



Fernando Augusto Arcanjo Barcellos Rosa

**Hermenêutica da Influência:
uma contribuição do conceito de “influência” em Harold Bloom para
a teologia.**

Dissertação de Mestrado

Dissertação apresentada como requisito parcial para obtenção
do grau de Mestre pelo Programa de Pós-graduação em
Teologia do Departamento de Teologia da PUC-Rio.

Orientador: Maria Clara Lucchetti Bingemer

Rio de Janeiro

Julho de 2021



Fernando Augusto Arcanjo Barcellos Rosa

**Hermenêutica da Influência:
uma contribuição do conceito de “influência” em Harold Bloom para
a teologia.**

Dissertação apresentada como requisito parcial para obtenção do grau de Mestre pelo Programa de Pós-Graduação em Teologia do Departamento de Teologia do Centro de Teologia e Ciências Humanas da PUC-Rio. Aprovada pela Comissão Examinadora abaixo.

Profa. Maria Clara Lucchetti Bingemer
Orientadora
Departamento de Teologia – PUC-Rio

Profa. Francilaide de Queiroz Ronsi
Departamento de Teologia – PUC-Rio

Prof. Sebastião Lindenberg da Silva Campos
UFOP

Rio de Janeiro, 20 de Julho de 2021.

Todos os direitos reservados. É proibida a reprodução total ou parcial do trabalho sem a autorização da universidade, do autor e do orientador.

Fernando Augusto Arcanjo Barcellos Rosa

Graduou-se em Teologia na FAECAD (Faculdade Evangélica de Tecnologia, Ciências e Biotecnologia da CGADB) em 2019 e em Letras na UNIGAMA (Centro Universitário Gama e Souza) em 2021. A partir da natureza de sua formação, trabalha a relação interdisciplinar entre Teologia e Literatura, com dedicada ênfase no campo da Teopoética. Igualmente, tem atuado junto ao grupo de pesquisa interdisciplinar em mística Apophatiké.

Ficha Catalográfica

Rosa, Fernando Augusto Arcanjo Barcellos

Hermenêutica da influência : uma contribuição do conceito de “influência” em Harold Bloom para a teologia / Fernando Augusto Arcanjo Barcellos Rosa ; orientadora: Maria Clara Lucchetti Bingemer. – 2021.

131 f. ; 30 cm

Dissertação (mestrado)–Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro, Departamento de Teologia, 2021.

Inclui bibliografia

1. Teologia – Teses. 2. Angústia da influência. 3. Teopoética. 4. Literatura. 5. Bíblia. 6. Hermenêutica. I. Bingemer, Maria Clara Lucchetti, 1949-. II. Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro. Departamento de Teologia. III. Título.

CDD: 200

Esta pesquisa é dedicada aos meus pais, Fernando Augusto Arcanjo Rosa e Ana Paula Leonel Barcellos, que souberam forjar em meu coração uma esperança em Deus que não esmorece diante da dor, da pobreza, ou do sofrimento, mas realiza, no trabalho e na disposição a vida, uma forma de realização desta Esperança.

Agradecimentos

A Deus, por sua misericórdia e graça.

À minha orientadora, Maria Clara Lucchetti Bingemer, que, devotando confiança, me acolheu e instruiu, de modo atencioso, no cumprimento desta pesquisa.

Ao CNPq e à PUC-Rio, pelos auxílios concedidos, sem os quais este trabalho não poderia ter sido realizado.

O presente trabalho foi realizado com apoio da Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior - Brasil (CAPES) - Código de Financiamento 001.

À minha esposa, Evelin Lima, cuja paciência e espírito sempre estimulador contribuíram com seu carinho e incentivo nas horas de tristeza e desesperança.

Aos meus pais, Fernando Augusto e Ana Paula, que nunca faltaram nenhum só dia em amor e provisão.

À Igreja Batista Filha de Sião, na pessoa de seu pastor presidente o prof. Jairo Ricardo de Souza, pela comunhão e cooperação fraterna em Cristo.

Aos amigos e companheiros de caminhada que forjaram nos laços da amizade uma corrente de apoio e estímulo, dentre os quais cito: Dayvison Baraúna, Vitor Rezende, Letícia Duarte, Dian Rangel, Ronan Lima, Thiago Marcelino, Rogério Brandão, Esdras Benthó, entre tantos outros.

Ao corpo docente e funcionários da PUC-Rio, por todo apoio e fraterna acolhida.

Resumo

Rosa, Fernando Augusto Arcanjo Barcellos; Bingemer, Maria Clara Lucchetti. **Hermenêutica da influência: uma contribuição do conceito de “influência” em Harold Bloom para a teologia.** Rio de Janeiro, 2021. 131p. Dissertação de Mestrado – Departamento de Teologia, Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro.

A presente pesquisa tem por objetivo analisar de que modo o conceito de influência em Harold Bloom, pode contribuir na compreensão da literatura como possibilidade de mediação interpretativa, portanto, hermenêutica da teologia. A partir da avaliação do movimento filosófico-teológico que viabilizou um novo paradigma epistemológico e científico dos estudos teológicos, a saber, a virada antropológica, foi possível verificar, resumidamente, a consolidação de uma linguagem eminentemente hermenêutica nas práticas de elaboração da teologia, tal como, a abertura a renovadas formas de mediação e interação interdisciplinar, como aquela em que a atual pesquisa se subscreve, a chamada teopoética. Fixado os dados do atual cenário dos estudos teológicos, tornou-se propícia à apresentação do quadro teórico do conceito de influência do crítico literário Harold Bloom, privilegiando o itinerário percorrido pelo autor em seu livro de teoria poética, “A angústia da influência”, que apresenta no seu bojo os seis movimentos de apropriação poética chamada de “ciclo vital dos poetas fortes”. Caracterizado pelo “agon” literário entre o poeta e seu precursor, para Bloom, a angústia da influência é a busca pela abertura de um espaço imaginativo do poeta no interior da tradição literária, tendo como totem de transferência e criação imaginativa os símbolos, metáforas e modelos narrativos definidos pela tradição, entre os quais a Bíblia é um dos seus representantes mais fortes. Depois de brevíssimo deslumbre da riqueza imaginativa que as Escrituras encerram, passou-se a tomar, por exemplo, as estratégias de apropriação literária das imagens bíblicas na poesia de Carlos Nejar, expondo a angústia da influência como forma de vivificação da literatura e o ethos do qual a teologia pode partir, de modo renovado, sua tarefa de comunicação da fé cristã.

Palavras-chave

Angústia da influência; teopoética; literatura; bíblia; hermenêutica; interpretação.

Abstract

Rosa, Fernando Augusto Arcanjo Barcellos; Bingemer, Maria Clara Lucchetti. **Hermeneutic of influence: a contribution of Harold Bloom's concept of influence to theology**. Rio de Janeiro, 2021. 131p. Dissertação de Mestrado – Departamento de Teologia, Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro.

This research aims to analyze how the concept of influence in Harold Bloom can contribute to the understanding of literature as a possibility of interpretative mediation, therefore, hermeneutic of theology. From the evaluation of the philosophical-theological movement that made possible a new epistemological and scientific paradigm of theological studies, namely, the anthropological twist, it was possible to verify, briefly, the consolidation of an eminently hermeneutic language in the practices of theology elaboration, such as, the opening to renewed forms of mediation and interdisciplinary interaction, such as the one to which the current research subscribes, the so-called theopoetics. Fixed the data of the current theological studies scenario, it became propitious to the presentation of the theoretical framework of the influence concept of the literary critic Harold Bloom, privileging the itinerary followed by the author in his poetic theory book “The anxiety of the influence”, which presents in its wake the six movements of poetic appropriation called “the life cycle of strong poets”. Characterized by the literary “agon” between the poet and his precursor, for Bloom, the anguish of influence is the search for the opening of an imaginative space for the poet within the literary tradition, having as a totem of transference and imaginative creation symbols, metaphors and narrative models defined by tradition, among which the Bible is one of its strongest representatives. After a very brief glimpse of the imaginative richness contained in the Scriptures, we started to take, for example, the strategies of literary appropriation of biblical images in the poetry of Carlos Nejar, exposing the anguish of influence as a way of reviving literature and the ethos of which the Theology can start, in a new way, its task of communicating the Christian faith.

Keywords

Anguish of influence; theopoetics; literature; Bible; hermeneutic; interpretation.

“Sem falar, sem pronunciar, sem que se ouça a
sua voz, o seu discurso atinge toda a terra, a sua
linguagem chega aos confins do mundo”
SALMOS 19(18),4-5

Sumário

1. Introdução	10
2. Teologia	13
2.1 Da metafísica a antropologia	14
2.2 A virada antropológica	18
2.2.1 Kant e o giro copernicano	18
2.2.2 Nietzsche e a morte da metafísica	21
2.2.3 Heidegger e a abertura do ser	25
2.3.1 A teologia como possibilidade na ciência moderna	31
2.3.2 Hermenêutica como linguagem teológica	35
2.4 A teologia na fronteira da interdisciplinaridade	39
3. Harold Bloom: tradição e influência	44
3.1 A Angústia da Influência	47
3.1.1 Clinamen	53
3.1.2 Tessera	57
3.1.3 Kenosis	61
3.1.4 Daemonização	63
3.1.5 Askesis	66
3.1.6 Apophrades	68
3.2 Teoria e prática	70
4. Teopoética e influência	74
4.1 As Escrituras e sua força imaginativa	84
4.2 Nejar o poeta	94
4.2.1 O poeta do pampa	97
4.2.2 Nejar, uma pedra de toque	99
4.2.2 O “agon” dos vivos	103
4.2.4 Da imagem poética a teologia	107
4.2.4 O poeta da Palavra	117
5. Conclusão	120
6. Referências	124

1

Introdução

A teologia, como busca humana por sentido, é uma ciência muito antiga, talvez a mais antiga a coabitar o pensamento de homens e mulheres. Antes mesmo de qualquer tentativa de autocompreensão, de reflexão positiva sobre si, ou sobre qualquer outro objeto, a teologia já se fazia presente como mistério. Semelhantemente, a poesia com sua liberdade e força de significação concedeu ao ser humano as primeiras tentativas de representação. O mistério (esse outro nome dado a busca por sentido no divino) se fez conhecer na palavra, e, porque não dizer, na palavra poética. Na insaciedade de mais sentido o ser humano embarcou em outras formas de significação, gradualmente foi se descolando do mistério e da palavra do mistério, foi pondo oposição entre elas de modo a considerá-las até mesmo rivais. Porém, sem êxito efetivo.

Amalgamadas, mesmo que discretamente, teologia e poesia sempre conservaram uma porção de elementos transitáveis entre uma e outra, a gosto ou a desgosto de quem delas faz uso. Para o estudo da teologia, e de igual modo da literatura, o encontro com esses elementos intercambiáveis não servirá apenas de enriquecimento do material formal de seus objetivos epistemológicos e acadêmicos, mas de desvelamento das condições mais fundamentais do ser por onde o mistério e a poesia emergem e revelam o Divino.

Há uma pergunta de fundo que vai se tornando cada vez mais clara e pungente a cada passo que damos em direção da abordagem do nosso tema: de que modo a literatura colabora com a efetivação dos objetivos reflexivos e enunciativos da fé cristã no interior da articulação e representação teológica? Ou dito de outro modo, como a literatura pode servir de mediação hermenêutica da teologia?

A teopoética, como uma das possibilidades de fronteira interdisciplinar entre teologia e literatura, tem por seu próprio turno buscado estabelecer as bases para responder essa pergunta. São inúmeras as formas, modelos, propostas e abordagens que subscrevem tal relação, porém, sempre marcado por uma mútua valorização e enriquecimento dos elementos constitutivos de cada uma das disciplinas. A presente pesquisa, somando-se a este laborioso trabalho, pretende apresentar de que modo o

conceito de influência em Harold Bloom colabora com a compreensão teológica do lugar da literatura em sua mediação hermenêutica.

Embora o fenômeno de influência seja um caminho demasiadamente pedregoso, é inconteste que certo grau de influência dê a obra as condições necessárias de realização literária e poética. Bloom, entretanto, dá especial ênfase à influência como chave de leitura da obra literária, e estabelece uma teoria da poesia a partir deste conceito. Ler os textos literários desde esse ponto de vista, tendo como referência fundamental a influência bíblica sobre a criação poética em certos autores, ilumina a obra para que o teólogo possa fazer emergir, desse lugar comum, uma renovada realização teológica.

É preciso que se diga de imediato: a influência poética é uma estratégia de criação literária que tem como base uma leitura forte dos textos de seus precursores, e forte deve-se entender por interpretativa. A recepção da poesia de um poeta por outro e a apropriação poética que este último faz de seu precursor, base constitutiva dessa influência. Influência poética, como se verá, é apropriação poética, mas está devidamente reelaborada por uma leitura interpretativa.

O teólogo sob esse signo de influência deve ser capaz de ler a apropriação poética das Escrituras presente na obra literária correlacionando-a aos postulados da fé, sem pretender ou pressupor um compromisso imediato da literatura com a compreensão teológica, o compromisso da literatura está na articulação do tropo poético, na relação antitética entre significados. E são esses tropos que reclamam da teologia sua atenção.

De modo a estabelecer um itinerário que auxilia na elucidação dos conceitos aqui sublinhados, a presente pesquisa foi dividida em seis capítulos, além desta introdução, conclusão e referências. No segundo capítulo, impõe-se tratar das condições epistemológicas e metodológicas que viabilizaram a abertura teológica para outras formas de mediação hermenêutica além da filosofia. Partindo de um brevíssimo resumo que vai da metafísica à virada antropológica, apontamos alguns poucos caminhos que forjaram tais condições interdisciplinares, e fizeram da teopoética um campo possível de estudo teológico. Não presumimos ser possível dar conta de todo o lastro teórico-metodológico que viabilizaram, no curso da

história, essa mudança paradigmática. A eleição e abordagem de teóricos e pensadores teve como meta a ilustração do processo a partir daquelas figuras, entre tantas, notadamente fundamentais para a trajetória deste novo estatuto paradigmático.

Desde esse lugar interdisciplinar, no terceiro capítulo passamos a apresentar o quadro teórico elaborado por Harold Bloom em torno do conceito de influência. Para tanto, este capítulo foi dividido em dois subcapítulos sendo o primeiro dedicado aos seis movimentos que explicitam, de modo figurado, a angústia de um poeta por seu precursor, e como que num movimento de assimilação e desvio essa influência é deflagrada no poema. Importa-nos dizer antecipadamente: o método bloomiano é essencialmente tropológico, as figuras e nomenclaturas que se vão fixando emulam um mesmo movimento, a saber, as apropriações interpretativas dos tropos poéticos de um poeta por outro.

No quarto capítulo, objetivamos verificar de que maneira a teoria bloomiana de influência pode se acomodar a vasta rede de estudos teopoéticos. Novamente, sem pretender o esgotamento dos vários temas que as atuais pesquisas nesse campo encerram, damos especial atenção aos estudos que argumentam em favor dos estudos literários das Escrituras e os métodos de interpretação alegórica dos textos poéticos que os correlacionam aos correspondentes bíblicos-teológicos. Para tornar claro esse processo, lançamos mão da poesia de Carlos Nejar, poeta e imortal da Academia Brasileira de Letras, que tem como principal marca fazer convergir em sua poesia a tradição e a ruptura na busca do desvelamento do Humano. Tentamos demonstrar como as imagens, símbolos e metáforas bíblicas são reorganizados na poesia nejariana em uma acomodação cataléptica, numa substituição tropológica e interpretativa que desponta em sugestões de significação passíveis de atenção teológica.

Para o quadro geral dessa argumentação, a operação de apropriação poética, isto é, de angústia de influência dos poetas fortes, por seu caráter interpretativo suscita a teologia um espaço de elaboração reflexiva que relacione antigas e novas formulações à contingências e preocupações do homem contemporâneo. Serve, assim, de caminho por onde a teologia pode organizar uma renovada e efetiva representação da fé que herda e anuncia.

2 Teologia

A Teologia, tal como a conhecemos hoje, carrega uma dupla pertença: (1) é uma ciência e, como tal, possui um horizonte próprio de observação, de análise, de aferições, de pressupostos e de condições de possibilidade diante do espectro maior do pensamento humano; porém, igualmente, (2) é produto íntimo da dinâmica da fé religiosa, isto é, seu nascedouro coincide com os conjuntos simbólicos constitutivos da crença e do culto religioso de uma dada comunidade de fé. A atestação dessa natureza binária da Teologia — importa-nos aquela produzida no interior do cristianismo — incide sobre a atividade teológica contemporânea conferindo-lhe maior poder criativo sem, todavia, perder de vista a tradição que lhe é própria.

Um critério da teologia católica é que, precisamente como ciência da fé, a “fé busca compreender” (*fides quaerens intellectum*), ela tem uma dimensão racional. A teologia se esforça para compreender o que a Igreja crê, e pode ser conhecido *sub specie Dei*. Como *scientia Dei*, a teologia procura compreender de forma racional e sistemática a verdade salvífica de Deus.¹

O que a Comissão Teológica Internacional, em seu documento “Teologia hoje: perspectivas, princípios e critérios” nos aponta que: a fé — ambiente de onde emergem as questões relativas à tradição —, e a razão — veículo pela qual esta se torna intelectual e auto-referencial-, tornam-se duas partes integradas de uma mesma competência na produção do saber humano², do qual denominamos “Teologia”.

A tarefa, portanto, da teologia contemporânea é a harmonizar os dados contidos no interior da Tradição cristã, sob o signo da Revelação, com os códigos da razão humana, sobretudo, aqueles erigidos pela “virada antropológica” que, a semelhança de outros saberes até então não científicos, reconduziram teologia ao

¹ COMISSÃO TEOLÓGICA INTERNACIONAL. Teologia hoje: perspectivas, princípios e critérios, 2012. Disponível em: <https://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/cti_documents/rc_cti_doc_20111129_teologia-oggi_po.html>. Acesso em: 24 maio 2021. n. 19

² O documento procura, diante da multiplicidade de expressões teológicas, ser um norteador dos critérios básicos que constituem uma teologia autenticamente católica. Nesse sentido, quanto ao exposto acima, reafirma um postulado emitido pelo Papa João Paulo II quanto à relação entre a fé e a razão, e cita-o: “fé e razão são como duas asas pelas quais o espírito humano se eleva para a contemplação da verdade”. (COMISSÃO TEOLÓGICA INTERNACIONAL. Teologia hoje: perspectivas, princípios e critérios, 2012. n. 17)

status de ciência — ainda que um de modo singular e próprio de racionalização científica³.

Importa-nos, para essa tarefa primeira da reflexão que pretendemos estabelecer, compreender a situação atual da atividade teológica, conseqüentemente, os referenciais epistemológicos que a baliza e, por fim, sua relação com as demais ciências humanas. A passagem por essas temáticas firmará, em solo seguro, nossa argumentação de que a teologia comporta uma relação fronteira com a literatura ao ponto desta última servir de suporte hermenêutico à primeira.

2.1 Da metafísica a antropologia

A história da teologia cristã é marcada por aproximações e afastamentos das formulações filosóficas que a cada tempo constitui-se “da tentativa de compreender o mundo como o percebemos, predizer e explicar eventos observáveis e formular as ‘leis na natureza’ (caso existam) consoante as quais o curso da experiência humana deve ser explicado”⁴. A filosofia, por sua característica constitutiva, serviu, já no alvorecer do pensamento cristão, de mediação hermenêutica⁵ da atividade missionária da igreja, ou como diria Ratzinger: “foi a filosofia que deu à fé sua primeira visão concreta”.⁶

Este encontro condicionou a experiência religiosa cristã, especialmente em sua intenção de criação de uma linguagem teológica que traduzisse a experiência bíblica da revelação e da salvação em categorias aptas a torná-las compreendidas pelo mundo cultural do helenismo.⁷

Todavia, sua recepção no interior da fé não foi isenta de protestos. A conhecida irreconciliação entre a fé e a razão erigida por Tertuliano, figura como arquétipo — perpassando nomes como São Boaventura, Lutero e Barth — desta relação necessária, porém, conflituosa entre teologia e filosofia.⁸

³ BOFF, C. Teoria do método teológico, p. 24 a 27.

⁴ SCRUTON, R. Introdução à filosofia moderna, p. 11.

⁵ BOFF, C. Teologia e prática, p. 30

⁶ RATZINGER, J. Natureza e missão da teologia, p. 13.

⁷ PASTOR, F. A. A lógica do inefável, p. 12.

⁸ RATZINGER, J. Natureza e missão da teologia, 2008. p. 17.

Para Ratzinger, a controvérsia entre esses saberes têm como epicentro a “metafísica, em sua forma estabelecida por Platão e Aristóteles”⁹, esta metafísica, e sua pretensão universalizante do pensamento humano, no que lhe concerne, forjaram o alicerce sobre o qual o pensamento cristão se estabeleceria como paradigma do ocidente, porém, não sem o pagamento de um alto preço, pois, “um raciocínio teológico cada vez mais confinado na especulação metafísica para entender, explicar, desenvolver definições de fé enunciadas na mesma linguagem”¹⁰, se adensou na construção primeva da identidade cristã.

Como disciplina científica, a metafísica tem como meta a universalização do pensamento, o alcance da compreensão da totalidade do ser e, como tal, da verdade em si. Como “filosofia primeira”, “ocupa-se de algo que é desde logo, superior, e até supremo, na ordem do que é, e na ordem também de seu conhecimento”¹¹. A metafísica, nas palavras de Molinaro, “é ciência da totalidade do ser e é a totalidade da ciência”, sendo assim, a verdade em sua abrangência.¹²

Não temos por interesse a reflexão pormenorizada do conceito de metafísica, basta-nos a compreensão do quadro geral que nos conduzirá aos termos de nossa argumentação. Para tanto, Zilles, ao explicar a diferença entre a proposta de racionalização kantiana e aquela sobre a qual o filósofo alemão se opunha, resume os objetivos da razão metafísica em três pontos fundamentais: “a) a alma (síntese das vivências subjetivas); b) o universo (síntese das vivências objetivas) e c) Deus (síntese final e suprema)”¹³. Esses três objetivos da razão metafísica representam a “totalidade”, o “verdadeiro” e, para alcançá-los, é necessário estar diante da realidade última das coisas. De modo que, tudo o que não se relacione com uma dessas totalidades não pode ser compreendido pelo signo de verdade.

A partir dos termos deste quadro, a reflexão de Libanio a respeito do paradigma ser-essência se efetua assertivamente necessária. Para o teólogo, “a metafísica excede entre as ciências, porque estuda todas as coisas pelas últimas

⁹ RATZINGER, Joseph. Natureza e missão da teologia, p. 19.

¹⁰ MOINGT, J., Deus que vem ao homem, p. 373.

¹¹ TERRICABRAS, J., Dicionário de Filosofia, p.1945.

¹² MOLINARO, A., Metafísica. p. 7. Em Léxico da metafísica, Molinaro nos informa que “enquanto ciência do ser como tal, é ciência da verdade como tal” (MOLINARO, Aniceto. Léxico de metafísica. p. 132.)

¹³ ZILLES, U., Filosofia da religião, p. 49.

causas” e, por conseguinte, a teologia que dela se vale, “adquire a obsessão das definições essenciais para exprimir a substância mesma das coisas, das verdades, da fé, do dogma”.¹⁴

Dentre as muitas consequências dessa relação, destacamos duas que compõem os termos de nossa argumentação: (1) a relação de oposição-exclusão entre as várias dimensões do humano e (2) a identidade dogmática restrita, como fechamento a experiência singular, histórica com o divino.

O ser, realidade aparente - marcado sobre os signos do temporário, do finito, do transitório -, só se legitima quanto serve de veículo para obtenção do que é eterno, infinito e permanente, ou seja, quando é cópia das essências, mantendo com o “mundo das coisas” uma relação de oposição-exclusão. O mundo das coisas está dividido entre as cópias e os simulacros, entre o ser correspondente da ideia e o não-ser a semelhança do ser, ou seja, “aquelas coisas que são apreendidas numa percepção de segunda mão”¹⁵, que não corresponde diretamente ao que é “verdadeiro”. O homem, todavia, é mediador, em sua forma constitutiva entre esses dois mundos:

Os dois mundos estão presentes no homem: na alma (mundo das ideias) e no corpo (mundo das coisas). O corpo, como coisa que é, participa imperfeitamente de uma ideia, enquanto que a alma pertence ao mundo eterno e divino das ideias. É mediante a alma que o homem participa, de maneira superior e mais profunda, do mundo das ideias. Mediante a alma humana, o homem teria contemplado as ideias, numa existência anterior. A alma, incorruptível e imortal, preexistente ao corpo, perde, uma vez encarnada, o contato direto com o mundo das ideias, mas no encontro perceptivo com as coisas, imitações e participações das ideias, ela vai lembrando (reminiscência: “anamnese”) o conhecimento anterior das ideias.¹⁶

Para Rubio, esse conceito fragmentário quanto a unidade antropológica do ser, cria uma disposição mental onde predomina uma visão de oposição-exclusão que reduz as experiências sensíveis ao que é efêmero, “degradado, temporal, caduco e caótico” e, conseqüentemente, comporta uma forma binária de apreensão da realidade, a saber, a “*doxa*” (opinião) e a “*episteme*” (ciência), isto é, a aferição da realidade a partir das sensações e percepções de um lado; e a aferição do real através do exercício dialético do pensamento científico por meio do conhecimento da

¹⁴ LIBANIO, J. B & MURAD, A. Introdução à teologia: perfil, enfoque, tarefas. p. 279.

¹⁵ CHAUI, M., Introdução à história da filosofia, p. 251.

¹⁶ RUBIO, A. G., Unidade na pluralidade, p. 77.

“causa ou a razão dos próprios conhecimentos”¹⁷, por outro. Marilena Chauí, que identifica essa antítese desde Parmênides, assevera:

A opinião é a via da experiência sensorial. A via da verdade, a do puro pensamento, do intelecto que se separa das sensações. Por isso, onde nossos sentidos vêem, tocam, sentem coisas mutáveis e opostas entre si, o pensamento diz: ilusão. Só há o ser, uno, único, eterno, contínuo, indivisível, imóvel. O ser é a identidade. O ser exclui mudança e multiplicidade, pois o devir e o múltiplo são o não ser, o que jamais é e jamais permanece idêntico a si mesmo, o impensável e indizível. Ser, pensar e dizer são o mesmo. Não ser, perceber, opinar são o mesmo, isto é, nada são perante o pensamento, que exige estabilidade, coerência, permanência e verdade. Para o pensamento, o múltiplo e o movimento não são.¹⁸

Verdade e identidade estão na base da reflexão metafísica que se associou a teologia e tratou de sistematizar os dados da fé através de um alto grau de identificação dogmática em detrimento da experiência comunitária da fé. Isto é, o paradigma “experiência/racionalização”, que animava a produção “teológica” das primeiras comunidades, inverteu-se para “racionalização/experiência”, ou dito de outro modo, as postulações teológicas emergentes da experiência viva da Igreja com Deus e no mundo tornaram-se, elas mesmas, normatizadoras dessa vitalidade da fé cristã, confinando a elaboração teológica aos limites do sistema metafísico e dogmáticos consonantes com os critérios internos de conservação da verdade e da identidade: “Em seu encontro com a ontologia grega e com a filosofia religiosa do helenismo, a primitiva teologia cristã buscou uma integração profunda da sabedoria antiga com a revelação evangélica, convencida da unicidade da verdade.”¹⁹

Como salienta Libanio, esse caráter paradigmático desfaz qualquer perspectiva histórica: “Esta se vê substituída pela intelecção metafísico-ontológica”, e acrescenta: “Esse paradigma não leva em conta a subjetividade, a experiência existencial, a razão científica moderna, a historicidade, provocando o surgimento de outro paradigma”²⁰.

Ao falarmos da metafísica, “as coisas que estão atrás das coisas físicas”²¹, o fazemos desde um ponto de vista antropológico, isso porque é a partir das consequências antropológicas — a diluição da realidade histórica positiva na

¹⁷ CHAUI, M., Introdução à história da filosofia, p. 254.

¹⁸ CHAUI, M., Introdução à história da filosofia, p. 254.

¹⁹ PASTOR, Félix Alexandre. A lógica do inefável. p. 15.

²⁰ LIBANIO, J. B & MURAD, A., Introdução à teologia, p. 279-280.

²¹ Dicionário. p. 1944.

constituição do humano e o enclausuramento das múltiplas narrativas da relação do homem com o divino — que o surgimento de outro paradigma do pensamento emerge como questionamento de seu precursor.

2.2 A virada antropológica

Para analisarmos a virada antropológica, todavia, partiremos de outro referencial, a saber, a “morte de Deus”. Pois, é justamente a partir deste debate, preconizado no Iluminismo e levado a último termo na filosofia nietzschiana, que a metafísica recebe seu maior golpe e, como consequência, o surgimento de um novo paradigma reelabora toda a construção teológica do final do século XIX e início do século XX.

Segundo Moingt, o espírito que anima o Iluminismo é o da “exigência mais rigorosa de cientificidade crítica em todos os domínios, uma reivindicação da liberdade de pensar diante das autoridades políticas ou religiosas, um interesse novo pela história do fenômeno humano”²². O deslocamento realizado por Descartes das provas da existência de Deus por via cosmológicas para o “interior do Cogito”²³, marca a virada histórico-filosófica do objeto da reflexão Iluminista, todavia, o filósofo francês do século XVII reafirma o dualismo, ainda que sob novos termos, que, como já dissemos, opera a cisão da reflexão sobre o homem da sua realidade histórica e experiencial.

2.2.1 Kant e o giro copernicano

Immanuel Kant é, entretanto, quem melhor empreende um “giro copernicano no campo da teoria do conhecimento”²⁴ postular que “nós só podemos conhecer a priori das coisas aquilo que nós mesmos nelas colocamos”²⁵, isto é, “nosso conhecimento não se orientará mais nos objetos, mas esses devem orientar-se em nosso conhecimento.”²⁶ A razão não é apenas um veículo pelo qual a realidade se torna inteligível, mas é ela mesma a condição de inteligibilidade da realidade. Para Moingt, em Kant a competência das provas da existência de Deus não incide sobre

²² MOINGT, J., Deus que vem ao homem, p. 108.

²³ MOINGT, J., Deus que vem ao homem, p. 122.

²⁴ ZILLES, U., Filosofia da religião, p. 45.

²⁵ KANT, I., Crítica da razão pura, p. 31.

²⁶ ZILLES, U., Filosofia da religião. p. 45.

a investigação cosmológica, mas antropológica, ele desloca o problema “de uma metafísica objetiva a uma fenomenologia da consciência e uma lógica do espírito.”²⁷

Kant considera impossível pensar aqueles “três pontos fundamentais” da metafísica clássica, já anteriormente descrita, desde os critérios de uma “razão pura”, porém, é fundamental e necessário que o seja pela “razão prática”. A distinção destes dois postulados da razão, ainda que não pormenorizados, nos servirá de base para a compreensão desta virada antropológica na filosofia de Kant e conseqüentemente na teologia.

Para Kant, a filosofia se desenvolve a partir da tentativa de responder a três questões: “Que posso saber? O que devo fazer? O que me é permitido esperar?”²⁸. Kant não intenciona responder a essas questões sem o apoio de um conjunto de princípios, um método filosófico seguro. Para isso, ele desenvolve a noção de dois juízos somados a um derivado: (i) o juízo analítico, “em que a conexão do predicado com o sujeito é pensada por meio da identidade” e por essa razão tem função meramente explicativa, visto que “não acrescentam nada ao conceito do sujeito por meio do predicado, mas apenas o decompõem nos seus conceitos parciais, que já eram nele pensados”²⁹; (ii) os juízos sintéticos, “em que essa conexão é pensada sem identidade”³⁰, isto é, “quando o conceito do predicado não está contido no conceito do sujeito”³¹ e, assim, carecem da disposição de estratégias para serem harmonizados sinteticamente; e (iii), os juízos sintéticos *a priori*, que decorrem da impossibilidade de realização científica dos juízos analíticos e dos juízos sintéticos, são “universais e necessários e que acrescentam algo de novo ao conhecimento”³², pois se fundamentam no espaço (forma das percepções externas) e no tempo (forma das percepções internas), isto é, o juízo sintético *a priori* é a faculdade de ter percepções sensíveis de caráter universal e criativo, objeto mesmo da Crítica da razão pura.

²⁷ MOINGT, J., Deus que vem ao homem, p. 122.

²⁸ KANT, I., Crítica da razão pura, p. 584.

²⁹ KANT, I., Crítica da razão pura, p. 51.

³⁰ KANT, I., Crítica da razão pura, p. 51.

³¹ ZILLES, U., Filosofia da religião, p. 47.

³² ZILLES, U., Filosofia da religião, p. 48.

Daí depreende-se o conceito de transcendental, tão caro para a filosofia kantiana, onde o conhecimento não se encerra nos postulados lógicos de natureza analítica ou sintética, mas se expandem como “condições de possibilidade do conhecimento”³³ que se expressa a priori, ou seja, a partir da abertura a intuição empírica, previamente determinada de caráter universalizante³⁴. Kant deixa claro, que essa racionalidade transcendental, ancorada num empirismo crítico, exclui de sua teia metodológica a procura pela inteligibilidade do postulado da existência de Deus, ou de qualquer fundamento metafísico: “Kant constata que nenhum desses objetos pode ser conhecido pela razão pura, pois todos eles estão além da experiência possível”³⁵. Por isso transfere a competência da reflexão sobre as categorias metafísicas a cargo da Crítica da razão prática.³⁶

Se na Crítica da razão pura o juízo sintético a priori se fundamenta na forma das percepções externas (espaço) e nas formas das percepções internas (tempo), estabelecendo um novo paradigma do fenômeno, o fundamento da investigação prática da razão, correspondente a consciência (ou lei) moral, se dá por via do conceito de “sumo bem”. Para Moingt, “a lei moral é um fato indubitável que dá a certeza de nossa liberdade ao nos fazer tender obrigatoriamente ao soberano bem” que, “consiste na concordância da felicidade com a moralidade” encontrado “unicamente na esperança”³⁷. Todavia, o sumo bem, não encontra correspondente em nenhum “ente racional do mundo sensível” carecendo, assim, do “pressuposto de uma existência e personalidade do mesmo ente racional que perdure ao infinito (e a qual chamamos de imortalidade da alma)”³⁸. Para Höffe, a imortalidade da alma é o primeiro postulado de Kant para a prova da existência de Deus.

O segundo postulado é a necessidade humana de Deus que se fundamenta em quatro pressupostos, e explica Höffe:

De acordo com a ideia de sumo bem, o homem moral merece, *primeiro*, ser feliz; *segundo*; a moralidade não garante nenhuma felicidade proporcional; *terceiro*, somente sai desse embaraço uma esperança que adjudica a felicidade devida; *quarto*, tal poder de adjudicação somente se encontra em um ser que (a) é onisciente, para

³³ ZILLES, U., Filosofia da religião, p. 49.

³⁴ HÖFFE, O., Immanuel Kant, p. 61.

³⁵ ZILLES, U., Filosofia da religião, p. 49.

³⁶ MOINGT, J., Deus que vem ao homem, p. 124.

³⁷ HÖFFE, O., Immanuel Kant, p. 281.

³⁸ HÖFFE, O., Immanuel Kant, p. 281.

jamais se enganar sobre o merecimento da felicidade, (b) que é onipotente, para poder efetuar sempre a adjudicação proporcional da felicidade, e (c) é santo, para perseguir imutavelmente a adjudicação. Tal poder unicamente Deus possui...³⁹

Kant, ao postular como prova da existência de Deus, a imortalidade da alma e a necessidade moral de Deus, “estabelece uma metafísica de fundamento prático”⁴⁰ e confirma a acusação de Heidegger evocada por Moingt, ao afirmar que o filósofo iluminista destruiu a metafísica clássica identificadora do ser e do ente, porém iniciou uma nova metafísica cuja meta é a compreensão do ser, “conhecimento ontológico, filosofia transcendental, mais precisamente ‘antropologia pura’”.⁴¹

Depreende-se, deste modo, a importância fundamental de Kant para a filosofia e teologia subsequentes, isso porque, através da instituição de uma metafísica ontológica torna possível harmonizar os dados próprios da fé com as categorias da razão sem com isso ferir a unidade fundamental do ser e sua relação com o mundo. O dualismo já não opera a partir da tensão de oposição-exclusão entre um mundo perfeito das ideias e um mundo degenerado das coisas. O homem, ele mesmo, se vê como condição de possibilidade do supremo bem. Todavia, o dogmatismo que aprisiona a verdade a formas universais na metafísica, ainda que descoladas a crítica da razão, encontram em Kant, outra forma de identificação, de universalização.

2.2.2 Nietzsche e a morte da metafísica

Ao buscarmos identificar a atual situação da teologia a luz da herança teológica do século passado, torna-se irremediável olhar com atenção a filosofia que lhe serve de mediação e, principalmente, aquela que tornou-se, como afirma Tillich, uma das mais importantes “para a situação teológica do século vinte”⁴². Para o teólogo alemão, Nietzsche figura entre os pensadores que exerceram mais significava influência sobre a teologia moderna, influência que se deve ao forte ataque ao cristianismo⁴³. Acompanhando a tônica da nossa argumentação discorreremos brevemente sobre os pontos de sua filosofia que julgamos essencial

³⁹ HÖFFE, O., Immanuel Kant, p. 283.

⁴⁰ ZILLES, U., Filosofia da religião, p. 49.

⁴¹ MOINGT, J., Deus que vem ao homem, p. 124.

⁴² TILLICH, P., Perspectivas da teologia protestante dos séculos XIX e XX, p. 205.

⁴³ TILLICH, P., Perspectivas da teologia protestante dos séculos XIX e XX, p. 205.

para o deslocamento de uma metafísica dualista que propicie uma operação mental sob o signo de oposição-exclusão e uma identidade dogmática restritiva.

Para Scarlett Marton, embora Nietzsche se distancie do projeto de Kant — pois como já vimos, este último admite não somente a existência de Deus, mas sua necessidade fundamental —, retoma-o ao “criticar a metafísica dogmática”⁴⁴, todavia, impondo uma lógica muito mais radical que aquela feita por seu antecessor. Para tal empreendimento, a supressão da “ideia de Deus” torna-se o ponto fulcral da transvaloração de todos os valores morais, fundamento de ordenação da lei moral. Segundo Löwith, o ateísmo de Nietzsche não é particular, “é o pressuposto de toda sua doutrina” e garante: “A intenção positiva da destruição nietzschiana da interpretação da existência, tal como nos legou a tradição cristã foi, desde o início, a reconquista do mundo natural”⁴⁵, a narrativa metafísico-cristã tratou de cindir o homem do mundo, de impor limites a sua relação com esta, estabeleceu uma relação que chamamos de oposição-exclusão, tal como nos apontou Rubio. Nietzsche, portanto, pretende devolver ao homem a liberdade de estar no mundo, ou melhor, de ser mundo: “O Além-do-homem é o sentido da terra”, e completa, “Exorto-vos, ó meus irmãos, a permanecerdes fiéis à terra”⁴⁶.

Nietzsche não nega que a vida compreenda uma forte tensão ambígua, pelo contrário, ele vê nessa ambiguidade as condições que forneceram ao homem os elementos psicológicos para construção da ideia de Deus⁴⁷. Henri de Lubac, nesta mesma linha, explica que a divisão da natureza em suas esferas com aspectos distintos e excludentes, a saber, de um lado o “ordinário, miserável e fraco”, atribuída ao homem, e outro o “invulgar, rigoroso e surpreendente” atribuído a Deus⁴⁸, forjou um ser humano espoliado, separado do mundo e de uma parte de si que também o constitui, essa relação de oposição-exclusão que temos insistido.

A reversão, todavia, dessa lógica só é possível se o homem reconhecer sua integralidade e a ambiguidade inerente à vida, isto é, reconhecer que ambas as

⁴⁴ MARTON, S., Nietzsche, p. 161.

⁴⁵ LÖWITH, K., Nietzsche e a completude do ateísmo, p 147.

⁴⁶ NIETZSCHE, F., Assim falou Zaratustra, p. 19

⁴⁷ TILLICH, P., Perspectivas da teologia protestante dos séculos XIX e XX, 1999. p 204.

⁴⁸ LUBAC, Henri de. O drama do humano ateu, p. 39.

realidades pertencem a ele mesmo, tornando a “ideia de Deus” desnecessária⁴⁹. A essa tomada de consciência, segundo Tillich, foi chamada de “vontade de potência”, isto é, “a afirmação da própria existência individual”⁵⁰. É a libertação de toda ordenação moral pela inversão do signo “tu deves” para o “eu quero”⁵¹. Tillich nos faz lembrar, como exemplo dessa inversão, a forte oposição de Nietzsche ao conceito de amor cristão, por acreditar ser esta uma forma de imposição moral capaz de enfraquecer o homem, e oferece, “em seu lugar, a vontade de autoafirmação da vida”⁵². Para Löwith, a vontade de potência “é a tentativa de uma ‘transvaloração’ radical de todos os valores tradicionais, isto é, cristãos, por uma nova concepção do mundo, uma concepção atéia”⁵³.

Tillich, todavia, não acredita que o objetivo de Nietzsche é a promoção de um ateísmo, mas compreende o papel simbólico-poético da afirmação da “morte de Deus” e afirma:

A consequência mais importante do símbolo da morte de Deus é a queda do sistema de valores éticos em que se baseava a sociedade. Trata-se, naturalmente, de um símbolo, pois só se pode dizer que Deus morreu na consciência do homem. A ideia da morte de Deus em si, querendo dizer que Deus se transformara num cadáver, seria absurda. A ideia quer dizer que morreu na consciência do homem a ideia tradicional do absoluto ou supremo. Como resultado disso, alguém precisa ocupar o lugar de Deus enquanto mantenedor do sistema tradicional de valores. Assim, confirma-se a minha interpretação. Quem deve ocupar esse lugar é o próprio homem.⁵⁴

O homem, a partir dessa concepção, toma partido de sua realidade social, histórica, política, etc. “A morte de Deus reclama de início a superação do homem cristão atual em direção ao além-do-homem”, afirma Löwith, e completa: “torna possível assim a recuperação do mundo”⁵⁵, isto é, a incondicionalidade não reside mais em uma força externa, opressora, mas na vida, no mundo partilhado inteiramente pelo ser humano. Em Nietzsche, se acentua a ideia de mundanidade: “Esse homem terrestre, em carne e osso, esse homem ‘mundanizado’, no sentido

⁴⁹ MARTON, S., Nietzsche, p. 164.

⁵⁰ TILLICH, P., Perspectivas da teologia protestante dos séculos XIX e XX, p. 205.

⁵¹ LÖWITH, K., Nietzsche e a completude do ateísmo, p. 148.

⁵² TILLICH, P., Perspectivas da teologia protestante dos séculos XIX e XX, p. 208.

⁵³ LÖWITH, K., Nietzsche e a completude do ateísmo, p. 146.

⁵⁴ TILLICH, P., Perspectivas da teologia protestante dos séculos XIX e XX, p. 209.

⁵⁵ LÖWITH, K., Nietzsche e a completude do ateísmo, p. 147.

próprio da palavra, que se prepara para assumir desde agora a dominação da terra”⁵⁶, sendo ele a própria medida de sentido da vida.

Todavia, essa nova condição do homem não deve ser entendida como possibilidade de transcendência, como afirma Marton: “A vontade de potência não é princípio transcendente, não existe fora das forças”⁵⁷, quer dizer, das tensões constitutivas da vida e da força humana de autoafirmar-se. E, é neste mesmo sentido que Tillich compreende o conceito de eterno retorno nietzschiano:

Nietzsche procurava entender a eternidade baseado num naturalismo não mecânico, mas dinâmico. Religiosamente, queria dizer a afirmação do significado eterno de todos os momentos e de todas as coisas em todos os momentos. Essa eternidade não fica para depois, nem se dá como um único momento privilegiado, mas é qualquer ponto do círculo de onde o círculo começa e para o qual retorna. Essa é a famosa ideia do eterno retorno. O importante aí é a afirmação da vida.⁵⁸

Podemos parafrasear esta “afirmação da vida” como sendo o “eu sou o que devo ser”⁵⁹, proclamado por Zaratustra, uma autoafirmação que evoca a natureza mais fundamental do personagem, profetizadas por sua realidade mais íntima e, também, mais animal, e que contém a natureza de sua missão: “Que os teus animais bem sabem quem és, Zaratustra, e o que deves chegar a ser: tu és o profeta do Eterno retorno das coisas. E este é teu destino!”. Para Machado, Nietzsche, nessa afirmação inspirada em Píndaro, aponta o sentido mais fundamental do eterno retorno, a saber, “viver como se cada instante da vida fosse retornar eternamente. Querer a eternidade do instante vivido, pela afirmação do seu eterno retorno, é amar a vida com o máximo de intensidade.”⁶⁰

Outro conceito que emana da compreensão nietzschiana de vontade de potência é a pluralidade. A vida não é mais que a soma de múltiplas forças, puro dinamismo. A pluralidade é o valor constitutivo das relações de forças que formam a realidade. Segundo Mosé: “Dizer que a vida é vontade de potência é dizer que todo tipo de vida, toda manifestação de vida é uma guerra, uma relação de forças” onde uma se interpõe a outra, e vice-versa, na busca ilusória por unidade

⁵⁶ LÖWITH, K., Nietzsche e a completude do ateísmo, p. 146.

⁵⁷ MARTON, S., Nietzsche, p. 167.

⁵⁸ TILLICH, P., Perspectivas da teologia protestante dos séculos XIX e XX, p. 212.

⁵⁹ NIETZSCHE, F., Assim falou Zaratustra, p. 316.

⁶⁰ MACHADO, R., Zaratustra, tragédia nietzschiana, p. 142.

(identidade) o que não constitui a vida em si, porque está é um sempre vir-a-ser⁶¹. Para Mosé, Nietzsche desloca a ideia de identidade, de unidade da realidade para uma forma dominante de potência que cria uma concepção temporária de verdade: “Assim como a linguagem, o mundo orgânico é a imposição provisória de uma duração, de uma interpretação, e toda interpretação é um jogo de forças, de uma luta por domínio, que Nietzsche chama de vontade de potência”. Sobre tal compreensão, Mauro Araujo Sousa é ainda mais enfático ao afirmar: “Para Nietzsche, tanto verdade como mentira são perspectivas, interpretações, ponto de vista”⁶².

Nietzsche teve por tarefa filosófica apresentar a radicalidade do projeto iluminista de uma razão potente. Como resultado, identificou a diluição de todo sentido quer por via da razão metafísica, sobre o qual a fé cristã apoiara boa parte de sua justificativa de fé, quer da racionalidade, que como ele mesmo buscou demonstrar, lança sobre o homem toda expectativa de sentido possível, sendo assim, sua destruidora, caso o mesmo não a suporte, ou a propiciadora de um novo homem, um “super-homem” para além de qualquer sentido. Mergulhado nessa lógica niilista de apreender a realidade, o “ideal de Deus” e o discurso que dele se desenvolve ganham ar puramente plástico. Evidenciam, somente, um passado emoldurado, a sombra de um monumento que aponta para o passado. Em Nietzsche a relação de oposição-exclusão ganha contornos meramente psicológicos que são suprimidos, por sua vez, pela vontade de potência como afirmação fundamental da vida e suas inerentes contradições na dinâmica de forças que a constitui. De igual modo, não há espaços possíveis para qualquer unidade dogmática, a suspensão do fundamento integrador da linguagem metafísica, a saber, Deus, e seus consequentes atributos morais, torna a verdade uma operação interpretativa não normatizante. É, pois, no horizonte dessa antropologia radical que uma abertura ontológica se fará necessária a viabilização de uma linguagem teológica.

2.2.3 Heidegger e a abertura do ser

Heidegger assimila toda a radicalidade de Nietzsche quanto ao tratamento dado a metafísica e o estabelecimento, com o anúncio do “morte de Deus”, de uma

⁶¹ MOSÉ, Viviane. Nietzsche e a grande política da linguagem. n.p.

⁶² SOUSA, M. A., Nietzsche: viver intensamente, tornar-se o que é, p. 24

lógica não platônica, ou seja, uma filosofia cujo fundamento não está na apreensão do mundo supra-sensível, mas na realidade fenomenológica do mundo sensível, por via de uma ontologia fundamental, isto é, através da análise fenomenológica das disposições da existência humana é possível ter acesso ao Ser. E é justamente a primazia do conceito de Ser, e na distinção da investigação fenomenológica, que Heidegger empreende uma abertura que será amplamente explorada pela teologia do século XX e servirá de renovado fôlego para a teologia contemporânea, tal como se vem desenhando.

Segundo Cerbone, em *Fenomenologia*, a filosofia heideggeriana situa-se na esteira da reflexão fenomenológica de Edmund Husserl, todavia, não inteiramente devotado aos anseios de seu predecessor:

Ser e tempo, representava, para o ponto de vista de Husserl, uma profunda má compreensão acerca do que tratava a fenomenologia. Na perspectiva de Husserl, Heidegger tinha abandonado inteiramente as aspirações fenomenológicas de levantar e responder questões transcendentais para se tornar uma “ciência rigorosa”, e se conformou, em vez disso, como um tipo de antropologia arrogante.⁶³

Essa constatação ressentida de Husserl, evocada por Carbone, muito nos importa, já que é no ambiente antropológico que a mudança paradigmática sobre o discurso de Deus se estabelece. Vale ainda mencionar preliminarmente a diferença distintiva da fenomenologia husserliana e aquela articulada por Heidegger. Em Husserl, a fenomenologia é a análise do “ser tal como se apresenta no próprio fenômeno”, isto é, tal como pode ser apreendido pela consciência. “Fenomenologia, no sentido husserliano, será pois o estudo dos fenômenos puros, ou seja, uma fenomenologia pura”⁶⁴, o esforço “para tornar explícitas as estruturas da manifestação, a partir das quais as entidades são manifestas”⁶⁵. Já o entendimento heideggeriano de fenomenologia concentra-se na dinâmica de desvelamento que permite que aquilo que se mostra seja “a partir dele mesmo o que se mostra tal como ele por si mesmo se mostra”⁶⁶, ou dito de outro modo, a fenomenologia pode ser

⁶³ CERBONE, D. R. *Fenomenologia*, n.p.

⁶⁴ HUSSERL, E., *A crise da humanidade europeia e a filosofia*, p. 17.

⁶⁵ CERBONE, D. R., *Fenomenologia*, n.p.

⁶⁶ HEIDEGGER, M., *Ser e tempo*, p. 119.

entendida como a ciência do “todo mostrar o ente tal como ele se mostra em si mesmo”⁶⁷.

O “ente”, todavia, é a manifestação do ser, porém em estado de devir, isto é, enquanto estado determinado do ser. Não se deve, contudo, crer ser o “ente” o mesmo que o “ser”⁶⁸, isso porque, o “ser” é anterior a qualquer determinação: o ser é, antes, “o conceito mais universal e o mais vazio, como tal, resiste a toda tentativa de definição”, mas, não obstante a isso, caracteriza-se por “um-poder-ser-entendido-por-si-mesmo”⁶⁹ e está presente, ainda que reunido de muito preconceitos na base de toda filosofia, ou, nas palavras de Heidegger, de toda ontologia antiga. O que Heidegger está propondo em sua fenomenologia é antes, um retorno à investigação ontológica, visto que admite ser apenas possível realizar uma investigação ontológica caso esta seja fenomenológica⁷⁰. E nos termos de uma fenomenologia de investigação ontológica, e mais do que isso, uma fenomenologia sempre situada, estão Husserl e Heidegger fatidicamente irreconciliados.

O conceito de *Dasein* - esse conceito que torna a fenomenologia heideggeriana uma fenomenologia de situação⁷¹ -, aparece na filosofia de Heidegger como o elemento de mediação existencial entre os conceitos de ser e ente⁷², e onde se firma toda a possibilidade de investigação ontológica do ser. Por *Dasein*, Heidegger entende o “ser-aí”, isto é, é o “ente a quem o ser diz respeito”, “ele não é outra coisa senão o homem, em outro ente” distanciado (ou auto-referenciado), donde se pode questionar todas as “definições tradicionais do homem a partir deste traço primordial, a relação com o ser”. Para Dubois, *Dasein* “trata-se claramente de um vocábulo ontológico, a existência é o modo de ser do *Dasein*”, e conclui: “O *Dasein* possui o privilégio ôntico de ser, por si mesmo, ontológico”⁷³. Essa dupla designação do homem, que se permutam, podem ser evidenciadas da seguinte forma: (1) o nível ôntico dos interesses cotidianos, individuais, e (2) nível

⁶⁷ HEIDEGGER, M., Ser e tempo, 2012, p. 121.

⁶⁸ DUBOIS, C., Heidegger, p. 15.

⁶⁹ HEIDEGGER, M., Ser e tempo, p. 33.

⁷⁰ HEIDEGGER, M., Ser e tempo, p. 123.

⁷¹ CERBONE, D. R. Fenomenologia, n.p.

⁷² PENZO, G.; GIBELLINI, R. (Orgs.). Deus na Filosofia do século XX, p. 302.

⁷³ DUBOIS, C., Heidegger, p. 17.

ontológico que diz respeito ao Dasein, a abertura (o aí) onde os entes se mostram e ele — homem — se mostra para si mesmo.

Heidegger relaciona o conceito de Ser-aí com duas noções das quais o mesmo está intimamente ligado. O primeiro diz respeito ao ser-no-mundo profundamente marcado pelo conceito de mundanidade, isto é, “a estrutura de um momento constitutivo do ser-no-mundo” e acrescenta: “Mundanidade é, por conseguinte, ela mesma um existenciário”, e não se constitui como “determinação do ente que em sua essência o Dasein não é, mas um caráter do Dasein ele mesmo”⁷⁴. Isso significa, em última instância, que a investigação fenomenológica do ser, pela via do ser-aí, proposto por Heidegger “está sempre situada”, o que Cerbone chamará de “fenomenologia da cotidianidade”⁷⁵. Sobre esse caráter cotidiano Heidegger afirma: “É preciso examinar o cotidiano ser-no-mundo e nele buscando apoio fenomênico é algo como o mundo deve ficar à vista”⁷⁶. Esse caráter referencial, do que “deve ficar à vista”, marca o modo como o ser-aí se relaciona e compreende o ser dos entes que lhe são próximos, não a partir das características definidas isoladamente, mas a partir das muitas formas desse mesmo ente se manifestar referencialmente⁷⁷. Essa forma de apreender o ser dos entes considerando a teia de relações referenciais com o ser-aí evidencia o que Heidegger já prenunciava no início de sua argumentação “a fenomenologia do Dasein é uma hermenêutica no significado originário da palavra, que designa a tarefa da interpretação.”⁷⁸

A segunda noção a que devemos dar atenção é a de ser-para-a-morte. Heidegger compreendeu que esse “Ser-aí”, aberto ao mundo, é um ser consciente de sua finitude como ente. Para Heidegger, finitude não significa “primordialmente término”, mas o “caráter da própria temporalização”⁷⁹. A temporalidade, todavia, “não exprime o fluir dos diversos momentos, [...], mas exprime o plano da revelação”, o “porvir como estar-diante-de”⁸⁰, ou seja, é a revelação sobre qual o Dasein “vem a si em seu poder-ser mais próprio”⁸¹. A morte, portanto, é um modo

⁷⁴ HEIDEGGER, M., Ser e tempo, p. 199-201.

⁷⁵ CERBONE, D. R., Fenomenologia, n.p.

⁷⁶ HEIDEGGER, M., Ser e tempo, p. 205.

⁷⁷ CERBONE, D. R., Fenomenologia, n.p.

⁷⁸ HEIDEGGER, M., Ser e tempo, p. 205.

⁷⁹ HEIDEGGER, M., Ser e tempo – parte II, p. 124.

⁸⁰ PENZO, G.; GIBELLINI, R. (Orgs.). Deus na Filosofia do século XX, p.303.

⁸¹ HEIDEGGER, M., Ser e tempo – parte II, p. 119.

do ser que o Dasein assume no momento em que é.⁸² Mas não apenas isso, o Dasein “se constitui pela abertura”, como “ser para uma possibilidade e, na verdade, para uma possibilidade privilegiada”⁸³ uma antecipação do próprio Dasein. Heidegger em *O conceito do tempo* argumenta: “que este antecipar nada mais é do que o autêntico e singular futuro do próprio Dasein. No antecipar, o Dasein é o seu futuro de tal modo que neste ser futuro (*Zukunftsein*) ele volta para o seu passado e seu presente”⁸⁴, isto é, para a realidade originária do ser, o nada: “Somente no nada do ser-aí o ente em sua totalidade chega a si mesmo, conforme sua mais própria possibilidade, isto é, de modo finito”⁸⁵.

O caminho conceitual postulador por Heidegger, tal como temos apresentado, funda uma forma de pensar antropológicamente o homem, a saber, pela via da ontologia existencial - ou fenomenologia cotidiana - mas sem reduzir o homem, e seu ser-no-mundo, as categorizações da metafísica clássica que, mesmo sendo uma busca pelo ser, pretendeu tematizar o não matematizável. Em outras palavras, Heidegger não põe fim a metafísica, mas a sua pretensão objetivante. Para o autor o caráter da filosofia é “peculiar saldo da própria existência nas possibilidades fundamentais do ser-aí, em sua totalidade” que enquanto tal é a “suspensão dentro do nada”⁸⁶. Para Penzo, a tese de Heidegger é que “o niilismo é o horizonte em que pode ser abordado o sagrado típico do ser-nada”⁸⁷. Todavia, essa metafísica heideggeriana não possui uma teodiceia, mas não a inviabiliza, segundo ele, Deus “manifesta-se somente, então, em seu brilho, quando antes e após a longa preparação, o próprio ser se iluminou e foi experimentando em sua verdade”⁸⁸. Heidegger postula, a partir desses termos, os códigos sobre os quais a teologia poderá reafirmar seu discurso a respeito de Deus.

Segundo Juan Antonio Estrada, “o contemplativo, o gratuito, o universal e a descoberta são as novas categorias de ser que se dão” pelo Dasein, mas que não podem, por sua vez, ser matematizados, fogem a linguagem “conceitual em favor

⁸² HEIDEGGER, M., Ser e tempo – parte II, p. 26.

⁸³ HEIDEGGER, M., Ser e tempo – parte II, p. 27.

⁸⁴ HEIDEGGER, M., O conceito de tempo. A questão da técnica. Tradução: Marco Aurélio Werle. USP: Cadernos de Tradução, n. 2, 1997. n.p.

⁸⁵ HEIDEGGER, Martin. Que é Metafísica, 1979

⁸⁶ HEIDEGGER, M., Carta sobre o humanismo, n.p.

⁸⁷ PENZO, G.; GIBELLINI, R. (Orgs.). Deus na Filosofia do século XX, p.302.

⁸⁸ HEIDEGGER, M., Carta sobre o humanismo, n.p.

de uma linguagem poética, imaginativa, simbólica e até religiosa para falar do ser”⁸⁹. Para o autor, como consequência da filosofia heideggeriana, a “poesia é a linguagem do filósofo do ser”, é por meio dela que o homem pode pretender “alcançar o ser por si mesmo”⁹⁰. E, não obstante a isso, é a poesia, como linguagem do ser, a possibilidade de “abertura a Deus”⁹¹. A virada antropológica de natureza teológica, tal como se delineou a partir Heidegger, ainda que tenha tido, como primeiro vetor, uma concentração ontológica no ser, a partir do qual o discurso de Deus se torna possível, teve como consequência singular a promoção de um reencontro da teologia com uma linguagem que lhe é comum desde sua origem.

Não trataremos, por hora, do valor poético, ou mítico da linguagem teológica. Basta-nos deixar assinalado que o postulado heideggeriano, de uma ontologia fundamental, tem forte valor hermenêutico e por essa razão encontra na linguagem literária uma nova forma de mediação. Além disso, é o ponto alto de um longo desdobramento do pensamento, que como vimos, vai desde uma visão restritiva sobre o homem e sobre a realidade do ponto de vista de suas significações, segundo um signo inflexível de verdade, a uma compreensão mais ou menos flexível que admite diferentes formas de significação da vida. Como resultado podemos considerar dois, entre tantos, que interessam a investigação presente: (i) no campo católico, a formulação de uma teologia capaz de dialogar os dados da tradição dogmática com os questionamentos da modernidade, servindo de via média do pensamento teológico, a saber, as teologias fundamentais; (ii) no campo protestante, a libertação de uma adesão a crítica da racionalidade moderna, que se mostrou incipiente diante da crise do humanismo racional decorrente da Segunda Guerra Mundial. A teologia neo-ortodoxa se mostra como uma alternativa possível no diálogo da mensagem kerigmática da fé com os questionamentos da modernidade em crise. Nessas duas acepções, estão o delineamento de uma opção autêntica de racionalização da teologia moderna.

2.3 Teologia como ciência moderna

⁸⁹ ESTRADA, J. A., La pregunta por dios, p. 364.

⁹⁰ ESTRADA, J. A., La pregunta por dios, p. 364.

⁹¹ ESTRADA, J. A., La pregunta por dios, p. 371.

Como já afirmamos, a teologia encontra-se entre duas distintas competências, de um lado a fé com todas as suas correspondências internas amadurecidas ao longo de milênios de tradição e vida comunitária, do outro a ciência que, como protagonista ou coadjuvante, sempre desempenhou importante papel no itinerário do desenvolvimento da identidade ocidental. Como afirma Jack Miles, em *Deus: uma biografia*, "séculos de rigorosa moldagem do caráter à imagem de Deus criou um ideal de caráter humano que ainda hoje é forte, mesmo que para muitos seus fundamentos tenham sido removidos"⁹², em outras palavras, o discurso a respeito de Deus, como parte da anunciação e conservação da fé cristã permanece ocupando, para além de toda suspeita, papel fundamental no ordenamento do pensamento ocidental.

Até aqui, por meio da interação entre a teologia e a filosofia (ciência cujo objeto primeiro é a compreensão), podemos ter um brevíssimo panorama do percurso intelectual a respeito da ideia de Deus e, como resultado, o deslocamento do “mundo das ideias” como fundamento da reflexão humana para o “mundo das coisas”, mas não as “coisas” exatamente e sim o homem como abertura ontológica ao ser, a essa dimensão da realidade que é ele mesmo fundamento, mas sobre a qual nenhuma forma de conceituação é possível de apreender. A teologia assimila esse novo paradigma científico, mas o faz de maneira singular a partir do *fides quaerens intellectum*.

2.3.1 A teologia como possibilidade na ciência moderna

Walter Kasper, em *“La teologia, a debate”*, considera que o atual debate epistemológico da ciência se divide em suas correntes “contraditórias à primeira vista”, mas que sobre uma ótica rigorosa, são até certo ponto convergentes: (1) propõe excluir a teologia da esfera das ciências contemporâneas em razão do seu vínculo dogmático e magisterial; (2) propõe seu inverso, a cisão da teologia de seu embrião dogmático para figurar entre as ciências críticas: convertendo as teses da fé em hipóteses da ciência, “que no processo científico só pode ser verificada em antecipação e provisoriamente”. Todavia, adverte Kasper, ambas as teses ignoram que o atual estatuto científico tem como característica a determinação particular de seus objetos, motivados pelo signo da autocompreensão científicista, e acentua que

⁹² MILES, J., *Deus*, p. 13.

“a diversidade da realidade realmente requer uma variedade de métodos científicos de investigações sobre o real”⁹³. Rahner, que precede Kasper nessa atenção, já apontava, em seu *Curso fundamental da fé*, o caráter plural a que teologia se converteria, uma vez assinalada a multiplicidade das ciências particulares⁹⁴.

Ambos compartilham, todavia, de uma mesma preocupação, a saber, a falta de elementos norteadores que viabilizem a teologia manter uma coerência interna na articulação dos seus dados particulares com o espírito da modernidade. Kasper propõe, na esteira de Heinrich Scholz, três demandas as quais uma ciência deve ser identificada:

(1) O postulado da enunciação: a ciência deve formular afirmações que são apresentadas como verdadeiras; (2) o postulado da coerência: só é possível falar de ciência se todos os enunciados de uma ciência podem ser formulados como afirmações sobre um único domínio objetual; (3) o postulado de controlabilidade: a pretensão de que a verdade das afirmações de uma ciência sejam capazes de ser contrastado de alguma forma.⁹⁵

Todavia, essa forma de sistematização das múltiplas abordagens das ciências modernas escapa à prática, dado que tais ciências constituem-se de uma profunda complexificação do pensamento. Edgar Morin, para quem a complexidade é uma realidade impossível de ser desviada facilmente, essas tentativas de enquadramento das ciências modernas possuem data limite, duram por muito tempo⁹⁶, mas não passam de mitos produzidos por comunidades científicas de pretensões democráticas⁹⁷. Não se deve, todavia, ignorar que o uso adequado de princípios metodológicos garante a efetividade da atividade científica proposta. Nas palavras de Rubem Alves — onde toda ironia ganha um gracejo cortês —, “o método é a rede que os cientistas usam para pegar os seus peixes. E está certo: é preciso rede para pegar peixe”⁹⁸.

Sobre esse aspecto, Clodovis Boff, cujos escritos dedicados a essa temática se tornaram essenciais ao estudo teológico dentro e fora do país, faz valer uma importante distinção de como se dá a operação conceitual da teologia cristã. Para o

⁹³ KASPER, W., La teología, a debate, p. 37

⁹⁴ KARL, R., Curso fundamental da fé, p. 19.

⁹⁵ KASPER, W., La teología, a debate, p. 37-38.

⁹⁶ MORIN, E., Ciência com consciência, p. 46.

⁹⁷ MORIN, E., Ciência com consciência, p. 56.

⁹⁸ ALVES, R., O que é científico?, p. 48.

autor, a razão pode ser entendida por três aspectos e cada qual lhe qualifica: (1) a razão formal ou empírico-formal; (2) a razão discursiva, que está no horizonte da sistematização metodológica que Kesper associou a Scholz; e (3) a razão intuitiva (forma grega *noûs* e forma latina *intellectus*), cujo caráter melhor comporta o saber teológico. Clodovis caracteriza a razão intuitiva da seguinte forma: “é conhecimento coextensivo ao ser humano, enquanto abertura-ao-mundo. É intuição, percepção e apreensão do Ser”. E, na abertura dessa inserção a filosofia de Heidegger, completa: “podemos dizer que tal pensamento coincide com a própria essência do humano enquanto *Dasein*, isso é, o lugar onde a Verdade se manifesta”⁹⁹. A razão intuitiva tem, entretanto, dois substratos que se complementam e correspondem respectivamente a dupla pertença da teologia, a saber, a *intellectus fidei* - conhecimento gnostico-sapiencial, ou “conhecimento aprofundado da fé, inclusive por via da intuição e da sabedoria espiritual” -; e a *ratio fidei* - conhecimento da “fé feita razão”¹⁰⁰, que cumpre a tríplice competência formal de toda ciência, a saber, ser crítica, sistemática e auto-amplificativa.¹⁰¹ Desta forma a teologia utilizará de variadas formas e maneiras os métodos e epistemes que lhe servirem de instrumentos para o conhecimento e desvelamento da “verdade do Ser”¹⁰².

Kesper, identifica que, para além do método de Scholz, está em jogo a noção de pressuposto que fundamenta toda ciência e sem a qual nenhuma ciência é possível, e afirma que toda “ciência não só tem pressupostos históricos, como também retoma objetivamente axiomas que, sob o risco de incorrer em *regressus in infinitum*, não podem ser comprovados”¹⁰³. Segundo Thomas Kuhn, notório filósofo da ciência, consciente ou não, toda atividade científica “nunca apreendem conceitos, leis e teorias de uma forma abstrata e isoladamente”. Para o referido autor, “esses instrumentos intelectuais são, desde o início, encontrados numa unidade histórica e pedagogicamente anterior”¹⁰⁴ e acrescenta: “O teólogo que

⁹⁹ BOFF, C., Teoria do método teológico, p. 64.

¹⁰⁰ BOFF, C., Teoria do método teológico, p. 70-71.

¹⁰¹ BOFF, C., Teoria do método teológico, p. 97.

¹⁰² Tillich, propõe uma instrumentalização dos métodos científicos, conquanto esses sirvam ao comprometimento existencial do teólogo, sua fé. E afirma: “O teólogo não tem relação direta com o cientista (incluindo o historiador, sociólogo, psicólogo). Lida com ele só na medida em que estão em jogo implicações filosóficas”. (TILLICH, P., Teologia Sistemática, p. 40.).

¹⁰³ KASPER, W., La teología, a debate, p. 235.

¹⁰⁴ KUHN, T. S., A estrutura das revoluções científicas, p. 71.

articula o dogma ou o filósofo que aperfeiçoa os imperativos kantianos contribuem para o progresso, ainda que apenas para o do grupo que compartilha de suas premissas”¹⁰⁵. Para o cardeal alemão, é no horizonte da relação entre ciências particulares e o retorno aos axiomas dogmáticos que a teologia pode articular-se no interior do panteão das ciências modernas.

A fé, se não é o pressuposto fundamental da teologia, é ao menos a principal via de acesso a ela. Segundo nos aponta Ratzinger, “a teologia pressupõe a fé”¹⁰⁶, isto é, a fé é realidade anterior a teologia. A fé, argumenta Tillich, é “como estar possuído por aquilo que nos toca incondicionalmente, é um ato da pessoa como um todo”¹⁰⁷. O teólogo não só fala desde a fé, mas é determinado por ela¹⁰⁸, em última instância, ele faz dela um comprometimento existencial¹⁰⁹. Esse comprometimento, todavia não está reservado ao teólogo, porém é ele que, consciente do paradoxo que liga fé e ciência, empreende dar a essa fé um discurso cognoscível, dotado de sentido, o que a teologia fundamental tem resgatado de Sto Anselmo: “*Fides quaerens intellectum*”, ou seja, a fé que busca, “que necessita de uma inteligência”¹¹⁰.

Importa, todavia, nos determos um pouco na advertência tillichiana quanto a ideia predominantemente subjetiva da fé. Segundo sua argumentação, foi Schleiermacher quem denominou a fé um “sentimento de dependência incondicional”, porém sem qualquer relação com a elástica concepção de sentimento psicológico que tem como efeito o descolamento da fé das esferas políticas, científicas e sociais, pois sua afecção possui como pressuposto uma “dependência incondicional” ou, como Tillich mesmo compreende uma “preocupação incondicional”, um conteúdo concreto que reclama verdade e entrega, isso porque surge de uma situação igualmente concreta que toca o homem ontológica e eticamente, como “santidade do ser” e “santidade do dever”¹¹¹.

¹⁰⁵ KUHN, T. S., A estrutura das revoluções científicas, p. 204

¹⁰⁶ RATZINGER, J., Natureza e missão da teologia, p. 48

¹⁰⁷ TILLICH, P., Dinâmica da fé, p. 7.

¹⁰⁸ TILLICH, P., Teologia Sistemática, p. 40.

¹⁰⁹ TILLICH, P., Teologia Sistemática, p. 28.

¹¹⁰ LIBANIO, J. B., Teologia da revelação a partir da modernidade, p. 37.

¹¹¹ TILLICH, P., Dinâmica da fé, p. 5-10.

Tillich, em sua concepção axiomática da fé, compreende-a como aquilo que se dá não por via externa ao homem, antes confunde-se com o próprio homem, isso porque, a incondicionalidade que o toca “não é um objeto entre outros, e sim a base e origem de todo o ser”¹¹², nesse sentido a “revelação”, esse fundamento do ser que o toca, é a experiência em que uma preocupação última se manifesta no sagrado e que, em última instância, é a exigência do vir-a-ser¹¹³. Cristo, como experiência do Jesus crucificado, é a perfeita representação simbólica do sagrado¹¹⁴, pois se afirma incondicionalidade por si mesmo numa abertura do homem a totalidade do ser através de um evento histórico, mas que se converte em “resposta à pergunta implícita em nossa situação atual e em qualquer situação humana”¹¹⁵. Assim, podemos dizer que o pressuposto teológico por excelência é a fé-revelação.¹¹⁶

A Teologia - *fides quaerens intellectum* - como fruto dessa fonte primeira da fé-revelação, é ciência discursiva da fé, assimila e incorpora elementos da atividade científica, sobretudo daquela própria a razão intuitiva de modo a tornar a experiência de incondicionalidade da revelação cognoscível ao homem. Para essa tarefa, reclama para si as exigências da ciência que lhe corresponde, sem, contudo, negar sua originalidade no interior da experiência existencial do homem com o sagrado. A fé-revelação - *intellectus fidei*, como pressuposto por excelência da teologia - *ratio fidei* - comporta a totalidade do ser e seu desvelamento no evento histórico de Cristo, este dado da fé que toda e qualquer teologia encontra seu real e concreto fundamento.

2.3.2 Hermenêutica como linguagem teológica

A fé desdobra-se de variadas formas e de muitas maneiras em expressões profundas do ser. Para Tillich a linguagem é elemento fundamental deste

¹¹² TILLICH, P., Dinâmica da fé, p. 69.

¹¹³ TILLICH, P., Dinâmica da fé, p. 40.

¹¹⁴ A cristologia moderna muitas vezes tem se questionado de que ponto de partida a abordagem cristológica deve conduzir sua reflexão. Hans Küng, em *Ser cristiano*, formula esse questionamento nos seguintes termos: “¿Acaso no se ajustaría más a los testimonios neotestamentarios y a al pensamiento marcadamente histórico del hombre contemporáneo partir, como los primeros discípulos, del verdadero hombre Jesús, de su mensaje y de su aparición histórica, de su vida y su destino, de su realidad temporal y de su incidencia en la historia para preguntar por la relación de este Jesús hombre con Dios, por su unidad con el Padre? (KÜNG, H., *Ser cristiano*, p. 163.)

¹¹⁵ TILLICH, P., Teologia Sistemática, p. 64.

¹¹⁶ BOFF, C., Teoria do método teológico, p. 112.

desdobramento da fé sobre o homem e sua consequente expansão no interior de uma dada comunidade de fé. Porém, ela “exige sua própria linguagem”¹¹⁷, a saber, o simbólico e o mítico. A linguagem simbólica, ou o símbolo em geral, corresponde a representação de algo que “se encontra fora dele”, mas com o qual compartilha uma mesma realidade. Tem, entretanto, por função conduzir o homem a essa realidade que ela indica e sem a qual não teríamos acesso e, igualmente, desvelar as dimensões e estruturas profundas do próprio homem¹¹⁸. O símbolo é, em última instância, revelação e o ocultamento de algo que possui valor transcendente¹¹⁹. Todavia, o símbolo não é artigo exclusivo a incondicionalidade, ela pode servir de desvio a este dando valor de incondicionalidade ao que não o é. Daí em diante Tillich passará a nomear a incondicionalidade de Deus, pois, tudo o que o símbolo abarcar como incondicional que não seja Deus, converte-se-á em idolatria. Portanto, “Deus é o símbolo fundamental daquilo que nos preocupa incondicionalmente”¹²⁰.

Os mitos, por sua vez, são formas de organização narrativas das apreensões simbólicas oriundas das experiências cotidianas do homem com o sagrado no interior do tempo e espaço, isto é, dos referenciais que norteiam e condicionam a realidade humana¹²¹. A linguagem simbólica e mítica são aquelas mais imediatas a experiência da fé-revelação, contendo aquele resquício de indeterminação que, como vimos em Heidegger, é a mais apropriada para o desvelamento e ocultamento do Ser. A linguagem simbólica e mítica aproxima-se, como veremos adiante, da

¹¹⁷ TILLICH, P., *Dinâmica da fé*, p. 69

¹¹⁸ TILLICH, P., *Dinâmica da fé*, p. 30-32. Libanio considera igualmente a linguagem simbólica uma importante modalidade de penetração a inteligência humana e afirma “A linguagem simbólica toca mais profundamente a natureza figurativa de nossa inteligência. Mesmo as idéias mais abstratas são captadas por nós sob certa conotação imaginativa para responder à estrutura de nossa inteligência. Nesse sentido, a linguagem simbólica responde muito mais a nossa qualidade e necessidade imaginativa” (LIBANIO, J. B & MURAD, Afonso. *Introdução à teologia*, p. 92.).

¹¹⁹ Mircea Eliade argumenta que “a manifestação do sagrado através de alguma coisa diferente de si mesma; aparece nos objetos, nos mitos ou nos símbolos, mas nunca integralmente, e de maneira imediata, na sua totalidade”. (p. 31). E completa: o símbolo é um dado imediato da consciência total, ou seja, do homem que se descobre como tal, do homem que toma consciência da sua posição no universo; estas descobertas primordiais estão ligadas de maneira tão organizada ao seu drama que o mesmo simbolismo determina tanto a atividade do seu subconsciente como as mais nobres expressões da vida espiritual. (ELIADE, Mircea. *Tratado de história das religiões*. Tradução: Fernando Tomaz, Natália Nunes. 5ª ed. São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2016. p. 31.).

¹²⁰ TILLICH, Paul. *Dinâmica da fé*, 1985. p. 33.

¹²¹ TILLICH, Paul. *Dinâmica da fé*, 1985. p. 35-39.

linguagem literária que, segundo Deleuze, é formada de perceptos e afetos¹²², isto é, nasce da experiência¹²³ do homem na dinâmica da vida hodierna.

A teologia, então deve ser compreendida como uma linguagem-segunda, cujo objetivo reside na codificação desta primeira, mais imediata a fé-revelação. Acompanhado a lógica empregada por Deleuze a teologia ocupa-se da produção de conceitos, sua linguagem obedece, como vimos ao conjunto da razão lógica, e mais especificamente, aquela própria a “ciência hermenêutica”¹²⁴. De caráter provisório anteciparemos, o que trataremos com mais cuidado, o conceito de hermenêutica tal como o definiu Ricoeur em *Estrutura e Hermenêutica*. Para o filósofo francês, a hermenêutica pode ser “entendida como interpretação filosófica dos conteúdos míticos, colhidos no interior de uma tradição viva e retomados numa reflexão e especulação atuais”¹²⁵. Tal compreensão está fortemente alinhada ao labor teológico moderno. Segundo afirma Clodovis, ao ocupar-se, primeiro, da interpretação da Palavra de Deus (conteúdos míticos) e, em segundo lugar, com a interpretação sempre renovada da “Tradição viva da fé em função dos tempos”, “a hermenêutica da fé se confunde com a própria teologia”¹²⁶.

Do ponto de vista histórico é possível falar em três distintos momentos da atividade hermenêutica segundo sua concentração e ênfase: (i) normativa, intimamente relacionada aos textos sagrados e canônicos de acepção teológica, jurídica e filosófica, todavia, restrita a função auxiliar de coleta de dados por meio de regras e normas interpretativas; (ii) metodológica, cuja principal característica está na aspiração de refletir metodologicamente sobre a pretensão de verdade dos

¹²² Segundo Deleuze, a arte conserva, e é a única coisa no mundo que se conserva. [...] Ela é independente do criador, pela autoposição do criado, que se conserva em si. O que se conserva, a coisa ou a obra de arte, é um bloco de sensações, isto é, um composto de perceptos e afectos” (DELEUZE, Gilles & GUATTARI, Félix. O que é a filosofia? São Paulo. Editora 134, 2010. p. 213.).

¹²³ Para Bernard Sesboué, a bíblia, por situar-se no horizonte da experiência do homem com Deus, lança com frequência mão da linguagem poética e afirma: “Se entiende entonces por qué el lenguaje religioso se sirve a menudo de la poesía, a la que con tanta frecuencia se recurre en la Biblia. Pensemos por ejemplo en los numerosos salmos. Asimismo, el profeta Isaías, nacido hacia el 765 a.C. y que ejerció su ministerio en tiempos de los reyes Ozías, Ajaz y Ezequías, es reconocido como uno de los grandes poetas de la humanidad por el esplendor de su estilo, su uso de asonancias y metáforas y la novedad de sus imágenes”. Mas nos advierte que, embora dela se utilize, não se encerra em seus limites (SESBOÜÉ, B., Creer, p. 71.).

¹²⁴ BOFF, C., Teoria do método teológico, p. 85.

¹²⁵ RICOEUR, P., Estrutura e Hermenêutica, p. 157.

¹²⁶ BOFF, C., Teoria do método teológico, p. 88.

postulados científicos das ciências humanas do espírito (ciências humanas em geral); e (iii) existencial, na qual a reflexão recai sobre o homem e sua presença no mundo, isto é, a hermenêutica ganha sua acepção mais larga e desloca-se da função mediadora para o modo mesmo de fazer ciência.¹²⁷

A teologia moderna, como compreende Libanio, orienta sua atividade segundo a orientação da hermenêutica fenomenológica tal como postulado por Heidegger que, por seu caráter existencial tem o homem (Dasein, ser-aí como vimos nas seções anteriores) a via de acesso e desvelamento do ser, pois somente este tem o ser como questão.¹²⁸ Partindo da inteligência que o homem tem de si e de sua presença no mundo é que a teologia busca desvelar “a significação permanente dos enunciados da fé”¹²⁹. Para esse empreendimento, está em jogo a situação histórica do homem em seu duplo vetor: primeiro, a história efetuada, como chamou Gadamer, cujo princípio corresponde ao “estudo das interpretações produzidas por uma época, ou a história de suas recepções”¹³⁰, o segundo pode entender-se derivado do primeiro, se a situação histórica condiciona a recepção, ela deve, portanto, condicionar a produção de um conhecimento. Daí a afirmação de que o método hermenêutico próprio a teologia vai além da dimensão existencial para situar-se na história.¹³¹ A história é o lugar onde a revelação se dá e é compreendida.

Podemos dizer, de modo conciso e sem rodeios semânticos, que as Escrituras, como linguagem imediata da fé, da experiência de incondicionalidade da auto-revelação de Deus, em Cristo — o Jesus Crucificado —, carrega uma dinâmica própria a linguagem simbólica, mítica e literária, cujos referenciais linguísticos estão mais concentrados em analogias e metáforas que em uma lógica discursiva de valor racional. Sendo assim, o texto, por sua natureza, evoca interpretações, mediações, função tal que se dedica, logo de pronto, a teologia cristã em seu estágio mais embrionário e que, na história do pensamento cristão, ganhou renovados métodos e abordagens de acordo com seu lugar e momento histórico. Todavia, quer a revelação, quer a interpretação, se encerram no texto. A fé-revelada é sempre

¹²⁷ GRONDIN, J., ¿Qué es la hermenéutica?, p. 16-20.

¹²⁸ LIBANIO, J. B., Teologia da revelação a partir da modernidade, p. 48.

¹²⁹ LIBANIO, J. B., Teologia da revelação a partir da modernidade, p. 65.

¹³⁰ GRONDIN, J., Introdução à hermenêutica filosófica, p. 190.

¹³¹ LIBANIO, J. B., Teologia da revelação a partir da modernidade, p. 82.

revelação ao homem presente em todos os tempos. Compelindo ao labor teológico uma atividade hermenêutica em triplo vetor: textual, histórico e existencial.

2.4 A teologia na fronteira da interdisciplinaridade

O percurso que temos adotado até aqui tem como propósito identificar em que termos a autoafirmação da teologia como ciência encontra validade na literatura especializada e como, não obstante a sua pertença científica, ela a transcende pois seus pressupostos fundamentais, fé e revelação, lhe conferem uma forma especial e particular de racionalização. Vimos, assim, que a teologia possui longo e frutífero diálogo com a filosofia, quer por sua instrumentalidade no início da atividade missionária da igreja, quer por um longo período de amadurecimento referencial e linguístico promovido pelo escolasticismo. A teologia, portanto, foi identificada como pertencente às “ciências humanas”, servindo-se de sua metodologia para tornar claro seus temas e objetivos. Também vimos que do ponto de vista de sua função mais primordial, a hermenêutica norteia e orienta toda a sua linguagem.

Tais noções não só servirão de base sobre as quais todo o desenvolvimento deste trabalho se desdobrará, mas nos foram úteis na condução dos termos de uma compreensão mais ampla da interação da teologia com outros saberes, principalmente com literatura que será a tônica de todo o restante de nosso trabalho. Como veremos: o estudo da interação entre diferentes disciplinas com a finalidade de potencialização do ganho bilateral, do enriquecimento dos distintos modos de compreensão de uma dada esfera do saber é comumente chamado de interdisciplinaridade. Não nos é interessante, dado os limites a que nos cabe a pesquisa, construir uma argumentação que esgote esta temática, porém, nos será de grande utilidade estabelecer sobre que base acadêmico-científica o estudo da interseção entre Teologia e Literatura é relevante para ambas as disciplinas.

Começemos pela seguinte afirmação: Teologia e Literatura são disciplinas autônomas, possuem seus próprios sistemas, métodos, paradigmas, conteúdo epistemológico, que, nas palavras de Edgar Morin, justificam o status disciplinar destas distintas matrizes do saber:

A disciplina é uma categoria organizadora dentro do conhecimento científico; ela institui a divisão e a especialização do trabalho e responde à diversidade das áreas

que as ciências abrangem. (...) uma disciplina tende naturalmente à autonomia pela delimitação das fronteiras, da linguagem em que ela se constitui, das técnicas que é levada a elaborar e a utilizar e, eventualmente, pelas teorias que lhe são próprias.¹³²

Para Morin, o conhecimento científico comporta esse saber disciplina, mais especializado abarca-lo em sua totalidade, nem esgota as possibilidades do mesmo. Tem, entretanto, a função de, através de um olhar focalizado em um, ou alguns aspectos do conhecimento, dar forma (delimitar fronteiras) que, na profusão de múltiplos ângulos a partir do qual se olha um mesmo objeto, enriquecer o material teórico, seu corpo epistemológico e seu alcance material¹³³. São as formas sistematizadas de um determinado conteúdo científico que constituem o cerne da disciplina. A dimensão cognitiva que carrega essa definição, segundo Frigotto, reside na persistência humana por compreender-se, e por conseguinte, o espaço social que lhe circunda, sua "... natureza biológica, intelectual, cultura, afetiva, e estética" resultando nas "mais diversas relações sociais"¹³⁴.

O período que marca o surgimento das disciplinas tais como as vemos hoje coincide com a revolução paradigmática do Iluminismo, que tal como vimos deslocou toda uma compreensão do mundo centrada em valores metafísicos para uma crescente concentração antropológica. Com a crise de representatividade Iluminista, e o redimensionamento das relações sociais promovidos pela Revolução Industrial, "efetivam-se diferentes processos de alienação e de cisão"¹³⁵ criando um ambiente propício para a formação de um novo paradigma social e científico¹³⁶. Portanto, os séculos XVII e XVIII, nascituro do sistema de disciplinas científicas, ofereceram as condições intelectuais, sociais e psicológicas necessárias para o florescimento das perspectivas de setorização do conhecimento científico, a saber,

¹³² MORIN, E., A cabeça bem-feita: p. 104.

¹³³ SANTOMÉ, J., Globalização e interdisciplinaridade, p 55.

¹³⁴ FRIGOTTO, G., Interdisciplinaridade como necessidade e como problema nas ciências sociais, p 43.

¹³⁵ FRIGOTTO, G., Interdisciplinaridade como necessidade e como problema nas ciências sociais, p 43.

¹³⁶ Para Thomas Kuhn, o estado de crise funciona como forma de estímulo para o progresso e o avanço científico: Durante os períodos pré-paradigma e durante as crises que conduzem a mudanças em larga escala nos paradigmas, os cientistas desenvolvem habitualmente muitas teorias especulativas e incoesas que podem, elas mesmas, apontar o caminho para a descoberta. (KUHN, T. S., A estrutura das revoluções científicas, p. 66.).

a compreensão capitalista de divisão e especialização do trabalho¹³⁷. Para Fiorin, a investigação científica tem duas grandes vertentes: (1) a Triagem, que em nosso trabalho constitui a disciplinaridade; (2) e a Mistura, que por nós será tratado por interdisciplinaridade. Por ora nos importa sua visão acurada do processo histórico que desemboca na profundidade do fazer científico, declara o autor:

A partir do século XVIII, começa um movimento de especialização nas atividades científicas, ou seja, uma atividade de investigação gerida pelo princípio da triagem. Estabelecem-se objetos muito precisos, que não se misturam. O ecletismo constitui um grave erro. Os objetos são puros, são autônomos. Assim, por exemplo, Saussure estabelece que o objeto da linguística é a *langue*.

E continua:

Esse movimento de triagem chegou a seu apogeu no século XIX e atingiu dimensões alarmantes no século XX, com especializações cada vez mais restritas, mais particulares. Não é preciso dizer que a especialização e a consequente disciplinarização produziram resultados notáveis.¹³⁸

É evidente, como aponta Fiorin, que a pormenorização do conhecimento científico e sua consequente e imprescindível especialização, aprofundou o território do conhecimento de modo espantosamente rápido, não apenas como especialização, mas como diversidade disciplinar. Nas palavras de Morin, a disciplinaridade “realiza a circunscrição de uma área de competência, sem a qual o conhecimento tornar-se-ia intangível; por outro, ela revela, destaca ou constrói um objeto não trivial para o estudo científico”¹³⁹.

Todavia, idealizadamente o estudo especializado das partes deve produzir benefícios para o todo, ou seja, dar ao conhecimento o caráter de totalidade. A disciplinaridade, por si mesma, não fornece os recursos necessários para o caminho de retorno ao todo, por estar cingido na estrutura complexificação, especialização e fragmentação. Essa estrutura, sob a égide de Morin, ganha o conceito de hiperespecialização, no qual o pesquisador está sujeito a coisificar o objeto estudado, incidindo no erro de esquecer a natureza repartida e erigida a partir do todo. E acentua:

¹³⁷ Fiorin, José Luiz Linguagem e interdisciplinaridade. Alea vol.10 no.1 Rio de Janeiro Jan./June 2008: <http://dx.doi.org/10.1590/S1517-106X200800010000> p. 33.

¹³⁸ Fiorin, José Luiz Linguagem e interdisciplinaridade. Alea vol.10 no.1 Rio de Janeiro Jan./June 2008: <http://dx.doi.org/10.1590/S1517-106X200800010000> p. 33

¹³⁹ MORIN, Edgar; 8ª ed. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2003 - Pg. 105

[...] as ligações e solidariedades desse objeto com outros objetos estudados por outras disciplinas serão negligenciadas, assim como as ligações e solidariedades com o universo do qual ela faz parte. A fronteira disciplinar, sua linguagem e seus conceitos próprios vão isolar a disciplina em relação às outras e em relação aos problemas que se sobrepõem às disciplinas.¹⁴⁰

Para Klen, somente uma teoria de correlação pode sustentar a rede de assuntos relacionados que propicie o “entendimento da parte em relação ao todo e às outras partes”¹⁴¹. Dito de outro modo, o procedimento metodológico cíclico e repartido da disciplinaridade não dá conta de estabelecer as relações entre as partes (de um determinado campo do saber) em um todo coeso, a interdisciplinaridade, todavia, apresenta-se como uma via teórica de correlação das partes, estabelecendo as conexões, ou para assentar um termo que nos parece mais assertivo, as intercessões que asseguram o processo integrador.

Assim, a compreensão do papel desempenhado pela disciplinaridade para a apreensão da realidade científica e social que a origina ganha sua relevância. A via interdisciplinar não configura uma superação, uma substituição da complexidade e especialização próprias do fazer disciplinar, mas ultrapassa as fronteiras que demarcam um determinado fazer científico a fim de estabelecer as pontes com outras estruturas científicas, para afluir no conhecimento humano socializado.

No contexto do estudo das ciências sociais, Frigotto sugere que a interdisciplinaridade constitui uma necessidade, não apenas de caráter metodológico ou epistemológico a priori, mas de “caráter dialético”, fato “distintivo da realidade social que é, ao mesmo tempo una e diversa”¹⁴². A busca aparentemente insólita por uma compreensão “una”, na leitura de Frigotto do conceito de totalidade concreta de Kosik (1978), não se impõe como desvio utópico de um “princípio fundador” nem da totalidade do conhecimento humano, mas a busca por “explicitar, a partir de um objetivo de pesquisa delimitado, as múltiplas determinações e mediações históricas que o constituem”¹⁴³. Em outras palavras, o objeto circunscrito de uma pesquisa é analisado a partir dos variados elementos que

¹⁴⁰ MORIN, Edgar. ; 8ª ed. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2003 - p. 105.

¹⁴¹ KLEIN, J. T., Ensino Interdisciplinar: Didática E Teoria. Fazenda, Ivani C.A (org.), p. 121. ed. Papirus Editora, 2008. p. 109.

¹⁴² FRIGOTTO, G., Interdisciplinaridade como necessidade e como problema nas ciências sociais, p. 43.

¹⁴³ FRIGOTTO, G., Interdisciplinaridade como necessidade e como problema nas ciências sociais, p. 44.

o constitui e, igualmente, por aqueles que ele suscita. A análise elabora-se a partir das mediações das realidades fenomênicas dos objetos circunscritos, ou seja, levando em consideração elementos que, por força da fragmentação e especialização do objeto, foram isolados, retirados do seu contexto originário, reintegrando-os e conferindo-lhes seu real papel basilar. Doravante, a análise interdisciplinar deve abranger a realidade subjetiva elaborada a partir da complexificação e especialização do objeto delimitado.

Klen, nesse sentido, ensaia o que poderia ser uma metodologia coerente com essência da atividade interdisciplinar, mas que para nós revela o próprio âmago da interdisciplinaridade:

Do ponto de vista integrador, a interdisciplinaridade requer um equilíbrio entre amplitude, profundidade e síntese. A amplitude assegura uma larga base de conhecimento e informação. A profundidade assegura o requisito disciplinar, profissional /ou conhecimento e informação interdisciplinar para a tarefa a ser executada. A síntese assegura o processo integrador.¹⁴⁴

Articulação científica a partir da interdisciplinaridade reclama um olhar amplo, não restrito do objeto circunscrito, tomando-o do ponto de vista mais vasto possível, dando condições de dimensionar seu entrecruzamento, suas interseções e entroncamentos com áreas afins, assegurando sua dimensão disciplinar, ou seja, valorizando o conhecimento dado pelo exercício da complexidade e especialização próprios da atividade disciplinar, a fim de, evidenciar seus elementos “extra” e “intra” constitutivos. É esse olhar duplo, para além dos limites disciplinares e do interior mesmo dos objetos socializados que emerge a síntese, ou seja, a articulação de “diversos subsídios vindos de diferentes campos com os quais ela tem relação interativa”¹⁴⁵. Na progressão deste pensamento Yves Lenoir aponta para esta tríade como “concepções epistemológicas da função da interdisciplinaridade”, a saber, a abordagens relacionais, ampliativas e radicais.¹⁴⁶

Assim, ao definirmos os conceitos de disciplinaridade e interdisciplinaridade estamos acentuando o caráter ordenado ao estudo da relação entre teologia e literatura, que lhes conferem o status de fecundidade e amadurecimento acumulado

¹⁴⁴ KLEIN, J. T., Ensino Interdisciplinar, 2008. p. 121.

¹⁴⁵ LENOIR, Y., Didática e Interdisciplinaridade: uma complementaridade necessária e incontornável, p. 61.

¹⁴⁶ LENOIR, Y., Didática e Interdisciplinaridade: uma complementaridade necessária e incontornável, p. 51.

ao longo do processo de especialização e complexidade, e a amplitude do conhecimento científico, que iluminado pela socialização das mesmas, possibilita o vislumbre de um conhecimento mais amplo da atividade teológica.

O objetivo que laboriosamente buscamos, ainda que não seja inovador, e por isso mesmo o presente trabalho encarregue-se da reiteração, é analisar as interconexões, as convergências, interseções e complementaridade existentes entre a Teologia e a Literatura. Todavia, a partir da teoria poética de Harold Bloom, com especial atenção ao conceito de angústia de influência, e os estudos correntes da Teopoética que, pensada a partir do signo interdisciplinar, pode ser entendida como a síntese da relação de colaboração entre a teologia e a literatura, fornecedoras dos materiais epistemológicos, metodológicos e conceituais que as fundamentam e que, por força do processo integrador, se abrem a resignificação e, portanto, a novas performances de pensar a vida e conceituá-la.

3 Harold Bloom: tradição e influência

A Teopoética, como já apontamos, é uma linha de pesquisa profundamente interdisciplinar e, por essa razão, busca a colaboração, ou mediação hermenêutica da literatura e dos estudos literários para concretização de seu objetivo teológico mais fundamental, a busca humana por sentido. O que se objetivará, ao longo da apresentação do quadro teórico de Harold Bloom e da acomodação deste a pesquisa teopoética, é a apreensão dos elementos de sua teoria que auxiliam na fixação da literatura como via de renovação da linguagem e das abordagens teológicas no tempo presente. Para tanto, nosso foco principal recairá sobre sua teoria da poesia denominada de *anxiety of influence*, traduzido por angústia da influência no Brasil.

Paul H. Fry, em seu livro *Theory of literature*, orientará sua exposição sistemática das diferentes formas de abordagem deste tema a partir de três elementos que, na história das investigações literárias, tem apresentado maior ênfase metodológica, a saber: a logogêneses, que compreende a produção literária a partir das operações de linguagem; a psicogêneses, que observa a produção literária desde a psique humana; e a sociogêneses, cuja análise literária parte da teia

de relações sociais, econômicas, políticas e históricas da produção artística¹⁴⁷. Para o autor, Bloom se aproxima significativamente de uma teoria literária de cunho psicológico, pois apresenta a criação literária como fruto de uma “agon”, ou “uma luta psicológica entre o poeta tardio e o poeta precursor que ocorre em uma camada presumivelmente instintiva da psique”¹⁴⁸.

O conceito de influência, tal como postulado por Bloom, possui uma ressonância que remonta duas fórmulas com, mais ou menos, um mesmo conteúdo conceitual, porém, com um singular deslocamento de objeto de um para o outro. Na fórmula mimética grega, *mimese*, a poesia é imitação da natureza. Para Platão, por ser a arte uma imitação das coisas sensíveis e de sua aparência “está bem longe da verdade”¹⁴⁹. Já Aristóteles, deu maior valor à imitação, considerando-a segundo sua função de beleza¹⁵⁰. Por sua vez, na forma latina, *imitatio*, a imitação ganha um deslocamento para o objeto mesmo da arte literária. Segundo Fry *imitatio* é a imitação da linguagem e o critério para a elaboração mais primitiva de cânone literário segundo o qual o conceito de influência está presente¹⁵¹. Harold Bloom e seu conceito moderno de influência estão, portanto, no horizonte de uma longa tradição conhecida sobre o signo de recepção literária, seu valor distintivo deriva de seu enfoque sobre a operação psicológica não intencional feita pelo literato da obra que o precede, isto é, o escritor é antes de tudo um leitor idiossincrático dos poetas fortes.

Para o crítico literário Terry Eagleton, Bloom ancora sua contribuição teórica sobre uma forte base psicológica, tendo como maiores influências: (i) a teoria psicanalítica de Freud, na articulação do complexo edipiano e os mecanismos de defesa psíquica; (ii) e seu retorno apaixonado a tradição romântico-protestante de Spenser, Milton, Blake, Shelley e Yeats. O maior mérito de Bloom, destaca Eagleton, está na valorização da “imaginação criativa na idade moderna, que lê a

¹⁴⁷ “In the tripartition of our reading, we first considered logological genesis, the production of literature by language. We are now reviewing concepts of psychological genesis, the production of literature by the human psyche. We will turn soon to sociopolitical genesis, the production of literature by social, economic, and political and historical factors” (FRY, Paul H. *Theory of Literature*. New Haven, Connecticut: Yale University Press, 2012. p. 180.).

¹⁴⁸ “a psychological struggle between the belated poet and the precursor poet that takes place at a presumably instinctual layer of the psyche”. (FRY, P. H., *Theory of Literature*, 2012. p. 181.).

¹⁴⁹ PLATÃO., *A república*, p. 455.

¹⁵⁰ ARISTÓTELES. *Política*, p. 1450b 34–1451 a 4

¹⁵¹ FRY, P. H., *Theory of Literature*, 2012. p. 181-182.

história literária como uma heróica batalha gigantesca ou como um vigoroso drama psíquico, confiando na ‘vontade de expressão’ do poeta mais forte em sua luta pela autocriação”¹⁵². O conceito de vontade de expressão, ou persuasão, que circula por toda a obra de Bloom é um entre os muitos conceitos herdados da influência que sofre de Nietzsche e que na grande maioria das vezes é usada em função de sua retórica forte que faz da atividade crítica de Bloom “uma forma de poesia, tanto quantos os poemas são”¹⁵³.

Para entender as influências sofridas por Harold Bloom, é necessário, ainda que a sua própria revelia, situá-lo biograficamente em ao menos um aspecto do qual ele mesmo foi incapaz de esquivar-se. Bloom, era um judeu descrente do judaísmo, ou seja, descrente da Aliança¹⁵⁴. Entretanto, profundamente aliado à tradição cultural e religiosa que lhe precedia. Sua abordagem teórica, sua escolha léxica e todo itinerário intelectual por ele percorrido aponta para essa aliança insuperável.¹⁵⁵ Seu conceito de influência, extremamente enviesado da dinâmica entre tradição e criação, nos servirá de fundamento para a compreensão da operação psicológica que promove a fascinação de diferentes e inúmeros escritores pelos textos bíblicos e principalmente por seu personagem principal, Deus. Como fica claro no desenvolver desta argumentação, a literatura é a principal fonte de conservação do discurso sobre Deus, que como observamos no capítulo anterior passou por um longo período de diluição simbólica, porém, sem significar uma extinção, mas uma mudança de perspectiva “desde cima” para “desde baixo”. Ademais, no interior da obra literária, que mantém com as Escrituras uma relação de influência (que no ocidente significa a totalidade de sua produção), reside uma leitura autêntica, capaz de suscitar novos questionamentos, sugerir renovadas noções da relação do homem com a vida e com o fundamento último de toda existência, Deus.

¹⁵² EAGLETON, T., Teoria da literatura, p. 276.

¹⁵³ EAGLETON, T., Teoria da literatura, p. 277.

¹⁵⁴ BLOOM, H., Jesus e Javé, p.14.

¹⁵⁵ Bloom encarna aquilo que Nilton Bonder atribui a dinâmica própria da alma humana no diálogo com a realidade que lhe cerca, a saber, a tensão entre tradição e traição, segundo o autor “Transgredir é transcender”, pois “é preciso errar, infringir, violar e transgredir o *status quo* para que possa haver uma transcendência desejada pela própria tradição traída.” Ao negar sua fé no Deus da aliança e encarar com avidez o mesmo como personagem da obra literária mundial, o crítico literário americano acrescenta a tradição judaica, e cristã, um moderno valor hermenêutico de compreender a fé e o Deus da fé (BONDER, N., A alma imoral, n.p.).

3.1 A Angústia da Influência

Em, *A Angústia da Influência*, publicado a primeira vez em 1973, Harold Bloom propõe uma teoria da história da literatura cuja elaboração narrativa possui dois objetos, um explícito, tido abertamente, mesmo que não facilmente compreensível, e outro implícito, escondido sob a tessitura do primeiro, mas que nem por essa razão não se deixa ver, não se apresenta vez por outra aos olhos do leitor.

O primeiro, que trataremos de modo mais atencioso, tem a ver com a influência poética e a angústia que dela decorre, tal como, os processos de resistência psíquica que viabiliza o forjamento de uma originalidade literária que é, ao fim e ao cabo, o objetivo de todo efebo poeta. Bloom, reconhece que o problema por ele abordado já tinha ganhado contornos no trabalho de W. J. Bate, em “*The Burden of the Past and the English Poet* [O fardo do passado e o poeta inglês]”, contudo Bloom sinaliza que terá por ênfase às “relações intrapoéticas como paralelos do romance familiar”¹⁵⁶ de caráter revisionista, isto é, a apropriação poética se assemelha aos processos de (i) vinculação, onde a criança deseja ser como os pais; (ii) de assimilação dos papéis desempenhados pelos pais - não apenas dos seus mais em comparação como outros; (iii) e afastamento, onde a criança, e Freud dá ênfase a relação do menino com o pai, através de variadas operações neuróticas, rivaliza com este buscando substituir sua figura, todavia, por não obter sucesso, o menino faz conservar uma imagem/fantasia do pai em sua tenra infância, substituindo a presente imagem pela anterior. Bloom, faz dessa rivalidade edipiana de Freud a base da compreensão da relação entre poetas e poemas, na história da literatura.

O segundo, mais sutil que o primeiro, diz respeito ao modo de elaboração narrativa de sua teoria. Porque, ao invés de dispor de uma linguagem técnico-sistemática, Bloom opta por uma linguagem mítico-teórica. Segundo Lima, “Bloom evoca criaturas ou entidades literárias como os sujeitos de sua argumentação, assim como sítios míticos e eventos plutônicos”¹⁵⁷, consubstanciando os poetas fortes desta aura mítica, como se o “agon” fosse entre os titãs e os deuses do olimpo e ele,

¹⁵⁶ BLOOM, H., *A angústia da influência*, p. 58

¹⁵⁷ LIMA, L.F. M. de. *A angústia de Prometeu*, p. 99.

Bloom, fosse Homero. Para o crítico norte-americano, a crítica literária, fim derradeiro de sua teoria, tem de ser ela mesma uma forma poética, deve estar embebida da influência, isso porque “toda crítica é poesia em prosa” e completa: a “crítica é a arte de conhecer os caminhos ocultos que vão de um poema a outro”¹⁵⁸. Esse modo de construção narrativa implica, segundo Lima, em “pecados do ponto de vista científico, por deixar lacunas, explorar intertextualidades, metatextualidades, interdiscursividades sem o devido esclarecimento”¹⁵⁹. Para Bloom importa antes a “disseminação de sentidos”, que uma teia de relações conceituais incontestes.

Não temos intenção de corrigir ou preencher tais lacunas, primeiro, porque elas são fruto do que realmente se faz incontestes, a erudição do autor. Segundo, que essa ênfase no sentido viabiliza a abertura conceitual necessária para o deslocamento do seu método para outras áreas de interesse do autor e da nossa iminente apropriação hermenêutica. A hermenêutica da influência apresenta-se como a possibilidade de compreensão da relação entre o texto sagrado e seus leitores mais fortes, os poetas (escritores que fazem, quer da prosa, quer do poema, uma forma de produzir linguagem poética) e como por meio de sua apropriação poética das Escrituras tornam os seus textos uma forma de mediação teológica. Todavia, essa leitura forte, subjetiva, idiossincrática, como vai chamar Bloom, não se limita ao poeta, a apreensão poética se dá igualmente na fronteira do ser, desta busca incessante por sentido e verdade.

O leitor forte, cujas leituras terão importância não só para ele como também para outros, partilha assim dos dilemas do revisionista, que deseja encontrar sua própria relação original com a verdade, seja em textos ou na realidade (que, de qualquer forma, ele trata como textos), mas que também deseja abrir os textos recebidos aos sofrimentos dele próprio, ou ao que chama de sofrimentos da história.¹⁶⁰

Bloom não despreza a dimensão existencial que toca tanto a produção poética quanto a leitura da mesma, antes explora sobre os signos da angústia e da influência seu poder revelador da consciência do homem de si. Para Bloom, a dialética da influência descobre a poesia como sendo ao mesmo tempo interna e externa a si mesmo, é um “Segundo Nascimento”¹⁶¹, fruto, porém, do desconforto de existir

¹⁵⁸ BLOOM, H., A angústia da influência, p. 144.

¹⁵⁹ LIMA, L. F. M. de., A angústia de Prometeu, p.98

¹⁶⁰ BLOOM, H., Um mapa da desleitura, p. 15-16.

¹⁶¹ BLOOM, H., A angústia da influência, p. 75-76.

consciente de ser transpassado por um outro ser. Tanto Freud quanto Heidegger associaram tal condição de ser com a realidade de morte. Bloom, em sua teoria literária não os antagoniza, antes, reconhece que a morte, ou melhor, a consciência de descontinuidade do ser, constitui a base da angústia da influência. “Pois todo poeta começa”, argumenta ele, “por rebelar-se com mais força que os outros homens e mulheres contra a consciência da necessidade de morte”. Por isso, a dinâmica de “relações intrapoéticas” são, antes de tudo, “o estudo do ciclo vital do poeta como poeta”.

Este ciclo vital é o esforço do crítico literário norte-americano em dar forma, por via de uma teoria literária, do conceito freudiano de sublimação. Não apresentamos até aqui qualquer ensaio sobre os postulados psicanalíticos, primeiro porque a psicanálise, tal como formulada por Freud, não se vê subscrita no horizonte filosófico¹⁶². Segundo, que Bloom é, como bom crítico, um instrumentalizador de conceitos, ou seja, ainda que a ideia de sublimação psicanalítica esteja na estrutura fundante de seu conceito, ela serve ao cumprimento de sua meta e está imbuída de forte caráter revisionista¹⁶³. Todavia, importa-nos dar singular atenção a este conceito desencadeador da reflexão angustiosa de Bloom.

Primeiro, temos que situar o método psicanalítico no horizonte do quadro teórico que, como vimos na seção anterior, tem seu epicentro o duplo movimento de virada e abertura antropológica. Como defende Pierre Raikovic, em seu livro *O sonho dogmático de Freud* (Kant Schopenhauer, Freud), Freud estaria no interior do pensamento Iluminista e pós-iluminista na esteira do pensamento de Kant e Schopenhauer¹⁶⁴. Para Paul Ricoeur, em contrapartida, Freud comporia juntamente

¹⁶² Joel Birman, em itinerário metodológico de apresentação da psicanálise nos orienta segundo essa afirmação: “a psicanálise não se define como uma filosofia, e tampouco se pretende uma psicologia geral. Também não almeja transformar-se em visão de mundo (*Weltanschauung*), discurso sistemático e totalizante sobre a ordem do mundo”. Birman, todavia, a diverte que essa despretensiosidade psicanalítica com outras áreas que não a clínica “não quer dizer, é claro, que não possa suscitar questões cruciais para a filosofia e a psicologia, e também” a tantas outras formas de reflexão sobre o homem e a realidade de sentido no qual o mesmo de dá (BIRMAN, Joel. Ensaio I, p. 8.)

¹⁶³ Bloom afirma tomar, tanto o conceito de romance familiar e sublimação, em uma perspectiva revisionista: “Embora empregue esses paralelos, faço-o com o deliberado revisionista de algumas das ênfases freudianas”. Sua fidelidade, portanto, está na elaboração de sua teoria poética (BLOOM, H., A angústia da influência, p. 58.)

¹⁶⁴ Segundo Raikovic, mesmo tendo feito duras críticas a uma possibilidade fundamentação da psicanálise a partir da filosofia, Freud se aproxima substancialmente a Schopenhauer e por essa razão, a Kant: Por outra parte, em meio ao turbilhão dos ataques lançados por Freud contra a filosofia, percebemos que o único filósofo a merecer, a seus olhos, elogios é Schopenhauer. Claro,

de Marx e Nietzsche um trio de sistematizadores da suspeita e afirma: o "filósofo contemporâneo encontra Freud nas mesmas paragens que Nietzsche e que Marx; os três levantam-se perante ele como os protagonistas da suspeita". Para o filósofo francês, Freud, juntamente com seus colegas, teria posto as vistas à mentira da consciência e, conseqüentemente, da consciência como mentira. E entende que tal como a Platão teve de admitir a aporia do "ser" em sua disputa com os Sofistas, o filósofo moderno terá de admitir, diante dos mestres da suspeita, que a "*questão da consciência é tão obscura como a questão do inconsciente*"¹⁶⁵

Não levaremos adiante essa discussão magistralmente apresentada por Ricoeur e de alguma forma retomada em Raikovic, em sua tentativa de reconhecimento da psicanálise em um mapa filosófico. Para nós importa destacar que a consequência imediata da suspeita, sobretudo em termos freudianos, significa reconhecer que a dimensão dita 'metapsicológica' constitui uma aproximação, ou uma "outra espécie de metafísica". Ainda que essa aproximação sirva essencialmente ao necessário afastamento da filosofia natural¹⁶⁶. Para Birman a melhor definição da psicanálise é encontrada na expressão de Bleuler, a saber, a psicanálise é a "psicologia das profundidades" o que significa que a inscrição de uma nova "topologia do psíquico", isto é, "uma multiplicidade estrutural na constituição do sujeito"¹⁶⁷, é o legado mais fundamental da reflexão psicanalítica.

Freud, em seus próprios termos, definiu metapsicologia como "uma exposição na qual consigamos descrever um processo psíquico em suas relações dinâmicas, topológicas e econômicas"¹⁶⁸. Portanto, a metafísica freudiana, ou seu dualismo, consiste na representação dessa multiplicidade constitutiva do sujeito - representações tais como: inconsciente, pré-consciente, consciente; ou id, ego, superego. A singularidade, todavia, dessa representação - e representação no sentido metafórico, ou ficcional teórico, que têm como finalidade dar um passo além do delineamento empírico - recai sobre os signos da tensão, do conflito e da

há também Kant - em quem Freud várias vezes procurou apoiar-se -, mas rapidamente percebemos que se trata unicamente da visão schopenhaueriana de Kant o que lhe motiva as alegações." (RAIKOVIC, P., O sono dogmático de Freud (Kant, Schopenhauer, Freud), p. 10)

¹⁶⁵ RICOEUR, P., O conflito das interpretações: ensaios de hermenêutica, p. 100.

¹⁶⁶ BIRMAN, J., Ensaios de teoria psicanalítica, I, p. 16.

¹⁶⁷ BIRMAN, J., Ensaios de teoria psicanalítica, I, p. 18.

¹⁶⁸ FREUD, S., Introdução ao narcisismo, ensaios de metapsicologia e outros textos (obras completas, volume 12), p. 89.

divisão que a teoria psicanalítica chamará de pulsões: “inicialmente pulsões sexuais versus pulsões do ego e, posteriormente, pulsões da vida versus pulsões de morte”.

Pulsão, em termos gerais, corresponde a:

um conceito fronteiro entre o anímico e o somático, como representação psíquica dos estímulos oriundos do interior do corpo que alcançam a alma, como uma medida da exigência de trabalho importa ao anímico em decorrência de sua relação com o corporal.¹⁶⁹

Para além de todas as noções teóricas que estão imbricadas nessa definição, para nós importa ter em mente a relação que passaremos agora a tratar entre a pulsão, nesse sentido mais amplo, e sublimação. No quadro teórico freudiano a sublimação é, em suma, um dos quatro destinos das pulsões: (i) a inversão no seu contrário; (ii) o retorno sobre a própria pessoa; (iii) o recalque; (iv) a sublimação¹⁷⁰. Cada qual, todavia, se dá por meios dos diferentes e complexos meios de alcançar a satisfação. Freud explica que a pulsão:

jamais atua como uma força momentânea de impacto, mas sempre como uma força constante. Como ela não ataca de fora, mas do interior do corpo, nenhuma fuga é eficaz contra ela. Uma denominação melhor para o estímulo pulsional seria “necessidade”, e para o que suspende essa necessidade, “satisfação”. Ela pode ser alcançada somente através de uma modificação adequada da fonte interna de estímulo.¹⁷¹

A fortaleza inescapável que constitui, tal como compreendeu Freud, a pulsão, não significa que não encontrará no homem forças de tensão, de resistência, ou para usar um termo tipicamente psicanalítico, de defesa, que se expressa em mecanismos. Entre os quatro citados acima, o mecanismo de defesa de sublimação compreende aquele que Freud não dedicou reflexão sistematizada, em *As pulsões e seus destinos*, ou no conjunto de ensaios sobre metapsicologia, e segundo seus comentaristas, tão pouco tornou públicos os ensaios. Portanto, para além de uma definição demasiadamente objetiva deste conceito em Freud, podemos dizer que a sublimação, como os outros destinos da pulsão, constitui-se de operação psíquica de desvio da pulsão e do seu inevitável recalque, como um retorno do recalado. Segundo Jean Laplanche, a sublimação é um postulado freudiano que tem como objetivo:

¹⁶⁹ FREUD, S., *As pulsões e seus destinos*, n.p.

¹⁷⁰ BIRMAN, J., *As pulsões e seus destinos* [recurso eletrônico], n.p.

¹⁷¹ FREUD, S., *As pulsões e seus destinos* [recurso eletrônico], n.p.

explicar atividades humanas aparentemente sem relação com a sexualidade, mas que encontrariam suas origens na força da pulsão sexual. Freud descreveu como atividade de sublimação principalmente a atividade artística e a investigação intelectual. Diz-se que a pulsão foi sublimada na medida em que ela é desviada para uma nova meta não-sexual e visa a objetos socialmente valorizados.¹⁷²

O que Harold Bloom almeja, em sua *Angústia da Influência*, não é sistematizar o processo de sublimação no interior da teorética psicanalítica, mas postular uma teoria da história da recepção poética intertextual, reconhecidamente devedora dos conceitos de pulsão e mecanismo de defesa freudiana.

Freud reconheceu a sublimação como a mais alta realização humana, um reconhecimento que o alia a Platão e a todas as tradições morais do judaísmo e do cristianismo. A sublimação freudiana implica abrir mão de modos de prazer mais primordiais por modos mais refinados, o que significa exaltar a segunda oportunidade acima da primeira.¹⁷³

Para o crítico norte-americano, a sublimação é o processo pelo qual o efebo poeta abre para si mesmo “um espaço imaginativo”, ou seja, faz sublimar a pulsão de morte que seu precursor, por sua força poética, lhe impõe. Retira, assim, da angústia do não-existir poético a força de criação literária viabilizada pela influência de seu precursor.

Essa angústia de não-existir, ou a consciência de uma possível esterilidade poética, possui uma gênese histórica para a teoria bloomiana. O Renascimento seria o marco de um movimento do homem a sua própria interioridade¹⁷⁴, e o protestantismo, uma forma singular de angústia da influência, uma vez que o “Deus protestante, na medida em que foi uma Pessoa, cedeu Seu papel paterno para os poetas à figura bloqueadora do Precursor”¹⁷⁵. Falaremos mais desta afirmativa no próximo capítulo, por ora, resgatar esse recorte temporal na teoria de bloomiana, tem como função acentuar o valor psicológico de sua formulação, e apontar a impossibilidade de escapar a qualquer condicionalidade histórica na produção artística. Ainda que pareça inconciliável a angústia da influência com qualquer forma de historicismo, dado que foi Bloom um grande opositor deste princípio teórico, como teoria da recepção poética, a melancolia das relações entre poetas pode ser considerada uma versão psicológica da história efetuada de Gadamer, tal

¹⁷² LAPLANCHE, J., *Problemáticas*, III, p. 11.

¹⁷³ BLOOM, H., *A angústia da influência*, p. 59.

¹⁷⁴ BLOOM, H., *O cânone ocidental*, p. 121.

¹⁷⁵ BLOOM, Harold. *A angústia da influência*, p. 203.

como indicamos na definição de Godin, porém como um pequeno deslocamento, a saber, “o estudo das interpretações produzidas por gênios poéticos, ou a história de suas recepções”.

Bloom, para cumprir sua tarefa teórica, organiza sua argumentação em seis representações da formação da consciência poética, a saber: *Clinamen* (ou Apropriação Poética); *Tessara* (ou completude e Antítese); *Kenosis* (ou Repetição e descontinuidade); *Daemonização* (ou o Contra-Sublime); *Askesis* (ou Purgação e Solipsismo); e *Apophades* (ou o Retorno dos Mortos). Segundo Bloom, poderiam ser mais numerosos os “movimentos revisionários” que ele identificou como “ciclo vital dos poetas fortes”, porém, limitou-se a estas seis referências simbólicas, pois compreendem o mínimo e o necessário para o bom entendimento “de como o poeta forte se desvia de outro”. O autor, vale dizer, também justifica a escolha deliberada e excêntrica dos nomes, pois estes são oriundos de “várias tradições que foram fundamentais na vida imaginativa ocidental” e colaboram com o projeto crítico-poético bloomiano.

3.1.1 Clinamen

Há neste assunto um ponto que desejamos conhecer: quando os corpos são levados em linha reta através do vazio e de cima para baixo pelo seu próprio peso, afastam-se um pouco da sua trajetória, em altura incerta e em incerto lugar, e tão somente o necessário para que se possa dizer que se mudou o movimento. Se não pudessem desviar-se, todos eles, como gotas de chuva, cairiam pelo profundo espaço sempre de cima para baixo e não haveria para os elementos nenhuma possibilidade de colisão ou de choque; se assim fosse, jamais a natureza teria criado coisa alguma.¹⁷⁶

Bloom reconhece nessas palavras de Lucrécio a primeira característica que constitui o estado de espírito do poeta e o consequente delineamento do tipo de relação que este manterá no encontro com seu precursor. Lucrécio, poeta e filósofo, provavelmente, dos anos 96 e 55 a.C, compôs um poema filosófico contendo seis livros, onde contribui fundamentalmente com o projeto epicurista de uma filosofia da natureza, por isso, “sua filosofia se caracteriza por um naturalismo imanentista: nada existe além dos elementos básicos da natureza”¹⁷⁷. *De Rerum Natura*, única obra conhecida do autor, serviu de principal fonte de estudo dessa escola no período

¹⁷⁶ LUCRÉCIO (1985). Da natureza, coletânea Os pensadores; tradução de Agostinho da Silva. 3 ed. São Paulo, Abril Cultural. n.p.

¹⁷⁷ FREIRE, Antônio Júlio Garcia. A natureza da alma e a clinamen: ação e liberdade em Lucrécio. Natal, 2014. Departamento de filosofia, Universidade Federal do Rio Grande do Norte. p. 11.

helenístico. De sua influência na história do pensamento ocidental, podemos dar especial destaque a tradição materialista que perfaz o itinerário que vai de Denis Diderot a Karl Marx, entre outros

Clinamen, ou declinação, ainda que esteja ausente na obra de Epicuro, tem forte ênfase no repertório de Lucrecio. Para o filósofo romano, a realidade é formada de átomos e da força criadora de seus movimentos no vazio, pois “nada pode nascer do nada, porque toda criatura precisa de algum germe”¹⁷⁸. Tal germe se constitui do encontro entre os átomos e do movimento de queda e desvio, tornando-se a “condição de possibilidade para os choques atômicos e, conseqüentemente, para que os corpos compostos possam ser gerados”¹⁷⁹. O Clinamen, a rigor, significa esse movimento de inclinação, de desvio involuntário dos átomos do seu percurso retilíneo, em outras palavras, para Lucrecio a vida ainda que se apresente em uma aparente linearidade ela contém dois movimentos primordiais, o de queda e de aleatoriedade. Segundo Freitas, essa segunda afirmação, configura o nuance ético essencial do tratado poético-filosófico do latino, pois, coloca a possibilidade de compreender a liberdade humana”, afirma ele, na “capacidade de um movimento independente, sem causa aparente”.¹⁸⁰

Porém, essa afirmação de liberdade não deve ser confundida com um poder deliberado da vontade em detrimento da realidade, a vontade é parte do movimento, mas não tem poder de determinação, por exemplo, do tempo e da região que esse desvio se dará¹⁸¹. O Clinamen é uma força espontânea que tem como resultado a quebra das leis do destino, de modo a afirmar “a liberdade que têm os seres vivos”

Ao extrair do epicurista latino o conceito de Clinamen, Bloom está apontado para duas realidades presente na relação de apropriação poética entre o jovem poeta e seu precursor: (i) o poeta é um ente consciente não que caiu, mas que está em queda; e (ii) a declinação, seu movimento deslocado é o fundamento de sua criação

¹⁷⁸ LUCRÉCIO (1985). Da natureza, coletânea Os pensadores; tradução de Agostinho da Silva. 3 ed. São Paulo, Abril Cultural. n.p.

¹⁷⁹ FREIRE, Antônio Júlio Garcia. A natureza da alma e a clinamen: ação e liberdade em Lucrecio. Natal, 2014. Departamento de filosofia, Universidade Federal do Rio Grande do Norte. p. 115.

¹⁸⁰ FREIRE, Antônio Júlio Garcia. A natureza da alma e a clinamen: ação e liberdade em Lucrecio. Natal, 2014. Departamento de filosofia, Universidade Federal do Rio Grande do Norte. p. 115-116

¹⁸¹ LUCRÉCIO (1985). Da natureza, coletânea Os pensadores; tradução de Agostinho da Silva. 3 ed. São Paulo, Abril Cultural. n.p.

literária. A partir da tipificação do Satã (Anjo Cobridor) de Milton, um poeta totalmente lúcido de que está em estado de queda livre, e que, em decorrência disso produziu uma nova realidade simbólica (o inferno)¹⁸², Bloom procura destacar a situação de angústia e melancolia que apodera o poeta que se dá conta que está em direção a iminência de sua não existência poética ao descobrir “a poesia sendo ao mesmo tempo interna e externa a si”, e completa que por mais que “essa descoberta seja um auto-reconhecimento”, ela permanecerá sempre em estado de incompletude.

Influência poética no sentido — espantoso, agônico, prazeroso — de outros poetas, sentida nas profundezas do quase perfeito solipsista, o poeta potencialmente forte. Pois, o poeta está condenado a aprender seus mais profundos anseios através da consciência de *outros eus*. O poema está dentro dele, mas ele sente a vergonha e o esplendor de ser descoberto por poemas — grandes poemas — fora dele. Perder a liberdade nesse centro é jamais perdoar, e aprender para sempre o pavor da autonomia ameaçada.¹⁸³

Se o movimento do poeta restringe-se à consciência que uma outra consciência o transpassa e o condiciona, a angústia seria um fim não produtivo. É, porém, o princípio ético de Lucrécio de liberdade ancorado no desvio que concede ao poeta o poder criativo. Esse desvio, em linguagem bloomiana, significa “uma leitura distorcida do poeta anterior, um ato de correção criativa que é, na verdade, e necessariamente uma interpretação distorcida”. Sem essa correção criativa, “a poesia moderna”, tal como os atos atômicos de Lucrécio, “não poderia existir”¹⁸⁴. Entre tantas imagens e figuras evocadas por Bloom para a elucidação deste conceito, o Amor Romântico parece conter uma explicação desse processo:

Mas também, igualmente o é o Amor Romântico, o análogo mais próximo da Influência Poética, mais uma esplêndida perversidade do espírito, embora siga na exata direção oposta. O poeta que enfrenta o seu Grande Original deve encontrar o defeito que lá não está, e no coração mesmo de quase toda virtude imaginativa. O amante é atraído para o coração da perda, mas é encontrado, com o encontra, dentro da ilusão mútua, o poema que lá não está.¹⁸⁵

Para Bloom, a interpretação poética tem por esforço a busca de um significado exclusivo, de uma hermenêutica autêntica, não vista por nenhum outro leitor, e que é, por assim dizer, sua própria originalidade poética, e afirma em *Um mapa da desleitura*: “toda leitura forte insiste que o significado que encontra é exclusivo e

¹⁸² BLOOM, H., A angústia da influência, p. 71.

¹⁸³ BLOOM, H., A angústia da influência, p. 75-76.

¹⁸⁴ BLOOM, H., A angústia da influência, p. 80.

¹⁸⁵ BLOOM, H., A angústia da influência, p. 81.

correto”¹⁸⁶. A má leitura não é tanto um equívoco interpretativo, mas a busca por uma brecha de significação que possibilite ao poeta tardio fazer desabrochar sua realidade imaginativa.

Nesse sentido, Bloom está muito próximo do postulado heideggeriano de linguagem poética e do espaço possível de compreensão desta linguagem, que vem a ser a própria poesia. Para Heidegger, todo “poeta só é poeta de uma única poesia”¹⁸⁷ que se expressa, ainda que incompletamente, no conjunto de seus poemas, mas que se vai revelando no percurso, do encontro (ou colocação), do esclarecimento próprio de cada poema isolado que insere o indivíduo nessa trajetória de encontro e esclarecimento com a poesia, única forma de diálogo com o poeta. “O diálogo”, portanto, “com a poesia de um poeta só pode ser um diálogo poético: a conversa poética entre poetas”¹⁸⁸.

O Clinamen é o encontro dialético entre poetas capaz de, através da “reciprocidade entre colocação e esclarecimento”, alargar os limites da criação imaginativa a partir de um desvio esclarecido e interpretativo de seu precursor. Damos ênfase no caráter dialético a fim de acentuar a distinção de má leitura (desleitura, ou desvio interpretativo) de heresia. O poeta tardio não é o idealizador de uma mudança na doutrina herdada, mas alguém que se insere nesta doutrina com capacidade revisionista, ou melhor, de forte poder interpretativo. A angústia da influência está marcada por essa relação religiosa de originalidade e tradição, de assimilação e desvio. Heidegger, que novamente nos auxilia na compreensão desta relação, ao comentar sua relação com a tradição metafísica, ele afirma: “a vontade aparentemente revolucionária tenta, sobretudo, recuperar de maneira ainda mais originária o passado vigente e, com isso, limita a tentativa de separar-se da tradição”, isto é, o poeta forte mergulha na tradição, no “universo da poesia” dessas “palavras que foram e serão, o terrível esplendor da herança cultural”¹⁸⁹, de modo a repetir o caminho, de re-tomar não seja o “arrolar uniformemente o sempre igual,

¹⁸⁶ BLOOM, H., Um mapa da desleitura, p. 79.

¹⁸⁷ HEIDEGGER, M., A caminho da linguagem p. 27.

¹⁸⁸ HEIDEGGER, M., A caminho da linguagem, p. 28.

¹⁸⁹ BLOOM, H., A angústia da influência, p. 82.

mas através de mais de um pulo, ir para fora do ciclo das representações vigentes”¹⁹⁰.

3.1.2 Tessera

No prefácio da segunda edição de *A angústia da influência*, Bloom visa, não apenas apresentar um panorama do conteúdo programático do seu livro, mas encarar qualitativamente a recepção de seu trabalho, que por sinal: “foi e continua sendo mal interpretado, de uma maneira medíocre”¹⁹¹. O polemista norte-americano aproveita a oportunidade para inserir na argumentação de sua obra um elemento fundamental de sua inclinação vocacional, Shakespeare e sua centralidade no cânone ocidental. Para tal, ataca aqueles que, diferente dele, tentam capturar o dramaturgo elisabetano considerando seu ambiente histórico. Confere diferentes apelidos conforme a posição ocupada por estes em relação a Shakespeare. “Minha piada favorita”, afirma ele, “é acrescentar a Lacan, o “Freud francês”, e Derrida, o “Joyce francês”, o triunfo último da chamada “teoria”: Foucault, o “Shakespeare francês”¹⁹².

Porém, ao elaborar seu conceito de Tessera, Bloom recorrerá ao uso feito pelo “Freud francês” deste termo. Em Lacan, o crítico literário encontra uma dupla afirmação da ideia de tessera: a primeira da ordem do exemplo, onde ele afirma que toma o “termo tessera do psicanalista Jacques Lacan, cuja própria relação revisionária com Freud pode ser dada como exemplo de tessera”¹⁹³. A segunda é da ordem do conceito, para Lacan a metáfora usada por Mallarmé para o qual a “linguagem com a troca de uma moeda cujo verso e anverso já não mostram senão figuras apagadas”, isto é, “a fala, mesmo no auge de sua usura, preserva seu valor de tésseira”,¹⁹⁴ ou simbólico.

Se tomarmos o primeiro uso da figura de Lacan no discurso bloomiano, podemos afirmar que Lacan, em seu projeto de retorno a Freud, está em uma dinâmica de defesa com dois vetores, “o desvio contra o eu e a inversão”, e explica

¹⁹⁰ HEIDEGGER, M., *A caminho da linguagem*, p. 103.

¹⁹¹ BLOOM, H., *A angústia da influência*, p. 23.

¹⁹² BLOOM, H., *A angústia da influência*, p. 15.

¹⁹³ BLOOM, H., *A angústia da influência*, p. 114.

¹⁹⁴ LACAN, J., *Escritos*. Tradução, p. 253.

que essa dinâmica consiste no “direcionamento do impulso agressivo para dentro e uma fantasia em que a situação de realidade é invertida de forma a sustentar a negação ou recusa de qualquer trauma externo”¹⁹⁵. O que Bloom sugere é que Lacan estaria apresentando seu projeto de revisão psicanalítica como uma tentativa de purificar, de tornar, sobre os mesmos referenciais simbólicos o projeto freudiano novamente palatável, como se as ideias de seu precursor estivessem demasiadamente gastas para ter valor corrente: “a tessera representa a tentativa de qualquer poeta que vem depois de convencer-se (e a nós) de que a Palavra do pre-cursor estaria gasta se não redimida como uma Palavra recém enchida e ampliada do efebo”¹⁹⁶.

Mantivemos a imagem bloomiana de um “agon” entre Freud e Lacan a fim de tornar claro esse conceito aparentemente nebuloso. Tessera é a articulação entre a ilusão de que o poeta anterior deixou por dizer algo, ou não o fez de modo satisfatório, ou ainda, que é possível engajar-se no projeto imaginativo de seu precursor, ainda que a angústia da influência, segundo Bloom, seja a expectativa de ser inundado, e assim, ter sua presença poética sufocada por seu precursor.

O efebo que receia seus precursores com o deve recriar uma inundação toma uma parte vital por um todo, sendo o todo tudo que constitui sua angústia criativa, o espectral agente bloqueador em qualquer poeta. Mas dificilmente se deve evitar essa metonímia: todo bom leitor deseja afogar-se como se deve, mas se o poeta se afoga, torna-se apenas um leitor.¹⁹⁷

A diferença entre o jovem poeta e o leitor comum é a articulação desse sentimento de completude, ou “desvio do eu”, com uma criação antitética que salvará o efebo da esterilidade poética. Em termos teóricos, Bloom define antitético como sendo a “justaposição de ideias contrastantes em estruturas, frases, palavras equilibradas ou paralelas”¹⁹⁸. O que o poeta forte faz é encontrar, ou criar espaços de significação poética e empregar o “uso antitético das palavras primais do precursor”¹⁹⁹. A originalidade se encontra em um certo grau de falsificação:

Para se tornar um poeta forte, o poeta-leitor começa com um tropo ou defesa que é uma desleitura, ou talvez seria melhor dizer um tropo como desleitura. Um poeta

¹⁹⁵ BLOOM, H., Um mapa da desleitura, p. 81.

¹⁹⁶ BLOOM, H., A angústia da influência, p. 114-115.

¹⁹⁷ BLOOM, H., A angústia da influência, p. 105.

¹⁹⁸ BLOOM, H., A angústia da influência, p. 113.

¹⁹⁹ BLOOM, H., A angústia da influência, p. 114.

interpretando seu precursor, e qualquer intérprete forte posterior lendo qualquer dos dois poetas, deve falsificar por meio de sua leitura.

A leitura, pensada como ação, sempre terá, no horizonte de reflexão bloomiana, um caráter fortemente idiossincrático, ou seja, a originalidade tem a ver sempre com o sujeito. Parafraseando Émile Benveniste: “O efebo se apropria do aparelho simbólico-imaginativo de seu precursor e enuncia sua posição de poeta forte por meio de um ‘desvio do eu’, como completude do seu precursor, por um lado, e por meio de procedimento de assimilação antitética das palavras primais do seu antecessor, de outro”²⁰⁰. Tal como Émile, Bloom postula uma colocação do sujeito poético como sendo um *processo de apropriação*²⁰¹. Segundo Hutcheon, para Benveniste “a enunciação, o ato comunicativo, é o momento da construção do sujeito na linguagem (pelo sistema da linguagem)”. Se está correta a afirmação de Harold Bloom de que o ciclo vital do poeta o conduz a um “Segundo Nascimento”²⁰², então a angústia da influência é esse processo de construção de um sujeito poético no interior do sistema de linguagem poética. Porém, não como pura “transmissão de ideias e imagens de poetas anteriores a posteriores”²⁰³, ainda que a transmissão faça parte do processo, mas a busca por uma identidade imaginativa, a originalidade poética é o epicentro da angústia e da validade do poeta como poeta.

As ideias e imagens pertencem à discursividade e à história, e dificilmente são exclusivas da poesia. Mas a posição do poeta, sua Palavra, sua identidade imaginativa, todo o seu ser, têm de ser únicos dele, e permanecer únicos, ou ele perecerá, com o poeta, se algum dia conseguiu seu renascimento em encarnação poética.²⁰⁴

A angústia, que perfaz toda a argumentação de Harold Bloom, tem na Tessera sua maior acentuação. Isso porque, esse duplo movimento de completude e colocação antitética é o primeiro passo do jovem poeta para longe de seu precursor, o que Bloom identificou em Freud como “trauma de nascimento”. Para o pai da psicanálise, a angústia teria uma explicação fisiológica que vai do “aumento de

²⁰⁰ A colocação do leitor como locutor é para Émile, um processo de apropriação. Em suas palavras: “O locutor se apropria do aparelho formal da língua e enuncia sua posição de locutor por meio de índices específicos, de um lado, e por meio de procedimentos acessórios, de outro”. Tomamos, por paráfrase, sua colocação com finalidade de tornar clara a operação de apropriação, que Bloom chamou de completude e antítese (BENVENISTE, É., *Problemas de linguística geral II*, 1989.).

²⁰¹ HUTCHEON, L., *Poética do pós-modernismo*, p. 114.

²⁰² BLOOM, H., *A angústia da influência*, p. 75.

²⁰³ BLOOM, H., *A angústia da influência*, p.119.

²⁰⁴ BLOOM, H., *A angústia da influência*, p.119.

excitação” a “reações de descargas”, todavia, a fundamenta no que ele chama de “fator histórico” ou “vivência prototípica”²⁰⁵. O trauma do nascimento seria, portanto, esse estatuto primordial da angústia, porque representa o primeiro contato do ser humano com o estado de perigo, e afirma: “A angústia surgiu como reação a um estado de perigo, e agora é reproduzida sempre que um estado desses se apresenta”²⁰⁶, e no caso do bebê, sua primeira reprodução recai sobre a “separação da mãe”, pois a “falta da mãe torna-se o perigo; tão logo este surge, o bebê dá o sinal de angústia, ainda antes que se instale a temida situação econômica”²⁰⁷. No horizonte dessa genealogia da angústia freudiana o “medo da castração” e o “medo da morte” perfaz o itinerário até o fator histórico primordial da angústia²⁰⁸, noções todas concatenadas na argumentação bloomiana da apropriação poética.

Para o crítico literário, o jovem poeta ao sentir o despontar deste novo sujeito poético em si, receia qualquer realidade que possa pôr em perigo seu estado poético, todavia, essa consciência de pertencimento poético se dá, como vimos, no sentimento de continuidade e completude em relação ao poeta anterior; sem o movimento para fora de seu precursor, tal consciência nunca chegará aos termos de uma realização plena do sujeito poético. Por essa razão Bloom afirma:

A angústia da influência é tão terrível porque é ao mesmo tempo uma espécie de angústia de separação e o início de uma neurose de compulsão, ou medo de uma morte que é um superego personificado. Os poemas, podemos especular analogicamente, podem ser encarados (humoristicamente) com as descargas de motores em resposta ao aumento de excitação da angústia da influência.²⁰⁹

Essa ambivalência, que molda os poetas fortes tem uma consequência igualmente ambivalente: ao mesmo tempo que faz despontar uma originalidade, ata o poeta a uma tradição imaginativa. Conecta-o a Musa, ou Memória, de seus precursores, pois a angústia da influência é um ato de prudência contra a possibilidade da morte e a tradição o melhor dos instrumentos para escapar de seu

²⁰⁵ FREUD, S., Inibição, sintoma e angústia, o futuro de uma ilusão e outros textos, p.54.

²⁰⁶ FREUD, S., Inibição, sintoma e angústia, o futuro de uma ilusão e outros textos, p.55.

²⁰⁷ FREUD, S., Inibição, sintoma e angústia, o futuro de uma ilusão e outros textos, p.48.

²⁰⁸ Freud argumenta que “se a angústia é a reação do Eu ao perigo, cabe então conceber a neurose traumática, que frequentemente sucede a um perigo mortal que o indivíduo experimentou, como consequência direta do medo da morte ou medo pela vida, deixando de lado as dependências do Eu e a castração”. (FREUD, S., Inibição, sintoma e angústia, o futuro de uma ilusão e outros textos (obras completas, volume 17), p. 50.).

²⁰⁹ BLOOM, H., A angústia da influência, p. 107.

fim iminente. Retomando a linguagem da religião dos mistérios, de onde Bloom retira o termo tessera, afirma: “O pensamento poético é proléptico, e implora-se à Musa invocada sob o nome de Memória que ajude o poeta a lembrar o futuro”²¹⁰.

3.1.3 Kenosis

No quadro teórico proposto por Bloom para o processo de formação do poeta forte, as três primeiras operações psíquicas compartilham de uma mesma característica: são defesas obsessivas. Isto é, dão a impressão de que o jovem poeta está preso em um ciclo de infinito de reincidência que vai da influência (apropriação, completude e repetição) a angústia de libertação (desvio, antítese e descontinuidade). “A kenosis”, segundo Harold Bloom, “é um movimento mais ambivalente que o clinamen ou a tessera”, porque acentuam a “dominação dos significados antitéticos”²¹¹. Isso porque o poema, nessa fase, está marcado por um alto grau de descontinuidade, ou seja, o mesmo é fruto do exercício de anulação da presença imaginativa do precursor.

Segundo Bloom, o termo kenosis é retirado “da história contada por Paulo, da ‘humildade’ de Jesus, baixando de deus a homem”. Para o crítico literário o hino da história modelar²¹² de Jesus, isto é, a história da sua auto-humilhação em “deixar sua posição igual a Deus e deslocar-se para o oposto mais extremo concebível”²¹³, servirá de modelo para descrever o processo de esvaziamento ou refluxo do poeta forte em relação ao precursor. O “agon” bloomiano tem nessa fase uma diminuição de tensão, pois “a batalha do artista contra a arte já foi perdida”²¹⁴, a aglutinação do precursor pelo poeta forte, causa neste último a sensação de perda de identidade.

Onde está ele, o poema do precursor, que esteja o meu poema; esta é a fórmula racional de todo jovem poeta, pois o pai poético foi absorvido no id, e não no superego. [...]. Conceitualmente, o problema central para o retardatário é por força a

²¹⁰ BLOOM, H., A angústia da influência, p. 107.

²¹¹ BLOOM, H., A angústia da influência, p. 137.

²¹² Para Udo Schnelle, o hino cristológico reproduzido por Paulo em Filipenses 2 6-11., conta a história da influência do movimento de encarnação de Jesus sobre a vida dos cristãos, e afirma: “Como imagem primordial, Jesus Cristo possibilita a nova existência dos cristãos, como imagem modelar, ele os marca por sua própria conduta” a forma como os cristãos devem livrar-se de toda forma de vida marcada por intrigas e contendas para viver em humildade e união (SCHNELLE, U., Paulo, p.472.).

²¹³ SCHNELLE, U., Paulo, p. 474.

²¹⁴ BLOOM, H., A angústia da influência, p. 127.

repetição, pois a repetição dialeticamente elevada a re-criação é a rota de excesso do efebo, que leva para longe do horror de descobrir-se apenas uma cópia ou réplica.²¹⁵

Para Freud, a quem Bloom sempre recorre, o Eu - parte do Id que foi transformado pela concentração de energias psíquicas das representações da realidade - “é cenário da formação de sintomas” e tem na “anulação do acontecido e o isolamento”²¹⁶ suas principais atividades genitoras. No isolamento, o acontecimento desagradável, conduz o neurótico obsessivo a “uma pausa em que nada mais pode acontecer”²¹⁷. Na anulação do acontecimento, a falta de efetivação do desejo implica em uma “frequente compulsão à *repetição*”²¹⁸, onde Bloom vê como uma maneira inútil das afeições lutarem contra imagens obsessivas, ou traumas²¹⁹, caso esse se concentre na reprodução não dialética com a imaginação poética herdada. Todavia, uma vez assumida a posição dialética de uma repetição que visa esvaziar-se de seu precursor, a anulação do acontecimento terá como kenosis, o poder de instaurar no poeta forte uma descontinuidade de conservação poética.

O poeta forte sobrevive porque vive a descontinuidade de um “desfazer” e uma repetição “isolante”, mas deixaria de ser poeta se não seguisse vivendo a continuidade do “lembrar para a frente”, do irromper numa renovação que, no entanto, repete os feitos de seus precursores.

Apropriação, podemos emendar agora, é de fato um fazer errado (e compreender errado) o que os precursores fizeram, mas o próprio “errado” tem aqui um sentido dialético. O que os precursores fizeram lançou o efebo no movimento de repetição para fora e para baixo, uma repetição que ele logo compreende deve ser desfeita e dialeticamente afirmada, ao mesmo tempo. Encontra-se fácil o mecanismo do desfazer, com o acontece com todas as defesas psíquicas, mas não se aprende facilmente o processo de repetir lembrando para a frente.²²⁰

Bloom relaciona esse processo de inversão de significado de consciência primeiro em Lacan, e depois em Kierkegaard onde a repetição teria como fonte originária os meios de conservação da criação de Deus, e em segundo uma operação psicológica que faz distinção entre a lembrança, como passado estéril, e a repetição,

²¹⁵ BLOOM, H., A angústia da influência, p. 128.

²¹⁶ FREUD, S., Inibição, sintoma e angústia, o futuro de uma ilusão e outros textos, p.46.

²¹⁷ FREUD, S., Inibição, sintoma e angústia, o futuro de uma ilusão e outros textos, p. 43.

²¹⁸ FREUD, S., Inibição, sintoma e angústia, o futuro de uma ilusão e outros textos, p. 42.

²¹⁹ BLOOM, H., A angústia da influência, p. 128.

²²⁰ BLOOM, H., A angústia da influência, p. 130-131.

como futuro criativo²²¹. A kenosis, como esvaziamento criativo da divindade, converter-se-ia a uma forma de sacrifício cujo objetivo teria como meta uma maior redução do precursor: “Por mais plangente ou mesmo desesperado que seja o poema da kenosis, o efebo cuida de ter uma queda suave, enquanto o precursor sofre uma queda violenta”²²². Com esta terceira defesa obsessiva, Harold Bloom viabiliza uma abertura do sujeito poético a uma maior consciência poética.

3.1.4 Daemonização

Se na kenosis o poeta tem como resultado das defesas obsessivas um rebaixamento, um estado de humilhação que visa o esvaziamento do poder divino de seu precursor na forma de uma construção poética de descontinuidade, na fase *daemonica* o poeta forte faz emergir do seu trabalho poético um poder imaginativo capaz de inverter, ou perverter a ordem hierárquica até então partilhado com seu antecessor.

Harold Bloom, como mestre da apropriação simbólica, retira de Marsílio Ficino seu conceito de *daemonização*. *Argumentum*, obra onde Ficino desenvolveu a ideia de daemon analisando a Apologia de Sócrates de Platão, tem como principal tema a sabedoria. Segundo Vieira, Ficino acredita que “o cosmos é composto de uma rede de conexões entre o mundo superior e inferior”²²³, contendo uma gama de seres, entre eles: deuses, anjos e daemones. Tanto na cultura pagã quanto na grega, daemones são seres de função mediadora, “conectores entre os poderes celestes e o mundo terrestre”. Já na cultura cristã, são descritos como “espíritos maus ligados a figura tenebrosa do Diabo”²²⁴. A originalidade de Ficino reside na consideração de que certos daemones são “gênios”, “seres intermediários ou divinos”, divididos em três grupos segundo sua função, a saber, planetários, estelares e elementares. Não nos dedicaremos a explicação de cada um dos grupos,

²²¹ BLOOM, H., A angústia da influência, p. 130.

²²² BLOOM, H., A angústia da influência, p. 138.

²²³ VIEIRA, Otávio Santana. Marsílio Ficino sobre o daemon socrático em seu comentário à Apologia de Sócrates. *Sacrilegens*, v. 17, n. 2, p. 204-223, jul-dez/2020. p. 207. Disponível em: <<https://periodicos.ufjf.br/index.php/sacrilegens/article/view/31924/21927>>. Acesso em: 22/05/2021.

²²⁴ VIEIRA, Otávio Santana. Marsílio Ficino sobre o daemon socrático em seu comentário à Apologia de Sócrates. *Sacrilegens*, v. 17, n. 2, p. 204-223, jul-dez/2020. p. 208. Disponível em: <<https://periodicos.ufjf.br/index.php/sacrilegens/article/view/31924/21927>>. Acesso em: 22/05/2021.

basta-nos compreender que na argumentação de Ficino o daemon socrático, ou seja, aquele que lhe confere a peculiar sabedoria, é chamado de “ígneo”, isto é, dedicado a “contemplação do sublime” por sua natureza saturnal: na “visão ficiniana, Saturno seria o planeta mais próximo da mente divina e da mente angélica, aproximando o filósofo à inspiração divina por meio dos furores ou mania”²²⁵.

O *daemon* bloomiano, extremamente revisionado, não é uma contemplação do sublime, é um “voltar-se contra o Sublime do precursor”, e completa:

o poeta de força recente passa por uma *daemonização*, um Contra-Sublime cuja função sugere a *relativa fraqueza do precursor*. Quando o efebo é daemonizado, seu precursor necessariamente se humaniza, e um novo Atlântico jorra do transformado ser do novo poeta.²²⁶

Para Bloom, o que está em jogo no Contra-Sublime não é a limitação à imaginação, mas o aumento da consciência poética. O jovem poeta considera seu precursor, ainda que grande poeta, alguém que está na esfera do *numinoso*, isto é, que sofre influência de algo que o transcende, mas não é ele mesmo a divindade, a encarnação do Sublime. “O poeta forte”, como afirma Bloom, “jamais é “possuído” por um *daemon*. Quando se torna forte, torna-se, e é, um *daemon*”²²⁷. E completa: “A *daemonização* ou Contra-Sublime é uma guerra entre Orgulho e Orgulho, e momentaneamente vence o poder da novidade”²²⁸.

Todavia, o crítico literário alerta que não é possível uma negação completa do precursor, isso porque, negá-lo significaria ceder a “ao instinto de morte”. O que o jovem poeta faz é reprimir tal influência. Considerando essa ideia do ponto de vista psicanalítico, Bloom afirma:

Negar o precursor não é jamais possível, uma vez que nenhum efebo pode dar-se o luxo de ceder, mesmo momentaneamente, ao instinto da morte. Pois a adivinhação poética pretende a imortalidade literal, e pode-se definir qualquer poema como um desvio de uma possível morte. O caminho do homem que o leva a passar pela negação da morte é um ato primal, o ato de repressão, em que ele continua a desejar,

²²⁵ VIEIRA, Otávio Santana. Marsílio Ficino sobre o daemon socrático em seu comentário à Apologia de Sócrates. *Sacrilegens*, v. 17, n. 2, p. 204-223, jul-dez/2020. p. 211. Disponível em: <<https://periodicos.ufjf.br/index.php/sacrilegens/article/view/31924/21927>>. Acesso em: 22/05/2021.

²²⁶ BLOOM, H., *A angústia da influência*, p. 148.

²²⁷ BLOOM, H., *A angústia da influência*, p. 148.

²²⁸ BLOOM, H., *A angústia da influência*, p. 149.

continua decidido, mas em sua mente nega ao desejo ou propósito qualquer satisfação²²⁹.

Diferente da ideia freudiana de que a aceitação intelectual do próprio recalçamento é necessária para que o homem possa viver com o princípio da realidade, Bloom argumenta que só a negação pode manter o poeta vivo, uma vez que a dinâmica da auto-referência daemonica escorre na inversão hierárquica do efebo pelo precursor, isto é, quanto mais o jovem poeta se vê alçado ao reino dos seres divinos, o predecessor é visto a figura humana²³⁰. A consciência desse deslocamento, todavia, não é clara ao poeta, isso porque, quanto mais o precursor é recalçado, mais se sente os sintomas desse recalçamento. Para Bloom, “a *daemonização*, que começa como uma relação revisionária de desindividualização do precursor, termina com o dubio triunfo de ceder a ele todo o terreno médio, ou humanidade comum, do efebo”²³¹.

Como “agon” Contra-Sublime, a fase de *daemonização* articula três movimentos poéticos que tem como objetivo reorganizar a realidade psíquica do jovem poeta a um estado passional e ambivalente, mas que torna possível a realização poética em um autocentramento de caráter de preservação. O primeiro movimento é o de alienação, onde o poeta aliena-se de si mesmo a fim de apropriar-se da paisagem imaginativa de seu precursor, que é em grande medida um ancoramento do jovem poeta a tradição poética. O segundo é o solipsismo, que significa um descolamento do seu precursor por via de uma concentração egótica. E o terceiro, e último, é o olhar imaginado do precursor, como uma presença quase mística que lhe acompanha os passos.²³²

Para Bloom, a *daemonização* é um falso movimento dionisíaco, que reduz a glória humana do precursor através de um movimento de sacrifício, de castração imaginativa capaz de dar novo, ainda que distorcido, espaço poético ao jovem escritor. O movimento Contra-Sublime é, como afirma Bloom, um retorno do recalçado, ou do que foi reprimido, isto é, “um esquecimento inconscientemente

²²⁹ BLOOM, H., A angústia da influência, p. 150.

²³⁰ “A *daemonização* tenta expandir o poder do precursor num princípio maior que o dele, mas pragmaticamente torna o filho mais daemon e o precursor mais homem” (BLOOM, H., A angústia da influência, p. 153.).

²³¹ BLOOM, H., A angústia da influência, p. 155.

²³² BLOOM, H., A angústia da influência, p. 153.

proposital, ou um não se dar conta”²³³ dos impulsos perversos da repetição, ou ainda, de ser um *daemon* poético atraído sempre ao prazer do corpo poético, o poema²³⁴.

3.1.5 Askesis

Desde a noção de *clinamen* à de *daemonização*, Bloom desenha um quadro marcado por uma forte antítese no interior de cada conceito. Seu intento, de estabelecer uma dinâmica psicológica de angústia, parece por vezes empreender em uma retórica de contradição, todavia, através de uma forte consciência da operação dos referenciais simbólicos que dispõe, o crítico consegue transmitir a ressonância dos conflitos internos do jovem poeta em sua angústia de influência. O conceito de *askesis*, ainda que mantenha o conflito psicológico da angústia é entendido por Bloom como “uma defesa ativa”²³⁵, uma autêntica defesa contra a angústia da influência, “e a mais prejudicial para o eu poético”²³⁶, afirma o autor.

Para composição imagética dessa defesa singular, Bloom retira do mito de Orfeu, e consequentemente do culto órfico, o termo *askesis*. No mito, atribuído a Íbico de Régio, por volta do século VI a.C., Orfeu é um príncipe da Trácia, filho de Calíope - musa, filha de Zeus e Mnemosine - com Apolo, ou em outras versões como Oragro, rei da Trácia, que se apaixonou por Eurídice, a ninfa, morta por uma picada de serpente. No empreendimento de resgatar sua amada Orfeu troca sua arte pela possibilidade de sair do Hades com Eurídice, porém, sob a condição de no percurso não olhar para trás, onde ela deveria estar. Ao sucumbir a angústia deste interdito, Orfeu vê sua amada ser consumida pela escuridão e na solidão de seu retorno é “cobiçado e despedaçado pelas Mênades”²³⁷, ou Bacantes, ninfas de Dionísio.

O culto órfico se distingue pela articulação entre duas práticas religiosas, de um lado os princípios apolíneos e de outros os dionisíacos. A *askesis* na conjugação dessas duas práticas e como dinâmica de purificação do orfismo, é visto por

²³³ BLOOM, H., Um mapa da desleitura, p. 82.

²³⁴ BLOOM, H., Um mapa da desleitura, p. 82.

²³⁵ BLOOM, H., Um mapa da desleitura, p. 82

²³⁶ BLOOM, H., A angústia da influência, p. 163.

²³⁷ PINTO, A. M., Os mistérios do olhar de Orfeu - historicidade, metáfora e literatura. Gragoatá, Niterói, n. 39, p. 569-592, 2. sem. 2015. p. 573.

Foucault, o Shakespeare francês, como o “conjunto de práticas pelas quais o indivíduo pode adquirir, assimilar a verdade e transformá-la em um princípio de ação permanente”²³⁸, estando longe de significar uma renúncia de si mesmo, mas o progressivo domínio de si. Neste mesmo sentido de afirmação de si, Bloom compreende a *askesis* como a redução das realidades de outros eus e de toda exterioridade a fim de acentuar um solipsismo como modo de sublimação, e afirma:

Estou fazendo a sugestão (da qual eu próprio não gosto) de que em sua *askesis* purgatorial o poeta forte só conhece a si mesmo e ao Outro que tem de finalmente destruir, seu precursor, que bem pode (a essa altura) ser uma figura imaginária ou composta, mas que permanece, formada por poemas reais que não se deixarão esquecer. Pois o *clinamen* e a *tessera* lutam para corrigir ou completar os mortos, e a *kenosis* e a *daemonização* atuam para reprimir a lembrança dos mortos, mas a *askesis* é a própria luta, o desforço até a morte com os mortos.²³⁹

O caráter dessa sublimação, todavia, carece de explicação. Segundo a leitura bloomiana de sublimação em Freud, existe uma variedade de possibilidades e de modos de articulação das defesas na sublimação, e destaca três, a saber, “mudanças de passividade para atividade, confronto direto com as forças ou impulsos perigosos, conversão de forças no seu oposto”. Para Bloom, a sublimação que se aproxima da *askesis* é aquela de natureza de conversão de forças no seu oposto, isso porque, nesse processo a sublimação depende de uma identificação do objeto visto de modo distorcido, como seu oposto. O poeta forte, portanto, vê no precursor sua própria imagem, e desloca para este a *askesis*, a renúncia necessária para a purificação, como modo de auto-realização: “Elaborando-nos nós mesmos, tornamo-nos ao mesmo tempo, Prometeu e Narciso; ou melhor, só o poeta realmente forte pode seguir sendo os dois, fazendo sua cultura e estaticamente contemplando seu lugar central nela”²⁴⁰.

Todavia, como dissemos, o precursor já não está personificado em qualquer realidade exterior, se não há um ente internalizado por vias da expansividade *daemonica*, a purificação, nesse sentido, é a do retorno do reprimido, do prazer *daemonico* de assimilação. No contexto da tipologia de fuga apresentado por Bloom, “a sublimação se torna uma forma de *askesis*, um *autocerceamento* que busca a transformação à custa do estreitamento da circunferência criativa tanto do

²³⁸ FOUCAULT, M., Ditos e Escritos, volume IX, p. 282

²³⁹ BLOOM, H., A angústia da influência, p. 169-170.

²⁴⁰ BLOOM, H., A angústia da influência, p. 167

precursor", nesse caso, um "eu" internalizado, "quanto do efebo"²⁴¹, porém com um ganho, ressalta o crítico norte-americano, o solipsismo do poeta forte é "em si um grande treinamento da imaginação"²⁴², é o mesmo pelo qual ele é compensado pela ilusão poética (ilusão, mas poema forte), para que o centramento daí em diante se mantenha melhor"²⁴³.

3.1.6 Apophrades

Para Harold Bloom, a angústia da influência não é uma síndrome de apropriação poética cujo cumprimento do percurso - isto é, o ciclo vital do poeta forte -, resulte em uma libertação da angústia, ou do jogo de assimilação e desvio que marca todo o trajeto mental do poeta na construção de seu espaço imaginativo. Poderíamos dizer também de outra forma, a realização poética, o poema, não prevê a cura do sintoma da apropriação poética, a saber, a angústia. Antes, é o processo pelo qual a angústia é trazida à luz²⁴⁴, como uma espécie de ressurreição dos mortos, um *apophrades*.

A apophrades, os dias tristes ou desafortunados nos quais os mortos voltam a habitar suas antigas casas, ocorre aos poetas mais fortes, mas com os muito mais fortes dá-se um grande e final movimento revisionário, que purifica até mesmo esse último influxo.²⁴⁵

Esse movimento é marcado por poemas que evocam "uma clareza terminante", um auto afirmação artística desenhada por um estilo poético exuberante "que é a beleza em todo poeta forte". Bloom, ao operar esta lógica estilística, a firma que o poeta está rebaixado ao "mistério do narcisismo" e explica:

Esse narcisismo é o que Freud qualifica de primário e normal, 'o complemento libidinal do egoísmo do instinto de autopreservação'. O amor do poeta forte por sua poesia, como ela mesma, tem de excluir a realidade de toda outra poesia, a não ser o que não se pode excluir, a identificação inicial com a poesia do precursor.²⁴⁶

²⁴¹ BLOOM, H., A angústia da influência, p. 167.

²⁴² BLOOM, H., A angústia da influência, p. 169.

²⁴³ BLOOM, H., A angústia da influência, p. 169.

²⁴⁴ Para Freud, o objetivo do tratamento psicanalítico é "levar o doente neurótico a conhecer as moções recalçadas e inconscientes existentes dentro dele", e como que a psique opera para resistir a "tais ampliações do conhecimento sobre sua própria pessoa". Desta noção, que é a noção de cura em Freud, Bloom parece evocar o conceito de Apophrades. (Freud, S., Fundamentos da clínica psicanalítica, n.p.).

²⁴⁵ BLOOM, H., A angústia da influência, p. 191.

²⁴⁶ BLOOM, H., A angústia da influência, p. 198.

O que Bloom advoga é a busca ulterior do poeta da sua própria imaginação poética na poesia do seu precursor, um reflexo de si no outro poético. Para o crítico literário, o que o efebo desde o início realiza é um movimento narcísico que possui como motivação primeira “um excesso de auto-amor”, sendo assim, é a “auto-exaltação”, afirma Bloom, a pulsão da primeira realização poética e a compreensão positiva da *apophrades* que deixa de ser um retorno do precursor para ser a satisfação do retorno dessa pulsão inicial de realização poética.

A apophrades, quando controlada pela imaginação capaz, pelo poeta forte que persistiu em sua força, torna-se não tanto um retorno dos mortos quanto uma celebração da volta da auto-exaltação inicial que tornou possível a poesia pela primeira vez.²⁴⁷

Se a aparente situação de clareza de consciência sobre os medos e angústias do inconsciente parecem ter finalmente chegado a uma calmaria de realização poética, isso é só aparente. O poeta em todo o percurso de seu ciclo vital permanecerá permeado pela angústia “de que não reste uma obra propriamente dita para ele realizar”. “Existe”, afirma Bloom, “uma angústia de estilo desde que existem padrões literários” que continuará a existir a cada novo poema, a cada nova publicação. Segundo o crítico literário, tanto leitores quanto poetas fortes, tem o anseio de cada novo encontro literário, isto é, a cada novo livro, a cada nova escrita realizada, encontrar uma novidade, uma originalidade questionável, todavia, conquanto haja um gozo de clareza egótica, em *apophrades*, há igualmente, a sensação de ser inundado pela linguagem de seu precursor.

Portanto, a permanência da angústia no jovem poeta leva Bloom a afirmar que nos últimos três séculos o tema oculto da grande maioria dos poemas versa sobre a angústia da influência²⁴⁸. Como exemplo, ele destaca as elegias e afirma que “todas as grandes elegias para os poetas, não expressam dor, mas centram-se nas angústias criativas dos que as compõem”. Dá especial destaque, também, à poesia de viés protestante, como sendo singularmente marcado pela angústia da influência. Para ele o Deus protestante mantém Seus fiéis sobre um paradigma fundamental: buscar ser igual a Ele sem a pretensão de ser igual a Ele.

²⁴⁷ BLOOM, H., A angústia da influência, p. 198.

²⁴⁸ BLOOM, H., A angústia da influência, p. 198.

O temor da divindade é pragmaticamente um temor da força poética, pois o efebo, quando inicia seu ciclo vital com o poeta, entra num processo de divinização em todos os sentidos. O jovem poeta, observou Stevens, é um deus, mas acrescentou que o velho poeta é um vagabundo. Se a divindade consistisse apenas em saber com exatidão o que vai acontecer a seguir, todo Sludge contemporâneo seria poeta. Mas o que o poeta forte realmente sabe é apenas que ele vai acontecer a seguir, que vai escrever um poema em que será manifesta a sua radiação. Quando um poeta pensa em seu fim, precisa de alguma prova mais concreta de que não é em seus poemas passados que os esqueletos pensam, e busca provas de eleição que cumpram as profecias de seus precursores, recriando fundamentalmente essas profecias em seu próprio e inequívoco idioma. Essa é a curiosa magia da *apophrades* positiva.²⁴⁹

A angústia da influência é esse “agon”, esse conflito sucedido por novos conflitos, resultando em outros conflitos. *Apophrades*, como última representação simbólica dessa luta entre poetas, não é mais que a reiteração desse conflito que tem como resultado, caso o poeta seja realmente forte, uma realização poética que, em simultâneo, afirme no seu interior o valor da tradição e sua própria presença indispensável para esta, pois, tudo o que foi produzido até ele tinha como propósito ele mesmo.

3.2 Teoria e prática

No quadro teórico do nosso autor, a apropriação poética é uma forma de neurose obsessiva, fruto do medo da morte, mas não a morte propriamente física, e sim, a morte poética, da inexistência de um espaço imaginativo que lhe possibilite a realização poética: o poema. Como esse movimento nunca se realiza plenamente, pois o pretense poeta sempre substitui o objeto de sua angústia por outro, recalcando a verdadeira fonte, seu narcisismo, a angústia da influência deixa de ter um caráter sistêmico, como se a realização poética se desse por meio do cumprimento de etapas até sua plenificação, para ser o próprio conteúdo de fundo do poema. Ou dito de outra forma, o poema pode não necessariamente estar ligado em termos estilísticos e temáticos a poesia do seu precursor, mas enquanto ocupante de um espaço de significação simbólica no interior de uma tradição, ou da tradição ocidental, a poesia sempre carregará um lastro, sinais dos caminhos simbólico e imaginativos que o constituíram.²⁵⁰

²⁴⁹ BLOOM, H., A angústia da influência, p. 203-204.

²⁵⁰ Bloom, em Um mapa da desleitura, argumenta que a poesia como tradição “é crucialmente pedagógica em sua origem e função”. E continua: A tradição literária começa quando um autor novo é simultaneamente ciente não só de sua própria luta contra as formas e presença de um precursor mas é compelido também a um sentido do lugar do Precursor em relação ao que veio antes *dele*”.

Não se pode escrever, ensinar, pensar e nem mesmo ler sem imitação, e o que imitamos é o que outra pessoa fez, o que ela escreveu, ensinou, pensou ou leu. Nossa relação com o que informa aquela pessoa é a tradição, pois a tradição é influência que se estende além de uma geração, um transportar da influência.²⁵¹

Não parece apropriado, portanto, considerar os seis movimentos revisionários de Bloom, segundo uma lógica de interpretação progressiva do poema, mas uma forma de categorizar o tipo de relação intrapoética que um poema mantém com outro poema, ou ainda, um poeta com outro poeta, onde aí sim, a interpretação do gênio literário, e de sua obra como um todo, poderá ter caráter sistêmico. Em nossa apresentação dos seis movimentos, propositadamente, não fizemos a associação das figuras de linguagem e os mecanismos de defesa que cada movimento representa, a fim de didaticamente apresentar a interpretação poética de Harold Bloom como uma teia de relações simbólicas cujo objetivo é demonstrar de que maneira é possível interpretar um poema através de outro poema, ou ainda como um poema é a realização interpretativa de outro poema.

As figuras de linguagem servem de arquétipos tropológicos, a leitura de um poema e da sua unidade de significação devem ser uma “postura”, o modo como a linguagem de um poeta se relaciona com a linguagem da poesia, e, portanto, de seus precursores. Isso porque, como afirma Bloom, a “interpretação depende da relação antitética entre significados”²⁵², isto é, o valor interpretativo de um texto não está na dobra sobre em si mesmo, mas na sua representação (postura) no interior da tradição. Essa postura poderá ter a configuração de uma ou mais “figuras tropológicas”, ou todas elas.

O que ofereço através de meus seis tropos são seis interpretações da influência, seis modos de ler/desler relações intrapoéticas, o que significa seis modos de ler um poema, sei modos que pretendo combinar em um único sistema de interpretação completa, ao mesmo tempo retórica, psicológica, imagística e histórica - embora isto seja um historicismo que deliberadamente se reduz ao jogo de personalidades.²⁵³

Esses tropos, que vimos representados sob os nomes de *clinamen*, *tessera*, *kenosis*, *daemonização*, *askesis* e *apophrades*, podem ser igualmente representados pelas seguintes figuras de linguagem, respectivamente: ironia, sinédoque,

Portanto essa função pedagógica, transmissiva, da tradição tem especial valor na crítica de Bloom (BLOOM, H., Um mapa da desleitura, p. 43.).

²⁵¹ BLOOM, H., Um mapa da desleitura, p. 43.

²⁵² BLOOM, H., Um mapa da desleitura, p. 85.

²⁵³ BLOOM, H., Um mapa da desleitura, p. 80.

metonímia, hipérbole, metáfora e metalepse. Não se faz necessário tecer mais que algumas poucas palavras sobre cada uma para que a identificação com seu correspondente se estabeleça. Portanto, (i) na ironia encontraremos uma linguagem em “estado de consciência retorcida”²⁵⁴, uma formação reativa contra o precursor, uma tentativa de limitar sua presença no texto enquanto o realça; (ii) na sinédoque o tropo se “volta contra si mesmo” e a “parte cede a um todo antitético, a influência passa a significar uma espécie de completude tardia”²⁵⁵, mas, ao mesmo tempo, uma inversão onde o poeta se auto-recria; (iii) já na metonímia a pretensão de auto-criação é limitada por uma nova angústia, na verdade, uma substituição dessa pretensão de continuidade por uma semelhança, o autor regride a uma experiência poética anterior a suposta criatividade; (iv) depois de uma esvaziamento metonímico o autor é conduzido a um exagero de representação imaginativa, que oculta todos os instintos de sobrevivência poética, torna-se um modo de repressão; (v) na fase metafórica o poeta passa a uma defesa ativa, uma consciência de limites, onde o poeta “transfere o nome da influência a uma série de objetos”²⁵⁶ cuja similaridade é seletiva; (vi) A metalepse, afirma Bloom, “é um sistema, frequentemente alusivo, que remete o leitor de volta a qualquer sistema figurativo prévio”²⁵⁷, uma realização imaginativa que evoca originalidade e tradição.

Para Arthur Nestrovski, entre a teoria e a crítica literária existem processos de simplificação que Bloom vai empreendendo com o desenvolvimento de duas outras obras sobre o mesmo assunto, a saber, *Um mapa da desleitura* - que já temos ali e aqui lançado mão -, e *Cabala e Crítica*. Não nos dedicaremos, todavia, às razões desta simplificação, basta-nos o reconhecimento acertado de Nestrovski sobre o uso prático da teoria de Bloom. Para ele, o crítico literário norte-americano, “não só não se aterá às seis razões” como propõe formas mais simplificadas de compreensão do processo de influência, e afirma: as “razões revisionárias servem apenas como instrumento heurístico para analisar as relações de intertextualidade a

²⁵⁴ BLOOM, H., *Um mapa da desleitura*, p. 81.

²⁵⁵ BLOOM, H., *Um mapa da desleitura*, p. 81.

²⁵⁶ BLOOM, H., *Um mapa da desleitura*, p. 82.

²⁵⁷ BLOOM, H., *Um mapa da desleitura*, p. 83.

partir de um conceito longuiniano²⁵⁸ da influência²⁵⁹. É na constituição dos poetas fortes que Bloom sempre concentra sua atenção, e o critério mesmo do uso de seu quadro teórico, ou como ele dirá, em seu mapa de desleitura. Como também destaca Sandra Nitrini, a teoria da poesia da Bloom, “tem mais o perfil de um ensaio, fundado numa vigorosa reflexão sobre modos de desapropriação entre poemas, com momentâneas incursões de cunho teórico”. E concorda com Nestrovski afirmando que:

Embora sem desconsiderar o traço heurístico dos seis movimentos revisionários sistematizados por Bloom, é de assinalar que nem ele próprio, no âmbito deste livro, ou de outros posteriores, procurou aplicá-los operacionalmente na leitura de poemas individuais ou no estudo de uma obra poética completa.²⁶⁰

A autora, inspirada na crítica de Cláudio Guillén, afirma que a teoria da angústia da influência de Bloom “revelam-se incompatíveis com uma teoria que propicie sugestões metodológicas a serem aplicadas como modelos em outros discursos críticos”²⁶¹, isto é, a partir de seu mapa teórico, não seria possível elaborar um itinerário metodológico passivo de instrumentalização ao labor crítico, porque faltaria a Bloom o uso de recursos próprios ao poema que clarificasse a correspondência de um texto para outros textos, ou dito de outro modo, como a teoria da influência em Bloom é de natureza, como afirmamos acima, tropológica, isto é, de significação para significação e não na relação entre textos, ou entre os elementos textuais e seus sentidos, e significados, faltaria ao crítico a segurança de ordem material para empreender um estudo comparado a partir desta teoria.

Todavia, o que falta ao crítico sobeja ao teólogo sistemático. Sobre as categorias de “preocupação última” e “preocupações preliminares”, Tillich apresenta dois critérios formais “para todo empreendimento teológico”²⁶². O primeiro, diz respeito à própria preocupação última, pois, a teologia tem por objeto

²⁵⁸ Segundo Nestrovski, Longinus, autor do século I, teria postulado, a partir do conceito de sublime, a ideia de que a força do texto teria a “capacidade de produzir no leitor a impressão de que é, ele mesmo, o autor daquilo que leu”. Como consequência disso, o próprio leitor ganharia uma força sobre o texto, e explica Nestrovski: existe, “de fato, uma prioridade do autor sobre seu leitor, uma prioridade invisível, ou tornada invisível pela força que concede força ao outro”. Essas ideias do século I teriam influenciado Pope e Boileau, mas igualmente, Bloom e Borges, em seus conceitos de influência (NESTROVSKI, A., *Influência*, p. 217-218.).

²⁵⁹ NESTROVSKI, A., *Influência*, p. 222.

²⁶⁰ NITRINI, S., *Literatura comparada*, p. 156.

²⁶¹ NITRINI, S., *Literatura comparada*, p. 156.

²⁶² TILLICH, P., *Teologia Sistemática*, p. 29.

“aquilo que nos preocupa de forma última” e qualquer proposição só tem caráter teológico caso ela tenha força de “se tornar questão de preocupação última para nós”²⁶³. O segundo, diz respeito ao conteúdo da preocupação última, que se expressa naquilo que “*determina nosso ser ou não-ser*”, tendo validade teológica apenas as “*afirmações que tratam de seu objeto na medida em que este possa se tornar para nós uma questão de ser ou não ser*”²⁶⁴. Nesse sentido, aquilo que não segue esses dois critérios formais são da ordem do preliminar, que a rigor, não são objeto da teologia. Dizemos “a rigor”, porque o teólogo alemão prevê três possibilidades de relacionamento entre teologia e preocupações preliminares, a saber, (i) uma indiferença mútua, onde o condicional ganha força de incondicionalidade privando a ultimidade da preocupação última; (ii) uma preocupação preliminar que pretende idolatradamente tornar-se preocupação última; e por fim, (iii) uma “preocupação preliminar que se torna veículo da preocupação última”²⁶⁵, sem pretensão de ultimidade.

Como exemplo deste terceiro eixo de relacionamento entre a teologia e as preocupações preliminares, está o poema, tal como, a música e toda forma estética, as preocupações de ordens físicas, psicológicas ou sociais, todas submetidas ao critério de servir de meio para que a preocupação última possa “efetivar a si mesma”²⁶⁶. Assim, a teoria da influência bloomiana ao concentrar sua atenção nas relações de significação intrapoéticos, em detrimento aos materiais formais do poema e sobre a prerrogativa de que o tema fundamental da poesia dos últimos três séculos consiste na angústia da influência, isto é, do não-ser poético, aproxima-se, substancialmente do teólogo alemão por encontrar dicotomia entre “ser” e “não-ser” a força de significação da realidade e da produção criativa.

4 Teopoética e influência

No percurso da argumentação deste trabalho, foi apresentado de maneira sintética o modo bloomiano de expor a teoria da apropriação poética como um instrumento tropológico de análise da poesia em seu caráter mais essencial, o tropo

²⁶³ TILLICH, P., Teologia Sistemática, p. 29.

²⁶⁴ TILLICH, P., Teologia Sistemática, p. 31.

²⁶⁵ TILLICH, P., Teologia Sistemática, p. 30.

²⁶⁶ TILLICH, P., Teologia Sistemática, p. 31.

poético. Todavia, a fim de que essa argumentação chegue ao seu termo, isto é, de que fique demonstrado de que maneira a poesia contemporânea sofre de angústia da influência dos textos bíblicos e como, conseqüentemente, faz de si mesma uma forma idiossincrática de interpretação, de hermenêutica original dos textos bíblicos, será necessário um passo atrás na argumentação que nos situe no interior do labor teopoético e na sua incansável busca por sentido a partir da articulação interdisciplinar dos materiais de teologia e literatura.

Ao observar a transição paradigmática do ocidente sobre o ponto de vista antropológico, vimos como, do interior do luto ocidental de qualquer representação metafísica, a imagem de Deus recrudescer da abertura mesma do ser humano para a dimensão de mistério, de incognoscibilidade, que o constitui e que marca parte de sua presença no mundo. Desta abertura, a teologia não apenas compartilha uma nova forma de realização científica, bem como interage com diferentes campos do saber em mútua e profícua colaboração, enriquecendo e sendo enriquecida deste processo de pensar para além dos limites da complexificação disciplinar. A adoção de uma linguagem essencialmente hermenêutica conferiu à teologia as condições de possibilidade para tal interação e a acomodação de outros sistemas de apreensão da realidade como mediação da teologia e dos questionamentos que emergiram e emergem dos fluxos e influxos dinâmicos da sociedade.

A literatura, figura, no espaço de representação teológica, o papel de auxiliar estilístico da transmissão do objeto teológico, bem como serve de categoria interpretativa da recepção desse objeto através da articulação entre os dados da fé cristã e os questionamentos suscitados pelas obras literárias. Portanto, a partir dessa compreensão, torna-se possível refletir de que maneira a literatura serve de mediação hermenêutica da teologia, ou dito de outro modo, como ela desempenha o papel de "estilística do discurso adequado para falar de Deus nos dias de hoje"²⁶⁷.

Como já apontamos, nosso trabalho orienta-se na fronteira da atividade interdisciplinar que tem sido nomeada de Teopoética — fruto legítimo da configuração do pensamento contemporâneo. Esse termo possui, já na sua estrutura etimológica um caráter interdisciplinar — ainda que remeta, aqueles afeitos da

²⁶⁷ KUSCHEL, K., Os escritores e as escrituras, p. 223.

teologia patrística, a um signo mais amplo de significado, *theopoiesis* (o ser humano alcançado pelos efeitos de “divinização” e “importalização” por estarem irmanados a Cristo a quem tais atributos lhe fora outorgado por Deus).²⁶⁸

Entretanto, a teopoética permanece como uma “aporia” conceitual tendo o substantivo “relação” como seu principal adjetivo, visto que são várias as formas de abordagem possíveis de empreender tal relação. Antonio Geraldo Cantarela, em seu artigo para a revista Teoliterária de 2018, nos aponta ao menos sete possibilidades de abordagens teopoéticas, descrevendo-as, resumidamente, da seguinte forma:

[...] a) Subordinação da literatura pela teologia; b) Destaque de temas religiosos por conexões superficiais; c) Texto bíblico considerado em sua forma literária; d) Estudo da recepção de textos ou temas bíblicos pela literatura; e) Literatura compreendida como “lugar teológico”; f) Literatura como forma poética de pensar o Theós; g) Consideração da forma literária como sacralidade.²⁶⁹

Não é interesse do presente trabalho abordar cada uma das possibilidades viáveis do estudo em teopoética, mas demonstrar a extensão conceitual e metodológica sobre a qual nossa abordagem terá sua concreção nas inúmeras possibilidades de se fazer teologia. Para tanto, e de modo sintético, será válido observar alguns poucos modelos de abordagens que têm se destacado no cenário nacional e internacional.

Começemos por Maria Clara Bingemer, onde o cerne da relação entre teologia e literatura não está apenas na linguagem como forma e veículo por onde a teologia e a literatura, cada qual ao seu modo, engendram signos e significados no mundo, mas na revelação que coloca literatura e teologia diante do devir laborioso de, pela linguagem, dizer a respeito do Mistério — realidade última e constitutiva da vida:

A linguagem humana, na medida em que toma consciência de si mesma, perceberá que fala do que lhe foi dado, fala do que ouviu, do que recebeu, do que acolheu do

²⁶⁸ BRAATEN, C. E., JENSON, R. W. Dogmática Cristã Volume 2, p. 110.

²⁶⁹ CANTARELA, A. G., A produção acadêmica em teopoética no Brasil: pesquisadores e modelo de pesquisa. Teoliterária, v.8, n. 15, p. 193-221, 2018. Disponível em: <<https://revistas.pucsp.br/index.php/teoliteraria/article/view/36644/26006>>. Visto em: 19 jun. 2021.

dom primordial, do mistério indecifrável e inefável que é fonte de tudo e de todos e está na origem sem origem que foi caos e agora é cosmos.²⁷⁰

Deste modo, a revelação não pertence, não é domínio mesmo da teologia, mas está aberta ao humano sensível a sua voz. Assim, a dinâmica de Revelação e linguagem produz uma outra dinâmica, sobre a qual a autora vai dedicar sua atenção: a alteridade (seu pertencimento coletivo no mundo) e transcendência do existir, como realidades antropológicas que escoam da linguagem literária e teológica. Para Bingemer, a linguagem que carrega o devir de resposta ante a Revelação:

Descobre e revela o ser humano como ser que se deve a si mesmo, permitindo aflorar e revelar-se suas múltiplas conexões: origem, tradição, presença, sociedade; possibilita-lhe fazer presentes o invisível, o ausente, o passado e o futuro, ou seja, a história e a transcendência.²⁷¹

A despeito das diferenças, Antonio Manzatto vê igualmente na obra literária uma fonte de dados antropológicos capazes de orientar a teologia a respeito das realidades do humano ao qual este deverá dedicar sua atenção. Para o autor, a religião é dado constitutivo do humano, por isso, objeto da atividade literária.

É facilmente constatável que os temas teológicos e religiosos podem interessar à literatura; trata-se de uma temática humana, como tal, susceptível de abordagem pelo universo literário. A afirmação do sagrado, a presença do mistério e de comportamentos que a isso se relacionam formam um universo que pode estar presente em obras literárias. [...] Sob esse aspecto, é simples pensar a relação entre teologia e literatura: trata-se de olhar o teológico explicitamente apresentado pela obra literária.²⁷²

O que é admitido logo de início por Manzatto é a forma pela qual a teologia é apreendida pela literatura, isto é, a literatura apreende conceitos teológicos pela via do fenômeno religioso e não, ou talvez com menos atenção, a formulação sistemática da atividade teológica. Por isso dissemos anteriormente que o caráter antropológico é fundamental na abordagem por ele proposta, que se fundamentam melhor em três assertivas: (1) os elementos teológicos, presentes na obra literária, possuem uma depuração cultural, (2) a teologia não só “é feita por seres humanos”

²⁷⁰ BINGEMER, M. C., Deus: experiência originante e originada. O texto materno-teologal de Adélia Prado. MORI, G. de & SANTOS, L. & CALDAS, C. (org.). Aragem do sagrado: Deus na literatura brasileira contemporânea. São Paulo: Loyola 2012, p. 237.

²⁷¹ BINGEMER, M. C., Deus: experiência originante e originada. O texto materno-teologal de Adélia Prado. MORI, G. de & SANTOS, L. & CALDAS, C. (org.). Aragem do sagrado: Deus na literatura brasileira contemporânea. São Paulo: Loyola 2012, p. 240.

²⁷² MANZATTO, A., Pequeno panorama de teologia e literatura. In: MARIANI, C.B.; VILHENA, M.A, (Orgs.). Teologia e arte. São Paulo: Paulinas, 2010, p. 93

como o próprio ser humano é o ambiente da revelação de Deus; e, por fim, (3) “a literatura expressa sempre uma compreensão do que significa ser humano neste mundo”²⁷³. Segundo José Carlos Barcellos, em um esclarecedor artigo para a revista *Numem*, Manzatto estaria na mesma direção metodológica que Adolphe Gesché, quando este último considera ser à antropologia, “mas especificamente a antropologia cultural, que a teologia deveria recorrer para assegurar e verificar a pertinência de seu próprio discurso”, e a literatura reuniria “aspectos da realidade, tanto em extensão quanto em profundidade, que escapam às ciências humanas e sociais e à própria filosofia”²⁷⁴. Contendo, portanto, um importante e fundamental teor epistemológico.²⁷⁵

Rubem Alves, teopoeta assumido, afirma: “A teologia deseja ser ciência, um discurso sem interstícios. Ela deseja ter os seus pássaros, em gaiolas. Ao invés disto, Teo-poética, gaiolas vazias, palavras que nascem do vazio, que se dizem perante o vazio, o mar profundo”²⁷⁶, e em outra obra completa: “Daí a sugestão que faço: que a palavra teologia seja substituída pela palavra teopoesia: nada de saber, o máximo de beleza”²⁷⁷. Para Alves, a teologia feita sob os signos da literatura não escraviza o Mistério (termo caro de sentido para o autor) à frieza lógica da razão, mas libertadas pela linguagem literária, o Mistério pode ganhar contornos de beleza e contemplatividade. A abordagem radical de Alves leva até às últimas consequências a relação entre teologia e literatura como tematizado por Piaget na sua definição de Transdisciplinaridade.²⁷⁸

José Carlos Barcellos, cujo texto supracitado é de singular valor, apresenta sistematicamente cinco vias metodológicas das quais dispõe resumidamente da seguinte forma:

- 1- literatura como forma não-teórica de teologia (Duployé, Jossua);
- 2- literatura como “lugar-teológico” (Chenu, Rousseau, Scannone, Manzatto);
- 3- literatura como epistemologia da teologia (Gesché);
- 4- literatura como objeto de uma teologia da literatura, entendida como disciplina literária que visa ao estudo da competência teológico-literária (Krzywon);

²⁷³ MANZATTO, A. Pequeno panorama de teologia e literatura. In: MARIANI, C.B.; VILHENA, M.A, (Orgs.), p. 93

²⁷⁴ BARCELLOS, J. C., Literatura e teologia, p. 18.

²⁷⁵ BARCELLOS, J. C., Literatura e teologia, p. 27.

²⁷⁶ ALVES, R., O poeta, o guerreiro, o profeta, p. 94

²⁷⁷ ALVES, R., Lições de feitiçaria: meditações sobre a poesia, p. 48

²⁷⁸ PIAGET, J., Problemas gerais da investigação interdisciplinar, p. 166-171.

5- literatura como objeto de uma teologia intercultural através do método de analogia estrutural (Kuschel).²⁷⁹

Barcellos, ao demonstrar as diferentes propostas de articulação entre a literatura e a teologia, parte da argumentação crítica dos recursos literários por parte da literatura e evidencia que a forma mais expressiva dessa instrumentalização se dá no conhecido conceito de “lugar teológico”, primeiramente cunhado por Marie-Dominique Chenu, entendido como uma “reapropriação do literário pelo teológico”, ou, como a crítica de Jean-Pierre Jossua e Johan Baptist Metz aponta: uma instrumentalização da literatura como recurso ilustrativo de verdades absolutas da teologia.

Outra forma de instrumentalização apresentada por Barcellos se dá em decorrência do pensamento de Hervé Rousseau, para quem a literatura poderá, assumir duas posições quanto ao caráter teológico: (1) um “poder teológico explícito”, onde a tematização teológica presente na obra, por ela mesma, é evidenciada; ou (2) “implícito”, onde o valor teológico não está na obra em si, mas na “leitura pragmática (de caráter teológico) da obra em questão ou então de sua utilização em alguma etapa do método teológico”²⁸⁰. Como vimos no terceiro capítulo, a proposta bloomiana de apropriação poética também pode sugerir uma divisão, quanto ao conteúdo, entre o conteúdo oculto de toda poesia nos últimos três séculos, a saber, a angústia da influência, e seu deslocamento temático como forma de desvio do precursor, recurso que acentua ainda mais a angústia de apropriação poética.

Outro expoente da teopoética de expressão internacional é Karl-Josef Kuschel, teólogo alemão mundialmente reconhecido por sua teologia da cultura, que mescla literatura e teologia como forma de significação. Em *Talvez escute Deus alguns poetas*, o professor de Tubinga, esclarece que sua preocupação com relação entre teologia e literatura nasce do questionamento da validade das antigas respostas da fé para o mundo contemporâneo, e conclui: “as velhas respostas já não chegam”²⁸¹. Propõe, para novas respostas, um diálogo aberto com a cultura contemporânea na qual três princípios servirão de fundamento apriorístico para tal

²⁷⁹ BARCELLOS, J. C., Literatura e teologia, p. 27.

²⁸⁰ BARCELLOS, J. C., Literatura e teologia, p. 15.

²⁸¹ KUSCHEL, K., Talvez escute Deus alguns poetas, n.p.

diálogo: (1) a teologia deve procurar o encontro com a obra literária e não se apropriar dela; (2) sua análise tem como um dos objetivos a identificação das “perguntas existenciais” decorrente da “energia intelectual da época”; (3) a atenção da teologia não pode estar restrito ao conteúdo, mas ater-se igualmente à forma, à técnica, os estilos que compõem o valor estético da obra literária²⁸².

Em outro livro, esse amplamente explorado pelos pesquisadores em teopoética, *Os escritores e as escrituras*, Kuschel expõe de modo singular, seu método de investigação teopoético intitulado de *analogia estrutural*, que consiste em considerar simultaneamente *correspondências* e *diferenças* como formas positivas de articulação entre teologia e literatura e afirma: “Pensar em termos de analogias estruturais significa justamente evitar que a interpretação literária da realidade seja cooptada como cristã, semicristã ou anonimamente cristã”²⁸³. Ao passo que as eventuais contradições com a realidade mesma da fé tenham um valor positivo para o trabalho teológico, pois, “justamente quem consegue reconhecer e aceitar o outro, o estranho, como estranho, torna-se capaz de diante da contradição, capaz de protestar e de delinear uma alternativa”²⁸⁴. Por manter o caráter autônomo do fazer literário contido em uma obra, considerando suas correspondências e contradições com os conteúdos da fé, José Carlos Barcellos julga ser o método de analogia estrutural essencialmente *interdisciplinar*, porque, “o discurso ao qual ele conduz é simultaneamente teologia e crítica literária”²⁸⁵.

Kuschel ao apontar uma metodologia de trabalho teopoético que, do ponto vista da análise indiscriminada da obra literária, conserve a autonomia da mesma

²⁸² Em Talvez escute Deus alguns poetas, Kuschel propõe contar um pouco do seu percurso acadêmico que o conduziram a pesquisar a relação entre teologia e literatura. Nesse texto ele expõe sentimento e sensações desde sua infância, até influências acadêmicas e literárias que circulam entre Hans Küng, Jürgen Moltmann, Walter Jens e literatos como, Wolfgang Hildesheimer, Heinrich Heine e Albert Camus. Os dois primeiros pontos que sistematizamos podem ser encontrados na seguinte citação: “Isso marcou até hoje o estilo do meu relacionamento com os escritores e as literaturas. Enquanto filólogo, respeito, desde o início, a autonomia do documento literário, embora, simultaneamente, procure com o texto literário, de uma forma catalisadora, clarificação para as próprias perguntas existenciais ou, de uma forma sismográfica, uma intuição mais apurada da época”, e completa: “eu quero sentir que a literatura e a teologia são apreendidas nas suas respectivas autonomias sem, no entanto, deixarem de estar relaciona(da)s uma com a outra. O meu objetivo é um desafio recíproco”. O último ponto, encontramos inferida na seguinte citação: “Apercebo-me que tinha de evitar um erro: investigar a literatura apenas em função dos conteúdos, negligenciando a forma, a técnica, o estilo” KUSCHEL, K., Talvez escute Deus alguns poetas, n.p.

²⁸³ KUSCHEL, K., *Os escritores e as escrituras*, p. 222.

²⁸⁴ KUSCHEL, K., *Os escritores e as escrituras*, p. 222.

²⁸⁵ BARCELLOS, J. C., *Literatura e teologia*, p. 26.

quanto a forma e o conteúdo, nos aproxima da teoria bloomiana que, como polemista da crítica literária, via com maus olhos qualquer tentativa de enquadramento da obra literária por forças de significação alheias a ela mesma. Para o crítico norte-americano, a obra literária de real poder estético, e para ele Shakespeare é o maior representante desse desempenho, nos contém mais que nós o possamos conter, nos influencia mais que uma sociedade possa influenciá-la, ao ponto de considerar uma obra literária, como a do dramaturgo inglês, mas poderosa que qualquer ideologia para inventar e impor um paradigma de ser que normatize a realidade social e psicológica de um indivíduo²⁸⁶. Para além de qualquer hiperbolização do conteúdo crítico que Bloom deseja expor, a autonomia literária é seu objetivo mais primordial.

Todavia, isso não significa que para Bloom a obra literária não contenha o que Kuschel chamou de “energia intelectual da época”, muito pelo contrário, o movimento de descontinuidade impõe ao poeta a fuga de seu precursor que pode se dar com a assimilação de outros conteúdos, que chamaremos, ao modelo de conceituação tillichiano, de preocupações preliminares, pois para Bloom, o conteúdo fundamental da obra poética é sempre a preocupação última de todo poeta, o “ser” e “não-ser” poético²⁸⁷. A energia intelectual quanto a sua época está, para Bloom, no inconformismo do jovem poeta em ter chegado atrasado, na cultura que o subscreve, e justifica que o atraso não se dá como “uma condição histórica, mas uma condição que pertence à situação cultural como tal”²⁸⁸ e está, para tanto, na ordem da linguagem e no seu poder de fazer coabitar retórica, psicologia e cosmologia na unidade de uma obra literária, que, por sua vez, não pode ser

²⁸⁶ No prólogo de *A angústia da influência* Bloom procura justificar a inexistência de qualquer menção a obra de Shakespeare colocando-o como o principal paradigma da influência literária e cultural do ocidente. Num tom combativo, Bloom reivindica a autonomia da literatura a parti de seu principal representante e afirma: “Shakespeare nos inventou, e continua a conter-nos em si. Estamos hoje numa era da chamada “crítica cultural”, que desvaloriza toda literatura de imaginação, e que degrada e rebaixa particularmente Shakespeare. A politização do estudo literário destruiu o estudo literário, e ainda pode destruir a própria cultura erudita. Shakespeare influenciou o mundo muito mais do que o mundo inicialmente o influenciou” (BLOOM, H., *A angústia da influência*, p. 17.).

²⁸⁷ Como já afirmamos anteriormente, para Bloom a despeito de toda projeção temática que a obra poética possa adotar como objeto de sua composição é a influência “o tema oculto da maior parte da poesia nos últimos três séculos”. Se existe um tema oculto, os demais, tal como estamos sugerindo são conteúdos preliminares, pois possuem a função de conduzir a crítica ao seu conteúdo essencial (BLOOM, H., *A angústia da influência*, p. 199.).

²⁸⁸ BLOOM, H., *A angústia da influência*, p. 25.

reduzida a um único elemento destes vetores²⁸⁹. A linguagem e, portanto, o poder estético que lhe decorre, são as energias intelectuais mais poderosas de um poeta forte.

Tal como Kuschel, Bloom considera a estética literária uma categoria crítica de fundamental valor, a ponto de chamar o “agon”, essa luta entre poetas uma luta pela supremacia estética. Kuschel, apesar de atribuir os critérios de estilo a uma situação histórica determinada, admite que o discurso de um determinado tema pode ser teológico, como Deus, “ocorre nos limites extremos das possibilidades da linguagem”²⁹⁰. Bloom, por seu turno, vê qualquer possibilidade de linguagem como resultado da relação intrapoética, isto é, a possibilidade de criação imaginativa tem como maior fonte a tradição literária que produz a angústia de influência ao jovem poeta. O historicismo bloomiano é da ordem da apropriação poética. O poema, espaço onde se dá o conflito psicológico de angústia de influência, pode muito bem trazer resquícios de uma preocupação preliminar, de realidades motivadas pela situação do poeta, de suas eventuais fraquezas imaginativas no conflito com seu precursor. Uma forma *daemonica* de caráter retardatário, excessivamente humano, consciente de que não se pode justificar a vida como um fenômeno puramente estético, mesmo sendo essa vida devotada “ao domínio estético”²⁹¹. Tal consideração é a abertura necessária para o valor teológico sobre a situação concreta do fazer poético e teológico. Por situação, entendemos segundo a definição do teólogo alemão Paul Tillich:

A “situação”, como um dos pólos de todo trabalho teológico, não se refere ao estado psicológico ou sociológico em que vivem os indivíduos ou grupos. Ela se refere às formas científicas e artísticas, econômicas, políticas e éticas em que expressam sua interpretação da existência. A “situação”, à qual a teologia deve falar com relevância, não é a situação do indivíduo como indivíduo e não é a situação do grupo como grupo. A teologia não é nem pregação nem aconselhamento; por isso, o sucesso de uma teologia, quando aplicada à pregação ou ao aconselhamento pastoral, não é necessariamente um critério de sua verdade. [...]. A “situação” que a teologia deve considerar é a interpretação criativa da existência tal como se realiza em todos os períodos da história, sob todos os tipos de condições psicológicas e sociológicas.²⁹²

²⁸⁹ Bloom defende uma crítica unitária, sem demasiados perspectivismos, pois a “crítica puramente retórica, a redução psicológica, a perspectiva cosmológica - nenhuma dessas sozinha pode esperar abranger Shakespeare, ou qualquer outro escritor comece a aproximar-se de sua eminência” (BLOOM, H., A angústia da influência, p. 26-27.).

²⁹⁰ KUSCHEL, K., Os escritores e as escrituras, p. 225.

²⁹¹ BLOOM, H., A angústia da influência, p. 154.

²⁹² TILLICH, P., Teologia Sistemática, p. 22.

O conceito tillichiano de situação é muito particular e sem dúvida muito pouco explorado em seu sentido mais singular. Porque o valor da situação não está sobre noções de natureza particulares, quer de grupos ou de indivíduos, mas da “interpretação criativa da existência” que tem força de repetição, apontada por Bloom como forma de re-criação. Como teólogo existencial, Tillich poderia ter em mente a mesma referência que Bloom ao aproximar a repetição artística a Criação divina em Kierkegaard que considera a repetição uma forma divina de manter a realidade criada, mas não apenas isso, mas uma forma de re-criação que aponta sempre o novo, o futuro adiante²⁹³. Tillich ao selecionar as produções artísticas entre as fontes teológicas da situação, está muito próximo do conceito de apropriação poética em Bloom que tem por ênfase uma interpretação criativa no interior da tradição capaz de produzir novas formas de significação existencial.

Do ponto de vista metodológico a recepção da teoria da angústia da influência deverá ter sua concentração muito mais no caráter psicológico que incide sobre “agon” dos poetas fortes, que sobre os elementos de ordem linguística, estética ou estilística, que evidencie suas preocupações preliminares, sendo, todavia, útil sempre que apontarem para a influência poética dos textos bíblicos. Ou dito de outra forma, o que nos interessa é a dinâmica psicológica de natureza hermenêutica dos textos bíblicos que produz no poeta, seja ele cristão ou não, uma relação de apropriação poética, uma angústia de interpretação criativa a partir dos espaços imaginativos de influência bíblico-teológico produzidos pelo poeta. Para alcançar esse objetivo, nos será de extrema importância a assimilação das estratégias interpretativas propostas por Bloom, somadas as noções teológicas que iluminem a presença desta correspondência. O método de analogia estrutural nos será de fundamental importância por estabelecer com a obra literária uma relação dialética não restritiva ao conteúdo. Reconhecemos, igualmente, de fundamental importância o conceito tillichiano de “situação” e “preocupação última” e “preliminar” pois,

²⁹³ Bloom define, como vimos no capítulo anterior, Kenosis a partir dos conceitos de repetição e descontinuidade. Após citar Freud e Lacan faz menção da ideia de repetição em Kierkegaard como sendo uma brincadeira genial e cita-o: “Repetição e lembrança são o mesmo movimento, só que em direções opostas; pois o que é lembrado foi, repete-se para trás, enquanto a repetição assim propriamente chamada é lembrada para a frente. Portanto, a repetição, se é possível, faz o homem feliz, enquanto a lembrança o faz infeliz — desde que se dê tempo para viver e não tente logo, no momento mesmo do nascimento, encontrar um pretexto para esgueirar-se da vida, alegando, por exemplo, que esqueceu alguma coisa.” (BLOOM, H., A angústia da influência, p. 130.).

como já discurremos acima, nos parecem muito próximos da disposição teórica de Bloom quanto aos elementos compositores da dinâmica intrapoética.

Cresce, todavia, como necessidade de esclarecimento, ainda que pareça notório para qualquer uma das propostas de relação entre teologia e literatura, a consideração da Bíblia como peça literária. Em *A interpretação da Bíblia na Igreja*, a Pontifícia Comissão Bíblica admite que cresce exponencial e significativamente as abordagens linguísticas e literárias que, somadas a exegese bíblica, identificam “traços específicos da *tradição literária bíblica*”²⁹⁴, tal como outras formas de análise das Escrituras. Este trabalho, longe de ter pretensões exegéticas, está, todavia, inscrito sobre os signos deste avanço interdisciplinar num horizonte que melhor se realiza nos estudos teopoéticos.

4.1 As Escrituras e sua força imaginativa

Nessa trajetória de adequação da teoria da poesia em Harold Bloom com o fazer teopoético, cabe-nos ainda a tarefa, talvez a mais importante, de identificação da força imaginativa presente nas Escrituras Sagradas. Uma vez que é essa força imaginativa, que como o Querubim Cobridor de Milton impõe ao poeta uma neurose obsessiva de caráter poético. A Teopoética, como descrito por Antonio Geraldo Cantarela, acima citado, têm por um dos seus objetos de estudo, a análise dos textos bíblicos em sua forma literária. Segundo o autor, “o texto bíblico ocupa quantitativamente grande espaço”²⁹⁵ no campo de estudo da teopoética. É bem verdade, como Cantarela salienta, que o olhar literário das Escrituras acompanha uma tensão de caráter religioso, pois tal submissão dos textos sagrados poderia pôr “em dúvida a verdade das Escrituras”. Robert Alter, prestigiado crítico literário e estudioso da relação literatura e escritura hebraica, considera ser esta tensão umas das razões pelo tardio debruçar-se da crítica literária para as Escrituras desde seu lugar literário, e afirma:

O único motivo óbvio para a ausência por tanto tempo de interesse literário acadêmico pela Bíblia é que, em contraste com a literatura grega e latina, a Bíblia

²⁹⁴ PONTIFÍCIA COMISSÃO BÍBLICA. *A interpretação da Bíblia na Igreja*. São Paulo, SP: Paulinas, 1994. p. 48.

²⁹⁵ CANTARELA, A. G., A produção acadêmica em teopoética no Brasil: pesquisadores e modelo de pesquisa. *Teoliterária*, v.8, n. 15, p. 193-221, 2018. Disponível em: <<https://revistas.pucsp.br/index.php/teoliteraria/article/view/36644/26006>>. Visto em: 19 jun. 2021. p.214

foi considerada durante muitos séculos, tanto por cristãos quanto por judeus, a fonte unitária e primária da verdade de revelação divina.²⁹⁶

Como consequência deste equívoco de perspectiva, a tradição interpretativa imediata as Escrituras desprezou os elementos que poderiam, pela força hermenêutica nelas contidas, conferir maior nitidez aos “aspectos contraditórios e as múltiplas facetas” que as ações individuais dos homens e mulheres contidos na narrativa bíblica possuem em correspondência com os desígnios divinos, ou dito de outro modo, a “teologia implícita na Bíblia hebraica impõe à narrativa um realismo psicológico e moral bastante complexo” sendo realçados, posto aos olhos do leitor, pela análise literária:

às numerosas modalidades de exame do uso engenhoso da linguagem, das variações no jogo de idéias, das convenções, dicções e sonoridades, do repertório de imagens, da sintaxe, dos pontos de vista narrativos, da unidade de composição e de muito mais; em suma, refiro-me ao exercício daquela mesma atenção disciplinada que, por diversas abordagens críticas, tem iluminado, por exemplo, a poesia de Dante, as peças de Shakespeare, os romances de Tolstói.²⁹⁷

Robert Alter, diferente de muitos outros acadêmicos que se propuseram a essa tarefa crítica da literatura bíblica, não tergiversa da teologia e seus objetivos particulares, antes, sugere de que maneira ela poderia se valer da crítica literária para realçar e enriquecer seu material hermenêutico e, desse uso, colher referenciais práticos para sua argumentação teológica. Além disso, contrapõe de modo muito original a análise de Tosa Abadías evocada por Cantarella, de que o estudo literário das Escrituras poderia ocultar a validade histórica de suas personagens, uma vez que considera os desígnios divinos e a história humana parte da trama tecida pela narrativa bíblica e evidenciada pela análise literária²⁹⁸. Isso porque, segundo Alter, a narrativa bíblica desenvolve-se a partir de estratégias literárias que conjugam mito e “ficção historicizada”²⁹⁹. Ainda que não faça parte do nosso trabalho explorar essa argumentação mais fundo, parece-nos de especial

²⁹⁶ ALTER, R., *Em espelho crítico*, p. 16.

²⁹⁷ ALTER, R., *A arte narrativa bíblica*, p. 28-29. Sobre esse aspecto Gabel e Wheeler, argumentam que se tratando da Bíblia, se faz necessário o que seria demasiado redundante defender Shakespeare como obra literária, e afirmam: “Acreditamos que, em alguns aspectos fundamentais, a Bíblia não é diferente das obras de, digamos, Shakespeare, Emily Dickinson, Henrique Fielding ou Ernest Hemingway”. Todavia, reconhecem que a simples postulação da Bíblia como literatura não diminui a tensão e questionamento evocados por essa afirmativa, sendo necessário uma maior e mais ampla exposição (ver: GABEL, J. & WHEELER, C. B. *A Bíblia como literatura*, p.18.).

²⁹⁸ ALTER, R., *A arte narrativa bíblica*, p. 28.

²⁹⁹ ALTER, R., *A arte narrativa bíblica*, p. 50.

importância o processo dialético operado por Robert Alter que, mantendo-se fiel a seu propósito de exposição literária das narrativas bíblicas, sinaliza de modo positivo para aquelas questões próprias à investigação teológica, desenvolvendo um método exegético literário de especial valor.

Ainda no ambiente da crítica literária, outro autor capaz de lançar importante luz sobre os estudos literários das Escrituras foi o canadense Northrop Frye, cuja obra intitulada *Código dos Códigos: a Bíblia e a literatura*, tornou-se referência por apresentar elementos literários que auxiliam na compreensão da linguagem composicional do qual o texto bíblico emerge, e com isso macular a simbiose teológico-literário que os textos se ancoram. Segundo Frye, seu objetivo, ainda que temas preliminares tenham garantidamente ganhado espaço maior que aquele intencionado inicialmente, era inspecionar os valores narrativos e imagéticos do texto bíblico e como “estes elementos da Bíblia montaram uma estrutura imaginativa — um universo mitológico, como gosto de dizer — dentro do qual a literatura do Ocidente”³⁰⁰ operou e ainda opera seu poder criativo.

Embora Frye negue ter pretensões de erudita e teológica análise, reconhece que na trajetória interpretativa das Escrituras impuseram-se duas direções de forte erudição: “a abordagem crítica” que se dedicou ao estabelecimento do texto e ao estudo do pano de fundo histórico e cultural; e a abordagem tradicional de caráter teológico e eclesiástico, que parecem ser aqueles dispositivos metodológicos norteadores da argumentação que Frye pretende desenvolver, ou da qual ele não pode ser alheio. Um exemplo desse olhar atento do crítico canadense é a crítica, de natureza metodológica, a qual Frye dedica todo o capítulo dois desta obra, da proposta de demitização do Novo Testamento postulado pelo teólogo alemão Rudolf Bultmann. Diferente deste último, Frye concebe o mito como elemento central na composição da narrativa bíblica.

Todavia, para compreender a natureza desta crítica se faz necessário compreender, ainda que resumidamente, aquilo que se tornou a contribuição mais acintosa de Northrop Frye, a saber, a investigação composicional das Escrituras através da noção de ciclo histórico da linguagem. Para tanto, Frye toma de

³⁰⁰ FRYE, N., *O código dos códigos*, p. 9.

empréstimo a distinção em língua francesa entre *langue* e *langage*. Enquanto a noção de *langue* fornece os elementos de caráter linguístico que distingue diferentes línguas - por exemplo, o francês, o português e o alemão-, a *langage* “torna possível a expressão de coisas semelhantes nas três línguas”³⁰¹, tendo como componente central um sentido comum sempre presente na comunicação de modo a ultrapassar as particularidades de ordem cultural e linguística que as possam separar: “a criatividade humana em termos de expressão sempre terá algum grau de inteligibilidade mútua e de poder de comunicação”³⁰².

Com base nessa noção, Northrop Frye passa a propor um itinerário histórico da linguagem que comporte as “estruturas postas em palavras mais ou menos traduzíveis” que sejam capazes de delinear um contexto histórico para a formação literária das Escrituras. Lançando mão do método da arqueologia da linguagem, elaborado por Giambattista Vico, Frye sistematiza às três fases pelas quais a criação literária e intelectual tiveram seu nascedouro, a partir das seguintes representações conceituais: “hieroglífico, hierático e demótico”³⁰³.

Na fase hieroglífica, ou mítica, o uso poético, mágico da linguagem corresponde ao seu mais forte traço. Nela a distinção entre sujeito e objeto tem pouca ênfase, de modo que ambos parecem estar ligados como que “por uma energia ou poder comum”³⁰⁴. Homero e a literatura pré-Platão, são, segundo Frye, os maiores representantes dessa fase, pois para estes todas as palavras são operações concretas da linguagem, livres de abstrações. Por essa razão a linguagem parece estar em plena realização metafórica onde as imagens físicas enraízam-se aos “processos corporais ou a objetos específicos”³⁰⁵ como forma de emanação. Com o imaginário ancorado sobre a unidade das representações entre sujeito e objeto, toda representação ganha, segundo seus aspectos particulares, valor divino: “A expressão central da metáfora é o “deus”, o ser que, como deus-sol, deus-da-guerra,

³⁰¹ FRYE, N., O código dos códigos, p. 27.

³⁰² FRYE, N., O código dos códigos, p. 27.

³⁰³ FRYE, N., O código dos códigos, p. 28.

³⁰⁴ FRYE, N., O código dos códigos, p. 28.

³⁰⁵ FRYE, N., O código dos códigos, p. 29.

deus-do-mar, ou deus-seja-o-que-for, faz identificar uma forma de personalidade com um aspecto da natureza”³⁰⁶.

Para Frye, Platão inaugura uma nova fase, a saber, hierática, ou alegórica. Nela, ocorre uma operação de projeção comunicativa de “pensamento e ideias interiores”³⁰⁷ para a realidade social e cultural imediata. Deste modo, há um progressivo desligamento das atividades intelectuais e os dispositivos de natureza emocional que compõem a linguagem poética, a fim de dar lugar à supremacia do pensamento lógico. Frye atribui a essa fase um forte arrojo metonímico, e explica: “a linguagem metonímica é, ou tende a tornar-se, uma linguagem analógica, a imitação verbal de uma realidade que está além dela mesma, e que pode ser expressa mais diretamente através de palavras”³⁰⁸, alcançando sua forma plena ao justapor metáfora e analogia, o que denominou Frye de linguagem alegórica que “suaviza as discrepâncias de uma estrutura metafórica conformando-a a um padrão conceitual”³⁰⁹. Como consequência do caráter metonímico desta fase, o Deus monoteísta se torna a analogia verbal para o qual converge toda a realidade transcendente.

A terceira e última fase chamada demótica, ou de uso descritivo da linguagem, a separação entre sujeito e objeto parece ganhar claros contornos, tendo em vista a experiência de sentido do sujeito diante do “impacto de um mundo objetivo”³¹⁰. Assim, a linguagem alegórica que a fase hierática evocava, declina para um padrão de correspondência, pois o “critério de verdade se relaciona com a fonte externa da descrição, ao invés de se relacionar com a consistência interna do argumento”³¹¹, isto é, nesta fase o objeto normatiza a “autenticidade da estrutura verbal” que a descreve sobre o critério de similaridade que não comporta qualquer transcendência que escape à função descritiva da linguagem.

Para Frye é evidente que a origem das Escrituras tenha como correspondência imediata o período metafórico e, igual e consequentemente, o processo histórico de

³⁰⁶ FRYE, N., O código dos códigos, p. 30.

³⁰⁷ FRYE, N., O código dos códigos, p. 30.

³⁰⁸ FRYE, N., O código dos códigos, p. 30.

³⁰⁹ FRYE, N., O código dos códigos, p. 33.

³¹⁰ FRYE, N., O código dos códigos, p. 36.

³¹¹ FRYE, N., O código dos códigos, p. 37.

sua formação. A maioria de seus escritos é “contemporâneo da segunda fase, em que o dialético se separa do poético, como mostra especialmente o seu ‘Deus’ metonímico”,³¹² afirma o autor. Quanto a esse imbricamento da linguagem metafórica à linguagem metonímica ou alegórica, o crítico canadense vai inserir uma figura de transição da linguagem, e a denomina de retórica oratória, e explica:

A retórica oratória é hierática no sentido de que tenta levar sua audiência a um grau mais intenso de unidade; mas é "hieroglífica" no sentido de que faz um uso extenso de figurações e de meios usualmente associados ao verso, como a antítese e a aliteração. A retórica oratória, portanto, como a conhecemos na história da literatura, é característica de um estágio de transição da linguagem, entre o metafórico da primeira fase e o argumento da segunda.³¹³

O grande valor literário desse estágio de transição entre fases da linguagem incide sobre o casamento entre os códigos e artifícios de comunicação metafóricos e existências. Nele a poesia manifesta todo o seu poder articulador de estratégias imaginativas, “mas num contexto de inquietação e de apelo direto que a poesia não emprega”³¹⁴, isto é, que ela não encerra em si, mas mantém como abertura desse valor existencial.

Contudo, Frye não considera que as Escrituras possam acomodar-se a uma dessas fases, porque, a Bíblia contém uma originalidade narrativa que nasce desde o uso da linguagem, ainda que, ao seu próprio modo, transcorra por todo o ciclo histórico da linguagem, acentuando um ou outro aspecto mais que outros conforme a situação cronológica e histórica cuja função narrativa tende a se conformar. Com vista nessa atestação, Frye sugere uma quarta fase que contenha a abertura imaginativa das Escrituras, que conserve sua força poética e existencial enquanto disponha de estratégias de linguagem que cumpram a função narrativa a que se propõe, isto é, a fase do kerygma.

Kerygma é uma modalidade de retórica, embora seja uma retórica de tipo especial. Como toda retórica, é uma mistura do metafórico e do "existencial", do empenhado. Mas, ao contrário de quase todas as outras formas de retórica, não é um argumento disfarçado pela figuração. É o veículo do que tradicionalmente se chama de revelação, uma palavra que emprego porque vem da tradição e porque não consigo pensar em outra melhor.³¹⁵

³¹² FRYE, N., O código dos códigos, p. 52.

³¹³ FRYE, N., O código dos códigos, p. 53.

³¹⁴ FRYE, N., O código dos códigos, p. 53.

³¹⁵ FRYE, N., O código dos códigos, p. 55.

O valor anunciativo dos textos bíblicos, embora tenha maior concentração nos Evangelhos, não se limita a eles, pois, o “idioma essencial da Bíblia”, a firma Frye, “é claramente retórico”³¹⁶. José Tolentino exemplifica esta constatação tomando a passagem tópica de João 20,30-31, onde o autor claramente expõe seus objetivos narrativos, como destinado a provocar a fé, afirmando estar implícito ao texto um objetivo de leitura, uma emoção pretendida: “Espera-se do que lê que sinta não apenas a sedução ou o prazer da leitura, mas que de alguma maneira se deixe impregnar do segredo que o texto guarda. O leitor previsto pelo texto acolhe a fé exposta e proposta no Evangelho”³¹⁷. No entanto, essa retórica é especial, pois, como apontado acima, ancora-se na revelação, uma forma de escrita que transcende o caráter meramente descritivo, implicando “algum tipo de conhecimento, embora não seja necessário conhecimento histórico nem da natureza”, mas que tem centralidade no que o acadêmico canadense chamará de “divino reino ‘espiritual’ dos ensinamentos de Jesus”³¹⁸. Isto é, a unidade narrativa das Escrituras se realiza enquanto proclamação, enquanto revelação do que se torna pleno na mensagem de Jesus, para onde todas as narrativas afluem como chave hermenêutica.³¹⁹

Na argumentação de Frye não fica apenas sugerido um pensar as Escrituras a partir de sua unidade, mas como essa unidade é seu elemento fundante. Isso porque, a unidade bíblica é construída a partir do concatenamento das narrativas a elemento de sua imagética fundamental, centrada na linguagem metafórica, que, quer por seu procedimento de justaposição de imagem, quer pelo valor simbólico de sentido, recompõe e reintroduz, nos vários textos que compõem seu quadro polifônico, sua força imaginativa mais original³²⁰. Ou dito de outro modo, a relação intertextual, ou

³¹⁶ FRYE, N., O código dos códigos, p. 54.

³¹⁷ MENDONÇA, J. T., A leitura infinita, p.51.

³¹⁸ FRYE, N., O código dos códigos, p. 100.

³¹⁹ Bloom, em *Jesus e Javé: os nomes divinos*, concorda que a imaginação poética de Jesus contenha toda uma tradição narrativa que compõe o empenho bíblico, e o estende a toda aquela que dele se vale: “É possível ir mais longe: Jesus foi o maior gênio judeu. É como se a javista, ou Autora ‘J’, de algum modo, se fundisse com o Rei Davi, com os Profetas (Amós a Malaquias), os Autores Sapienciais de Jó e Coélet (Eclesiastes), os sábios (de Hillel a Akiba), e com a longa série que vai desde Maimônides, passando por Spinoza, chegando a Freud e Kafka. Jesus é o Sócrates judeu e supera o mentor de Platão na qualidade de mestre supremo da sapiência obscura” (BLOOM, H., *Jesus e Javé*, p. 43-44.).

³²⁰ É possível ver em Frye a proximidade de perspectivas com a teoria da influência de Harold Bloom. Ao compreender que as estratégias narrativas das Escrituras possuem como fundamento a reiteração, ou ressonância, ele está concordando com Bloom que o Novo Testamento cristão mantém com a bíblia hebraica, uma relação de influência. Porém, Frye dá um passo adiante, pois toda a Bíblia é um jogo de reiteração imaginativa: “Se “congelarmos” a Bíblia numa unidade simultânea,

intrapoético, das Escrituras é de ressonância, e está de um tropo poético de realização definitiva no “corpo do Messias”, e explica:

Literalmente a Bíblia é um mito gigantesco, uma narrativa que se estende pelo tempo em sua completude, da criação ao apocalipse, unificada por um corpo de imagens recorrentes que se “congela” num único cacho metafórico. As metáforas deste corpo se identificam todas com o corpo do Messias, o homem que é todos os homens, a totalidade de *logoi* que é um “Lagos”, o grão de areia que é o mundo.³²¹

Esta afirmação ganha importante significação teológica se pensada através da correspondência veterotestamentária do *logos* grego e o “*dabar*” hebraico, isto é, uma “porção de sentido que toda palavra guarda”³²². Segundo José Tolentino, um entre muitos intérpretes concordantes dessa correspondência, na narrativa profética, esta porção de sentido (revelação) não fica restrito à dimensão das estratégias de comunicação divina, mas tem sua realização, igualmente, nas ações de Deus na história, cujo ponto fulcral em Jesus que “não foi apenas veículo da Palavra do Pai, mas ele próprio era a palavra anunciada”³²³, e completa:

“quando se fala, por exemplo, da poética de Jesus, deve-se, sem dúvida, falar das parábolas e dos ditos de Jesus, mas igualmente considerar a sua poética somática: poética do corpo real e do corpo simbólico, poética do coração, poética do olhar, poética dos gestos”.³²⁴

Aplicando o quadro teórico de Harold Bloom, a realização poética de Jesus, quer de seus ditos, quer de seus feitos, seria resultado de uma apropriação poética tão forte do Velho Testamento que, ao modelo da *tessera*, obscurece a capacidade imaginativa de seu precursor como que sem ele (o jovem poeta, Jesus) tal realização poética não pudesse existir³²⁵, ou ao modelo de *daemonização* onde todo espaço imaginativo que lhe forjou converter-se-ia em sombra de seu próprio poder, e como declara Bloom, nesta fase o “novo poeta forte tem de reconciliar em si duas verdades: ‘Ethos é o daimon’ e ‘tudo foi feito por meio dele, e sem ele não se fez

ela aparecerá como uma única metáfora, gigantesca e complexa; primeiro, num sentido tautológico, pois todas as estruturas verbais são metafóricas por justaposição; segundo, no sentido específico de conter uma estrutura de imagens significativamente reiteradas” (FRYE, N., O código dos códigos, p. 91).

³²¹ FRYE, N., O código dos códigos, p. 264.

³²² MENDONÇA, J. T., A leitura infinita, p. 204.

³²³ MENDONÇA, J. T., A leitura infinita, p. 206.

³²⁴ MENDONÇA, J. T., A leitura infinita, p. 207.

³²⁵ BLOOM, H., A angústia da influência, p. 147.

nada que foi feito”³²⁶. Para Frye, a voz que ecoa por toda a Escritura, anterior e posterior a ele, estão situadas em Jesus, e afirma: “a bíblia é um livro escrito que aponta para a presença de uma voz na história, identificadas, presença e voz, com o Cristo” e é nesse sentido referencial que a justaposição entre “palavra de Deus” e o Jesus histórico pode se realizar plenamente.³²⁷

Como afirmamos anteriormente, Northrop Frye propõe uma análise literária da Bíblia onde estão conservados os valores da interpretação teológica, sobretudo na sua fase mais moderna. Em diálogo com Barth, Bultmann, Chardin, entre outros, vai construindo sua defesa do caráter mítico que organiza e transcorre por toda narrativa bíblica adaptando-se a outras emulações da linguagem. Aproxima-se igualmente de Bloom, ao propor uma teoria poética que demonstre de que modo a literatura ocidental faz ecoar a imaginação poética das Escrituras através da análise de seu ciclo histórico da linguagem, e da identificação do emprego singular da linguagem metafórico-existencial, que comporta a fase do kerygma. Para Frye, tanto quanto para Bloom, a poesia é a unidade de maior densidade da linguagem metafórica (e a Bíblia encerra um tipo especial de metáfora), e por meio dela que a literatura pode re-criar a primeira fase da linguagem, “a metafórica, durante o reinado das outras, rerepresentando-a como uma modalidade de linguagem que nunca devemos nos permitir subestimar, e muito menos perder de vista”.³²⁸

Deste modo, a metáfora, e a força de significação que ela encerra, é o objeto da apropriação poética dos gênios fortes. A angústia da influência dos textos bíblicos tem, na sugestão “cristológica” de Frye quanto à unidade das escrituras, uma convergência singular na voz de Jesus, que é sem dúvida o poeta mais forte de toda a narrativa bíblica, não apenas porque nele a metáfora-existencial se realiza em plenitude, mas, porque essa voz, esse poder singular de criação imagética, continua a assombrar as consciências literárias que procuram um lugar de realização poética. “Jesus”, não apenas para os norte-americanos, como afirma Bloom, “é

³²⁶ BLOOM, H., A angústia da influência, p. 147.

³²⁷ Sobre a centralidade do evento histórico de Jesus e a revelação Frye afirma: “Ela é nosso único contato com o assim chamado “Jesus da história”, e deste ponto de vista é sensato chamar a Bíblia e a pessoa de Cristo pelo mesmo nome.” (FRYE, N., O código dos códigos, p. 106.).

³²⁸ FRYE, N., O código dos códigos, p. 48.

igualmente único e universal”³²⁹. Porque Ele, de um ponto de vista muito singular, é a Palavra.

Carece ainda de atenção a insistência de Tolentino quanto ao caráter polifônico das Escrituras. Se Frye não o despreza quando a sua estrutura narrativa, Tolentino dispensa singular importância. Isso porque, é na pluralidade que uma valiosa noção estilística é posta a luz, a saber, “os espaços vazios e indeterminados”³³⁰ da narrativa. Esse espaço aberto de significação serve de caminhos de representação imaginativa para a apropriação poética e a consequente reiteração, ou ressonância, das estratégias de linguagem bíblica na poesia secular.

Por sua vez, esse pensamento parece ter sua motivação na importante contribuição feita pelo crítico literário Erich Auerbach, para quem a Bíblia, quando contrastada com as estratégias de composição homérica, apresenta um estilo narrativo que “só é acabado formalmente aquilo que nas manifestações interessa à meta da ação; o restante fica na escuridão”, enquanto as homéricas estão marcadas por uma unidade descritiva contendo “fenômenos acabados, uniformemente iluminados”³³¹ sem espaços obscuros de significação e pouca tensão rítmica. Em outras palavras, o estilo narrativo das Escrituras é rico em intrigas operadas no ritmo descritivo que acentua seu dinamismo, obscurecendo nuances psicológicas e emocionais dos personagens, sem que com isso a narrativa deixe de apresentar tais personagens em profundidade de significação.³³² Pelo contrário, é na reclamação da interpretação forte da obra literária que a dinâmica de influência se dá como encarnação interpretativa do eu lírico e de seus personagens completando aquilo que o texto por sua natureza sempre aberta deixou como espaço imaginativo a ser explorado.

A teologia contemporânea reconhece o importante valor do imaginário na construção de seu papel na busca humana por sentido, visto que a confiança dispensada unicamente na racionalidade mostrou-se demasiadamente precária quanto à esmagadora força da realidade. Deste modo, a harmonia entre estes

³²⁹ BLOOM, Harold. Jesus e Javé, p. 50.

³³⁰ MENDONÇA, J. T., A leitura infinita, 69.

³³¹ AUERBACH, E., Mimesis, p. 9.

³³² AUERBACH, E., Mimesis, p. 9.

estratos de significação torna-se uma alternativa mais frutífera, pois, sobre o poder ordenador da razão, “os espaços abertos pela imaginação podemos construir mundos de hipóteses que a realidade fática não oferece”³³³. Como vimos, a Bíblia é uma fonte riquíssima de narrativas capazes de unir história e representações simbólicas e assim tornar sua presença indispensável na construção do pensamento ocidental. Através da análise literária podemos vislumbrar todo um universo de representação que o escritor literário por seus próprios meios de interpretação e, sobre forte tensão de angústia de influência, criar um espaço seu de atuação poética e literária.

4.2 Nejar o poeta

No segundo capítulo deste trabalho, optamos por partir da linguagem hierática da metafísica e seu uso ilustrativo do mito, para estabelecer imagens conceituais rígidas, dogmáticas e unívocas, até a crise desta forma de representação da realidade e da criação, ou busca, de sentido que culminou na abertura antropológica do ser, isto é, até um *ricorso*³³⁴ que contuz a linguagem a sua forma de atuação mais primordial. Como aponta Estrada, nesse momento da história do pensamento humano o ideário da linguagem, quer em Adorno, quer em Heidegger, prepostos dessa abertura, se constitui no “reino puro (da representação) para alcançar o ser sem mediação”³³⁵.

Tal como estabelece Heidegger, nossa busca pela compreensão da mediação hermenêutica da literatura por meio da influência poética das Escrituras na poesia, e aqui marcamos mais especificamente na poesia contemporânea, é o retorno “a verdade que acontece na medida que é poetada”³³⁶. Deste modo, a teologia ao recorrer a um duplo movimento, primeiro de retorno à linguagem fundamental das Escrituras, e depois, a poesia a partir da tropologia poética da angústia da influência, objetiva não mais que a projeção “clareante da verdade”³³⁷, porque a “essência do ditado poético”, ou projeção poética, informa Heidegger, “é instituição [*Stiftung*]

³³³ GESCHÉ, A., El sentido, p. 158.

³³⁴ FRYE, N., O código dos códigos, p. 28.

³³⁵ ESTRADA, J. A., La pregunta por dios, p. 364.

³³⁶ HEIDEGGER, M., Caminhos da floresta, p. 76.

³³⁷ HEIDEGGER, M., Caminhos da floresta, p. 77.

da verdade”³³⁸. O encontro entre essa narrativa poético-revelatória que a imaginação bíblica veicula, somada à recepção interpretativa e criativa do ser como abertura na poesia que dela resulta, contém uma porção poderosa de significação, de potencial.

Ao passarmos a análise da influência poética, ainda que de maneira tópica, o faremos a partir das estratégias teológicas, tal como formulada pela tradição crítica que as diferentes metodologias teopoéticas vêm realizando, principalmente aquelas que se subscrevem no procedimento proposto por Kuschel. A poesia, portanto, não será aviltada de sua fala, pelo contrário, é através da liberdade poética que a análise teológica poderá empreender seus objetivos, dentre os quais está a localização, por analogia, dos elementos de correspondência com as imagens bíblico-teológicas que explicitam a dinâmica de influência realizada pela literatura e a sua consequente mediação hermenêutica.

É digno de nota, todavia, a preocupação já abordada de Kuschel quanto ao encerramento da revelação nos postulados teológicos subtraindo o poema de seu caráter autônomo, ou até mesmo da sua condição de revelação. Porém, não podemos ignorar a intuição literária que Bloom, mais timidamente, e Frye levantaram quanto à centralidade da Bíblia cristã no *logos* cristológico, e da realização imagética que Jesus encarna tanto na sua pessoa, quanto no seu gênio poético. Para tanto, serão de importante valor os conselhos metodológicos de Paul Tillich, quando afirma que o teólogo diante da análise:

vê algo que não esperava ver à luz de sua resposta teológica, ele se agarra firme àquilo que viu e reformula a resposta teológica. Ele está seguro de que nada do que vê pode mudar a substância de sua resposta, pois esta substância é o *logos* do ser, manifesto em Jesus como o Cristo.³³⁹

Como dissemos, essa advertência norteadora do procedimento analítico da teologia não terá poder cerceador da liberdade poética, pois permaneceremos sob a luz de uma outra orientação de caráter igualmente processual advindo dos estudos literários. Como assinala Massaud Moisés, em seu *Guia prático de análise literária*, conquanto o papel da análise literária tenha como objetivo “libertar o texto do peso

³³⁸ HEIDEGGER, M., Caminhos da floresta, p. 80.

³³⁹ TILlich, P., Teologia Sistemática, p. 78.

morto dos preconceitos e das convenções ou das ideias passadas em julgado”³⁴⁰, deve se observar que em certos casos serão de utilidade incontestada a disposição de pressupostos contextuais, que em última análise “o próprio texto (romance, poema, conto, etc.) é que a prescreve”³⁴¹. E afirma de forma definitiva:

De onde, creio imediato inferir que as relações da análise literária com as chamadas formas de conhecimento se estruturam de modo semelhante: se um texto implica questões psicológicas, obviamente o analista *deve* reportar-se à cooperação da Psicologia (supondo que esteja habilitado a tanto...); se implica questões filosóficas, há de recorrer à Filosofia, e assim por diante. Portanto, adotará tal procedimento *sempre que o texto o determinar, não porque a isso o arraste suas opiniões e convicções ideológicas*. Compreendo não ser fácil a ninguém abstrair ou neutralizar seus preconceitos, temperamento, idiossincrasias, volições, fantasias, etc. durante o processo de análise literária, mas cumpre ao analista experimentar assumir a isenção requerida pelo próprio movimento da sua inteligência e sensibilidade ao interpretar o texto que sua curiosidade elegeu. Que ele, ao menos, se esforce por impedir que a deformação inerente ao ato de analisar chegue a ponto de induzi-lo a atribuir ao texto *aquilo que não possui ou não pode possuir*. Exemplo: asseverar a existência de luta de classes nos romances machadianos, ou deixar de perceber o conflito social nas obras de Jorge Amado antes de *Gabriela, Cravo e Canela*³⁴².

Ainda que pareça demasiadamente rigorosa a instrução de Moisés, e até certo ponto encontre poderosas refutações por parte de outros grandes críticos literários, sua sugestão conserva a obra em sua liberdade ainda que habilite um procedimento interdisciplinar suscitada pelo caráter intertextual contido no interior da obra ou da peça literária. No caso proposto por este trabalho, embora possa figurar como meramente pressuposicional o uso dos recursos teológicos se faz, igualmente, requerido pelos próprios poemas dos quais lançaremos mão, tal valia. Visto que, Carlos Nejar como servo deste que é a Palavra se satisfaz em ser poeta da revelação³⁴³.

³⁴⁰ MOISÉS, M., Guia prático de análise literária, p. 17.

³⁴¹ MOISÉS, M., Guia prático de análise literária, p. 18.

³⁴² MOISÉS, M., Guia prático de análise literária, p. 18-19.

³⁴³ Eduardo Portela em seu discurso de recepção a Carlos Nejar na Academia Brasileira de Letras expressa tal consideração nos seguintes termos: “A poesia de Carlos Nejar se compõe de camadas diversas, que se entrecruzam, se dispersam, retornando sempre ao mesmo estuário, ao mesmo núcleo energético, de onde irrompem, em sequência razoavelmente solidária, as imagens da revelação. Revelação sobretudo de Deus, sob o olhar vigilante do tempo. Como se a Poesia não fosse se não a projeção natural dessa revelação, acompanhada de uma vontade diária de ver e pressentir” (PORTELA, Eduardo. Discurso de recepção. Academia Brasileira de Letras, Rio de Janeiro, 09 maio 1989. Disponível em: <<https://www.academia.org.br/academicos/carlos-nejar/discurso-de-recepcao>>. Acessado em: 19 jun. 2021.

4.2.1 O poeta do pampa

Venho do pampa, o universo. Venho das nascentes do Rio Grande para a palavra. Venho de uma gente infatigável, com Jesualdo Monte, Miguel Pampa, Miguel Poente, Francisco Tesser – o vereador de pássaros, os viventes, os peões do campo e os viandantes das cidades, os anônimos de *Árvore do Mundo* e *Somos Poucos*, os executados e os libertos. Os que não podem e querem falar, os que falarão sempre na minha voz, os personae poemas, os coletivos entes.

Venho deles e com eles, não terminarei enquanto respirarem. Venho com os poetas mais velhos, novos, sem idade – da minha terra.

Porque a terra é indivisível na palavra e universal como as árvores ou o mar. Não nos calaremos.³⁴⁴

Carlos Nejar, ou como consta em registro, Luiz Carlos Verzoni Nejar, nasceu em Porto Alegre, no Rio Grande do Sul, em 11 de janeiro de 1939. Carrega da descendência árabe do pai, Sady Nejar, e da italiana de sua mãe, Mafalda Verzoni Nejar, a dedicação sagrada à palavra e o primor clássico que lhes correspondem a cultura. Aos 23 anos formou-se em Direito pela Pontifícia Universidade Católica - RS, ofício de uma palavra outra, mas que por seu distinto servir, lhe renderam prestigiosa consideração nacional e internacional. Promotor de Justiça por formação, tornou-se poeta por vocação à palavra. Entre os viventes, vestiu o fardão que lhe tornou oculto ao tãtatos poético, ao ser recebido, dos umbrais da Casa de Machado de Assis, por Eduardo Portela para ocupar a cadeira de nº 4 da Academia Brasileira de Letras, passando, uma vez por todas, a imortalidade da memória nacional por sua singular presença poética.

Desde sua primeira publicação, com o livro de poesia intitulado *Sélesis*, de 1960, Nejar coleciona, nos idos de seus 60 anos de atividade literária, uma opulenta soma de títulos publicados, tendo os mais diferentes gêneros literários por veículo de sua realização poética. Somando a essa profícua criação artística, significativo reconhecimento laureado pelos mais importantes prêmios nacionais e internacionais. Dentre os quais se destacam: Prêmio Jorge Lima, pelas publicações *Arrolamento*, de 1970, *Ordenações*, de 1971 e *Os Viventes*, em 2000; prêmio “Luísa Cláudio de Souza”, da PEN Clube do Brasil, pelo livro *Árvore do Mundo*, em 1977; o prêmio “Érico Veríssimo”, a Câmara de Vereadores de Porto Alegre, em 1981; em razão de Amar, a mais Alta Constelação, de 1991, recebeu o “Troféu

³⁴⁴NEJAR, C., Discurso de posse. Academia Brasileira de Letras, Rio de Janeiro, 09 maio 1989. Disponível em: <<https://www.academia.org.br/academicos/carlos-nejar/discurso-de-posse>>. Visto em: 20 jun. 2021.

Francisco Igreja”; e o prêmio “Machado de Assis”, pelo romance *Riopampa*, e o prêmio de melhor livro evangélico pela Associação Brasileira de Editores Cristãos, com *Todas as Fontes Estão em Ti*. Além das muitas honrarias municipais e estaduais no Rio Grande do Sul (“Cidadão Emérito”, pelo município de Porto Alegre e Comenda “Ponche Verde”, do Governo do Estado do Rio Grande do Sul) e em Minas Gerais (Medalha do Inconfidente do Governo do Estado de Minas Gerais).

Em 1992, Nejar recebe da Câmara Municipal de Vitória - ES, o título de “Cidadão Vitoriense”, para onde se mudou após ter se aposentado como Promotor de Justiça. Hoje, vive no Rio de Janeiro, mas ainda é do pampa. Na entrevista concedida ao Jornal do Comércio, RS, Nejar afirma: “Toda a palavra que me cria é pampa. E esse pampa segue comigo, enquanto eu for palavra”³⁴⁵. Quer na poesia, quer na prosa, quer explícita, ou implicitamente, o pampa e seus elementos geográficos e naturais compõe em imagens a geografia poética de Nejar, entre esses elementos o vento é o que mais se destaca em seus poemas. Em um poema de *Os Viventes*, sob o título *Emiliano Saenz, delegado de polícia*, Nejar, como em todos os poemas que compõe essa grande obra, toma emprestado uma voz e por meio dela descreve, o pampa e sua grandiosidade:

O pampa
é um território
insone.

Uma nação
estendida
no vento³⁴⁶.

O vento pode até ganhar outros contornos simbólicos na poesia de Nejar, mas sempre que relacionado ao pampa o vento converte aquelas extensões de terras em uma nação sem fronteiras, ou caso as possua, seu território se faz vasto ao despontar do vento. Semelhantemente, ao pampa, porque dele é poeta, Nejar tem sua poesia estendida com o vento, despontando os limites nacionais. Em 1997 foi considerado

³⁴⁵ INTEGRANTE DA ABL, ESCRITOR GAÚCHO CARLOS NEJAR CELEBRA A TRAJETÓRIA. Jornal do Comércio: O jornal de economia e negócios do RS. Porto Alegre, 02 ago. 2019. Reportagem Cultural. Disponível em: <https://www.jornaldocomercio.com/conteudo/especiais/reportagem_cultural/2019/07/695632-integrante-da-abl-escritor-gaucha-carlos-nejar-celebra-a-trajetoria.html>. Visto em: 21 jun. 2021.

³⁴⁶ NEJAR, C., *Os viventes*, p. 125.

pelo crítico suíço Gustav Siebenmann um dos trinta e sete poetas mais importantes daquele século, mais recentemente, em 2017, foi indicado ao Prêmio Nobel de Literatura pela Academia Sueca, prestigiosa honraria que, mesmo não laureado, coloca o poeta do pampa entre os mais importantes nomes da literatura mundial.

4.2.2 Nejar, uma pedra de toque

A fortuna crítica dedicada ao poeta do pampa, como aponta Cinthia Machado, em sua tese doutoral, não é abundante, ainda que o material que dele conste contenha singular acuidade analítica: os “estudos formais e sistemáticos sobre a literatura nejariana não são tão comuns”³⁴⁷. Como igualmente são escassas desde uma perspectiva teopoética³⁴⁸. Todavia, essa constatação não faz sua obra poética de menor importância, pelo contrário, aqueles que consideraram estudar sua obra a partir do recorte de seu contexto social, cultural e artístico consideram-no “figura sumariamente representativa da evolução poética vivida por sua geração”³⁴⁹. Mesmo estando ao lado de nomes como Hilda Hilst, Affonso Romano Sant’Ana, Mário Faustino, Waldir Ayala e Ferreira Gullar, entre outros, intitulados por Nelly Novaes Coelho como a “Geração de 60”, é de relevante notação a opção feita pela autora que, em 1971, aos pés dos fatos, toma Nejar por pedra de toque para avaliação de toda uma geração de poderosos e profícuos autores.

Para Nelly, entre seus pares, o poeta gaúcho é o que melhor representa a fusão essencial, num momento de transição de consciência artística e poética, entre tradição e ruptura. Em outras palavras, Nejar é um excelente exemplo desse “agon” poético, dessa tensão entre continuidade e descontinuidade que nos será de fundamental importância para compreender de que modo o poeta se utiliza da imaginação literária das Escrituras para projetar sua própria voz poética, além de esclarecer como a influência torna-se interpretação e mediação hermenêutica da teologia.

³⁴⁷ MACHADO, C. M. S. F., Carlos Nejar e Matusalém de Flores: Intertextualidade com Dom Quixote e com o texto bíblico. Tese (Doutorado). Juiz de Fora, MG: Programa de Pós-graduação em Letras - Estudos Literários da UFJF, 2018. Visto em 22 jun. 2021, p. 26.

³⁴⁸ Com exceção do trabalho do Dr. Kenner Roger Cazotto Terra, que dedicou a Nejar um artigo publicado pela revista Teoliterária, de 2020, sobre o título “Nuvens são pássaros...” Jesus em “Arca da Aliança” de Carlos Nejar.

³⁴⁹ COELHO, N. N., Carlos Nejar e a “Geração de 60”. p. 5.

Para tal, cabe-nos um apontamento de carácter preliminar. Como vimos, no segundo capítulo deste trabalho, os pressupostos que legitimam e norteiam o pensamento ocidental passaram por variadas e intensas transformações. A secularização, como processo de deslocamento da linguagem unívoca legitimada e assegurada pelo transcendente, pelo Absoluto tematizado, dá, gradualmente, lugar a uma razão potente cuja elemento transcendental é uma condição de possibilidade dentro dos limites do experienciável. Os horrores produzidos nas duas grandes guerras foram suficientes para o desencantamento do homem com o homem. Quer a linguagem filosófica, quer a teológica passaram a refletir e a buscar alternativas para essa realidade, onde o homem como medida do mundo é medida de morte.

Aqui, o esquema tillichiano que evidencia os conflitos da razão efetiva ajudam a compreender esse processo. Para o teólogo alemão, que viveu no interior dos conflitos sociais dessa geração e acompanhou parte da transição moderna que fomenta a produção literária a qual nos debruçamos, existe uma tensão natural entre “elementos estruturais da razão”, que de acordo com condições existenciais desembocam em dois substratos do pensamento e da ação do homem no mundo. O primeiro, é denominado de *Autonomia* que longe de ser “a liberdade do indivíduo de ser uma lei para si mesmo”, é na verdade a obediência do indivíduo à lei da razão, isto é, a obediência a estrutura essencial da razão divinizada e “enraizada no fundamento do próprio ser”. O segundo, Tillich chamou de *Heteronomia*, e a compreendeu como sendo uma determinação exterior, mas que parte da própria razão a fim de tutelá-la, de impor sua realização por lhe ser superior e mais perfeita, geralmente essa forma apresenta-se através do mito, do culto de natureza religiosa ou ideológica.

Tillich, com categorias da profundidade e exterioridade da razão descreve em aspectos psicológicos o processo que vai desde a metafísica, passando pela reivindicação iluminista até a bifurcação que pode incorrer num retorno à autonomia ou numa outra forma de manifestação da lei da vida, anterior mesmo a toda forma autonômica. Uma lei que ao mesmo tempo que lhe é superior, igualmente se manifesta como a “lei mais profunda do homem, radicada naquele terreno divino que é terreno próprio do homem”³⁵⁰. No plano histórico a que Nelly

³⁵⁰ TILLICH, P., Teologia Sistemática, p. 36.

identifica a produção literária de Nejar e seus confrades, a transição é o signo que melhor lhes representa, a escolha entre o retorno a autonomia e, portanto, a um reforço da secularização, ou a escolha de uma outra via, que seja capaz de coadunar a razão e a liberdade, a tradição e a ruptura. Nesse sentido, a intuição analítica de Nelly concorda com esse esquema tillichiano ao afirmar:

Assim, a [geração] “de 60” identifica-se (a despeito das inevitáveis e irreduzíveis diferenças individuais de opções temáticas e estilísticas) pela presença de 3 vetores: *revalorização do Homem* situado em face de um Elemento abrangente (= nação, humanidade, Absoluto), o exacerbado acicate da *pesquisa criativa*, e (com aceitação ou recusa) a consciência nítida da *Tradição*, como uma presença irreduzível.³⁵¹

A descrição da crítica literária paulista, mostra-nos como a consciência literária de então havia assimilado o limite entre a liberdade do homem e as contingências de valor absolutizador, ou em outras palavras, como a sina humana por liberdade sempre esbarra em diferentes e poderosas formas de condicionamento exterior. Em contrapartida, revela como tal consciência não exime o mesmo dessa busca e, como veremos, de que modo a Tradição, e para Nejar a tradição bíblica é a mais poderosa de todas elas, contribui para uma poética de desvelamento do ser em face do Absoluto, como abertura do ser a sua realidade última.

Para Gibellini, tradutor da teologia do século XX para os nossos dias, a teonomia tillichiana empreenderia no plano da cultura uma criação literária, filosófica e artística cuja meta recai sobre a preocupação última, isto é, que aponta para os significados transcendentais como parte do ser mesmo do homem. De igual modo, em seu projeto de situar a produção literária de Nejar, Nelly Novaes Coelho considera que:

a poesia que nasce dessa consciência distancia-se do mundo real-cotidiano e procura refúgio em algo eterno e imutável: o mundo do Mito (intangível em sua realidade eterna) ou o mundo do Absoluto (religioso ou filosófico), o mundo da Essência Indestrutível³⁵².

É flagrante nesta afirmativa, como já profetizada por Frye, o retorno a um estado da linguagem essencialmente poética, mítica e, portanto, onde sujeito e objeto estão intimamente relacionados, ou seja, o divino é parte mesma do homem, e indivisível quer na linguagem, quer na compreensão de si através da realização

³⁵¹ COELHO, N. N., Carlos Nejar e a “Geração de 60”, p. 20.

³⁵² COELHO, N. N., Carlos Nejar e a “Geração de 60”, p. 7.

poética, ou de qualquer outra manifestação do homem sobre domínio teonômico. Ou ainda, como Heidegger considerou, “a poesia é a saga do não-estar-encoberto”³⁵³ do homem, é sua constituição ontológica. A poesia, desde a “década de 50 em diante”, terá como problema chave a “reconquista da palavra poética”, que tem como motor, assim afirmado Nelly, “a reconquista do Homem”.

Adão depois da queda

A paz me amava.
E o paraíso era
gozar a fonte
e a larva da criação.
Eva e eu estávamos
vestidos na palavra.

E desobedeci.
O conhecimento do mal
eu quis. E sou um odre
de carne e dúvidas,
um odre de pó, som,
úmidas fendas.
Um odre, um odre
que se esconde:
[...]
Em Deus aguardo.
Pelos séculos, aguardo,
com meu odre quebrado.³⁵⁴

Nestes versos, onde se toma emprestado a voz de Adão, mas não apenas a do primeiro homem, como de toda a humanidade na qual este é arquétipo, Nejar ilustra, evocando essa imagem original de *Queda*, o sentimento de perda de uma palavra fundamental, como compreensão mesma do homem que, entregue a materialidade não encontra qualquer sentido, somente dúvida, sons sem articulação de significados, espaços vazios de representação. Assim, o homem aguarda por uma restauração por meio da palavra que dá vestidura ao ser, e, portanto, lhe confere sentido, preenchendo-lhe os espaços. Não é a linguagem o valor distintivo do humano, seu estar aberto como ente? Não é a linguagem poética a condição de possibilidade que “traz simultaneamente ao mundo o indizível enquanto tal”³⁵⁵?

³⁵³ HEIDEGGER, M., Caminhos da floresta, p. 79.

³⁵⁴ NEJAR, C., Os viventes, p. 31-32.

³⁵⁵ HEIDEGGER, M., Caminhos da floresta, p. 79.

Nejar resgata da “palavra épica”, não apenas o estilo que conjuga lirismo e dramaticidade, mas uma visão que penetra e escrutina a condição humana, “a atuação do Homem sobre o mundo”. A poética nejariana é uma poética da encarnação, cujas aspirações espirituais são erigidas desde baixo.

Como ficará claro, a partir da análise que se segue, Nejar pertence a uma longa tradição de criação poética, que remonta o procedimento criativo da Bíblia cristã em articula sua ação imaginativa com a reiteração de imagens e unidades simbólicas primordiais de modo a operar uma dupla interpretação: (i) da tradição, do qual procede à originalidade representativa de antigas formas literárias; e (ii) da realidade imediata ao ato poético, para o qual se destina essa nova representação.

4.2.2 O “agon” dos viventes

Se mantivermos regulamento da liberdade literária, tal como vimos concordar Kuschel, Moisés e principalmente Bloom, cuja teoria da poesia se faz em função da crítica e da recusa de atribuição de valores outros que não poéticos para a criação do gênero, teremos, pois, de olhar, ler, compreender mais ou menos sistematicamente alguns poucos poemas nejarianos a fim de encontrar neles, e apenas a partir deles, um direcionamento analítico que nos conduza a uma possível arguição teológica - sem, com isso, prescindir das condições prévias que norteiam a escolha de tais materiais.

Para isso, dispor dos instrumentos de identificação do “agon” de realização poética e das imagens, metáforas e símbolos bíblicos reiterados, apropriados, articulados interpretativamente no autor objetivado, servirão, após expostas à luz da validade metodológica apontada até aqui, de ponto de partida para declinação sobre seu alcance teológico. Como se faz consta em *A interpretação da Bíblia na Igreja*, documento da Pontifícia Comissão Bíblica, deve haver por parte do intérprete das escrituras o esforço por identificar essas símbolos para:

esclarecer o sentido dos ritos do culto, dos sacrifícios, dos interditos, para explicar a linguagem cheia de imagens da Bíblia, o alcance metafórico dos relatos de milagres, a força dramática das visões e audições apocalípticas. Não se trata simplesmente de descrever a linguagem simbólica da Bíblia, mas apreender sua função de revelação

e de interpelação: a realidade luminosa de Deus entra aqui em contato com o homem.³⁵⁶

Dito de modo direto, o objeto de nosso interesse teológico está sobre as imagens poéticas desenvolvidas por Nejar, fruto da angústia de influência sofrida por este pelos textos bíblicos, isso porque, como entendemos, são elas que contém as articulações e estratégias comunicativas que conservam a mensagem bíblico-teológica acesa, vibrante, pulsante na consciência ocidental, e na melancolia de realização literária dos poetas forte. Além, é claro, de serem capazes de tocar a existência do homem e atraí-lo para uma realidade que o transcende, mas que é ao mesmo tempo sua fonte de revelação.

Não é simples selecionar o material poético mais adequado a nossa investigação quando se está diante de um poeta de extensa produção literária e na qual as dileções por imagens bíblicas se dão aos montes, de modo que praticar injustiças na seleção torna-se inevitável. O caminho já percorrido por outros trabalhos sobre Nejar, tendo em vista seu aspecto religioso, torna a opção por *Os Viventes*, livro que reuniu a mais original compilação de apropriação poética, por assumir, de modo sensível a voz desses “videntes”, um caminho aparentemente seguro para se traçar. Quer personagens literários, quer protagonistas e antagonistas da vida real, Nejar a todos fia sua imaginação poética costurando através das noções gerais desses videntes uma representação simbólica de sua condição humana, e, ao mesmo tempo, elabora “um vasto e complexo retábulo de toda a humanidade, estendendo-se desde a mais ínfima criatura até seres que, por sua tragicidade e estrutura, mudaram a face do mundo e perturbaram a própria visão que possuímos desse mundo”³⁵⁷, afirma Ivan Junqueira no prefácio desta obra. Em *Os Viventes*, a apropriação poética e o projeto épico nejariano ganham especial concretude.

Tomemos por exemplo um poema que, mesmo não sendo as escrituras sua primeira influência, tem por debaixo da tessitura das palavras e dos sentidos, a presença simbólica da Bíblia a irradiar toda uma possibilidade interpretativa.

O homem e a besta

³⁵⁶ PONTIFÍCIA COMISSÃO BÍBLICA. A interpretação da Bíblia na Igreja. São Paulo, SP: Paulinas, 1994. p. 73.

³⁵⁷ NEJAR, C., *Os videntes*. p. 11.

És a primeira besta, homem,
e não serás a última.

Ao criares preceitos,
a dor te vai criando
sinais e vaticínios.

Até que a pedra venha
a ser o teu conciso
e impotente argumento.

És a primeira besta
e ainda serás a última,
entre agravos, súplicas.

Até que a pedra cubra
teu desejo. E a pedra
cubra a pedra.³⁵⁸

Ao terminar a leitura desse poema, fica difícil não ter reacendida na memória o poema de um único e severo argumento: “No meio do caminho tinha uma pedra / tinha uma pedra no meio do caminho”³⁵⁹, e a inevitável condição do poeta de estar preso a este argumento, pois dele nunca o poderia esquecer, resultando em uma repetição com versos invertidos “tinha uma pedra no meio do caminho / no meio do caminho tinha uma pedra”³⁶⁰. A capacidade de reiteração da imagem constrangedora da pedra, no poema de Nejar, não se dá como repetição da construção frasal do poema drummondiano, mas pela reiteração tipológica desta imagem já transmutada pela interpretação idiossincrática do poema anterior. Dito de outro modo, o poema “O homem e a besta” se realiza como apropriação interpretativa do célebre poema “No meio do caminho”, pois, conforma o “conciso e importante argumento” ao projeto “épico” de Nejar.

Por épico, é preciso entender ser a pretensão nejariana por um poema contendo dois elementos fundamentais: (i) a “mescla do Relativo com o Absoluto”³⁶¹, presente no contraste entre a primeira estrofe, onde “primeira” e “última” condição de bestialidade ganha valor relativo quando conjugados por “e não serás”, e a quarta estrofe, em que a primeiridade e a ultimidade da condição

³⁵⁸ NEJAR, C., Os vivos, p. 416.

³⁵⁹ ANDRADE, C. D. de. Alguma poesia [recurso eletrônico]. n.p.

³⁶⁰ ANDRADE, C. D. de. Alguma poesia [recurso eletrônico]. n.p.

³⁶¹ COELHO, Nelly Novaes. Carlos Nejar e a “Geração de 60”, p. 39.

humana ganham uma unidade final, absoluta; (ii) a ação humana que se desenvolve entre este embricamento do Relativo e do Absoluto, resultando sempre na dramaticidade do homem: a criação de preceitos, isto é, de regras, normas para a vida, que resulta numa criação secundária de dor, de um fim anunciado, um vaticínio de morte, esta pedra como encerramento do desejo, e portanto da vida, que se torna objeto da fruição do poeta.

A poesia de Nejar ganha seu tom mais original, entretanto, no deslocamento da metáfora do limite do tempo humano para o tempo mítico, para o eterno: “Até que” presente no último verso, garante essa transição e o tropo poético nejariano. Se tomarmos de modo literal a interpretação que sugerimos, onde pedra tem sentido de fim, de morte, os últimos versos, então, ganham contornos de uma forte redundância. Todavia, como sugere Kenner Terra: “A presença de figuras bíblicas e do próprio messias cristão não é tão previsível na obra nejariana”³⁶². Se está correta a afirmativa de Villas Boas que “esse Deus que tudo vê e nada sente é uma grande pedra no meio do caminho”³⁶³ do poeta mineiro, então a agudeza da leitura do poeta gaúcho tem como sugestão uma outra pedra, que já não é a morte, mas o próprio Deus. Nejar compreendendo a ambiguidade do significado drummondiano para pedra, apresenta num jogo de palavras, a substituição de seu objeto interpretado. “Até que a pedra cubra / teu desejo. E a pedra / cubra a pedra”.

Para Nelly Novaes Coelho, o que encontramos neste poema fica ainda mais nítido na segunda publicação do poeta do pampa sobre o título “O livro de Silbion”, publicado em 1963, no qual Nejar soma “o espaço alegórico” de Drummond com o “tempo mítico”, caráter singular da sua poesia. Nossa digressão sobre a relação de influência entre os Carlos, ou entre qualquer outro escritor (João Cabral de Melo Neto ou Jorge de Lima, como aporta Nelly) só tem função de validar nossa proposta ao passo que identificamos o modo de operação da apropriação poética de Nejar e seu correspondente no quadro teórico de Bloom. Quanto a operação, a estratégia nejariana de angústia da influência, já o dissemos: a reiteração de imagens, símbolos

³⁶² TERRA, K., “Nuvens são pássaros...” Jesus em “Arca da Aliança” de Carlos Nejar. Teoliterária. v. 10, n. 20 - 2020. p. 38-69 mar./abr. 2020. Disponível em: <<https://doi.org/10.23925/2236-9937.2020v20p38-69>> Visto em: 12 jul. 2021.

³⁶³ BOAS, A. V., Teologia em diálogo com a literatura [recurso eletrônico] n.p.

e metáforas dos seus precursores acomodadas a sua interpretação idiossincrática em função de seu projeto poético, o poema épico.

Já no quadro teórico bloomiano, o poema da qual dispomos, pode muito bem ser associado a apophrades, a ressurreição dos mortos evocado pela elegia, estratégia que normatiza toda a construção poética de *Os Viventes*, e caracteriza essa fase da angústia da influência, por ser um tropo do tropo, a substituição metonímica de uma palavra por uma palavra já figurativa. Todavia, o poema não é dedicado a Drummond, como o são os demais poemas que compõem o itinerário criativo deste livro. A associação que torna possível a justa conexão entre os poemas se dá pela reiteração interpretativa que, na repetição da figura “pedra”, se faz notar. Tais características estão intimamente relacionadas a Kenosis, onde a supressão do poeta anterior no id é denunciada pela compulsão repetidora de sua imagem pelo poeta novo que, interpretando-o erroneamente, substitui sua representação simbólica sob o signo de seu precursor.

Como vimos, as estratégias de apropriação poética de Nejar conjugam as imagens e metáforas de seu precursor aos objetivos próprios de seu projeto. Por essa razão, tais imagens passam por um processo de depuração interpretativa e, neste percurso, casam-se a outros símbolos e representações metafóricas sob, ou não, o mesmo signo. Nejar, como servo da palavra, dá ao sinal simbólico, núcleo de significação do poema, singular valor, recheando cada palavra de sentido amplo ao relacioná-las em versos e rimas, nem sempre previsíveis. Mergulhando, assim, num compilado de referências simbólicas que, não obstante ao seu caráter enigmático, penetram a existência do leitor numa teia de alusões fáticas a sentimento, visão social, dramas e sensações humanas. Porém o modo mais efetivo de realização fática do verso nejariano incide sobre a universalização de qualquer individuação através do agenciamento coletivo das pessoas no texto - falaremos mais disso adiante.

4.2.4 Da imagem poética a teologia

Eva

1.

A culpa toda

me reveste
e eu nua.

Ouvi o que
a serpente
sussurrava
e caí.
Com Adão.

Nos desterrou
o anjo.
Era o conhecimento
de um pudor
ou soluço.

O que pode
a dor,
se nenhum traço
nos julga?

Com medo,
escondo a face.
E opaco, nulo
o riso.
Tudo é desconhecido
fora do paraíso.

2.

Existíamos na graça
que não tinha nudez,
nem veste. Mas a lassa
alegria de fruir
na aragem da tarde,
Deus. E o que preparara
para nós: o rio
a regar um jardim
de frutas claras.
E árvores, árvores.
Entre elas, no centro,
a da vida. E outra,
que não podíamos
tocar. Uma palavra
a vergava com a morte,
a morte, a morte,
o apodrecimento.

E não escutei Deus,
mas a serpente. E Adão,
de quem gerada fui,
me ouviu, sem o grão
sequer de algum sentido,
sem a razão, o vínculo
do amor que nos reteve.

E expulsos fomos do Éden.

E com espada flamejante,
anjos o guardavam, enquanto
íamos os dois, desventurados
encher o vale humano.

Porém, uma mulher,
como eu, pela semente,
vem, e com a planta
do pé que floresceu,
esmagará a serpente.
E sob as folhas
da figueira tapamos
a nudez e continuamos
nus, continuaríamos,
se Deus não nos cobrisse
de outra pele viva,
do único capaz
de abrir o selo:
a pele do Cordeiro.³⁶⁴

Para Ivan Junqueira, a “Arca da Aliança”, além de ser o mais significativo acréscimo a esta obra, registra a leitura nejariana dos textos bíblicos revelando “não apenas uma absoluta e lúcida compreensão”, mas a sensibilidade poética do autor, seu “pensamento emocionado, assim como vemos nos altos espíritos que se convertem a essa ou aquela religião”³⁶⁵. Nesse retrato de Junqueira, o “alto espírito” nejariano afirma-se como uma inquietação que vai da relação contemplativa da leitura ao espaço de encarnação da experiência social, psicológica e mística dos personagens cuja voz Nejar se apropria. Numa advertência perspicaz, todavia, Junqueira afirma: “É bom que se lembre, ainda uma vez, de que Nejar está falando pela boca dos outros, a dos profetas, dos apóstolos, e das criaturas mais remotas do Velho Testamento desde Adão e Eva, vale dizer: desde as origens do homem bíblico”³⁶⁶.

Nejar, como leitor forte dos textos sagrados, abre a trama da experiência humana com o Deus judaico-cristão, pela boca de uma mulher. Não é sem razão, entretanto, que a voz feminina estabelece o tom da narrativa que, pela boca daqueles que viveram a saga de encontros e desencontros com o divino, faz despontar de suas

³⁶⁴ NEJAR, C., Os viventes, p. 29-31.

³⁶⁵ NEJAR, C., Os viventes, p. 13.

³⁶⁶ NEJAR, C., Os viventes, p. 13.

histórias pessoais uma revelação, os contornos do Eterno. Interessante partir de uma mulher, porque, sem pretender entrar em uma discussão demasiadamente longa, a intuição literária vem, a alguns anos, atribuindo de modo notável a fonte veterotestamentária conhecida como Javista à uma mulher, a autora J. Bloom, que dedicou todo um livro a este debate, reconhece que tal consideração caminha sobre o solo da intuição literária, da ficção criada pelo leitor de um autor ideal, pois, “quando lemos qualquer obra literária, criamos necessariamente uma ficção, ou metáfora, de um autor”³⁶⁷, possivelmente sugerida pelas pistas contidas no próprio texto, dos quais não lançaremos mão, mas certamente conduzem, consciente ou inconscientemente, Nejar, como poeta forte, a pôr na boca de Eva a síntese da revelação cristã.

Há, todavia, uma razão de natureza teológica ainda mais aguda que parece nutrir a escolha de Nejar: a reorganização da vida na união mística entre Deus e a humanidade, tendo como ponto catalisador o corpo feminino (ou da mulher). Lidas as seções em ato contínuo, é possível perceber o mesmo movimento de expansão narrativa ocorrida entre o capítulo 1 e 2 de Gênesis, como se algo precisasse de mais explicação. Todavia, se na narrativa bíblica é o desencadeamento das ações dos personagens e suas respectivas consequências que conduz o fio descritivo. Em Nejar, é a recepção psicológica dos fatos o fio narrativo do poema. O tom profundo e reflexivo de onde emerge esses versos, “A culpa toda / me reveste / e eu nua”, carregam um singular nuance de confessionalidade, como se alguém no divã, ou até mesmo em um solilóquio evocasse, do fundo da memória, mais que uma história vivida, mas os sentimentos que contornam os fatos. Nejar faz, dos espaços vazios de representação dos textos bíblicos, da escuridão psicológica negligenciada na narrativa, ecoar a voz da primeira mulher.

O poema, recheado de reiteraões simbólicas, conjuga ao menos três grandes imagens que, do ponto de vista teológico, carecem de especial atenção: (i) A imagem da queda; (ii) a figura do profetismo messiânico; e por fim (iii) a esperança apocalíptica. Todas elas costuradas sobre a relação psicológica da mulher com a nudez.

³⁶⁷ BLOOM, H.; ROSENBERG, D., El autor J, p. 31.

Para Gerhard von Rad, a narrativa da queda e de suas consequências de invasão do pecado, ainda que carreguem diferentes elementos provenientes dos mitos antigos, “não poderiam ser chamados de mitos”, pois, segundo ele, prevalecem mais os elementos de “cunho espiritual na antiga sabedoria”³⁶⁸, que o modelo mítico narrativo sobre a qual ela é elaborada, isso porque, a proposta interpretativa de von Rad contempla ao menos três campos, teológico, antropológico e histórico-cultural. Tillich, entretanto, parece propor uma via média onde a natureza mítica da queda esteja preservada e as consequências apresentadas por von Rad estejam, igualmente, asseguradas, e afirma não ser “possível uma demitologização completa ao falar do divino”³⁶⁹ e que a tentativa de um literalismo bíblico já produziu demasiado “desserviço ao cristianismo”.³⁷⁰

Anne-Cathy Graber e Blandine Lagrut, em *La bibbia delle donne*, demonstram, de modo emocionado, e encarnando Maria mãe de Jesus, o sentimento feminino diante das consequências de uma interpretação equivocada desta passagem bíblica e de suas reiteraões neotestamentária:

Quando eu leio essas linhas, pensamentos se sobrepõem em minha mente: Eva é aquela que foi seduzida antes de se tornar uma sedutora, a mulher falível e suscetível, originalmente culpada. Tudo vem à mente: preconceitos, piadas ruins e provocações.³⁷¹

Se retornamos à Eva de Nejar observaremos o poder psicológico desta culpa introjetada na primeira mulher que, num tom de admissão da culpa, afirma:

E não escutei Deus,
mas a serpente. E Adão,
de quem gerada fui,
me ouviu, sem o grão
sequer de algum sentido,
sem a razão, o vínculo
do amor que nos reteve.
E expulsos fomos do Éden.³⁷²

Uma leitura atenta do poema sob a perspectiva de uma interpretação equivocada do mito da queda em Gênesis, ou nas suas formas reiteradas no Novo

³⁶⁸ RAD, G. von. Teologia do Antigo Testamento, p. 152

³⁶⁹ TILLICH, P., Teologia Sistemática, p. 325.

³⁷⁰ TILLICH, P., Teologia Sistemática, p. 324.

³⁷¹ PARMENTIER, É. *La bibbia delle donne*, n.p.

³⁷² NEJAR, C., *Os vivos*, p. 30.

Testamento, mostra que Nejar não propõe uma revisão crítica dos mesmos, mas acentua ainda mais o sentimento de culpa. A elipse do “eu” no primeiro verso da estrofe acima, caracteriza essa acentuação, porém revela um movimento nejariano de “agenciamento coletivo”³⁷³, termo cunhado por Deleuze para compor as estratégias narrativas do que ele chamou de literatura menor, das pessoas do texto. Para Coelho, a pretensão normatizadora da poesia de Nejar de compor um épico, não permite particularização do “eu” Eva, mas desloca para um “eu” universalizado em toda mulher. Fazendo do acentuado tom de culpa e confissão, forma de denúncia dos agravos de uma interpretação literalista, insensível ao espírito do texto.

Tanto Tillich, quanto Frye atribuem, em suas análises mitológicas da queda, um sentido pretendido pelo texto ainda mais profundo. Para Frye, assim como acontece em *As metamorfoses* de Ovídio, em que “seres outrora conscientes se vêem transformados em diferentes objetos da natureza e reduzidos ao silêncio”³⁷⁴, a Bíblia narra, na queda, a metamorfose do homem que resulta em sua “alienação da natureza”. Nejar, na sexta estrofe desse poema, que abre a segunda seção e que como vimos tem função explicativa em relação ao primeiro, retrata de maneira emocional o estado edênico do homem:

Existíamos na graça
que não tinha nudez,
nem veste. Mas a lassa
alegria de fruir
na aragem da tarde,
Deus. E o que preparara
para nós: o rio
a regar um jardim
de frutas claras.
E árvores, árvores.
Entre elas, no centro,
a da vida.³⁷⁵

No poema *Adão depois da queda*, o poeta sublinha de forma contundente este estado de ser do homem anterior a queda e estabelece o que podemos chamar de caráter ontológico do homem edênico:

A paz me amava
E o paraíso era

³⁷³ DELEUZE, G. & GUATTARI, F., *Kafka: para uma literatura menor*, p. 39.

³⁷⁴ FRYE, N., *O código dos códigos*, p. 127.

³⁷⁵ NEJAR, C., *Os vivos*, p. 30.

gozar a fonte
e a larva da criação.
Eva e eu estávamos
vestidos na palavra³⁷⁶

No poema *Adão depois da queda*, o poeta sublinha de forma contundente este estado de ser do homem anterior a queda e estabelece o que podemos chamar de caráter ontológico do homem edênico. Ambos os poemas não suscitam apenas uma realidade circunstancial: a presunção de suas existências estava na “graça” e na “paz”, “que não tinha nudez, nem vestes”, ou se havia, esta era a “palavra”. Tanto as imagens “fluir na aragem da tarde, Deus” quanto “vestidos na palavra” denotam uma comunhão com Deus, e com a natureza, num plano absolutamente essencial. Para Tillich, este estado do ser edênico é “essencial”, isto é, aponta para uma realidade do ser sem precedente na história do desenvolvimento humano, ou dito de outro modo, na narrativa da queda “a natureza essencial do ser humano foi projetada no passado como uma história anterior à história, simbolizando como uma idade de ouro ou paraíso”³⁷⁷ onde o homem está psicologicamente estado de “inocência sonhadora”³⁷⁸, ficando bem marcado no poema pela expressão “Mas a lassa alegria de fluir...”. Tillich afirma que a narrativa da queda é, portanto, a passagem da essência, “uma potencialidade não efetivada”³⁷⁹ pois impera uma consciência de inocência, à existência que caracteriza-se pelo despontar desta percepção do homem de sua finitude.

Com medo,
escondo a face.
E opaco, nulo
o riso.
Tudo é desconhecido
fora do paraíso.³⁸⁰

A angústia, como consciência da finitude, que Tillich faz importante menção, é a consciência de “ser e não-ser ou de ser ameaçado pelo não-ser”³⁸¹, que aponta para a segunda imagem erigida por Nejar, como já mencionamos, o “profetismo messiânico”. Esta figura, que ganha maior força nas narrativas posteriores e

³⁷⁶ NEJAR, C., Os viventes, p. 31.

³⁷⁷ TILLICH, P., Teologia Sistemática, p. 328.

³⁷⁸ TILLICH, P., Teologia Sistemática, p. 328.

³⁷⁹ TILLICH, P., Teologia Sistemática, p. 329..

³⁸⁰ NEJAR, C., Os viventes, p. 30.

³⁸¹ TILLICH, P., Teologia Sistemática, p. 330.

revisionistas no complexo de reiterações interpretativas das Escrituras, ganha destaque no poema de Nejar por fazer incarnar em Eva um discurso originalmente presente na boca do próprio Deus. E não é esse o papel fundamental do profeta, encarnar na palavra profética o *pathos* divino? Na boca de outro personagem bíblico, *Noé, filho de Lameque*, Nejar reafirma esse poderoso *pathos* que conduz a vida de quem Deus lhe torna partícipe.

Era a minha vida
aquela arca,
que o Espírito cobria.
E nada me faltava.

E um dia, com família,
aves, animais,
Deus fechou a arca
e a água transbordou
dias e noites, oceanos,
céus completos.

Ali morava o vento.
E nos levava.
Era possível
navegar intacto
no seio do abismo.

E ser a Palavra.³⁸²

O homem, uma vez irmanado desse fervor profético sente-se como a arca velejada pelo vento, que nas palavras de Jesus “sobre para onde quer”³⁸³, sendo difícil distinguir, no plano simbólico, onde Deus termina e o homem começa. Para Abraham Joshua Heschel, a presença profética infere sobre a revelação de Deus, pois, para o profeta, Deus “é um santo, diferente e separado de tudo o que existe e a ideia inesgotável interesse de Deus pelo homem, às vezes iluminado pela sua misericórdia, outras vezes, escurecida pela sua ira”³⁸⁴. E completa: “Ele é ao mesmo tempo transcendente, acima da inteligência humana, e cheio de amor, compaixão, tristeza ou ira”³⁸⁵, ou seja, ainda que “totalmente outro”, assemelha-se ao homem em sua fluência de vida. Mesmo não sendo nosso objetivo aprofundarmos esse assunto, é digno de nota a intuição literária de Bloom que aponta para uma compreensão de Deus, tal como relatado nessa relação veterotestamentária, onde o

³⁸² NEJAR, C., Os vivos. p. 37-38.

³⁸³ BÍBLIA de Jerusalém. Nova ed. ev. e ampl. 2. impr. São Paulo, 2003.

³⁸⁴ HESCHEL, A. J., O homem não está só. p. 250.

³⁸⁵ HESCHEL, A. J., O homem não está só, p. 250.

caráter antropomórfico de Deus é manifesto, e “Javé é pessoa e personalidade; as divindades de Canaã são bugigangas, enquanto Javé é Homem Divino”³⁸⁶.

Embora essa afirmação não carregue qualquer pretensão teológica que nos valha, a não ser aquela que acentua a imagem de um Deus humano, preparando terreno para uma irrupção da encarnação, isto é, de um Humano Divino³⁸⁷, o amalgamento feito entre Deus e sua primeira profetisa, aponta para um importante aspecto na figura profética por Nejar ecoada, o elemento messiânico. O propósito profético de Eva está na encarnação tipológica de Deus que gera o messias prometido. Há muitos avanços na teologia contemporânea na consideração da imagem de Deus como mulher, e mesmo para o além do fator materno.

Todavia, é importante para o cumprimento de sentido do poema a ambiguidade estabelecida por Nejar que, através do pathos profético e poético, acentua o valor antropomórfico de Deus em ser ele mesmo mãe da semente anunciada, enquanto não tira da mulher a prerrogativa de fecundação da promessa. Evocando dois elementos constitutivos da contemporânea noção de encarnação. Primeiro, por ser a união trinitária um valor imprescindível na compreensão da encarnação de Jesus, a semente. Remetendo-nos, deste modo, ao axioma rahneriano, onde se afirma: “A Trindade Imanente é a Trindade Econômica e vice-versa”³⁸⁸. Segundo porque aponta uma condição ontológica de valorização do ser humano, já que a encarnação pode ser vista desde baixo, isto é, desde um olhar antropológico³⁸⁹. Nesse sentido, a encarnação é a síntese da realidade do que é finito e infinito, pois, em “Jesus Cristo o ser humano aparece em forma do divino, e Deus em forma de ser huma-no”³⁹⁰.

³⁸⁶ BLOOM, H., *Jesus e Javé*, p. 158.

³⁸⁷ Moltmann afirma que a encarnação não é uma passagem: ela é e permanece na eternidade. Não há outro Deus a não ser o Deus encarnado, humano e solidário. (MOLTMANN, J., *Trindade e Reino de Deus: uma contribuição para a teologia*, p. 129.)

³⁸⁸ RAHNER, K., *O Deus Trino, fundamento transcendente da história da salvação*, p. 293.

³⁸⁹ Dupuis, afirma que a experiência da fé que nos é transmitida pelas escrituras tem como trajetória a relação pessoal e histórica com Jesus até o estabelecimento de uma consciência da fé em torno dele e assevera: “O mesmo caminho, trilhado de novo por outros discípulos ao longo dos séculos, deve ser percorrido hoje pelos que desejam lograr uma fé madura e refletida em Jesus Cristo. Tal itinerário, de baixo para cima, vai do encontro pessoal com Jesus terreno à descoberta dela como Jesus” (DUPUIS, Jacques. *Introdução à cristologia*. Tradução: Aldo Vannucchi. São Paulo: Edições Loyola, 2004. p. 59.).

³⁹⁰ WERBICK, Jürgen. *Doutrina da Trindade*. In: SCHNEIDER, Theodor (org.). *Manual de Dogmática*. vol. 1. Tradutor. Ilson Kayser. Petrópolis: Editora Vozes, 2000, p. 36.

A terceira imagem que compõe o quadro imaginário do poema, refere-se a uma esperança apocalíptica. Nejar, telegrafa para seus leitores que foi longe para obter um plano interpretativo da queda e desenvolvê-lo em sua realização poética.

nus, continuaríamos,
se Deus não nos cobrisse
de outra pele viva,
do único capaz
de abrir o selo:
a pele do Cordeiro.

A concentração simbólica desta imagem na metáfora de abertura do selo, extraída do apocalipse de João, demonstra que o poeta está cômico da relação interna de auto-interpretação dos textos bíblicos, e estabelece um paralelo já disponível na representação narrativa do apocalipse. Igualmente, não iremos fundo no amplo terreno de significação teológica que essas figuras encerram, apenas algumas poucas considerações são necessárias para compreender a extensão simbólicas dessa imagem.

A escatologia, como afirma Moltmann, um dos mais ilustres tradutores contemporâneos deste conceito teológico, “é idêntica a doutrina da esperança cristã”³⁹¹, para ele não há distinção entre o cristianismo e a esperança escatológica: “toda pregação e mensagem cristãs têm uma orientação escatológica”³⁹². Porém, a razão de ser da esperança escatológica reside na constatação de uma realidade caótica, na qual o pecado e a queda são suas principais representações simbólicas. Como afirmamos acima, as três figuras que compõem a angústia de influência de Nejar, estão intimamente ligadas à relação psicológica de Eva com sua nudez.

Uma leitura atenta do poema nos informará que o autor não menciona a palavra “pecado”, mas seus correspondentes imagéticos subsequentes estão todos lá: “medo”, “morte” e “nudez”; eles apontam para um componente profundo do que Tillich chamou de “transição da essência para a existência”, como já fizemos menção. Voltamos a este assunto, porque a consciência expressa de sua nudez, o medo e a angústia pulsa dessa autopercepção que Tillich afirmou ser o pressuposto psicológico da finitude humana é, também, pressuposto da esperança. Para

³⁹¹ MOLTSMANN, J., Teologia da esperança, p. 30.

³⁹² MOLTSMANN, J., Teologia da esperança, p. 30.

Moltmann, “a dor do desespero consiste precisamente em haver uma esperança”³⁹³. Nejar faz sua Eva repetir o fato e o incômodo de sua nudez, não com vistas em uma consciência moral superior, mas porque ela a encaminha em direção à esperança. Todavia, nem para Nejar, nem para Moltmann, a esperança é uma realidade não contemporiza no presente, pelo contrário, “o mundo está cheio de todas as possibilidades, das possibilidades do Deus da esperança”³⁹⁴. Em *Adão fora do paraíso*, Nejar concebe o homem como “um odre de carne e dúvidas, um odre de pó, som, úmidas fendas”³⁹⁵, que em Deus aguarda, afirma Adão: “Pelos séculos, aguardo, com meu odre quebrado”³⁹⁶. Essa metáfora do odre, é da mesma família das metáforas sobre os vasos, como em Jeremias, ou até mesmo em Paulo, onde aqueles que acolhem a mensagem e os feitos de Cristo são semelhantes a “vasos de argila” que carregam um tesouro³⁹⁷, isto é, no homem as condições de uma realidade transcendente lhe são constitutivas. Ao tomar um cordeiro para cobrir a nudez do homem e da mulher, Deus demonstra que na criação há caminhos de esperança e, ao mesmo tempo, antecipa o objeto da esperança, a renovação de todas as coisas no Novo Ser.

4.2.4 O poeta da Palavra

Não pretendemos desenvolver toda uma teologia da queda a partir do poema de Nejar, mas sublinhar como as imagens reiteradas na estratégia de apropriação poética podem fornecer, por outra via, material teológico fundamental à compreensão mais aprofundada do texto que cuja angústia da influência é patente. Também objetivamos, nessa análise teológico-literário, verificar o valor interpretativo do poema em relação ao texto bíblico. Tal procedimento acompanha o espírito de auto-interpretação das escrituras, realizando o que Bloom chamou de relação intrapoética, isto é, o intercambiamento hermenêutico de imagens, símbolos, figura e metáfora de uma realização poética a outra. Servindo de mediação hermenêutica a teologia no momento que o tropo posterior pretende ser

³⁹³ MOLTSMANN, J., Teologia da esperança, p. 39.

³⁹⁴ MOLTSMANN, J., Teologia da esperança, p. 41.

³⁹⁵ NEJAR, C., Os viventes, p. 31.

³⁹⁶ NEJAR, C., Os viventes, p. 32.

³⁹⁷ BÍBLIA de Jerusalém. Nova ed. ev. e ampl. 2. impr. São Paulo, 2003.

uma interpretação forte de seu precursor abrindo para si mesmo um espaço imaginativo.

Como afirma Nélida Piñon, o universo metafórico de Carlos Nejar “é quase transcendente, porém, ele não é teológico”³⁹⁸. Ao analisarmos os poemas Nejar sob a ótica da influência, isto é, da apropriação poética em “Arca da Aliança” somos conduzidos a mergulhar no espaço imaginativo das narrativas bíblicas, isso porque, como tropo apophrades, o poeta gaúcho ressuscita a voz, os sentimentos, as reflexões, as tensões e angústias dos viventes do passado, porém, ilumina-os com a relação “antitética dos significados”³⁹⁹ presente no “agon” interpretativo e imaginativo das próprias Escrituras Sagradas que esses, no silêncio de suas vidas finitas, nem sequer imaginavam pertencer. Nesse sentido, ainda que o poeta do pampa não seja teológico, recorrer à teologia como forma de compreender os elementos simbólicos que transitam entre os textos, faz-se tão justificável quanto a teologia lançar mão da realização poética que a interpela e penetra no espaço imaginativo que lhe constitui.

Sem perder de vista o que Piñon chamou de “seu sentido de universal”⁴⁰⁰, e Nelly Novaes Coelho chamou de “projeto épico”, o poema Eva, num jogo de retalho imagético arregimenta um amplo espectro de significação bíblico-teológico que tem implicações, e talvez seja esta a razão de sua apropriação, sobre o homem e sua consciência de pertencimento no mundo. Nejar é “um poeta da carne”⁴⁰¹, do corpo desnudo, da passagem edênica de uma consciência da “lassa alegria de fluir”⁴⁰², que

³⁹⁸ INTEGRANTE DA ABL, ESCRITOR GAÚCHO CARLOS NEJAR CELEBRA A TRAJETÓRIA. Jornal do Comércio: O jornal de economia e negócios do RS. Porto Alegre, 02 ago. 2019. Reportagem Cultural. Disponível em: <https://www.jornaldocomercio.com/conteudo/especiais/reportagem_cultural/2019/07/695632-integrante-da-abl-escritor-gaucha-carlos-nejar-celebra-a-trajetoria.html>. Visto em: 21 jun. 2021.

³⁹⁹ BLOOM, Harold. Um mapa da desleitura, 1995. p. 85.

⁴⁰⁰ INTEGRANTE DA ABL, ESCRITOR GAÚCHO CARLOS NEJAR CELEBRA A TRAJETÓRIA. Jornal do Comércio: O jornal de economia e negócios do RS. Porto Alegre, 02 ago. 2019. Reportagem Cultural. Disponível em: <https://www.jornaldocomercio.com/conteudo/especiais/reportagem_cultural/2019/07/695632-integrante-da-abl-escritor-gaucha-carlos-nejar-celebra-a-trajetoria.html>. Visto em: 21 jun. 2021.

⁴⁰¹ INTEGRANTE DA ABL, ESCRITOR GAÚCHO CARLOS NEJAR CELEBRA A TRAJETÓRIA. Jornal do Comércio: O jornal de economia e negócios do RS. Porto Alegre, 02 ago. 2019. Reportagem Cultural. Disponível em: <https://www.jornaldocomercio.com/conteudo/especiais/reportagem_cultural/2019/07/695632-integrante-da-abl-escritor-gaucha-carlos-nejar-celebra-a-trajetoria.html>. Visto em: 21 jun. 2021.

⁴⁰² NEJAR, C., Os viventes, p. 30.

Tillich nomeou de “inocência sonhadora”⁴⁰³ para a existência lúcida de finitude humana no vale de angústias “onde tudo é desconhecido”⁴⁰⁴, e onde o sentido clama por realização, por revelação.

Nejar é “poeta da revelação”⁴⁰⁵; do auto-desvelamento do Deus pessoa, ao mesmo passo que é o “totalmente Outro”, é o Deus das paixões, da busca afetiva de relação que se lança num projeto de reconciliação com o mundo por meio de seu irrompimento no tempo e na história, da qual o cordeiro, descrito em Eva, é a sua antecipação profética e simbólica. Não obstante a isso, Nejar é o poeta da esperança, isto é, da angústia como propiciadora de uma “potencialidade efetivada”, uma esperança não estática, mas que na dinâmica da vida criada reconhece os elementos viáveis de realização escatológica, tornando a encarnação uma possibilidade desde baixo, desde uma dimensão de valorização antropológica do homem. Como afirma Eduardo Portela:

A religiosidade subjacente na poesia de Carlos Nejar, ao contrário de retrair-se, abre-se e sufoca-se, abre-se no espaço interminável da história. Cada vez mais se define o militante. Não em face de um programa humanitário tosco e vazio, mas um militante sem partidarismo, ou melhor, um militante filiado ao mais universal dos partidos: o partido do homem.⁴⁰⁶

A poesia de Nejar, que não possui pretensão teológica efetiva, é devotada à palavra, e por isso encontra nas Escrituras uma fonte inesgotável de possibilidade poética. Cômico da superioridade imaginativa de seu precursor, Nejar não lhe resiste, antes como menino, atreve-se a brincar com as palavras, a contemplar seu precursor nela. De tanto brincar, se perde. Não sabendo se a palavra é o precursor ou se o precursor é a Palavra. Não sabe se ele mesmo é poeta, ou teólogo:

Os meus sentidos

Um dia vi Deus numa palavra
e luminosa despontava, argila.
E Deus vagueava tudo, equitava
as numinosas letras, quase em fila.

⁴⁰³ TILLICH, P., Teologia Sistemática, p. 265.

⁴⁰⁴ NEJAR, C., Os vivos, p. 30.

⁴⁰⁵ PORTELA, Eduardo. Discurso de recepção. Academia Brasileira de Letras, Rio de Janeiro, 09 maio 1989. Disponível em: <<https://www.academia.org.br/academicos/carlos-nejar/discurso-de-recepcao>>. Acessado em: 19 jun. 2021.

⁴⁰⁶ PORTELLA, Eduardo. In: PONTIERO. Giovanni (org.). Carlos Nejar; poeta e pensador. Porto Alegre: Edições Porto Alegre, 1983. p. 15.

E depois se banhava nesta ilha
de bosques e bilênios. Clareava
as formigas noctâmbulas da fala.
E nele os meus sentidos se nutriam.

Os meus sentidos eram coelhos ébrios
na verdura de Deus entretecidos.
A palavra empurrava o que era cego.

a palavra luzia nos sentidos.
E Deus nas vistas do menino, roda
e roda nos olhos da palavra.⁴⁰⁷

5 Conclusão

Por séculos o ser humano vem se debruçando sobre a natureza, sobre si mesmo, sobre sua história e estórias a fim de dar sentido ao seu estar-no-mundo. Para tanto, valeu-se no curso da história, da qual é narrador e personagem, de diferentes estratégias, caminhos, modos e meios de alcançar uma representação que lhe satisfizesse o desejo de mais sentido.

Falo de representação porque é sobre a tessitura da linguagem que o homem constrói edifícios de sentido, suas representações do conhecido e desconhecido que lhe sirva, ao menos por algum tempo, de espaço de significação. Todavia, a linguagem não é apenas o espaço onde o sentido se encerra, mas justamente onde ele se abre. Como afirma Heidegger “a linguagem que traz, em primeiro lugar, ao aberto o ente enquanto ente” e em segundo lugar onde a transcendência, uma resistência a toda forma de encerramento, se torna uma realidade incontornável, um refluxo sobre o próprio ser “e para a essência de sua verdade”.

A inquietação deste estar em aberto sempre esteve presente onde vigoraram modelos próximos ou contrários a esta realidade constitutiva da linguagem. No entanto, como efeito desta presença inquieta da linguagem, criou-se e recriou-se imagens, símbolos, metáforas e narrativas que reiteradas no tempo trataram de acessar o clamor humano por sentido, por revelação. Através de um olhar atento para a filosofia, tendo como fio condutor essa relação com a transcendência, foi

⁴⁰⁷ NEJAR, C., Os melhores poemas de Carlos Nejar, p. 105.

possível verificar a depuração do pensamento ocidental, mesmo que resumidamente, em direção a condição de abertura do homem a uma realidade de si mesmo misteriosa, que ao mesmo tempo que lhe é estranha, lhe é íntima.

De igual modo verificou-se como a teologia foi se servindo dos diferentes florescimentos da razão para dar conta de sua vocação enunciativa. Chegando, assim, a um modelo de realização teológica capaz, porque hermenêutica, de conjugar o velho e o novo, as antigas representações da fé a novos paradigmas de compreensão do mundo e do homem moderno. Assim, a teopoética, como caminho interdisciplinar entre teologia e literatura, se impõe como modo efetivo de mergulhar no espaço de significação do homem por meio de um tipo especial de linguagem, a poética. E é nesta busca de sentido compartilhado pela linguagem poética que a teologia realiza com a literatura sua mediação hermenêutica.

A fim de lançar a esse laborioso trabalho luz ainda maior, um número crescente de estudos teopoéticos, das variadas matrizes vem se desenvolvendo, entre os quais o estudo da recepção das imagens, metáforas e representações bíblicas ganharam maior destaque em nosso desenvolvimento teórico e prático. Ao optarmos pelo conceito de influência em Harold Bloom, pretendemos observar com atenção de que modo a literatura, mesmo em sua autonomia, fornece os elementos viabilizadores de mediação teológica, isso porque, a angústia da influência como apropriação poética faz do poeta que tem as Escrituras como “Anjo Cobridor” um intérprete das metáforas e estratégias de linguagem próprias a fé judaico-cristã e a perícia teológica.

Importa que mais uma vez se diga: o método bloomiano é tropológico, portanto, é hermenêutica dos significados em relação a outros, ou reiterados significados, pois só por meio do movimento de assimilação ou desvio antitético, chamado por Bloom de “agon” entre poetas fortes, se realiza a pretendida abertura imaginativa de um poeta diante de seu precursor. A sublimação como desvio da angústia da influência prevê, no quadro teórico de Bloom, seis movimentos combativos entre o poeta e a tradição da qual pertence seu poder imaginativo que, embora tenha como marca a busca por uma auto-afirmação poética, torna-se capaz de vivificar sua tradição, dando-lhe novos contornos e coloração literária, ou ainda, interpreta de modo ativo (forte) essa tradição por meio de sua própria atividade

poética. Quer negando, quer assimilando a fonte de sua angústia, o poeta é parte desse poder simbólico.

A premissa, da assimilação e do desvio de um poeta de sua influência é o ponto onde o método da analogia estrutural pensada por Karl-Josef Kuschel torna-se aliado do processo hermenêutico de Bloom, pois ambos têm como meta a autonomia da obra literária, embora por analogia encontre as correlações possíveis entre as representações poéticas e os postulados da fé fecundados pelas imagens bíblicas. Nesse sentido, Kuschel é herdeiro e revisor de Tillich, para quem a revelação cristã contém as respostas articuladas pelas “preocupações preliminares” que a arte em geral manifesta.

A partir destas referências de natureza metodológica, introduzimos, para fins de exemplificação, uma análise tropológica de alguns poucos poemas de Carlos Nejar que, em seu projeto épico, resgata imagens míticas da tradição literária com o fim de redescobrir o homem perdido na fragilidade das contradições da modernidade, conjugando em sua prática poética tradição e ruptura. Tal desempenho, além de carregar um alto grau de complexidade literária, serviu de linha mestra para os estudos literários da chamada “Geração de 60”. Sem perder de vista nossa meta: identificar a angústia da influência dos textos bíblicos em Nejar, observamos o “agon” literário entre o poeta do pampa e o poeta de Itabira, Carlos Drummond. A fase kenótica que marca o tropo nejariano tratou de, mesmo sutilmente, mostrar como as imagens bíblicas, no processo criativo do poeta gaúcho, norteia sua preocupação literária, mesmo que seja a fonte da influência que o poema encerra

Ao passarmos para a influência bíblica propriamente dita, demos predileção aos poemas da “Arca da Aliança”, coletânea que compõe o livro “Os viventes”. Em, *Adão depois da queda*, *Noé, filho de Lameque* e, principalmente, *Eva*, uma profusão de ricas imagens bíblicas vão ganhando importante valor poético e emocional a cada nova reiteração, mostrando como Nejar desvela o homem a partir dos referenciais mais fundamentais da cultura e da tradição bíblica. O brilhantismo do poeta gaúcho em captar a mensagem das Escrituras colocando na boca de seus personagens toda uma depuração narrativa de natureza auto-interpretativa, somadas as correlações analógicas cunho teológico, evocado pelo próprio texto, são um forte

e poderoso indicativo de como a mediação hermenêutica de caráter tropológico, núcleo da angústia da influência, apontam, mesmo preliminarmente, para método de correlação tropológica capaz de dar renovada coloração poética a linguagem teológica na sua relação com a cultura.

O método bloomiano de influência está longe de encontrar sua definitiva sistematização no horizonte da pesquisa teopoética, pois seus postulados não se esgotam nas reflexões sobre os poemas. Como hermenêutica da influência ela sempre suscita renovadas representações que se manifestam como realização interpretativa em linguagem poética da leitura forte dos textos bíblicos. Este postulado hermenêutico convida a outras formas de realização poética, além dos poemas, tais como hinos, prosas poéticas, escritos místicos, tudo aquilo que vibra poeticamente pode encontrar lugar no estudo das influências bíblico-literárias. Além disso, como procuramos sublinhar, a leitura da produção humana a partir do encontro com as imagens, metáforas e símbolos da fé apontam para essa abertura do ser que ele mesmo encerra, mas que está sempre além dele, como preocupação última.

6 Referências

Referencial primário

BLOOM, Harold. **A angústia da influência: uma teoria da poesia**. Tradução: Marcos Santarrita. 2ª ed. Rio de Janeiro, RJ: Imago Ed., 2002.

BLOOM, Harold. **Jesus e Javé: os nomes divinos**. Tradução: José Roberto O'Shea. Rio de Janeiro, RJ: Objetiva, 2006.

BLOOM, Harold. **Um mapa da desleitura**. Tradução: Thelma Médici Nóbrega. Rio de Janeiro, RJ: Imago Ed, 1995.

BLOOM, Harold; ROSENBERG, David. **El autor J**. Tradução: Marcelo Cohen. Barcelona: Editora Interzona, 1995. p. 31.

FRYE, Northrop. **O código dos códigos: a Bíblia e a literatura**. Tradução: Flávio Aguiar. São Paulo: SP: Boitempo, 2004.

NEJAR, Carlos. **Os melhores poemas de Carlos Nejar**. Coleção Regina Célia Colônia. São Paulo: Global, 1984. p. 105.

NEJAR, Carlos. **Os vivos**. 3ª ed. São Paulo: Leya, 2011. p. 125.

TILLICH, Paul. **Dinâmica da fé**. Tradução Walter O. Schlupp. 3ª ed. São Leopoldo, RS: Editora Sinodal, 1985. p. 7.

TILLICH, Paul. **Perspectivas da teologia protestante dos séculos XIX e XX**. 2ª ed. São Paulo: ASTE, 1999.

Referencial secundário

ALTER, Robert. **Em espelho crítico**. Tradução: Sergio Medeiros e Margarida Goldszajn. São Paulo, SP: Perspectiva, 1998.

ALVES, Rubem. **Lições de feitiçaria: meditações sobre a poesia**. São Paulo: Loyola, 2003.

ALVES, Rubem. **O poeta, o guerreiro, o profeta**. Petrópolis: Vozes, 1992.

ALVES, Rubem. **O que é científico?** São Paulo, SP: Edições Loyola, 2007.

ANDRADE, Carlos Drummond de. **Alguma poesia** [recurso eletrônico]. Rio de Janeiro: Record, 2010. n.p.

AUERBACH, Erich. **Mimesis: representação da realidade na literatura ocidental**. Tradução: São Paulo: Perspectiva, 1971.

BARCELLOS, José Carlos. **Literatura e teologia: perspectivas teórico-metodológicas no pensamento católico contemporâneo** In **Numem: Revista de**

Estudos e Pesquisa da Religião. Juiz de Fora: Universidade Federal de Juiz de Fora, v.3 n. 2, jul/dez. 2000.

BENVENISTE, Émile. **Problemas de linguística geral II.** Tradução Eduardo Guimarães. Campinas, SP: Pontes, 1989.

BINGEMER, Maria Clara. Deus: experiência originante e originada. O texto materno-teológico de Adélia Prado. MORI, Geraldo de & SANTOS, Luciano & CALDAS, Carlos. (org.). **Aragem do sagrado: Deus na literatura brasileira contemporânea.** São Paulo: Loyola 2012.

BIRMAN, Joel. **Ensaio de teoria psicanalítica, I.** parte: metapsicologia, pulsão, linguagem, inconsciente e sexualidade. Rio de Janeiro, RJ: Jorge Zahar Ed, 1993.

BIRMAN, Joel. **As pulsões e seus destinos [recurso eletrônico]:** do corporal ao psíquico. 1ª. ed. Rio de Janeiro, RJ: Best Seller, 2016

BOAS, Alex Villas., **Teologia em diálogo com a literatura:** origem e tarefa poética da teologia [livro eletrônico]. São Paulo: Paulus, 2017.

BOFF, Clodovis. **Teologia e prática:** teologia do político e suas mediações. 2. ed. - Petrópolis, RJ: Vozes, 1982.

BOFF, Clodovis. **Teoria do método teológico:** (Versão didática). 6. ed. - Petrópolis, RJ: Vozes, 2014.

BRAATEN, Carl E., JENSON, Robert W. **Dogmática Cristã Volume 2.** 2ª.ed. São Leopoldo, Editora Sinodal, 2007.

BRAATEN, Carl E., JENSON, Robert W. **Dogmática Cristã Volume 2.** 2ª.ed. São Leopoldo, Editora Sinodal, 2007. p.110.

CANTARELA, Antonio Geraldo. A produção acadêmica em teopoética no Brasil: pesquisadores e modelo de pesquisa. **Teoliterária**, v.8, n. 15, p. 193-221, 2018. Disponível em: <https://revistas.pucsp.br/index.php/teoliteraria/article/view/36644/26006>. Visto em: 19 jun. 2021.

CERBONE, David R. **Fenomenologia.** Tradução: Caesar Souza. Petrópolis, RJ: Vozes, 2012.

CHAUÍ, Marilena. **Introdução à história da filosofia:** dos pré-socráticos a Aristóteles, volume 1. 2ª ed., rev. e ampli. São Paulo: Companhia das Letras, 2002.

COELHO, Nelly Novaes. **Carlos Nejar e a “Geração de 60”.** São Paulo: Edição Saraiva, 1971.

COMISSÃO TEOLÓGICA INTERNACIONAL. **Teologia hoje:** perspectivas, princípios e critérios, 2012. Disponível em: https://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/cti_documents/rc_cti_doc_20111129_tologia-oggi_po.html. Acesso em: 24 maio 2021.

DELEUZE, Gilles & GUATTARI, Félix. **O que é a filosofia?** São Paulo. Editora !34, 2010.

DELEUZE, Gilles & GUATTARI, Félix. **Kafka: para uma literatura menor.** Tradução: Rafael Godinho. Lisboa. Assírio & Alvim editora. 2003.

DELEUZE, Gilles & GUATTARI, Félix. **Kafka: para uma literatura menor**. Tradução: Rafael Godinho. Lisboa. Assírio & Alvim editora. 2003.

DUBOIS, Christian. **Heidegger: introdução a uma leitura**. Tradução: Bernardo Barros Coelho de Oliveira. Rio de Janeiro, RJ: Jorge Zahar Ed., 2004.

EAGLETON, Terry. **Teoria da literatura: uma introdução**. Tradução: Waltensir Dutra. 6ª ed. São Paulo, SP: Martins Fontes, 2006.

ELIADE, Mircea. **Tratado de história das religiões**. Tradução: Fernando Tomaz, Natália Nunes. 5ª ed. São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2016.

ESTRADA, Juan A. **La pregunta por dios: entre la metafísica, el nihilismo y la religión**. Henao: Bilbao: Editorial Desclée de Brouwe, 2005.

FOUCAULT, Michel. **Ditos e Escritos, volume IX: Genealogia da ética, subjetividade e sexualidade**. Tradução: Abner Chiquieri. Rio de Janeiro: Forense Universitária. 2014.

FREIRE, Antônio Júlio Garcia. **A natureza da alma e a clinamen: ação e liberdade em Lucrécio**. Natal, 2014. Departamento de filosofia, Universidade Federal do Rio Grande do Norte.

FREUD, Sigmund. **As pulsões e seus destinos**. Tradução: Pedro Heliodoro Tavares. Belo Horizonte, MG: Autêntica Editora, 2014.

FREUD, Sigmund. **Inibição, sintoma e angústia, o futuro de uma ilusão e outros textos** (obras completas, volume 17): (1926-1929). Tradução: Paulo César Lima de Souza. São Paulo, SP: Editora Companhia das Letras, 2014.

FREUD, Sigmund. **Introdução ao narcisismo, ensaios de metapsicologia e outros textos** (obras completas, volume 12): (1914-1916). Tradução: Paulo César Lima de Souza. São Paulo, SP: Editora Companhia das Letras, 2010.

FRIGOTTO, Gaudêncio. **Interdisciplinaridade como necessidade e como problema nas ciências sociais**. Ideação: Revista do Centro de Educação e Letras da Unioeste, 10 (1): 41-62, 2008.

GABEL, John & WHEELER, Charles B. **A bíblia como literatura: uma introdução**. Tradução: Adail Ubirajara Sobral e Nana Stela Gonçalves. Ipiranga, SP: Edições Loyola, 2003.

GESCHÉ, Adolphe. **El sentido: Dios para pensar VII**. Tradução: Xabier Pikaza. Salamanca: Ediciones Sígueme, 2004. p. 158.

GRONDIN, Jean. **¿Qué es la hermenéutica?** Tradução: Antoni Martínez Riu. Barcelona: Herder Editorial, 2008.

GRONDIN, Jean. **Introdução à hermenêutica filosófica**. Tradução: Benno Dischinger. São Leopoldo, SP: Editora Unisino, 1999.

HEIDEGGER, Martin. **A caminho da linguagem**. Tradução: Marcia Sá Cavalcante Schuback. Petrópolis, RJ: Vozes; Bragança Paulista, SP: Editora Universitária São Francisco, 2003.

HEIDEGGER, Martin. **Carta sobre o humanismo**. Tradução de Rubens Eduardo Frias. 2 ed. São Paulo : Centauro, 2005.

HEIDEGGER, Martin. **O conceito de tempo**. A questão da técnica. Tradução: Marco Aurélio Werle. USP: Cadernos de Tradução, n. 2, 1997.

HEIDEGGER, Martin. **Que é Metafísica**. In: _____. Conferências e escritos. São Paulo: Abril Cultural, 1979.

HEIDEGGER, Martin. **Ser e tempo – parte II**. Trad. Marcia Sá Cavalcante Schuback. 12. Ed. Petrópolis: Vozes, 2005.

HEIDEGGER, Martin. **Ser e tempo**. Tradução: Fausto Castilho. Campinas, SP: Editora da Unicamp. Petrópolis, RJ: Editora Vozes, 2012.

HESCHEL, Abraham Joshua. **O homem não está só**. Tradução: Edwino Aloysius Royer. São Paulo: Ed. Paulinas 1974. p. 250.

HÖFFE, Otfried. **Immanuel Kant**. Tradução: Christian Viktor Hamn, Valerio Rohden. São Paulo: Martins Fontes, 2005.

HUSSERL, Edmund. **A crise da humanidade europeia e a filosofia**. Tradução: Urbano Zilles. 3ª. ed. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2008.

HUTCHEON, Linda. **Poética do pós-modernismo**: história, teoria, ficção. Tradução: Ricardo Cruz. Rio de Janeiro, RJ: Imago, 1991.

INTEGRANTE DA ABL, ESCRITOR GAÚCHO CARLOS NEJAR CELEBRA A TRAJETÓRIA. Jornal do Comércio: O jornal de economia e negócios do RS. Porto Alegre, 02 ago. 2019. Reportagem Cultural. Disponível em: <https://www.jornaldocomercio.com/conteudo/especiais/reportagem_cultural/2019/07/695632-integrante-da-abl-escritor-gaucho-carlos-nejar-celebra-a-trajetoria.html>. Visto em: 21 jun. 2021.

KANT, Immanuel. **Crítica da razão pura**. Tradução: Fernando Costa Mattos. 4. ed. Petrópolis, RJ: Vozes; Bragança Paulista, SP: Editora Universitária São Francisco, 2015

KARL, Rahner. **Curso fundamental da fé**: introdução ao conceito de cristianismo. Tradução: Alberto Costa. São Paulo: Paulinas, 1989.

KASPER, Walter. **La teología, a debate**: claves de la ciencia de la fé. Tradução: José Manuel Lozano-Gotor Perona. 6ª ed. Cantabria - Milão: Editorial Sal Terrae, 2016.

KLEIN, Julie Thompson. **Ensino Interdisciplinar**: Didática E Teoria. Fazenda, Ivani C.A (org.), Pág. 121 ed. Papirus Editora, 2008.

KUHN, Thomas S. **A estrutura das revoluções científicas**. Tradução: Beatriz Vianna Boeira e Nelson Boeira. 5ª ed. São Paulo, SP: Editora Perspectiva, 1998.

KÜNG, Hans. **Ser cristiano**. Tradução J. M. Bravo Navalpotro. 3ª ed. Huesca, Madrid: Ediciones Cristiandad, 1977.

KUSCHEL, Karl-Josef. **Os escritores e as escrituras**: retrato teológico-literário. Tradução: Paulo Astor Shoethe, Maurício Cardoso, Elvira Horstmeyer e Ana Lúcia Welters. Ipiranga, SP: Edições Loyola, 1999. p. 223.

KUSCHEL, Karl-Josef. **Talvez escute Deus alguns poetas**: a literatura enquanto desafio à fé cristã. Tradução: João Bouza da Costa. Palma de Cima, Lisboa: Universidade Católica Editora, 2018.

KUSCHEL, Karl-Josef. **Talvez escute Deus alguns poetas**: a literatura enquanto desafio à fé cristã. Tradução: João Bouza da Costa. Palma de Cima, Lisboa: Universidade Católica Editora, 2018. n.p.

LACAN, Jaques. Escritos. Tradução: Vera Ribeiro. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed, 1998. p. 253.

LAPLANCHE, Jean. **Problemáticas, III**: a sublimação. Tradução: Álvaro Cabral. São Paulo, RJ: Martins Fontes, 1989.

LENOIR, Yves. **Didática e Interdisciplinaridade: uma complementaridade necessária e incontornável**. Didática E Teoria. Fazenda, Ivani C.A (org.), ed. Papirus Editora, 2008.

LIBANIO, J. B & MURAD, A. **Introdução à teologia**: perfil, enfoque, tarefas.

LIBANIO, João Batista. **Teologia da revelação a partir da modernidade**. Ipiranga, SP: Edições Loyola, 1992.

LIMA, Luiz Fernando Martins de. **A angústia de Prometeu**: a Crítica Literária e os conflitos de Harold Bloom. Assis, 2014.

LÖWITH, Karl. **Nietzsche e a completude do ateísmo**. Nietzsche hoje?: colóquio de cerisy. Organização e revisão: Scarlett Marton. São Paulo: Editora Brasiliense, 1985.

LUBAC, Henri de. **O drama do humano ateu**. Tradução: Lyege Ornellas Pires de Carvalho. Itapevi: São Paulo: Nebli, 2015.

LUCRÉCIO (1985). Da natureza, coletânea Os pensadores; tradução de Agostinho da Silva. 3 ed. São Paulo, Abril Cultural. n.p.

MACHADO, Cínthia Marítz dos Santos Ferraz. **Carlos Nejar e Matusalém de Flores**: Intertextualidade com Dom Quixote e com o texto bíblico. Tese (Doutorado). Juiz de Fora, MG: Programa de Pós-graduação em Letras - Estudos Literários da UFJF, 2018. Visto em 22 jun. 2021, p. 26.

MACHADO, Roberto. **Zaratustra, tragédia nietzschiana**. 3ª ed. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed, 2001.

MACHADO, Roberto. **Zaratustra, tragédia nietzschiana**. 3ª ed. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed, 2001.

MAGALHÃES, Antonio. **Bíblia como obra literária**: Hermenêutica literária dos textos bíblicos em diálogo com a teologia. XI Congresso Internacional da ABRALIC. 13 a 17 de julho de 2008: São Paulo: USP. Disponível em: [https://abralic.org.br/eventos/cong2008/AnaisOnline/simposios/pdf/054/ANTONIO_MAGALHAES.pdf].

MANZATTO, A. Pequeno panorama de teologia e literatura. In: MARIANI, C.B.; VILHENA, M.A, (Orgs.). **Teologia e arte**. São Paulo: Paulinas, 2010.

MARTON, Scarlett. **Nietzsche**: das forças cósmicas aos valores humanos. São Paulo: Editora Brasiliense, 1990.

MENDONÇA, José Tolentino. **A leitura infinita**: a Bíblia e sua interpretação. São Paulo: Paulinas; Pernambuco: Universidade Católica de Pernambuco, 2015.

MILES, Jack. **Deus**: uma biografia. Tradução: José Rubens Siqueira. São Paulo, SP: Companhia das Letras, 1997.

MOINGT, Joseph. **Deus que vem ao homem**: do luto à revelação de Deus, v I. Tradução: Walter Salles São Paulo: Edições Loyola, 2010.

MOISÉS, Massaud. **Guia prático de análise literária**. 2. ed. São Paulo: Editora Cultrix, 1970. p. 17.

MOLINARO, Aniceto. **Léxico de metafísica**.

MOLTMANN, Jürgen. **Teologia da esperança**: estudos sobre os fundamentos e as consequências de uma escatologia cristã. Tradução: Helmuth Alfredo Simon. São Paulo: Editora Teológica: Editora Loyola, 2005. p. 30.

MOLTMANN, Jürgen. **Trindade e Reino de Deus**: uma contribuição para a teologia. Tradução Ivo Martinazzo. 2ª ed. Petrópolis: Vozes, 2011. 129.

MORIN, Edgar. **Ciência com consciência**. Maria. D. Alexandre e Maria Alice Sampaio Dória. 8ª ed. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2005.

MORIN, Edgar; **A cabeça bem-feita**: pensar a reforma, reformar o pensamento. Tradução: Eloá Jacobina. 8ª ed. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2003.

MOSÉ, Viviane. **Nietzsche e a grande política da linguagem**. Petrópolis, RJ: Vozes, 2018.

NEJAR, Carlos. Discurso de posse. **Acadêmia Brasileira de Letras**, Rio de Janeiro, 09 maio 1989. Disponível em: <<https://www.academia.org.br/academicos/carlos-nejar/discurso-de-posse>>. Visto em: 20 jun. 2021.

NESTROVSKI, Arthur. **Influência**. JOBIM, José Luis (org.). Palavras da crítica: Tendências e conceitos no estudo da literatura. Rio de Janeiro: Imago, 1992.

NIETZSCHE, Friedrich. **Assim falou Zaratustra**: um livro para todos e para ninguém. Tradução Mário Ferreira dos Santos. 6ª ed. Petrópolis, RJ: Vozes, 2011.

NITRINI, Sandra. **Literatura comparada**. (história, teoria e crítica). 3ª ed. São Paulo, Edusp, 2010. p. 156.

PARMENTIER, Élisabeth. et al. **La bibbia delle donne**. Milano: Mondadori Libri, 2020. n.p.

PASTOR, Félix Alexandre. **A lógica do inefável**. São Paulo: Edições Loyola, 1989.

PENZO, Giorgio; GIBELLINI, Rosino (Organizadores). **Deus na Filosofia do século XX**. São Paulo: Loyola, 1998.

PIAGET, Jean. **Problemas gerais da investigação interdisciplinar**. Trad. Maria Barros. Paris: Mouton-Unesco, 1970. v. III.

PINTO, Aline Magalhães. **Os mistérios do olhar de Orfeu - historicidade, metáfora e literatura**. Gragoatá, Niterói, n. 39, p. 569-592, 2. sem. 2015.

PLATÃO. A república. Tradução: Maria Helena da Rocha Pereira. 9ª ed. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1949.

PONTIFÍCIA COMISSÃO BÍBLICA. **A interpretação da Bíblia na Igreja**. São Paulo, SP: Paulinas, 1994. p. 48.

PORTELA, Eduardo. Discurso de recepção. **Acadêmia Brasileira de Letras**, Rio de Janeiro, 09 maio 1989. Disponível em: <<https://www.academia.org.br/academicos/carlos-nejar/discurso-de-recepcao>>. Acessado em: 19 jun. 2021.

PORTELLA, Eduardo. In: PONTIERO, Giovanni (org.). **Carlos Nejar; poeta e pensador**. Porto Alegre: Edições Porto Alegre, 1983. p. 15.

RAD, Gerhard von. **Teologia do Antigo Testamento**. Tradução: Francisco Catão. 2ª ed. São Paulo : ASTE/TARGUMIM, 2006.

RAHNER, Karl. **O Deus Trino, fundamento transcendente da história da salvação**. In: FEINER, Johannes; LÖHRER, Magnus. *Mysterium Salutis II/1*. Petrópolis, RJ: Vozes, 1972. p. 293.

RATZINGER, Joseph. **Natureza e missão da teologia**. Tradução: Carlos Almeida Pereira. Petrópolis, RJ: Vozes, 2008.

RICOEUR, Paul. **Estrutura e Hermenêutica**. Coleção: Estruturalismo de Lévi-Strauss (org) LIMA, Luiz Costa. Tradução: Juvenal Hahne Júnior. Petrópolis, RJ: Editora Vozes, 1968.

RICOEUR, Paul. **O conflito das interpretações: ensaios de hermenêutica**. Tradução: M.F. Sá Correia. Porto: RÉ-S- Editora, 1988.

RUBIO, Alfonso Garcia. **Unidade na pluralidade: o ser humano à luz da fé e da reflexão cristãs**. São Paulo: Paulinas, 1989.

RUBIO, Alfonso Garcia. **Unidade na pluralidade: o ser humano à luz da fé e da reflexão cristãs**. São Paulo: Paulinas, 1989.

RY, Paul H. **Theory of Literature**. New Haven, Connecticut: Yale University Press, 2012.

SANTOMÉ, Jurjo. **Globalização e interdisciplinaridade**. Porto Alegre: Artes Médicas, 1998.

SCHNELLE, Udo. **Paulo: vida e pensamento**. Tradução: Monika Ottermann. Santo André, SP: Academia Cristã; São Paulo: Paulus, 2010.

SCRUTON, Roger. **Introdução à filosofia moderna: de Descartes a Wittgenstein**. Tradução: Luis Alberto Cerqueira. Rio de Janeiro, RJ: Zahar Editores, 1982

SESBOÜÉ, Bernard. **Creer: invitación a la fe católica para las mujeres y los hombres del siglo XXI**. Tradução: Juan Padilla Moreno. Madrid: San Pablo, 1999.

SOUSA, Mauro Araujo. **Nietzsche: viver intensamente, tornar-se o que é**. São Paulo, SP: Paulus, 2012.

TERRA, Kenner. “Nuvens são pássaros...” Jesus em “Arca da Aliança” de Carlos Nejar. **Teoliterária**. v. 10, n. 20 - 2020. p. 38-69 mar./abr. 2020. Disponível em: <<https://doi.org/10.23925/2236-9937.2020v20p38-69>>. Visto em: 12 jul. 2021.

TERRICABRAS, Josep-Maria. **Diciononário de Filosofia**: Tomo III (k-P). Ipiranga, SP: Edições Loyola, 2001.

VIEIRA, Otávio Santana. Marsílio Ficino sobre o daemon socrático em seu comentário à Apologia de Sócrates. **Sacrilegens**, v. 17, n. 2, p. 204-223, jul-dez/2020. p. 207. Disponível em: <<https://periodicos.ufjf.br/index.php/sacrilegens/article/view/31924/21927>>. Acesso em: 22/05/2021.

ZILLES, Urbano. **Filosofia da religião**. São Paulo: Paulus, 1991.