



## A abordagem do texto cristão em Erich Auerbach

Erich Auerbach's approach to Christian texts

Victor de Oliveira Pinto Coelho\*

### Resumo

Este trabalho é um breve estudo sobre a análise literária de textos cristãos elaborada por Erich Auerbach. O objetivo é destacar como, a partir do sermão 256 de Santo Agostinho e da Bíblia, Auerbach ilumina a articulação do sublime cristão com o *sermo humilis*, ou seja, incorpora a linguagem ordinária e temas prosaicos cotidianos para transmitir a mensagem religiosa. Do ponto de vista teórico-conceitual, faremos uma breve exposição sobre teoria da literatura, mais especificamente, sobre *mimesis* e literatura, como forma de pensar a abordagem de textos cristãos. Segundo Auerbach, o texto cristão, num mundo bastante conturbado, incorporou a vida e a linguagem simples das pessoas para, então, configurar uma nova forma do sublime. Concluímos que o texto cristão, visando a uma formulação religiosa (normativa), para isso trouxe para seu interior aquilo que definimos como dinâmica histórica, para trabalhá-la numa proposta de sentido.

**Palavras-chave:** Erich Auerbach. *Sermo humilis*. Sublime. Literatura. *Mimesis*.

### Introdução

Erich Auerbach (1892-1957) foi um filólogo alemão destacado, também estudioso da literatura comparada e crítico literário. Sua obra mais famosa é *Mimesis*, cujos dois primeiros capítulos – “A Cicatriz de Ulisses” e “Fortunata”, que abordaremos adiante –, em especial, foram primordiais para o estudo da Bíblia enquanto artefato literário.

Seu *Mimesis* também se tornaria referência teórica em termos mais amplos. Mais recentemente, o conceito vem sendo trabalho pelo teórico e crítico literário Luiz Costa Lima em estudo transdisciplinar. A *mimesis*, segundo o autor, não diz apenas sobre a

---

Comunicação submetida em 17 de janeiro de 2012 e aprovada em 12 de abril de 2012.

\* Doutorando em História Social da Cultura, linha de pesquisa Teoria e Historiografia - PUC-Rio. País de origem: Brasil. E-mail: victor.opcoelho@gmail.com

“imitação”, como tradicionalmente foi traduzida. Como veremos, se pensada enquanto realização de uma obra, então ela tem tanto a dimensão de produção de semelhança como de diferença, sendo que seu aspecto criativo deve ser tratado com bastante cuidado diante do risco potencial de anacronia. Isso será discutido especificamente no primeiro item. Mas adiantamos que foi o próprio Auerbach, com seu *Mimesis*, quem abriu a via para se pensar a dinâmica da *mimesis* como mais complexa que a simples imitação (BREMMER, 1999, p. 6).

Em seguida, dedicar-nos-emos ao estudo sobre a análise literária de textos cristãos elaborada por Erich Auerbach. A partir do sermão 256 de Santo Agostinho, Auerbach ilumina a articulação do sublime cristão com o *sermo humilis* – a apropriação da linguagem ordinária e de temas prosaicos do cotidiano para a transmissão da mensagem religiosa. Como apontaremos, em articulação com o destaque que daremos ao conceito de *mimesis*, no texto cristão uma nova mensagem é transmitida e um conjunto de valores é articulado na mesma medida em que um contexto atribulado e uma comunidade a quem se destina a mensagem são elementos fundamentais da própria configuração textual e retórica. Temos, pois, com auxílio de uma teorização sobre a literatura, uma dinâmica de representação presente no texto cristão em que não se deve buscar nele apenas um registro de algo anterior (temporal e extratextual), mas também um caráter ativo.

Começemos, pois, por desenvolver um pouco mais a discussão teórico-conceitual.

## **1 Considerações teórico-conceituais: literatura, *mimesis* e análise de textos cristãos**

Conforme destaca João C. L. Ferreira (2006), um conjunto de estudiosos vem se dedicando a uma nova abordagem analítica da Bíblia, de cunho hermêutico, que se distingue de outras duas: a mais tradicional, que a toma como palavra divina e fonte de inspiração, e as análises crítico-históricas (que ganham caminho a partir do século XVIII), que procuravam validá-la apenas no que diz respeito às possibilidades de seu uso como fonte histórica. Estas duas abordagens implicam a desconsideração do texto bíblico enquanto artefato literário, o que é foco de valorização da abordagem hermenêutica, segundo a qual não se deve prescindir de uma adequada consideração do caráter textual e retórico da Bíblia – e, acrescentemos, de outros textos cristãos antigos.

Além disso, segundo Ferreira, pensar o texto cristão como literatura leva-nos a encarar sua escrita enquanto uma dinâmica entre *mimesis* (imitação e representação da realidade) e *poiesis* (isto é, como criação e transformação da realidade):

A *poiesis* leva-nos a reconhecer que nenhum texto é apenas expressão do passado, mas uma ponte entre o que se deu em algum momento pretérito e o presente que se constrói no ato da leitura. Quando alguém lê, não toma conhecimento apenas de um fato histórico situado em determinado lugar do passado, ou de uma história ficcional, mas entra em relação dialética com o texto, sofrendo sua influência e, ao mesmo tempo, contribuindo com sua percepção particular de leitor sobre o conteúdo. Há, então, no processo de interação, a criação de uma nova realidade a partir da atuação da leitura sobre o leitor. Para tanto, os autores trabalham com certa liberdade para expressar seus objetivos, sendo que a principal delas é a inclusão de estratégias retóricas nos escritos que visam convencer aqueles que os lêem. Não reconhecer essas características, buscando nos textos, inclusive os bíblicos, apenas descrições de uma realidade passada ou a voz divina de caráter atemporal, significa negligenciar aspectos fundamentais que regem a recepção de um texto literário. Afinal, como esclarece o sociólogo e crítico literário Antonio Candido: '[é necessário] ter consciência da relação arbitrária e deformante que o trabalho artístico [inclusive a literatura] estabelece com a realidade, mesmo quando pretende observá-la e transpô-la rigorosamente, pois a mimese é sempre uma forma de poiese'. (FERREIRA, 2006, p. 3).

Como coloca o autor, não há necessariamente conflito entre a abordagem literária e hermenêutica das Escrituras (bem desenvolvida no mundo protestante de língua inglesa e muito pouco no Brasil, aponta o autor) e sua visão como texto sagrado. Podemos estender isso a outros textos cristãos. Mas cabem, antes de seguirmos, algumas considerações de ordem teórico-conceitual.

Vejamos, em primeiro lugar, a questão sobre a articulação das noções de *mimesis* e de *representação*, que por sua vez nos levará diretamente para a do uso do termo *poiesis*. Como vem desenvolvendo Luiz Costa Lima em obra de fôlego (leia-se em especial COSTA LIMA, 2003a e 2000), a *mimesis* antiga, apesar de sua tradução posterior como *imitatio*, correspondia, antes, à *adequação a um horizonte de valores*, e, mais especificamente, a critérios de verdade. Em Platão, a *mimesis* é desprezada pelo grau de distorção em relação às Ideias. Em contraste com Platão, Aristóteles abraçava a dinâmica da *mimesis* – da qual fazem parte a metáfora e a verossimilhança: estando no campo da encenação e da analogia, “por meio do salto metafórico, a imagem *abre outra cena para a verdade*; é sua colaboradora e não sua mera sombra” (COSTA LIMA, 2000, p. 36). Contudo, mesmo em Aristóteles, essa dinâmica da *mimesis* está submetida ao princípio da *natura naturans*, ou seja, não há uma concepção de criação de algo novo que não exista antes na natureza como

potência/possibilidade. Não se trata de afirmar que Aristóteles antecipasse o princípio da autonomia da arte, – cujo marco é a obra kantiana, especialmente a Terceira Crítica, e com os primeiros românticos alemães (Frühromantiker) –, mas “o que julgamos sua intuição se propunha meta bem diversa: habilitar o cidadão para o enredado da vida” (COSTA LIMA, 2000, p. 32). A questão aqui é que essa recusa (Platão) ou subordinação (Aristóteles) da *mimesis* baseia-se no reconhecimento de que ela, em vez de uma “imitação de cena primeira”, é mais uma *produtora de semelhança*. “Ser de semblância, a imagem é da ordem do parecer, do *phaíntein*: ela se ‘faz ver’ como aparência do que não é. Enquanto semblância é, portanto, falso-semblante. Da coisa que imita, não manifesta senão o aspecto exterior, a forma concreta, o que é percebido pelo diversos sentidos [...]” (VERNANT, 2010, p. 59).

Já dissemos, na introdução, que foi o próprio Auerbach quem abriu a via para se pensar a *mimesis*, e, ressaltamos agora, *mesmo a noção grega antiga*, numa dinâmica mais complexa que a simples imitação. Mas, em sua própria história, como expôs Hans Blumenberg (2010), o valorizado princípio da *imitatio* seria transposto para o pensamento cristão, o que, entre outras coisas, “adiaria” até a modernidade a noção de criação humana – pois se antes nada podia criar o homem num mundo “pronto”, seja na cosmologia grega, seja no universo da criação divina correspondente ao cristianismo. Como teoriza Costa Lima, podemos dizer que a *mimesis* possui simultaneamente os vetores da *semelhança* e da *diferença*, mas, devido ao princípio de subordinação à verdade (cosmogônica, cosmológica ou religiosa), o vetor de semelhança (correspondência, adequação) predominará. Na moderna concepção de representação (na *ordem do método*, ou seja, do sujeito cartesiano/autocentrado e do imperativo de objetividade) o princípio do *controle do imaginário* se atualizará como forma de afastar o “engano”, o “desvio”, a imaginação em prol do “verdadeiro” e do “certo” (COSTA LIMA, 2007 e 2009).<sup>1</sup>

---

<sup>1</sup> Vale ressaltar que, segundo a teorização de Costa Lima, o controle do imaginário não se confunde com a censura. “Bem sabemos que a censura é o controle explicitado, tão evidente que não apresenta problema teórico nenhum. Mas será preciso que a censura se escancare para compreender-se a existência do controle?” (COSTA LIMA, 2009, p. 33). As razões do controle são tão estéticas quanto políticas, são “político-estéticas”. “Não haveria outro modo de defini-las porque trato da questão do controle do imaginário, e o controle é um instrumento político”, efetuado por instâncias mediadoras, “cujos efeitos são de ordem estética” (COSTA LIMA, 2009, p. 78).

Assim, se é verdade que “a mimese é sempre uma forma de poiese” (Antonio Candido *apud* FERREIRA, 2006, p. 3), cabe ter o cuidado de não projetarmos no passado uma concepção moderna de literatura. Destacamos o papel que teve a estética da recepção alemã no sentido de desenvolver a teorização sobre o circuito autor-obra-leitor, defendida por Antonio Candido, mas incluindo o estudo sobre o papel da imaginação (COSTA LIMA, 2002; ROCHA, 1999). O ultrapasse dos limites impostos no nível dos valores e das normas (no que diz respeito ao certo, verdadeiro e verossímil) pela imaginação é algo somente possível no desenvolvimento da ficcionalidade no horizonte da modernidade.<sup>2</sup>

Assim, se pensamos ser correto teorizar sobre a Bíblia e os textos cristãos antigos no sentido de que – (conforme FERREIRA, 2006, p. 3) – seus “autores trabalham com certa liberdade para expressar seus objetivos”, com a “a inclusão de estratégias retóricas nos escritos que visam convencer aqueles que os leem”, por outro, como dissemos, acreditamos que cabe o cuidado de matizar bem expressões como “criação e transformação da realidade”. A “liberdade de expressão” – melhor seria algo como *seleção de formas retóricas* – que há no texto cristão se volta para a instituição e/ou reforço de critérios normativos, de conformação dos valores, sendo que a via autor-leitor é muito mais uma via de mão única: do autor e das instâncias e sujeitos mediadoras (os clérigos, os teólogos) para o leitor.

Tendo em conta tais ponderações e, em termos conceituais, uma noção mais dinâmica e historicamente situada de *mimesis*, podemos destacar o estudo de Auerbach sobre o texto cristão, no qual o autor destaca a dimensão de representação/transformação da realidade no sentido de criar uma proposta de sentido, uma nova religião, tendo como via o trabalho de elaboração retórico-textual.

---

<sup>2</sup> Que queremos dizer com “horizonte da modernidade”? Para sermos breves, mencionemos apenas – tendo em vista o continente europeu como centro irradiador – (i) a ruptura com a antiga noção de substancialidade do mundo e completude da natureza, ruptura constituída de fatores como a complexa e nem sempre consciente difusão da noção de sujeito (autonomia individual) e a expansão marítima européia, alargando as antigas fronteiras (reais e imaginárias); e (ii) já na virada do século XVIII para o XIX, a insatisfação crescente quanto ao domínio da racionalidade (COSTA LIMA, 2003b, 2005, 2006; BLUMENBERG, 2010). Processo longo que terá no séc. XIX a obra de Nietzsche como paradigmática no que diz respeito ao rompimento com o critério de verdade, comum à religião e à ciência. Além disso, na segunda metade do séc. XIX, a acumulação de “inovações, experimentos e efeitos estéticos – todos os quais parecem já postos em ação pela crise da representabilidade – acaba tendo um impacto erosivo sobre o campo hermenêutico. Há múltiplos sintomas de um crescente desequilíbrio nesse eixo vertical que costumava conectar a ‘superfície meramente material dos significantes’ à ‘profundidade espiritual do significado’” (GUMBRECHT, 1998, p. 18).

## 2 O sermo humilis e o sublime cristão

Passemos, agora a destacar a abordagem que Auerbach (2007a) faz, em *Sermo humilis*, do sermão 256 de Santo Agostinho. Auerbach (2007a) mostra como, nesse sermão, faz-se presente uma retórica ao estilo clássico que visa, no entanto, a transmitir uma mensagem totalmente nova: a de um Deus que se fez carne para, através do suplício terreno, guiar a humanidade para a salvação. Como já deixava claro o autor (e, depois dele, Jacob Taubes), não se trata apenas de uma análise literária *a posteriori*, pois tanto Agostinho como Paulo, antes dele, tinham consciência da novidade da mensagem que transmitam. Por isso se atinham à forma de sua linguagem, no caso de Paulo, ou à legitimidade das formas estético-religiosas antigas, no caso de Agostinho. Vejamos o sermão, antes de passarmos para a análise de Auerbach.

Como agradeu a Deus Nosso Senhor que nós, corporalmente presentes, aqui reunidos convosco e com vossa Caridade, a ele cantássemos “Aleluia” – que em latim quer dizer “Louvai o Senhor” –, louvemos o Senhor, irmãos, com vida e palavras, com coração e boca, com vozes e costumes. Pois Deus quer que se lhe diga “Aleluia”, para que não haja discórdia em quem louva. Portanto, que primeiro em nós mesmos sejam concordes fala e vida, voz e consciência. Que sejam concordes, afirmo, palavras e costumes, para que boas palavras não venham a testemunhar contra maus costumes. Ah, feliz Aleluia. Ah, feliz Aleluia no céu, onde os Anjos são o templo do Senhor! Pois é máxima a concórdia dos que louvam onde é sem temor a alegria dos que cantam, onde nos membros nenhuma lei luta contra a lei da razão, onde não há conflito de desejos, em que corra perigo a vitória da caridade. Por isso, cantemos aqui “Aleluia” ainda inquietos, para que possamos alguma vez cantar ali seguros. Por que aqui inquietos? Não queres que me inquiete quando leio: “não é a tentação a vida dos homens sobre a terra?” (Jó 7, 1). Não queres que me inquiete quando ainda me dizem: “Vigiai e orai para que não entreis em tentação” (Mc, 14, 38)? Não queres que me inquiete aqui, onde a tentação é tão grande que a própria oração nos previne, quando dizemos: “Perdoa-nos nossas dívidas como nós também perdoamos aos nossos devedores”? Diariamente suplicantes, diariamente devedores. Queres que eu esteja seguro, quando diariamente suplico indulgência pelos pecados, auxílio nos perigos? Pois toda vez que, pelos pecados passados, eu digo “Perdoa-nos nossas dívidas como nós também perdoamos aos nossos devedores” – de imediato, pelos pecados futuros, eu completo, acrescentando “e não nos deixai cair em tentação”. Como um povo pode estar no bem quando comigo exclama “livra-nos do mal”? E, no entanto, irmãos, embora ainda estejamos neste mal, cantemos Aleluia ao bom Deus, que nos livra do mal. Por que olhas em volta de ti para saber do que ele te livra, quando é do mal que ele te livra? Não vás longe, não voltes teu pensamento para todo lado. Volta-te para ti, olha para ti mesmo: tu ainda és mau. Quando, pois, Deus te livra de ti mesmo, livra-te do mal. Ouve o Apóstolo e compreende ali de que mal debes ser livrado: “Eu me deleito” – diz ele – “na lei de Deus segundo o homem interior; mas percebo outra lei em meus membros, que peleja contra a lei da minha razão e que

me acorrenta à lei do pecado que existe” – onde? – “que me acorrenta”, diz ele, “à lei do pecado que existe em meus membros”. Pensei que ela te aprisionava entre não sei que bárbaros desconhecidos, pensei que te aprisionava em não sei que nações estrangeiras ou sob o jugo de não sei que homens ou senhores. Mas ele diz: “que existe em meus membros”. Então exclama junto com ele: “Infeliz de mim! Quem me livrará?”. Quem me livrará do quê? Dize-me: do quê? Do árbitro, um diz. Do cárcere, diz outro. Da escravidão dos bárbaros, diz um outro. Da febre e da enfermidade, diz outro ainda. Dize tu, apóstolo, não para onde somos enviados, ou para onde somos conduzidos, mas o que carregamos conosco, o que nós mesmos somos, dize: “Corpo desta morte”. Do corpo desta morte? “Do corpo” – ele responde – “desta morte” (Rm 7, 22ss.). (AUERBACH, 2007a, p. 25-26).

O sermão 256, diz Auerbach, “trata da servidão humana aos pecados, ao ‘corpo desta morte’”. Agostinho se refere

ao corpo da morte, do qual Paulo quer se livrar”, dizendo que ele “pertence a nós mesmos: não podemos nos livrar dele, pois mesmo ao morremos não o estaremos abandonando para sempre. Ele permanecerá junto a nós, nós o reencontraremos, mas não mais como corpo da morte, e sim como corpo espiritual e imortal. (AUERBACH, 2007a, p. 26).

A lição de que se trata aqui é [...] uma das mais difíceis do cristianismo e, além disso, uma das mais estranhas aos modos de pensar da Antiguidade: nós perpetramos o mal apesar de conhecermos e querermos o bem, porque estamos sujeitos ao pecado, ao corpo, diante do qual são impotentes a força de nosso conhecimento do bem e nossa vontade de praticá-lo. Devemos libertar-nos de nós mesmos, do corpo desta morte; e contudo esse corpo nos pertence, estará novamente conosco quando da ressurreição. (AUERBACH, 2007a, p. 29).

Segundo o autor, a forma retórica utilizada por Agostinho implica um jogo cênico, dialógico, ao mesmo tempo que utiliza o recurso a grupos sonoros alternantes e antitéticos (lembrando que o texto original é em latim). Tal estilo retórico não era empregado por caso, pois era comum à pregação cristã de sua época a utilização da tradicional retórica antiga. Além de suas eufonias e jogos de palavras, a retórica clássica implicava a divisão de estilos segundo a mensagem que se pretendia transmitir. Em *De doctrina christiana*, Agostinho segue Cícero em sua concepção dos três tipos de estilo: o sublime, o médio e o baixo.

Para o ensino e a exegese, recomenda o estilo baixo, o qual, segundo Cícero, se não deve ser adornado, nem por isso pode ser displicente ou incorreto; o médio (*temperatum*), onde as figuras retóricas têm seu lugar natural, caberia ao elogio e à repreensão, à admoestação e à dissuasão; e o estilo grandioso ou sublime, que não exclui mas também não depende das figuras retóricas, deveria suscitar os grandes transportes de emoção, destinados a induzir os homens à ação (AUERBACH, 2007a, p. 30).

Indo direto ao ponto: Santo Agostinho estabelece uma inversão, pois temas cotidianos e prosaicos, aos quais seriam destinados o estilo baixo segundo os preceitos da tradição acadêmica da Antiguidade, serão agora o solo para o sublime cristão. A novidade é dupla: por um lado, “o orador cristão não reconhece graus absolutos separando os temas possíveis; somente o contexto e a intenção (conforme seu objetivo seja instruir, admoestar, comover passionalmente) determinam qual o nível de estilo utilizar” (AUERBACH, 2007a, p. 32); enquanto na literatura antiga e pagã os assuntos sublimes são constrangedores para o ponto de vista cristão, o tema do orador cristão, independente do estilo a adotar, “é sempre a revelação cristã, e esta não pode jamais ser um tema baixo ou médio” (AUERBACH, 2007a, p. 32-33). Além disso, para falar de um Deus que se fez carne e viveu a vida e sofrimentos dos homens, há uma inversão qualitativa do termo *humilis*: se ele tinha uma conotação negativa e mesmo pejorativa, dependendo do contexto – p. ex.: “baixo”, “reles”, “pusilânime”, “covarde”, “de má qualidade” –, torna-se agora o termo mais importante para designar a Encarnação.

Foi justamente por meio da irradiação de seus significados – “humilde”, “socialmente baixo”, “inculto”, “esteticamente tosco” ou mesmo “repugnante” – que *humilis* alcançou posição tão dominante e tão sugestiva. Nota-se, então, especialmente no âmbito moral, a inversão de significados: desaparece o tom pejorativo e ganha relevo o aspecto positivo – fraco e raro na literatura pagã. (AUERBACH, 2007a, p. 39).

Tem-se, assim, “a antítese paradoxal mais profunda da doutrina cristã”, através do tema da humildade da Encarnação: “homem e Deus, baixeza e altura, *humilis et sublimis*, extremos inconcebíveis, incomensuráveis: *peraltissima humilitas*” (AUERBACH, 2007a, p. 40). O que se destaca é a humilhação concreta da divindade. Dessa forma,

o estilo baixo da Sagrada Escritura abrange a esfera do sublime. Há nela vários termos simples, por vezes cotidianos e fortemente realistas, além de construções corriqueiras e deselegantes; mas seu tema é elevado, e seu caráter sublime revela-se através dessa matéria baixa: o sentido oculto está em toda parte. Nessa fusão de sublime e baixo, o sublime [...] confunde-se frequentemente com o obscuro e o oculto, mas isso jamais impede o homem comum de participar dele. O denominador comum desse estilo é sua humildade (AUERBACH, 2007a, p. 53).

Auerbach destaca que o gosto das massas pelas formas retóricas e a estagnação política do império e dos temas pagãos tradicionais criaram o caminho para “uma retórica

mais popular no sentido do *sermo humilis*” (AUERBACH, 2007a, p. 54). Segundo Auerbach, pode-se mesmo “dizer que uma tal retórica tornou-se possível apenas pelo espírito e pelos temas cristãos. [...] Como cada ouvinte é considerado um indivíduo cuja salvação está em jogo, o sermão é infundido de muito mais emoção do que seria possível numa conferência filosófica ou num debate forense”, e mesmo “passagens didáticas estão necessariamente mescladas com o aspecto arrebatador que a teoria retórica identifica ao sublime” (AUERBACH, 2007a, p. 54). Enfim, “a doutrinação faz parte do estilo baixo não apenas porque assim o determina a teoria retórica, mas porque o caráter heterogêneo das comunidades de fiéis tornou necessário que se pregasse em estilo simples e acessível a todos” (AUERBACH, 2007a, p. 54).

Essa passagem é importante para chamar a atenção para o contexto da estagnação política do Império Romano ocidental, estagnação diante da qual Santo Agostinho propõe a concepção de uma *Cidade de Deus* como conformação do sentido da Igreja, em contraste com o mundo material dos homens. Se voltarmos ao que foi discutido no item anterior, podemos ver aqui, de forma contextualizada, a potencial dimensão de um “presente que se constrói no ato da leitura, [...] a criação de uma nova realidade a partir da atuação da leitura sobre o leitor” (FERREIRA, 2006, p. 3). A exaltação dos valores cristãos, levada a cabo por Agostinho, liga-se pois a uma certa representação da realidade, e dizemos aqui *representação* mais no sentido ativo (criativo) que no passivo (como “cópia” ou reprodução de uma realidade ou dimensão extratextual) – representação que visa, por sua vez, à consolidação de uma nova *Lei*.<sup>3</sup>

E quanto ao texto bíblico? “A Bíblia é história escrita”, destaca Auerbach, “e foi lida ou ouvida pela vasta maioria dos cristãos. Ela deu forma à sua visão da história e às concepções éticas e estéticas” (AUERBACH, 2007a, p. 53). E a história que ela conta é arrebatadora para seu público, pois fala do Deus que se fez carne e se humilhou para trazer aos humildes – aqueles dispostos a aceitar a fé – a possibilidade de *redenção*. É o Deus que viverá e falará sobre a vida simples dos homens. “Um copo de água fresca é decerto coisa menor e de pouco valor; mas estaria o Senhor a falar de coisas menores e de pouco valor quando promete que aquele que oferecer um copo de água fresca ao último de seus criados

---

<sup>3</sup> “*Lei*”, aqui, na definição de Luiz Costa Lima: refere-se mais a um *princípio de regulamentação* que ao enunciado de uma norma particularizada (COSTA LIMA, 2005, p. 19, nota 1).

não deixará de ter sua recompensa (*Mateus* 10, 42)?” (AUERBACH, 2007a, p. 34). A própria “baixeza” estilística destina-se a “tornar a Escritura acessível a todos, mesmo ao último dos homens, de modo que cada qual seja atraído e tomado por ela, que possa sentir-se à vontade nela”, desde que tenha “humildade autêntica” (AUERBACH, 2007a, p. 51). Em suma, trata-se agora da “*humilitas* social e espiritual dos destinatários da doutrina, a quem portanto esta deve ser acessível” (AUERBACH, 2007a, p. 42). Para isso, “Deus, diz Santo Agostinho, não elegeu um orador ou um senador, mas um pescador. [...] Ele chama os apóstolos de *humiliter nati* (de baixa extração), *inhonorati* (sem prestígio), *illiterati* (iletrados) [...]” (AUERBACH, 2007a, p. 42-43). Ao caráter humilde dos apóstolos e dos destinatários da mensagem liga-se um embate com o pensamento filosófico clássico: “Quantos são os poucos que leem Aristóteles hoje?” – indaga um contemporâneo de Santo Agostinho, Jerônimo – “Mas de nossos camponeses, de nossos pescadores todo mundo fala, o universo todo ecoa” (AUERBACH, 2007a, p. 43).

Como dissemos no início, não se trata de uma interpretação de cunho literário arbitrária, pois também o apóstolo Paulo, tendo em conta a novidade da mensagem que transmitia, ateu-se à forma de sua linguagem. Como demonstra Jacob Taubes (2008), é no exato momento em que pretende justificar a novidade de um Deus que se faz carne e prega a humildade e caridade que Paulo se vê na necessidade de travar uma polêmica contra a sabedoria e a filosofia gregas. O autor também destaca na primeira *Epístola aos Coríntios* um estilo retórico dialógico, uma disputa entre Paulo e seus adversários de Corinto.

<sup>17</sup>Porque Cristo não me enviou a batizar, mas a pregar o Evangelho, não com a sabedoria das palavras, para que não se torne inútil a cruz de Cristo.

<sup>18</sup>Efetivamente, a palavra da cruz é uma loucura para os que se perdem, mas, para os que se salvam, isto é, para nós, é a virtude de Deus. <sup>19</sup>Porque está escrito: Destruirei a sabedoria dos sábios e reprovarei a prudência dos prudentes. <sup>20</sup>Onde está o sábio? Onde o escriba? Onde o indagador deste século? Porventura não convenceu Deus de loucura a sabedoria deste mundo? <sup>21</sup>De fato, como ante a sabedoria de Deus o mundo não conheceu a Deus por meio de sabedoria, aprouve a Deus salvar os crentes por meio da loucura da pregação. <sup>22</sup>Enquanto os judeus exigem milagres e os gregos buscam a sabedoria, <sup>23</sup>nós pregamos a Cristo crucificado, que é escândalo para os judeus e loucura para os gentios, <sup>24</sup>mas, para os que são chamados, quer dos judeus, quer dos gregos, é Cristo virtude de Deus e sabedoria de Deus; <sup>25</sup>porque (o que é) loucura em Deus, é mais sábio que os homens, e (o que é) fraqueza em Deus, é mais forte que os homens.

<sup>26</sup>Considerai, pois, irmãos, a vossa vocação: não há entre vós nem muitos sábios segundo a carne, nem muitos poderosos, nem muitos nobres; <sup>27</sup>mas as coisas loucas, segundo o mundo, escolheu-as Deus para confundir os sábios, e as coisas fracas, segundo o mundo, escolheu-as Deus para confundir as fortes; <sup>28</sup>e Deus

escolheu as coisas vis e desprezíveis, segundo o mundo, e aquelas que não são, para destruir as que são, <sup>29</sup>para que nenhum homem se glorie diante dele. <sup>30</sup>E é por ele que estais em Jesus Cristo, o qual foi feito por Deus sabedoria, para nós, e justiça, santificação e redenção, <sup>31</sup>para que, como está escrito: “O que se gloria, glorie-se no Senhor” (*I Cor*, 1: 17-31).

Paulo opõe a “sabedoria das palavras” dos adversários coríntios à “palavra da Cruz”. Ele “destaca a doutrina da cruz como teoria: para os condenados é loucura; para os redimidos é a força de Deus” (TAUBES, 2008, p. 122). Taubes frisa que, nesse embate, Paulo permite-se uma posição bem definida porque já se pressupõe, para sua comunidade coríntia, “esta distinção entre um Cristo pneumático [i. e., ligado aos Mistérios divinos] e um Jesus terrenal que se torna habitual a partir da gnosis do século II” (TAUBES, 2008, p. 123). Outra grande novidade, como já havia sido destacado por Auerbach, é que o Jesus carnal “só é relevante [...] para a redenção dos simples, [...] a quem o sentido ‘pneumático’ do mistério ainda não (ou mais exatamente: nunca) foi revelado” (TAUBES, 2008, p. 123). Segundo o argumento de Taubes, o interessante é que há uma correspondência entre a imagem do Jesus terrenal e a comunidade a quem se destina a mensagem, onde a passagem do Jesus terrenal para o Cristo celestial se revela como a possibilidade de redenção para os humildes.

Essa posição social da comunidade, sua existência de párias, é para Paulo consequência e expressão precisamente da mesma debilidade e loucura divinas cujo signo é a cruz. Em seu próprio lugar no mundo no qual a eleição dos ignóbeis e desprezados do mundo transtorna e reverte os valores do mundo, Paulo busca fazer a comunidade compreender sua palavra da cruz, o paradoxo da loucura e debilidade divinas. Sua referência à posição da comunidade como agente que transtorna e reverte se torna uma sentença “metafísica” sobre o mundo em geral. A sentença social se converte em sua sentença metafísica. Deus foi eleito ao não ente (*ta me onta*) para destruir o ente (*ta onta*). (TAUBES, 2008, p. 125-126).

É, de fato, impressionante que, à lei mosaica e à filosofia grega, Paulo opõe uma noção divina de debilidade. Defende um sentido religioso que não se enquadra na dura lei nem se contrapõe ao mundo como a filosofia. Como destaca Taubes a partir da *Epístola a Filêmon*, Cristo atravessa céu, terra e inferno, sendo a morte “um tipo de *descensus ad infernos*” (TAUBES, 2008, p. 128).

Não pretendemos seguir as reflexões de Taubes até o seu objetivo principal, que é o de destacar os percalços do *sermo humilis* na história inicial do cristianismo, tanto na

literatura quanto nas artes plásticas. Segundo o autor, começa “nos confins do Império e se impõe apenas durante o declínio e ocaso do Império romano. Inclusive a teologia da história e o *sermo humilis* de Agostinho são excêntricos no cristianismo da antiguidade tardia” (TAUBES, 2008, p. 141). Mas, sim, destacar as reflexões de Auerbach a respeito da novidade do texto bíblico enquanto forma narrativa – novidade tão grande como o tema do Deus encarnado e humilde.

Retomamos, agora, a argumentação de Auerbach. O autor destaca que uma das características marcantes do *sermo humilis* é a presença de vulgarismo de linguagem e imagens realistas – que, como já havia frisado, “são utilizados para tratar de assuntos sérios e profundos”, sendo tais locuções “baixas” “remodeladas no contato com o sério e o sublime” (AUERBACH, 2007a, p. 59). Contudo,

a questão realmente central e decisiva [...] é a amplitude dessa polaridade. E o *sermo humilis* que tento descrever [...] possui outras características além de vulgarismos e traços afins: um é a proximidade ou o contato humano direto entre o “eu” e o “tu”, dado que não figurava no estilo elevado da Antiguidade romana; outro é sua capacidade de exprimir a consciência imediata do vínculo que une a comunidade humana – todos nós, aqui e agora. Muitas vezes, é verdade, tal expressão de fraternidade e proximidade entre os homens degenerou numa fórmula vazia; mas, de tempos em tempos ela ganha novo alento (AUERBACH, 2007a, p. 59).

Temos uma forma de linguagem e narrativa que incorpora elementos da linguagem popular no momento em que propõe uma religião universal. Contudo, mais que apontar tal incorporação, Auerbach (2007a, p. 61) destaca que muitos ou mesmo a totalidade dos “vulgarismos no emprego e na formação de palavras, nas mudanças de sentido e na estrutura das frases perderam seu caráter vulgar assim que se tornaram parte do latim cristão: foram introduzidos numa outra esfera e ganharam nova dignidade”. Como exemplo, até “casos tão extremos como *mandacurare* e *eructurare* (literalmente, ‘devorar às dentadas’ e ‘arrojar’)” foram incluídos. Seja como for, ao historiador moderno

interessa apenas [...] saber que a linguagem especificamente cristã formou-se a partir de diversos elementos; o mesmo não vale para seus contemporâneos: para eles era indiferente se um determinado traço do material lingüístico provinha da linguagem falada, dos esforços semiletrados de cunhar expressões para conteúdos novos, ou de influências gregas e semíticas; tais elementos, afinal de contas, foram fundidos na língua da comunidade cristã. (AUERBACH, 2007a, p. 82).

Enfim, tomando os capítulos 12 e 13 da *I Epístola aos Coríntios*, que falam sobre a Igreja e a caridade, o que neles diz Paulo “a respeito dos homens vale também para as palavras e as formas do discurso” (AUERBACH, 2007a, p. 62)<sup>4</sup>.

O autor também joga luz em outro exemplo da força do texto cristão: os martiriológicos. Neles, a mistura “de elementos que antes pareciam incompatíveis – o aspecto trágico ou sublime retratado em meio à vida cotidiana e de forma extremamente realista – tem seu modelo na história da Paixão de Cristo”, frisa o autor. “Dela procede também o tema da *gloria passionis*, o triunfo do sofrimento” (AUERBACH, 2007a, p. 68-69). Em suma:

Trata-se sempre de um indivíduo comum que é afastado de seu cotidiano prosaico, de sua família, de sua classe social ou de seu ofício – mesmo que isso seja retratado da forma mais esquemática ou lendária possível – e chamado a prestar testemunho; a natureza sublime e sagrada do acontecimento cresce no solo do cotidiano, e a despeito das provocações e tormentos infligidos ao santo permanece sempre um fundo de realismo. (AUERBACH, 2007a, p. 69).

No martiriológico de Perpétuo, destacado pelo autor, a narrativa não apresenta nenhum artifício retórico, tem vocabulário limitado, frases com estrutura pouco desenvolvida, o que dá um tom extremamente realista que

se encaixa nas características previamente discutidas do *sermo humilis*: é acessível a todos, voltado para caridade, secretamente sublime e próximo da comunidade cristã. Acredito que, em seu conjunto, pode ser compreendido mais fácil e concretamente como o fizemos aqui: como uma mistura de duas esferas, a sublime e a humilde, expressa na evolução semântica do termo *humilis*. (AUERBACH, 2007a, p. 69).

Por fim, destaca o autor que tal tipo de *sermo humilis* “foi empregado na literatura cristã ao longo de toda a Idade Média e mesmo depois”, sendo que o “maior documento desse sublime cristão é a Divina comédia de Dante” (AUERBACH, 2007a, p. 70).

Podemos ver, portanto, que através do *sermo humilis* o texto cristão adquire uma homologia entre sua mensagem ecumênica e sua forma narrativa e retórica. Voltemos àquilo que dissemos acima a respeito da obra de Santo Agostinho: uma representação que visa a uma nova conformação. A *mimesis*, que pode ser vista aqui em seu sentido

---

<sup>4</sup> Tomemos como exemplo (1 Cor, 12, 12-13): “Do mesmo modo que o corpo é um e tem muitos membros, mas todos os membros do corpo, embora sejam muitos, são contudo um só corpo, assim é também Cristo. Com efeito, num mesmo Espírito somos batizados todos nós, para sermos um só corpo, ou sejamos judeus ou gentios, ou servos ou livres; e todos temos bebido de um só Espírito”.

tradicional de conformação (no caso, à realidade das pessoas a quem se destina a mensagem), mostra seu potencial criativo – que, como discutimos no item anterior, deve ser relativizado segundo o contexto que tratamos.

Após o destaque da *descida* da linguagem de sentido sublime ao baixo-corporal, cabe, for fim apontar, a partir do mesmo autor e em Taubes, o sentido diacrônico presente na linguagem bíblica, muito bem apresentado por Auerbach no primeiro capítulo de seu *Mimesis*, “A Cicatriz de Ulisses” (AUERBACH, 2007b). Antes, voltemos à passagem de *Sermo humilis* em que Auerbach menciona o “corpo desta morte” de que fala Santo Agostinho: “nós perpetrados o mal apesar de conhecermos e querermos o bem, porque estamos sujeitos ao pecado, ao corpo, diante do qual são impotentes a força de nosso conhecimento do bem e nossa vontade de praticá-lo”.(AUERBACH, 2007b, p. 26). Tem-se a novidade de haver uma força em nós que atua no sentido contrário ao das nossas boas intenções. Ou seja, *tem-se uma dinâmica entre clareza e obscuridade*. Santo Agostinho, em *De doctrina christiana*, diz que “o conteúdo da Escritura não é imediatamente compreensível, ela contém mistérios, sentidos ocultos e muitas passagens obscuras. Contudo, essas coisas não são expressas em estilo culto e ‘soberbo’”, como vimos a respeito da discussão sobre o *sermo humilis*. “Pelo contrário: todo aquele que não for leviano (e, portanto, superficial, sem humildade) poderá penetrar seu sentido mais profundo”. Além disso, como destaca Auerbach do texto agostiniano, “a Escritura ‘cresce com as crianças’, isto é, as crianças aprimoram-se em sua compreensão. E entretanto são poucos os que compreendem de fato, e isso não por falta de erudição, mas sim de humildade autêntica” (AUERBACH, 2007a, p. 51). Essa noção de um percurso que seria o da compreensão dos segredos divinos, que se liga àquela “descida” ao baixo-corporal, não poderia deixar de se mostrar homóloga à própria caminhada de Cristo por céu, terra, inferno. “A Bíblia é história escrita”, como frisou Auerbach.

Assim, vamos agora à referida discussão do autor em seu *Mimesis*. Em “A cicatriz de Ulisses”, Auerbach compara as narrativas homérica e bíblica, que se mantiveram como os dois grandes modelos a guiar a maioria dos escritores até o século XIX.

No caso do texto homérico, na medida em que a ideia de cosmo da antiga Grécia corresponde a um mundo “pronto”, com seu conjunto de regras que submete até os deuses, a narrativa é como que “horizontal” no sentido de que cada detalhe e episódio é

minuciosamente detalhado, tudo é trazido para a claridade da superfície – quer dizer, não há sentido de profundidade, de ocultação muito menos de ambiguidade. Os heróis são figurações de modelos de conduta, representam sua posição social, não há contradição interna nem em sua relação com o mundo. Já no Primeiro Testamento surge algo novo: a irrupção de Deus na história ordinária dos homens e sua autoridade de Deus único que se coloca em jogo na vida das pessoas. Assim como a própria história atribulada dos judeus, Deus irrompe como “evento”, e na narrativa a descrição minuciosa dá lugar ao mistério é à interpretação.

Podemos dizer, então, que já no Primeiro Testamento podemos vislumbrar uma dinâmica que nós procuramos apontar através de um conceito renovado de mimesis: a explicação, o pecado dos homens, e uma promessa de redenção. Também os personagens incorporam toda essa tensão, havendo contradições internas e em suas relações com o mundo e com a própria divindade. No plano formal, há a incorporação de elementos da linguagem popular e a de um Deus carente de forma, mas que, na narrativa, surge de algum lugar coberto de mistério, sendo que sua irrupção é ela mesma a manifestação desse mistério.

Auerbach distingue as duas formas narrativas – a homérica e a bíblica – como, respectivamente, o espaço da lenda/mito e o da história. No primeiro caso, tem-se claramente uma forma-modelo de narrativa, enquanto que, no segundo, tende-se a uma mistura de estilos – como fica claro na discussão do *sermo humilis*. Assim resume o autor as duas formas narrativas:

Não é fácil, portanto, imaginar contrastes de estilo mais marcantes do que estes, que pertencem a textos igualmente antigos e épicos. De um lado, fenômenos acabados, uniformemente iluminados, definidos temporal e espacialmente, ligados entre si, sem interstícios, num primeiro plano; pensamentos e sentimentos expressos; acontecimentos que se desenvolvem com muito vagar e pouca tensão. Do outro lado, só é acabado formalmente aquilo que nas manifestações interessa à meta da ação; o restante fica na escuridão. Os pontos culminantes e decisivos para a ação são os únicos a serem salientados; o que há entre eles é inconsciente; tempo e espaço são indefinidos e precisam de interpretação; os pensamentos e os sentimentos permanecem inexpressivos: só são sugeridos pelo silêncio e por discursos fragmentários. O todo, dirigido com máxima e ininterrupta tensão para um destino e, por isso mesmo, muito mais unitário, permanece enigmático e carregado de segundos planos (AUERBACH, 2007b, p. 9).

Como já salientara o autor em “Fortunata” (AUERBACH, 2007c), a incorporação da linguagem “baixa” pelo texto bíblico – diferentemente da narrativa retórica clássica (no caso tratado em “Fortunata”, o texto de Petronio), onde a voz de baixo aparece apenas para sustentar a hierarquia pré-existente – corresponde à “descida” ao ponto de vista das pessoas comuns. Tendo como foco o Primeiro Testamento, mais especificamente o *Gênesis*, os personagens não são estáticos (figurações exemplares) como no texto clássico, mas, sim, têm variações de conduta e um movimento em “pêndulo”, oscilando entre momentos e decisões erradas a momentos em que a vida atinge um horizonte de sentido, quando toca na transcendência. E, como – ou *com* – a vida de seus personagens, o cristianismo se expande numa dimensão de força histórica, força que, na narrativa bíblica, arranca as pessoas de suas simples vidas cotidianas para arrastá-las à nova forma do sublime: “o sossego da atividade cotidiana na casa, nos campos e junto aos rebanhos é constantemente socavado pelo ciúme em torno à eleição e à promessa de bênção, e surgem complicações inconcebíveis para um herói homérico” (AUERBACH, 2007b, p. 19). “E o relato dirige-se a todos; todos são convocados, obrigados até a se decidirem a favor ou contra o relato; mesmo ignorá-lo é uma tomada de posição” (AUERBACH, 2007c, p. 41).

### Considerações finais

Percebemos que a força do texto cristão, especialmente do texto bíblico, não se perdeu após seus mais de 2 mil anos de história. Além de ser a base de uma das maiores religiões do mundo, e justamente por conta da importância que o cristianismo manteve na sociedade moderna, a Bíblia e a literatura cristã passaram também a ser objeto de estudo de abordagens críticas que pretendiam (in)validá-la sob o ponto de vista racionalista. Contudo, pretendemos mostrar que uma abordagem literária, bem conduzida do ponto de vista teórico e conceitual, pode abrir caminho para o ultrapasse de dicotomias entre fé e razão para abordar o texto cristão naquilo que ele tem propriamente de histórico e humano: a configuração de valor e sentido.

Pretendemos destacar a abordagem de Eric Auerbach e acrescentar uma reflexão a respeito da dinâmica da *mimesis*, especialmente seu desenvolvimento teórico levado a cabo por Luiz Costa Lima. O foco deste autor é a configuração da literatura de ficção moderna,

mas, acreditamos, sua teorização (trabalho que inclui também a divulgação da obra de autores como Hans Blumenberg) é importante, ainda, para que concepções modernas de literatura (escrita e recepção) não sejam projetadas para a análise de textos religiosos – não apenas os antigos, visto que, se abandonada a visão racionalista-evolucionista, podemos reconhecer que os valores e padrões modernos convivem com formas tradicionais de sociabilidade, seja através de costumes, seja através da manutenção de práticas rituais e da Palavra escrita, sem pensarmos necessariamente, do ponto de vista analítico, em formas compartimentadas ou antagônicas.

Sobre a reflexão empreendida por Eric Auerbach, acreditamos que por ela é possível compreender a força arrebatadora do texto cristão, na medida em que, num mundo bastante atribulado, ele conseguiu incorporar tanto a linguagem falada pela maioria das pessoas, às quais era dirigida a mensagem, como também trazia para seu interior aquilo que definimos como dinâmica histórica para trabalhá-la numa proposta de sentido. Procuramos mostrar como essa leitura é potencializada por um conceito renovado de *mimesis* que diz muito mais que um processo de imitação ou subordinação a uma realidade ou verdade anterior (extratextual). A épica cristã traz como palco a vida e a linguagem simples das pessoas, para dali incorporá-las na nova esfera do sublime.

## REFERÊNCIAS

AUERBACH, Erich. *Sermo humilis*. In: AUERBACH, Erich. **Ensaio de literatura ocidental**. São Paulo: Ed. 34, 2007c. p. 23-89, 2007a.

AUERBACH, Erich. A Cicatriz de Ulisses. In: AUERBACH, Erich. **Mimesis: a representação da realidade na literatura ocidental**. São Paulo: Perspectiva, 2007b, p. 1-20, 2007a.

AUERBACH, Erich. Fortunata. In: AUERBACH, Erich. **Mimesis: a representação da realidade na literatura ocidental**. São Paulo: Perspectiva, 2007c, p. 21-42.

BÍBLIA SAGRADA. 34.ed. São Paulo: Edições Paulinas, 1977.

BLUMENBERG, Hans. “Imitação da natureza”: contribuição à pré-história da ideia do homem criador. (Tradução de Luiz Costa Lima, sob supervisão de Doris Offerhaus e de Fernando Rodrigues a partir do original “Nachahmung der Natur”. Zur Vorgeschichte der Idee des schöpferischen Menschen, publicado na revista *Studium generale*, 10, 1957). In:

COSTA LIMA (org.). *Mimesis e a reflexão contemporânea*. Rio de Janeiro: EdUERJ, 2010, p. 87-135.

BREMMER, Jan N. Erich Auerbach and His Mimesis. *Poetics Today*, Vol. 20, No. 1 (Spring, 1999), pp. 3-10. Disponível em: <<http://www.jstor.org/stable/1773339>>. Acesso em: 19 mar. 2012.

CANDIDO, Antonio. *Literatura e sociedade*. São Paulo: Publifolha, 2000 (Grandes nomes do pensamento brasileiro).

COSTA LIMA, Luiz. *Limites da Voz*. Montaigne, Schlegel, Kafka. 2 ed. revisada. Rio de Janeiro: Topbooks, 2005

COSTA LIMA. *O controle do imaginário & a afirmação do romance: Dom Quixote, As relações perigosas, Moll Flandres, Tristram Shandy*. São Paulo: Companhia das Letras, 2009.

COSTA LIMA. *História. Ficção. Literatura*. São Paulo: Cia. das Letras, 2006.

COSTA LIMA. Prefácio à 2ª edição. In: JAUSS, Hans Robert... et al. (seleção, coordenação e tradução de Luiz Costa Lima). *A literatura e o leitor: textos de estética da recepção*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 2002, p. 9-36.

COSTA LIMA, Luiz. *Mimesis: desafio ao pensamento*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2000.

COSTA LIMA. *Mimesis e modernidade: forma das sombras*. 2.ed. São Paulo: Paz e Terra, 2003a.

COSTA LIMA. *O Redemunho do Horror*. As Margens do Ocidente. São Paulo: Ed. Planeta do Brasil, 2003b.

COSTA LIMA. *Trilogia do controle*. Rio de Janeiro: Topbooks, 2007.

FERREIRA, João Cesário Leonel. Estudos Literários Aplicados à Bíblia: dificuldades e contribuições para a construção de uma relação. *Revista Theós*. Revista de Reflexão Teológica – Faculdade Teológica Batista de Campinas, 3.ed., dezembro de 2006. Disponível em: <<http://www.revistatheos.com.br>>. Acesso em: 02 set. 2011.

GUMBRECHT, Hans Ulrich. Abertura: Cascatas de modernidade / Epílogo: A mídia Literatura. In: *Modernização dos sentidos*. São Paulo: Ed. 34, 1998.

ROCHA, João Cezar de Castro (org.). *Teoria da ficção: indagação à obra de Wolfgang Iser*. (Tradução: Bluma Waddington Vilar, João Cezar de C. Rocha). Rio de Janeiro: EdUERJ, 1999, p. 19-33; 145-178.

TAUBES, Jacob. La justificación de lo feo en la tradición cristiana primitiva. **Del culto a la cultura. Elementos para una crítica de la razón histórica**. (Traducido por Silvia Villegas). Buenos Aires: Katz, 2008, p. 118-141.

VERNANT, Jean-Pierre. Nascimento de imagens (Tradução de José Otávio Nogueira Guimarães do cap. 8 de *Religions, histoires, raisons*. Paris: Maspero, 1979, p. 105-137, originalmente publicado com o título de “Image et aparence dans la théorie platonicienne de la *Mimesis*”. *Journal de Psychologie*, n.2, 1975). In: COSTA LIMA (org.). **Mimesis e a reflexão contemporânea**. Rio de Janeiro: EdUERJ, 2010, p. 51-86.