”, etéreo, élfico; já na mulher, é a imagem do *Animus*, do jovem herói de muitas aventuras, do cavaleiro incansável, que vem compensar um estatuto consciente limitado a tarefas restritas e monótonas (1995, p. 37).

Para Durand, a contribuição fundamental de Jung para a hermenêutica é justamente a noção de arquétipo, “uma espécie de anjo-guia dos símbolos” (DURAND, 1995, p. 37), posto que, por meio dele, é possível elaborar uma classificação das fontes de energia psíquica e também evidenciar o papel da imaginação simbólica no processo de individuação.

Já a presença do viés de Bachelard é reivindicada por Durand na discussão sobre o símbolo, a partir de duas intuições formuladas pelo pensador de Champagne: “a imaginação é dinamismo organizador e, este organismo dinamizador é fator de homogeneidade na representação” (DURAND, 2002, p. 30). Por essa via, a função da imaginação não é “formar” imagens, mas, dinamicamente, “deformar” ou “reformatar” a realidade apresentada, empiricamente, pela percepção: “Se não há mudança de imagens, união inesperada das imagens, não há imaginação, não há *ação imaginante*” (BACHELARD, 1990, p. 1, grifos do autor). Essa dinâmica “deformadora” ou “reformadora” da imaginação sobre as captações sensíveis vem a se constituir na razão de ser de toda a nossa vida psíquica. Dito de outra maneira, a operação realizada pelo dinamismo da imaginação para representar o que a percepção lhe informa culmina sempre numa representação metafórica, seja ela científica, filosófica ou poética. Isso implica que todas as representações humanas são reelaborações metafóricas e dinâmicas da imaginação, em resposta, ao que a percepção e as sensações lhe cobram, em termos de dar sentido ao ambiente em que se movimentam. Para Durand, “a representação sendo metafórica a todos os seus níveis, e, uma vez que tudo é metafórico, ‘ao nível da representação todas as metáforas se equivalem’” (2002, p. 30). Para Bachelard, então, o debate sobre o imaginário tem o seu devido lugar na contemporaneidade, pois a imaginação simbólica precisa ocupar a função de mediadora entre o pensamento objetivizado e a mente patologizada, ambos repressores e degradadores do simbolismo.

O historiador das religiões romeno Mircea Eliade, pela via comparativa, afirma que o pensamento simbólico ou o mito, tem uma “lógica” coerente e sistemática, para além das

singularidades históricas. Ao retomar a prenhez simbólica como coordenadora do inconsciente, da consciência perceptiva e da consciência conceitual e semiológica, Eliade conclui que a referida noção cassireriana realiza essa coordenação em nome de algo superior, chamado por ele de “superconsciente”, já que o papel fundamental do símbolo é buscar a unificação de planos de consciência diversos sem confundi-los. O potencial simbólico possibilita assim, a um tempo, a extrema individuação, singular e autêntica do ser humano, e seu relacionamento totalizante com um Cosmo simbólico, isto é, com uma verdadeira “terra celeste” (DURAND, 1995, p. 39). Assim, o humano, muito mais que estar submetido a um determinado imperativo categórico racional, vem a tornar-se, de fato, um Doador de Sentido.

O pensamento do islamólogo francês Henry Corbin também é tomado por Durand, no enriquecimento de sua defesa do papel do símbolo na contemporaneidade, sobretudo porque sua obra constitui-se num manifesto de desmistificação do pensamento do saber ocidental, sempre atribuidor do primado do objeto material e do positivismo histórico em suas pesquisas. Essa desmistificação proposta por Corbin, parte fundamentalmente de seus estudos de textos filosóficos, teológicos e místicos do Islã oriental que, para ele, histórica e culturalmente, não estiveram submetidos a pensamentos e mitologias positivistas. A partir dessas pesquisas, Corbin traz à luz o sentido profundo da imaginação humana, não mais a apresentando como mediadora, mas como “mediatriz”, ou seja, como a autêntica e legítima via de acesso às teofanias. A imaginação seria, na visão corbiniana, o próprio “anjo do conhecimento que é também o anjo da revelação” (DURAND, 1995, p. 39). A imaginação, então, longe de ser a “louca da casa”, constitui-se mesmo na possibilitadora da alma humana ao acesso vertical aos Céus, ampliando a horizontalidade do pensamento objetivo e distanciando-se do sem sentido do delírio assimbólico. Nessa medida, a imaginação vem a se constituir na força mediatriz⁸ central em que a alma humana se revela. Nas palavras de Durand, a imaginação apresenta-se

ao mesmo tempo como “corpo de ressurreição”, isto é, como o centro indestrutível e individual da pessoa; como “Terra celeste”, ou seja, como local das epifanias de um sobremundo com suas paisagens, climas, seus orientes; e finalmente como presença do Doador das Formas. Assim definido, o “imaginal” transcende e ordena todas as outras atividades da consciência: é o local da convocação para o Ser (1995, p. 39).

⁸ Nas palavras de Turchi, “Para Corbin, a imaginação não é mediana, é a mediatriz, isto é, não marca simplesmente um lugar, o meio, mas tem a função de dirigir e condicionar o rumo para tornar possível o acesso a uma nova interpretação, longe do objetivismo científico e longe dos estados psicológicos” (2003, p. 22).

A partir de todas essas contribuições em favor da revitalização do papel da imaginação e da restauração do símbolo como elemento revalorizador da integridade individual e cósmica do ser humano, Durand afirma que as pesquisas sobre a imaginação e sobre os mundos imaginários colocam em xeque a mentalidade ocidental e seus arroubos delirantes e excessivamente fragmentados. Quando o ser humano passa a ser visto, outra vez, na perspectiva de sua totalidade, como o fazem, considerando-se as suas peculiaridades, as hermenêuticas de Freud a Corbin, a imaginação simbólica volta a ocupar o posto de rainha das faculdades, como uma vez Coleridge a definiu. Pois, pela imaginação, há doação de sentido; por causa dela é que ocorre o processo de simbolização; em razão dela é que o modo de pensar humano foge à alienação imposta tanto pelo imperialismo da objetividade, quanto pelos delírios oníricos, falsificadores da realidade. Por esse motivo, a hermenêutica vem a ser, hodiernamente, a passagem necessária e irrecusável, do trabalho interpretativo sobre as relações que o ser humano mantém consigo mesmo e com o universo cósmico que o cerca.

A dialética da *rejeição* e do *consentimento* e a Bíblia como a autêntica experiência simbólica

Conforme Durand (1995), mesmo estando, historicamente, sob as condições adversas impostas pelo modo de conhecer e saber de um pensamento cientificista e racionalista, que sempre enxergou o potencial da imaginação simbólica como uma realização não fiável, como uma diversão inconsequente e como um esvaziamento da arte em si mesma, foi possível, de forma gradual, desde os pré-românticos até a hermenêutica contemporânea, construir condições para autênticas experiências simbólicas. No entanto, as condições de tais experiências se deram sempre na forma de um embate dialético entre uma atitude de *rejeição* e uma atitude de *consentimento* que, para a concepção durandiana, consistem mesmo na realidade da alma humana convertida à sua própria vocação.

Iniciando por caracterizar a *rejeição*, Durand (1995) constata que essa atitude se impõe contra as três trincheiras instaladas pelo pensamento cientificista em seu confronto com a imaginação simbólica, quais sejam: a) o reducionismo do ser ao imperialismo do método totalitário do saber; b) a redução do imaginal à condição de um fenômeno secundário e patológico da percepção ou da memória; e, c) o reducionismo da criatividade imaginativa humana a um acontecimento que se coloca ao nível do questionável determinismo da história.

A primeira rejeição, portanto, se posta contra a herança do pensamento racionalista cartesiano, pois a hermenêutica repudiará a unicidade instaurada pelo método de René Descartes (1596-1650) na busca por apreender o ser com o mesmo itinerário investigativo com que acede ao mundo objetivo. Contra a “megera cartesiana” (ROSA, (2003, p. 90), a hermenêutica ampara-se numa recusa já defendida por Kant, reconhecedora de que a via racional nunca conseguirá alcançar a fonte primordial do ser. De fato, Coleridge e Bachelard afirmam que há um itinerário da alma, autêntico e autenticante, que precisa posicionar-se contra a objetividade pragmática. Em oposição a essa ação objetificante, Durand considera que, mediante um processo de subjetivificação é que, a princípio, a espécie humana irá se distinguir e se realizar; e, num momento posterior, é que “as diferenças de grupo em grupo sociocultural desembocam na individualização original da pessoa individual ou cultural” (DURAND, 1995, p. 41).

A segunda rejeição, para Durand, volta-se muito mais contra o freudismo do que contra Freud, no sentido de se posicionar contra a indiferenciação defendida por seus intérpretes, entre imaginal e imaginário. Para os freudistas, o imaginal, ou seja, a fonte de onde jorra as imagens simbólicas reduz-se às próprias imagens que este produz, pois ele é compreendido como a sublimação derivada tão somente do que é instintivo no ser humano. Foi visto que Coleridge faz uma distinção fundamental entre *fancy* – a fantasia vulgar – e imaginação, que serviu de base para os estudos empreendidos posteriormente por Cassirer, Jung, Bachelard, Eliade e Corbin. Todos eles reconheceram, a partir desse fundamento, que a patologia mental nada mais é que uma degradação e uma mutilação da imagem. Diante do argumento coleridgeano, não se pode afirmar, como os freudistas o fazem, que a saúde é uma sublimação da imagem neurótica, o contrário é o que é verdadeiro, ou seja, a neurose é que é uma perversão da saúde hermenêutica. Para Durand, “Inconsciente, sonho, neuroses, não passam do uso mesquinho, empobrecido, da imaginação, bloqueada no nível das suas funções biográficas e biológicas” (1995, p. 41). Assim sendo, com a patologia mental, a perda de sentido faz com que o símbolo se esfume em gestos insensatos e automatismos intempestivos, quando não culmina em assépticos esquemas semiológicos.

Durand elege a terceira rejeição como a mais importante, pois julga que seja esta essencial para uma experiência simbólica autêntica. Trata-se da necessária denúncia a ser feita contra a ideia de evolucionismo histórico, o grande mito de nossa civilização. O reducionismo evolucionista da história humana é, talvez, segundo Durand, o mito positivista mais traiçoeiro,

porque se resguarda de toda mitologia em favor de uma reivindicada objetividade histórica, isto é, um acontecimento que, de uma forma ou de outra, escapa ao desígnio da intenção e da ação dos indivíduos. Muitos cristãos, de acordo com Durand, iludidos por esse poderoso reducionismo artificioso, esvaziaram teofanicamente a própria vinda do Messias, sob o pretexto de que Cristo conviveu conosco no mundo temporal e sofreu sob o governo de Pôncio Pilatos. Quanto à segunda vinda de Cristo, esses mesmos cristãos afirmam que o progresso empreendido pelo homem obnubila a Redenção prometida. Para a perspectiva do evolucionismo histórico, então, a primeira vinda de Cristo nada mais é que o início da contagem de um calendário e a Sua segunda vinda esgota-se num acontecimento que não supera em expectativa o avanço do progresso abstrato e realizacional da humanidade. Essa concepção, na visão durandiana, entra em total contradição com que está estabelecido pela Bíblia, “segundo as quais o Messias veio para realizar a redenção, perfeitamente, definitivamente, diante da liberdade das consciências individuais, e só voltará como juiz dessas liberdades, para ‘julgar os vivos e os mortos’” (DURAND, 1995, p. 42). É inegável, pois, para Durand, que a redenção se realiza *na* história, na temporalidade humana, porém, não se realiza *pela* história e muito menos por uma evolução natural da matéria. Ao colocar a *História Sagrada* como um prefácio histórico da história secular, portanto, como uma história terminada, o evolucionismo histórico considerou-a também como mais um empreendimento da pesquisa positivista de reconstituição arqueológica e não com o que de fato ela é: uma *narrativa* e, enquanto narrativa, a História Sagrada torna-se anti-histórica, justamente porque preconiza a necessidade de ser narrada para além da própria sincronicidade e diacronicidade em que a narração se dá, ou seja,

a realização redundante da narrativa [...] recupera o sentido que tem essa narrativa para cada instante, cada ciclo temporal, para cada alma e cada momento dessa alma, contra o fio da história, contra o determinismo supersticioso dos fatos históricos e dos acontecimentos cegos que conduzem homens e impérios à ascensão, à potência, ao declínio e à morte, como vegetais vulgares (DURAND, 1995, p. 42).

Rosa, em *Tutaméia*, nessa mesma defesa da perenidade da narrativa e em combate ao determinismo histórico, faz a seguinte afirmação: “*A estória não quer ser história. A estória, em rigor, deve ser contra a História* (2001, p. 29, grifos do autor). Já o poeta e ensaísta Gerardo Mello Mourão (1917-2007) faz uma excelente discussão sobre os limites impostos ao modo de conhecer da história,

A história, como caminho para o passado, isto é, para as fontes inaugurais de nossa pobre e estupenda raça planetária, é apenas um beco sem saída. Os próprios historiadores sabem disso. Quando não conseguem dar mais um passo, no limiar dos caminhos imemoriais, costumam dizer que, daí para lá, as coisas “*se perdem na noite dos tempos*”.

Não é, pois, a história que nos há de ajudar, mas exatamente esse denso espaço de mistérios aonde não entram os historiadores – a noite dos tempos. É dentro dela, de resto, que nasce o tempo histórico. Para lá dele [...] situa-se o tempo mítico, o tempo auroral do ser e do existir do homem (1990, p. 13, grifos do autor).

Afirmações teofânicas, como, por exemplo, a de que Cristo ressuscitou, colocam em questão o determinismo da história, pois para este, só pode existir o tempo irreversível e desordenado, ou seja, a morte sem a ressurreição.

À tríplice rejeição apresentada, Durand faz corresponder um tríplice consentimento:

a) à rejeição do pensamento cientificista, o consentimento à prenhez simbólica cassireriana; b) à rejeição da redução equivocada do imaginário ao patológico, o consentimento à inserção cultural do símbolo em uma tradição que conserva e exalta os estados de alta espiritualidade; e, c) à rejeição do escamoteamento do sentido em proveito do fio da história, o consentimento à necessidade de uma perpétua retomada do sentido, a partir de uma recondução constante de procedimentos hermenêuticos.

Assim, para o enfrentamento do pensamento terra-a-terra positivista, é necessário ter em vista, o primeiro consentimento, qual seja, o primado da prenhez simbólica como apresentado por Cassirer. O filósofo alemão foi extremamente feliz ao afirmar que antes de ser um *Homo Sapiens*, o humano é um *Animal symbolicum*, pois o símbolo representa o processo geral do pensamento, a um tempo, direto e concreto, consubstanciado em suas duas dimensões: o significante e o significado, constituindo-se no dado primordial da consciência humana. Essa consciência, entretanto, não é uma consciência refém do solipsismo, mas uma consciência engajada em seu inelutável horizonte psicológico e cultural, o que não quer dizer alienada ao tempo abstrato e universal do determinismo histórico. Para Durand, portanto,

Os dados imediatos da consciência não residem nem no esqueleto lógico e sintático do pensamento nem no simples sentimento de duração, porém nesse poder primordial, essa potência poética da atribuição de um sentido. Isto é: o poder de acrescentar sempre ao esquema da práxis como da percepção mais primária uma orientação significativa (1995, p. 44).

Por essa razão, para Durand, o acontecimento da prenhez simbólica alcança suas mais elevadas possibilidades quando se observa que o elemento que motiva a busca de sentido é o próprio humano, ao lado de sua existência, de suas circunstâncias e de seu chamado.

O segundo consentimento parte de um posicionamento contrário ao de Freud – refém ainda de um viés empiricista, que reduz a imagem mental, seja ela considerada normal ou patológica, consciente ou fruto de sonhos, a uma só força, a libidinal, fazendo com que haja uma assimilação equivocada do âmbito neurótico da imagem ao âmbito de sua sublimação –, visando alcançar uma ampliação simbólica que se inclui na perspectiva de uma inserção cultural no âmbito de uma tradição espiritual. Com esse intuito, Durand menciona o papel essencial que a Bíblia pode desempenhar na realização de uma experiência autenticamente simbólica, isto é, como enriquecedora na provisão de hormônios simbólicos que, por sua vez, tornarão tanto mais enriquecidas as hermenêuticas que nela se debruçarem. Segundo Durand, “Henry Corbin demonstrou muitas vezes, e ainda há pouco tempo, a importância do Livro como reservatório ‘energético’ do Verbo. Isto é verdade com respeito ao Corão, e mais ainda com relação à Bíblia e ao Novo Testamento” (1995, p. 45). Em outro momento Durand assevera “O Livro é uma revelação, isto é, a aparição do Verbo enquanto prenhez simbólica exemplar, e por isso suprema, através de uma língua, uma escrita, uma cultura” (1995, p. 46). E conclui, “O Livro é também um universo, e o *Livro Santo* é o universo imaginal por excelência” (DURAND, 1995, p. 46, grifos do autor).

Chega-se, então, ao terceiro consentimento e, segundo Durand, à condição *sine qua non* para uma autêntica experiência simbólica. Para o pensador francês, a Bíblia, sendo muito mais uma narrativa de instauração do que um relato histórico para fins objetivantes, impõe a quem a lê uma recusa em tomá-la tão só como uma narrativa histórica e arqueológica; para além dessas importantes, porém, parciais interpretações é fundamental encará-la com o fito de alcançar a sua dimensão escatológica, pois, “É nesse ponto preciso que se situa o consentimento com respeito à veracidade do imaginal no sentido do mundo no Tempo e da Morte e contra ele” (DURAND, 1995, p. 47).

De acordo com Alter e Kermode, quanto à atualidade atemporal da Bíblia, “a linguagem, bem como as mensagens que ela transmite, simbolizam para nós o passado, estranho e contudo, familiar, que sentimos dever compreender de algum modo se quisermos compreender as nós mesmos” (1997, p. 11). Para além das tentativas de esgotamento simbólico e, em decorrência, espiritual do Livro que guarda a Palavra de Deus, o que se vê, segundo os

mesmos autores, é uma retomada extraordinária de estudos e pesquisas sobre os escritos bíblicos na busca da renovação de seus sentidos para compreensão das lacunas proporcionadas pelo sem sentido da humanidade contemporânea,

Os motivos dos estudiosos, cristãos, judeus e seculares, são compreensíveis: um pequeno corpo de escritos, primeiro em hebraico depois em grego, produzidos numa estreita faixa do litoral leste do Mediterrâneo durante um período de mais ou menos uma dúzia de séculos, continuou a ter consequências do maior alcance porque esses escritos foram aceitos como verdade revelada; e no interesse da verdade *histórica* tornou-se obrigatório tentar compreender o processo pelo qual essa literatura emergiu de sua situação histórica original (ALTER e KERMODE, 1997, p. 12, grifo dos autores).

De forma mais radical, Durand (1995) afirma que a teofania bíblica tem como papel essencial colocar em xeque, mediante sua poderosa instauração simbólica, o tempo e a história, sobretudo através do mistério da Ressurreição. Dessa maneira, a saúde hermenêutica da Bíblia, segundo Durand, provém de um imperativo fundamental de livrar o ser humano do entrópico redemoinho no que se constitui a fatalidade de seu destino, mortal e derradeiro, em favor da eternidade. Em outras palavras, a força escatológica da Bíblia visa “substituir ao mundo das mudanças e do efêmero, um mundo de permanência, de eternidade, que seja uma presença fora das injúrias do tempo e dos ‘perigos da história’” (DURAND, 1995, p. 47-8). Esse pensamento dos símbolos ou espiritual proporcionada pela Bíblia, em termos durandianos, é proporcionado pela capacidade que a teofania nela presente tem de reconduzir o texto sagrado “à vivificação da alma e da alma à adaptação ao Espírito da Escritura, através da assimilação individual das imagens e das parábolas” (DURAND, 1995, p. 49).

Uma vez apresentadas as *recusas* e os *consentimentos* para a abertura das possibilidades de uma autêntica experiência simbólica na contemporaneidade, Durand sente-se plenamente justificado para responder as questões lançadas a ele pela revista *Lumière et Vie*: “Sim, ao homem do século XX (aqui, obviamente, é necessário que se acrescente um período de cem anos para que o século XXI seja contemplado), que vive numa sociedade industrializada, é permitida uma experiência simbólica autêntica” (DURAND, 1995, p. 50). Para o pensador francês, mais que uma possibilidade isso deve ser mesmo uma exigência. Pois é necessário que o ser humano encontre alternativas saudáveis e ativas para o enfrentamento da avassaladora invasão de imagens apassivadoras da consciência, como as fornecidas, de forma

abundante, pelas inovações técnicas e tecnológicas dos dias atuais. Para tanto, ele volta a insistir na necessidade de sempre se ter em vista a tríplice condição:

consentir na prenhez simbólica e recusar uma pedagogia totalitária do tempo mecanicista; consentir na inserção numa tradição rica em imagens e recusar as reduções do imaginário a imagens mentais tão pletóricas na nossa “civilização da imagem”; aceitar por fim o esforço de recondução hermenêutica e recusar a idolatria da história (DURAND, 1995, p. 50).

Sob essa orientação, bem distante de um convite à passividade contemplativa, a experiência simbólica conclama, com todas as suas possibilidades, é ao exercício de uma inteligência ativa e criativa para o enfrentamento das tentações da imobilidade e da passividade propostas pelo pensamento ocidental contemporâneo.

Palavras finais ou a recolha de um percurso

A tomada de consciência da necessidade da emergência de uma pedagogia dos símbolos, segundo concebo, tem a ver com o reavivamento do sentido espiritual pela via da leitura não somente secular (humanística e literária) da Bíblia, cindidora da relação entre o Céu e a Terra, entre a Eternidade e o Temporal, e redutora das possibilidades cognitivas do ser humano vir a conhecer, também de forma transcendente e metafísica, a si mesmo e o mundo que habita. Obviamente que não se deve negar que, “No decorrer das duas últimas décadas [...], houve uma revivescência do interesse nas qualidades literárias [dos textos que compõem a Bíblia], nas virtudes pelas quais eles continuam a viver algo mais que a arqueologia (ALTER; KERMODE, 1997, p. 12). No entanto, é fundamental não descurar de tomar a Bíblia como provisor de hormônios simbólicos espirituais, como quer Durand. E quando ele faz tal alerta, não está propondo uma orientação para que se proceda um estudo teológico das Escrituras Sagradas dos judeus e dos cristãos, muito antes pelo contrário, o convite é para que, mediante uma hermenêutica instauradora, permita-se que a imaginação simbólica promova uma relação efetiva entre o secular e o sagrado, entre o humano e o Divino. Alter e Kermode constataram, quanto a isso, que o “crescente descaso pela Bíblia em nossa época secularizada abriu um hiato entre ela e nossa literatura em geral, uma lacuna de ignorância que deve, em certa medida, adulterar esta última” (1997, p. 13); e acrescentam: “O interesse redivivo de escritores seculares

pela Bíblia deriva, em parte, da consciência de que a literatura secular está em certo grau empobrecida por essa lacuna” (1997, p. 13).

Ora, segundo a minha aposta, não é por outra razão que escritores e escritoras seculares estão revisitando a Bíblia como fonte de inspiração, senão para buscar o provisionamento simbólico de suas próprias criações. Não é incomum, portanto, encontrar em leitura de poemas, romances, contos, peças teatrais modernas e contemporâneas, citações, alusões, referências de passagens e personagens bíblicas. Entretanto, a divisa que defendo não é a de tomar o Texto Bíblico de forma pontual para fins de composição literária, mas buscar apreendê-lo, a partir dele mesmo, como uma unidade composta pela antologia de vários livros⁹, constituindo-se, assim, numa estrutura orgânica entre as diversas formas com as quais foram escritos, e que, por essa razão, as suas duas facetas, a secular e a sagrada, estão indissociavelmente cortejadas pelo manancial de Símbolos nele inscrito, como bem instrui Northrop Frye:

Aqueles que conseguirem ler a Bíblia do começo ao fim descobrirão pelo menos que ela tem um começo e um fim – e resquícios de uma estrutura completa. Ela começa com o começo do tempo, na criação do mundo; e termina com o término do tempo, no Apocalipse. No meio do caminho ela resenha a história humana, ou o aspecto da história que lhe interessa, sob os nomes *simbólicos* de Adão e Israel. Há também um corpo de *imagens* concretas: cidade, montanha, rio, jardim, árvore, óleo, fonte, pão, vinho, noiva, carneiro e muitas outras. Elas são tão recorrentes que indicam claramente a existência de um *princípio unificador* (2004, p. 11, grifos meus).

Esse *princípio unificador* composto de *símbolos* e *imagens simbólicas* é que tornam a Bíblia um livro que pode ser sim tomado apenas por sua dimensão literária, e não seria de pouca monta as conquistas alcançadas por tal leitura. Porém, essas mesmas características, fazem da Bíblia um Livro que porta um mistério, “uma ausência que invoca uma presença ‘por detrás’ [...], e que esta presença de fundo gradualmente vem ao proscênio, recriando-se na mente do leitor” (FRYE, 2004, p. 21). No meu modo de compreender, esse outro modo de leitura da Bíblia é o que busca, não a catarse ou a experiência estética, mas a Palavra Revelada. Para aceder a tal Palavra, a postura solicitada ao/à leitor/a é a que “afirma a necessidade da ação espiritual profunda” (DURAND, 1995, p. 51), no sentido de que, ao assim proceder, alcance

⁹ “Por sinal, o seu nome vem de um substantivo plural grego, *ta biblia* (“os livros”)” (GABEL; WHEELER, 2003, p. 22).

reavivar a *Imago Dei* que o/a habita, e tome posse das promessas implicadas nesse poderoso reencontro.

Referências

ABBAGNANO, Nicola. *Dicionário de filosofia*. Tradução de Alfredo Bosi e Ivone Castilho Benedetti. São Paulo: Martins Fontes, 1999.

ALTER, Robert e KERMODE, Frank (org.). “Introdução geral”. In: ALTER, Robert e KERMODE, Frank (org.). *Guia literário da Bíblia*. Tradução de Raul Fiker. São Paulo: Fundação Editora da UNESP, 1997.

BÍBLIA DE REFERÊNCIA THOMPSON – com versículos em cadeia temática. Compilado e redigido por Frank Charles Thompson. São Paulo: Vida, 12ª reimpressão, 2000. (trad. João Ferreira de Almeida).

BACHELARD, Gaston. *O ar e os sonhos: ensaio sobre a imaginação do movimento*. Tradução de Antonio de Pádua Danesi. São Paulo: Martins Fontes, 1990.

CASSIRER, Ernst. *Ensaio sobre o homem: introdução a uma filosofia da cultura humana*. São Paulo: Martins Fontes, 2001.

DURAND, Gilbert. “Situação do símbolo e do imaginário”. In: DURAND, Gilbert. *A fé do sapateiro*. Tradução de Sérgio Bath, Brasília: Editora da Universidade de Brasília, 1995.

_____. *As estruturas antropológicas do imaginário: introdução à arquetipologia geral*. Tradução de Hélder Godinho. 3. ed. São Paulo: Martins Fontes, 2002.

FRYE, Northrop. “Introdução”. In: FRYE, Northrop. *O Código dos códigos: a Bíblia e a literatura*. Tradução de Flávio Aguiar. São Paulo: Boitempo, 2004. p. 9-22.

GABEL, John B.; WHEELER, Charles B. “A Bíblia como literatura”. In: GABEL, John B.; WHEELER, Charles B. *A Bíblia como literatura – uma introdução*. Tradução de Adail Ubirajara Sobral; Mana Stela Gonçalves. 2 ed. São Paulo: Edições Loyola, 2003. p. 17-26.

_____. “Ao leitor”. In: GABEL, John B.; WHEELER, Charles B. *A Bíblia como literatura – uma introdução*. Tradução de Adail Ubirajara Sobral; Mana Stela Gonçalves. 2 ed. São Paulo: Edições Loyola, 2003. p. 13-15.

_____. “Formas e estratégias literárias da Bíblia”. In: GABEL, John B.; WHEELER, Charles B. *A Bíblia como literatura – uma introdução*. Tradução de Adail Ubirajara Sobral; Mana Stela Gonçalves. 2 ed. São Paulo: Edições Loyola, 2003. p. 27-48.

JUNG, Carl Gustav. *O espírito na arte e na ciência*. Tradução de Maria de Moraes Barros. 2. ed. Petrópolis: Vozes, 1987.

MOURÃO, Gerardo Mello. *A invenção do saber*. Belo Horizonte: Itatiaia, 1990.

RICOEUR, Paul. *O conflito das interpretações – ensaios de hermenêutica*. Tradução de Hilton Japiassu. Rio de Janeiro: Imago, s/d.

ROSA, João Guimarães. *Correspondência com seu tradutor italiano Edoardo Bizzarri*. 3 ed. Rio de Janeiro: Editora UFMG, Nova Fronteira, 2003b.

_____. *Tutaméia (Terceiras Estórias)*. 8. ed. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2001b.

TURCHI, Maria Zaira. *Literatura e antropologia do imaginário*. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 2003.