

A Serpente e o Bezerro.
A idolatria como patologia simbólica.
Um ponto de vista bíblico
The Snake and the Calf.
Idolatry as a Symbolic Pathology.
A Biblical Point of View

TERESA BARTOLOMEI*

Abstract

The biblical point of view on the epistemological and ethical status of mimetic symbolism and its artistic and religious pertinence – and impertinence – is discussed here on the basis of the crossed analysis of two major narratives of the Pentateuch (adoration of the golden calf [Ex 32, 1-20; Dt 9,15-29] and exhibition of the bronze serpent [Nr 21, 4-10]). By discarding the traditional opposition between Jewish iconoclasm and Christian iconophilism as reductionist, it is highlighted that the biblical taboo of images of the divine is not an absolute refusal of mimesis (as an analogical conversion of the contents of experience in its representation), but a condemnation of its degeneration, both idolatrous (which occurs in the case of fetishistic, pseudo-denotative mimesis, unable to distinguish between meaning and referent, between semantic content

* Doutorada em Teoria da Literatura pela Universidade de Lisboa. Professora Convidada da Faculdade de Teologia da Universidade Católica Portuguesa. Investigadora integrada do Centro de Estudo em Teologia e Estudos de Religião (CITER) da UCP; ORCID <https://orcid.org/0000-0003-3209-0461>; tbv@newes.eu.

and reality) and mythological (in its assumption as an exclusive and totalizing discourse, substituting the theoretical knowledge of the truth). The paper presents the following fundamental traits of symbolic significance reconstructed by the biblical text, which theological reflection can implement as binding criteria for the scrutiny of religious and artistic symbolism, in a valuable critical-hermeneutic exercise not only for the experience of faith but also for the self-understanding of the arts: complementarity of image and rite (semantically binding association of the mimetic representation and its performative effect); articulation of symbolism as a strategy of decentralization of the original experience and critical differentiation of the subject's place in its finitude; epistemological and ethical inconsistency of idolatry (as infidelity on the part of religious and artistic experience to the 'sanctity' of the object itself, to the mutual transcendence of the real and the subject).

Keywords: Mimesis. Artistic and religious symbolism. Idolatry. Mythology.

Resumo

A perspectiva bíblica sobre o estatuto epistemológico e ético do simbolismo mimético e da sua pertinência – e impertinência – artística e religiosa é discutida a partir da análise cruzada de duas narrativas maiores do Pentateuco (adoração do bezerro de ouro [Ex 32: 1-20; Dt 9: 15-29] e exibição da serpente de bronze [Nr 21: 4-10]). Ao descartar como reducionista a contraposição tradicional entre iconoclastia judaica e iconofilia cristã, evidencia-se que o tabu bíblico das imagens do divino não é recusa absoluta do mimetismo (como conversão analógica dos conteúdos da experiência na sua representação), mas condenação da sua degeneração idolátrica (que ocorre no caso do mimetismo fetichista, pseudodenotativo, incapaz de distinguir entre significado e referente, entre conteúdo semântico e realidade) e mitológica (na sua assunção como discurso exclusivo e totalizador, substitutivo do saber teorético da verdade).

O artigo apresenta os seguintes traços fundamentais da significação simbólica reconstruídos pelo texto bíblico, que a reflexão teológica pode

implementar como critérios vinculantes de escrutínio do simbolismo religioso e artístico, num exercício crítico-hermenêutico valioso, não apenas para a experiência de fé mas também para a autocompreensão das artes: complementaridade de imagem e rito (conexão semanticamente vinculante da representação mimética e do seu efeito performativo); articulação do simbolismo como estratégia de descentralização da experiência originária e diferenciação crítica do lugar do sujeito na sua finitude; inconsistência epistemológica e ética da idolatria (como infidelidade por parte da experiência religiosa e artística à «santidade» do próprio objeto, à mútua transcendência de real e sujeito).

Palavras-chave: Mimetismo; Simbolismo artístico e religioso; Idolatria; Mitologia.

Introdução

Ao falar do par teologia e artes evocamos uma relação que é tradicionalmente tão fecunda quanto complexa e conturbada, nem pacífica nem consensual. A tensão incide numa polaridade que atravessa a razão humana e cuja tematização se configura como o nascimento mesmo da filosofia, entendida como exercício sistemático e autorreflexivamente crítico de um *discurso* racional regulado por critérios de consistência lógica e de verificabilidade argumentativa, isto é, articulado normativamente por conceitos e argumentos e não por imagens e narrações. Ao estilizar a diferença, e eventualmente ao reivindicar (num enfoque tornado matricial a partir de Platão)¹ a superioridade do dispositivo argumentativo em relação ao dispositivo narrativo e simbólico, do *logos* em relação ao *mythos*,

¹ Que na *República* notoriamente declara: «antigo é o diferendo entre a filosofia e a poesia» (X, 607b), dedicando boa parte da obra à elaboração deste conflito: Platão, *República*, trad. Maria Helena da Rocha Pereira (Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1972). Derrida retoma pontualmente esta questão no ensaio «La pharmacie de Platon» (1968), em Jacques Derrida, *La dissémination* (Paris: Seuil, 1972), 69-197. Neste texto, extremamente relevante para a reflexão aqui desenvolvida e a que se voltará, Derrida realça que é indispensável refletir sobre a «problématique générale des rapports entre mythèmes et philosophèmes à l'origine du *logos* occidental. C'est-à-dire d'une histoire – ou plutôt de l'histoire – qui s'est produite tout entière dans la différence philosophique entre *mythos* et *logos*, s'y enfonçant aveuglément comme dans l'évidence naturelle de son propre élément»: Derrida, *La dissémination*, 98.

a filosofia grega estabelece uma arquitetura epistemológica que resiste ainda hoje, na divisão canônica entre ciências e filosofia, por um lado, e artes e religiões, por outro lado (apesar de o lugar da filosofia poder ser pensado, a partir de Nietzsche, ao lado das artes, numa reviravolta dos posicionamentos, mas não da dicotomia). O *logos* é o reino do conceito, do necessário, da verdade objetiva adquirida por provas e argumentos (pelo menos aspiracionalmente)², enquanto o *mythos* é o reino da *imagem* e do narrativo, da configuração mimético-representativa da contingência (subjéctiva e histórica)³ e da deprivação (da compensação holística da ignorância em ficção interpretativa, da substantivação ontológica do mistério na normatividade religiosa). Nesta perspetiva, o saber está todo do lado do *logos*, do conceito, da evidência argumentativa, enquanto do lado do *mythos*, da imagem e da narração estão o prazer (introduzido por Aristóteles como marca constitutiva da experiência estética, da prática mimética)⁴, a crença (substância subjéctiva e social da religião) e, eventualmente, a ilusão, gerada aberta ou sub-repticiamente pela ficcionalidade imaginativa.

Quão problemático seja este modelo, apesar da sua persistência civilizacional, é exposto pela existência mesma da teologia, que é em si

² «Quem não for capaz de definir com palavras a ideia do bem, separando-a de todas as outras, é como se estivesse numa batalha, exaurindo todas as refutações, esforçando-se por dar provas, não através do que parece, mas do que é, avançar através de todas estas objeções com um raciocínio infalível – não dirás que uma pessoa nestas condições conhece o bem em si, nem qualquer outro bem, mas, se acaso toma contacto com alguma imagem, é pela opinião, e não pela ciência que agarra nela, e que a sua vida atual a passa a sonhar e a dormir, pois antes de despertar dela aqui, primeiro descerá ao Hades para lá cair num sono completo:» Platão, *República*, VII, 534 b-c.

³ «Na minha opinião, temos primeiro que distinguir o seguinte: o que é aquilo que é sempre e não devém, e o que é aquilo que devém, sem nunca ser? Um pode ser apreendido pelo pensamento com o auxílio da razão pois é imutável. Ao invés, o segundo é objeto da opinião acompanhada da irracionalidade dos sentidos e, porque devém e se corrompe, não pode ser nunca»: Platão, *Timeu-Critias*, trad., introdução e notas de Rodolfo Lopes (Coimbra: Imprensa da Universidade de Coimbra, 2010/2013), 27d-28a.

⁴ Aristóteles inverte positivamente o cariz emocionalista da mimese poética, denunciado por Platão como um estigma da poesia imitativa (cf. todo o X Livro da *República* com o famoso, famigerado, decreto de expulsão dos poetas da *polis*), identificando-o como um fator essencial daquela função de edificação moral que é prerrogativa primária da escrita literária, em particular trágica (cf. 1449b): Aristóteles, *Poética*, trad. e notas de A. M. Valente (Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2011), 42s., 1452b-1453a; «O poeta deve suscitar, através da imitação, o prazer inerente à compaixão e ao temor»: Aristóteles, *Poética*, 63-64.

um desafio epistemológico à compartimentação de *logos* e *mythos* como formas alternativas de racionalidade, demarcadas por conteúdos diferentes, a manter devidamente separados⁵. A teologia reivindica-se como um saber, um discurso argumentativo capaz de verdade objetiva que se aplica a um conteúdo proposicional e fenomenológico constituído pela crença. A teologia autocompreende-se, por outras palavras, como «saber do mistério»: do enigma insolúvel, do inconhecível por definição (ou porque alegadamente ultrapassa a experiência sensível, que a experiência de fé pretende por princípio transcender⁶, ou porque circunscreve o espaço limite em que a razão se bloqueia nas próprias aporias últimas). É por isso intrinsecamente paradoxal e programaticamente reconciliadora, apontando à complementaridade onde reina a exclusão, construindo pontes onde existe choque e separação. Este seu estatuto de pacificadora epistemológica não é, contudo, nada pacífico, como bem sabem os teólogos e como documenta toda a história da teologia. Porque reformular as alternativas como complementaridades implica uma redefinição de funcionalidades, relações e hierarquias que não deixa de ser conflitual⁷. Um problema, em particular, volta sempre na história da teologia, com

⁵ A teologia nasce grega e platónica – para amadurecer aristotélica (cf. Alexandre Palma, *Porquê a Teologia: Na universidade e espaço público* [Lisboa: UC Editora, 2018]; Pontifícia Comissão Bíblica, *A interpretação da Bíblia na Igreja*, 1993, http://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/pcb_documents/rc_con_cfaith_doc_19930415_interpretazione_po.html, consultado a 24.09.2019), vindo a ser concebida como parte integrante de uma taxinomia racional que a coloca do lado da «ciência», mas o seu estatuto epistemologicamente transgressivo, paradoxal, «ambíguo» «fronteiriço» (cf. João Manuel Duque, «A Teologia como hermenêutica da fronteira,» *Ephata* 1, no. 0 [2019]: 13-30) nunca deixou estabilizar plenamente esta autocompreensão, numa resistência que não implica simplesmente a eventualidade de um reposicionamento (do outro lado da barricada), mas se configura mais radicalmente como desafio à dicotomia em que se substancia a taxinomia.

⁶ «Ora a fé é garantia das coisas que se esperam e certeza daquelas que não se veem», segundo a epístola aos Hebreus (11: 1), numa definição que é por si um compêndio de teologia. Sendo a tradução, por si, uma operação teológica que, em primeiro lugar, converte em «coisas» – anodinamente indeterminadas como estado ontológico –, «factos» que são o resultado de ações (*prágmaton*), pelo que o que não é diretamente «contemplado» não seria um estado de coisas sobrenatural, mas a ação de Deus; e, em segundo lugar, lê em termos jurídicos de «garantia» aquilo que poderia ser um «fundamento» coessencial (*hypóstasis*) (Ἔστιν δὲ πίστις ἐλπιζομένων ὑπόστασις, πραγμάτων ἔλεγχος οὐ βλεπομένων; que na Vulgata se torna: «Est autem fides sperandarum substantiarum rerum, argumentum non apparentium»).

⁷ Como reconstruído memoravelmente por Kant no seu *Conflito das faculdades* (cf. Immanuel Kant, *Der Streit der Fakultäten*, Werkausgabe, vol. XI [Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 1977], 261-393).

a resiliência das questões não resolvidas, afetando profundamente a autocompreensão das suas funções. Esta pergunta rebelde é se à complementarização de formas de discurso alegadamente alternativas interessa só os conteúdos do discurso ou também as suas formas, as racionalidades envolvidas, implicação esta que é intrínseca ao princípio originário da teologia⁸, mas à qual ela, no horizonte da sua matriz robustamente filosófica, tradicional e autocontraditoriamente sempre de novo resiste⁹.

Por um lado, com efeito, a teologia vive do postulado de que falar argumentativamente da crença é possível e não a dissolve, o que implica também que a imagem e a narração (cuja constelação constitui, racionalmente, o discurso *mítico*) não podem ser integralmente traduzidas em conceito e não podem portanto ser por ele substituídas: o facto de haver um *logos* de Deus, do inconhecível, não anula o seu estatuto de mistério, de objeto de crença e não de saber (saber o que não se percebe é um saber *sui generis*, que não pode ser equiparado a uma ciência). Este postulado de não-dissolução implica necessariamente a compatibilidade e a complementaridade (não mútua substituibilidade) das racionalidades envolvidas: nenhuma teologia pregará a anulação do simbolismo, do *mythos* (imagem e narração), como vetor fundamental de transmissão da fé (a teologia não se substitui nem às Escrituras – com o seu conjunto de narrações que se apresentam vinculativamente como Palavra inspirada por Deus¹⁰ – nem à liturgia e aos sacramentos, práticas simbólicas em

⁸ Todo o discurso bíblico é *mythos* para Northrop Frye (cf. Northrop Frye, *The Great Code: The Bible and Literature* [San Diego/New York/London: A Harvest Book – Harcourt, 1982]), numa generalização tão transgressivamente saudável quanto não isenta do reducionismo simplificador típico das abordagens sistemáticas. A confluência entre narração e *imagery* interceta uma dimensão essencial da escrita bíblica que, todavia, excede amplamente esta vertente.

⁹ Como diálogo e não como diferendo, reconstrói Villas Boas o relacionamento entre teologia e literatura, enfatizando as convergências mais do que as divergências, numa linha «pacificadora» que se define como mais prospetivamente construtiva do que retrospectivamente reconstrutiva (cf. Alex Villas Boas, «A antiga modernidade do diálogo entre teologia e literatura.» *Ephata* 1, No. 0 (2019): 139-170. Um olhar «eufórico» sobre este relacionamento é apresentado também em Marcio Cappelli, *A Teologia Ficcional de José Saramago: Aproximações entre Romance e Reflexão Teológica* (Lisboa: Imprensa Nacional, 2019); cf., em particular, a Introdução e os primeiros dois capítulos: 17ss.

¹⁰ A questão mais profunda, e crítica, é em que medida a dimensão simbólica constitutiva das Escrituras não apenas não precisa de uma «sanitização» radical no sentido bultmanniano, mas é parcialmente «intraduzível»: vetor de uma significação não totalmente transponível na explicação exegético-hermenêutica

que se dá ação direta da Graça)¹¹. Igualmente, toda a teologia resistirá à hegeliana compatibilização diacrónica da religião com a filosofia como etapas sucessivas no caminho do espírito (o símbolo dissolver-se-ia então no conceito como fase a ele anterior, transitória), reivindicando pelo contrário a sua co-necessidade sincrónica.

No entanto, por outro lado, mantém-se fortíssimo, na teologia, o impulso tradicional a subordinar a forma da significação simbólica como reflexivamente secundária, pelo que o simbolismo é reconhecido como matéria da fé, mas não como sua forma racional: o simbolismo, nesta perspetiva fortemente enraizada no modelo escolástico, faz parte do sabido mas não do «saber», e a teologia institui-se precisamente como exercício argumentativo de *tradução* do simbolismo em discurso, da imagem em conceito, da narração em argumento¹², do *mythos* em *logos*, por

como discurso teológico, pastoral, homilético. Fries enfrenta esta questão numa linha rahneriana de distinção entre «forma e intenção da afirmação» (a primeira pode ser culturalmente obsoleta, mitológica, mas a intenção que expõe permanece válida). A tarefa do teólogo é de *compreender* esta intenção e de a *traduzir* «para os homens de todos os tempos, para o homem do presente com a sua imagem do mundo, com a sua língua, com as suas possibilidades e dificuldades de compreensão»: Heinrich Fries, «Entmythologisierung und theologische Wahrheit,» em *Gott in Welt. Festgabe für Karl Rahner*, ed. por Johann Baptist Metz et al., Bd. I (Freiburg – Basel – Wien: Herder, 1964), 390. O problemático desta perspetiva é, contudo, precisamente esta instância geral de tradução (de atualização) do simbolismo como algo de arcaico. Enquanto a autocompreensão mitológica do simbolismo deve ser ultrapassada, a sua força «mítica» de significação é intransponível, veiculando um sentido que nenhum discurso conceptual pode transmitir. A imagem do «Reino dos Ceus» é mítica e intraduzível. Todo o comentário exegético e teológico contribui devidamente à sua compreensão, mas não a «traduz», não alcança a potência semântica que ela condensa. Isto implica que a autorrevelação de Deus na história passa, também fora das Escrituras e das práticas litúrgicas e sacramentais, por um simbolismo mítico que deve ser acolhido como autêntico lugar teológico. A falta de aceitação, por parte da teologia, desta própria constitutiva «insuficiência semântica», a falta de consciência desta intraduzibilidade, é uma das razões profundas do seu mal-estar em relação à arte contemporânea, cf. Herbert Vorgrimler, «Heutige Theologie und heutige Kunst,» em *Gott in Welt. Festgabe für Karl Rahner*, ed. por Johann Baptist Metz et al., Bd. II (Freiburg – Basel – Wien: Herder, 1964), 681-689.

¹¹ Catalogar os sacramentos como «imagens», signos eficazes, implica manter clara a diferença entre imagem (vetor simbólico) e representação (cf. William J. Th. Mitchell, *Iconology: Image, Text, Ideology* [Chicago: University of Chicago Press, 1986]). Apesar desta reflexão se ocupar essencialmente de simbolismo mimético, é importante lembrar que nem todas as imagens são miméticas (sobre este ponto, reenvio às considerações em Teresa Bartolomei, *Figura hujus mundi: Figuras líricas da temporalidade na poesia de Emily Dickinson*, caps. XI e XII. [tese de doutoramento na Universidade de Lisboa, 2016], http://www.lettras.ulisboa.pt/images/areasunidades/literaturas-artes-culturas/programa-teoria-literatura/documentos/bartolomei2_def.compressed.pdf, consultado a 24/09/2019).

¹² Paradigma tradicional posto em questão pela teologia narrativa na sua autocompreensão mais racional que não se limita a aplicar a análise narrativa aos textos bíblicos, como valioso recurso da exegese

meio de um trabalho hermenêutico – interpretativo e crítico – das fontes textuais da Revelação e mais em geral de todas as representações crenças – rituais, existenciais e culturais¹³ –, assim como de definição sistemática e dogmática do *corpus* sacramental. Vista nesta função de pura conversão reflexiva, a teologia – o discurso racional sobre a fé, o *logos* da crença – instala-se como o guardião da verdade da fé, como tribunal que julga em defesa da sua pureza¹⁴. A significação simbólica, «incapaz» de autorregulamentação racional na base de critérios lógicos e objetivos, de conceitos, é então considerada como à partida «impura», sincrética¹⁵, holisticamente im-pertinente e contraditória, pelo que o discurso teológico tem a tarefa de discernir, selecionar, testar criticamente a coerência e a consistência dos conteúdos significados simbolicamente (por «imagens» e narrações), fazendo deles um objeto de segundo grau em relação ao próprio objeto primário (a verdade da revelação, de que o simbolismo é vetor, mas também «véu», cf. 2 Co 3: 13-16)¹⁶.

(cf. Pontifícia Comissão Bíblica, *Q interpretação*, 8ss.; Robert Alter, *L'arte della narrativa biblica* [Brescia: Queriniana, 1990]; Jean-Louis Ska, «*I nostri padri ci hanno raccontato*»: *Introduzione all'analisi dei racconti dell'Antico Testamento* [Bologna: EDB, 2012]), mas pretende pensar a mesma Palavra bíblica, a revelação, como narração mais do que como doutrina. Cf. Jean Noël Aletti, *Quand Luc raconte: le récit comme théologie* (Paris: Cerf, 1998); José Tolentino de Mendonça, *A construção de Jesus: Uma leitura narrativa de Lc 7, 36-5* (Lisboa: Assírio & Alvim, 2004), 16-30; Paul Ricoeur, *L'herméneutique biblique* (Paris: Éditions du Cerf, 2000), 154ss e 326ss; Christoph Theobald, *I racconti di Dio* (Bologna: EDB, 2015). Para uma panorâmica geral, cf. Armindo dos Santos Vaz, *Palavra viva, Escritura Poderosa: A Bíblia e as Suas Linguagens* (Lisboa: UC Editora, 2017), 401ss.

¹³ Cf. Alexandre Palma, *Porquê a Teologia*; Pontifícia Comissão Bíblica, *A interpretação*.

¹⁴ Esta continuidade é patente na duplicidade institucional da Congregação da doutrina para defesa da fé, que do ponto de vista da verdade da crença é tanto um órgão de governo como um órgão judiciário: é o sumo tribunal da verdade da fé.

¹⁵ Pense-se no gigantesco trabalho de escrutínio das fontes testamentárias levado a cabo pela exegese histórico-textual, que anatomiza as Escrituras na sua contingência de escritos, desconstruindo o percurso histórico da sua redação e da sua canonização.

¹⁶ «Ao ficar só, os que o rodeavam, juntamente com os Doze, perguntaram-lhe o sentido da parábola. Respondeu: “A vós é dado conhecer o mistério do Reino de Deus; mas, aos que estão de fora, tudo se lhes propõe em parábolas, para que/ ao olhar, olhem e não vejam, / ao ouvir, oiçam e não compreendam, / não vão eles converter-se e ser perdoados.” / E acrescentou: “Não compreendeis esta parábola? Como compreendereis então todas as outras parábolas?” [...] Com muitas parábolas como estas, pregava-lhes a Palavra, conforme eram capazes de compreender. Não lhes falava senão em parábolas; mas explicava tudo aos discípulos, em particular» (Mc 4: 10-13; 33-35); Cf. também, Mt 13: 18-23; 34-35; Lc 8: 11-15.

Este ponto de vista, responsável pela evolução pós-patristica da teologia cristã rumo ao dispositivo sistemático e metafísico da teologia escolástica, ressurgiu paradoxalmente no antiescolástico posicionamento protestante contra o sacramentalismo católico (com a sua opção pela prioridade absoluta da Palavra, abordada antissimbolicamente na racionalidade argumentativa da sua apropriação crítico-hermenêutica) e encontra no século passado uma formulação tão refinada quanto influente no princípio de desmitologização de R. Bultmann¹⁷. O programa de uma teologia crítico-interpretativa que purifica a pregação, o *kérigma*, de toda a superfetação mitológica veiculada por um simbolismo cosmológico extrínseco ao núcleo ético do anúncio evangélico, reativa um modelo epistemológico em que a tradução teológica da imagem em conceito se autocompreende como «purificação», sanitização racional, universalização.

Na perspectiva pós-metafísica, mas rigidamente monológica de Bultmann, a racionalidade argumentativa é universal, seletiva e unívoca, abstrata. A crença não é mito, porque pode, ao contrário dele, «legitimar-se» racionalmente (é esta a tarefa principal da teologia), evidenciando a consistência conceptual dos próprios conteúdos doutrinários, a compatibilidade das próprias intuições antropológicas fundamentais com uma imagem do mundo científica e crítica, uma experiência de fé aceitável do ponto

¹⁷ Singularmente convergente, apesar da diferença do ponto de vista, com a dialética negativa de Th. W. Adorno, que vê no respeito absoluto do «Bilderverbot» (a «proibição das imagens») o imperativo essencial de uma filosofia (materialista) e de uma teologia que queiram salvar o próprio conteúdo de verdade. Por outras palavras, uma filosofia e uma teologia que não se falsifiquem a si mesmas como mitologia não podem ser senão negativas, excluindo radicalmente seja o gesto mimético com que a «razão instrumental» se apodera do objeto como a reconciliação enganadora da teologia da revelação, que pretende mostrar o que promete: cf. Theodor W. Adorno, «Vernunft und Offenbarung», in *Kulturkritik und Gesellschaft* (Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2003), 608ss. Materialismo, estética e teologia encontram-se num programa de «ascese radical»: Adorno, «Vernunft und Offenbarung», 616; «A aspiração materialista de perceber a coisa requer o contrário: o objeto na sua plenitude poderia ser pensado só sem imagem (*bilderlos*). Esta ausência de imagem (*Bilderlosigkeit*) converge com a proibição teológica das imagens divinas. O materialismo seculariza-a, não permitindo retratar positivamente a utopia; este é o conteúdo da sua negatividade. Ele encontra-se com a teologia precisamente onde é mais materialista»: Th. W. Adorno, *Negative Dialektik* (Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2003), 207, minha tradução. A intuição anti-idolátrica da reflexão adorniana pode ser salva de um intransigentismo, que só pode levar à afasia, na articulação da distinção bíblica, que se pretende aqui recuperar, entre um mimetismo idolátrico e mitológico e um mimetismo simbolicamente funcional: que expõe a diferença, humanamente indisponível, que institui a significação.

de vista de uma linguagem purificada das pré-compreensões irracionais, a própria total traduzibilidade numa antropologia existencial fenomenológica e racionalmente consistente¹⁸.

É hoje evidente, a setenta anos de distância, a problemática continuidade do programa bultmanniano de desmitologização com um criptohegelianismo heideggeriano em que um estádio histórico de autocompreensão filosófica e científica do homem é assumido como critério de racionalidade último, a que os conteúdos da crença estão subordinados unívoca e unilateralmente. Desta forma, exclui-se uma reciprocidade crítica em que os conteúdos da crença mantêm uma normatividade autónoma, exercendo por sua vez uma função de correção criativa e seletiva em relação à autocompreensão nunca definitiva da(s) racionalidade(s). No entanto, a proposta da desmitologização bultmanniana continua plenamente atual graças a duas intuições incontornáveis:

– A primeira é que o trabalho de desmitologização, concebido em sentido amplo como esforço crítico de purificação, não é para Bultmann apenas externo, mas é antes de mais interno à fé: antes de serem juízes do mundo, os cristãos devem ser juízes de si mesmos, empenhando-se em reconhecer e rejeitar a infidelidade do próprio discurso à verdade que pretende transmitir, encarando um autoescrutínio crítico que invalida toda a indulgência e a autocomplacência dogmática.

¹⁸ Apesar de recusar o «racionalismo filosófico» da teologia liberal, Bultmann mantém-se fiel ao seu gesto originário, de confiança numa racionalidade «natural» que é a base comum da fé e da filosofia (a formulação da sobreposição entre antropologia cristã e direito natural é uma das grandes façanhas históricas da teologia cristã): o naturalismo iluminístico é substituído pelo dispositivo existencial heideggeriano, mas o critério normativo último continua a ser uma reconstrução racional, universalmente válida, do ser humano. O desafio bultmanniano é provar que o *kérigma* evangélico, a palavra de Jesus, é plenamente conforme, adequada à autoconsciência existencial do homem maturada no horizonte da modernidade filosófica (antecipa-a e prepara-a). Tudo aquilo que na mensagem evangélica repugna à autocompreensão crítica do homem moderno como irracional (tripartição do universo em três submundos, existência de seres sobrenaturais como anjos e demónios, possibilidade dos milagres, etc.) é dispositivo arcaico, mitológico (derivado da escatologia apocalítica judaica e do gnosticismo) em que o *kérigma* é culturalmente veiculado, mas que lhe é extrínseco. Cf. Rudolf Bultmann, «Neues Testament und Mythologie. Das Problem der Entmythologisierung der neutestamentlichen Verkündigung,» in *Kerygma und Mythos. Ein theologisches Gespräch*, ed. por Hans-Werner Bartsch e Herbert Reich (Hamburg-Bergstedt: Evangelischer Verlag, 1960), 15-48.

– A segunda intuição é a denuncia da linguagem mitológica como racionalidade totalitária, perversão de uma racionalidade particular que se pretende como todo poderosa, tomando posse de formas de discurso em relação às quais é «incompetente». Para Bultmann, o problema não é simplesmente a compatibilização do discurso cristão com a imagem do mundo fornecida pela ciência moderna. Nem o problema é o símbolo, o mito, em si, mas a pretensão que lhe pode ser associada de ser discurso exclusivo, racionalidade todo poderosa que expulsa o outro de si, reivindicando-se ilegitimamente como «saber», paradigma de conhecimento objetivo. A imagem do mundo mitológica pretende dizer tudo o que há a dizer, tornando-se por isso um pseudossaber, uma mistificação. Mitológico não é por isso o simbolismo, o recurso à imagem enquanto tal, mas o seu apresentar-se como suficiente e exaustivo vetor de verdade, e mitológico pode por sua vez tornar-se todo o discurso científico, argumentativo, que se instala numa análoga pretensão de totalidade. O discurso mitológico, na ótica bultmanniana, é diretamente interligado com a idolátrica pretensão humana de substituir o infinito transcendente aberto no mundo pela revelação de Deus com a finitude totalizada do próprio dizer, saber, representar, assumidos como autossuficientes.

É na continuidade valorativa com estas duas intuições que Ricoeur corrige a proposta do teólogo suíço¹⁹, realçando que é necessário recuperar o papel central da significação simbólica no coração da reflexão teológica e filosófica, porque a desmitologização não pode ser uma demitização²⁰.

¹⁹ Cf. a discussão da proposta complexiva de Bultmann em Paul Ricoeur, «Preface to Bultmann. Chapter 1,» in *Essays on biblical interpretation* (Minneapolis: Fortress Press 1980), trad. inglês de «Preface» a Rudolf Bultmann, *Jesus, mythologie et demythologization* (Paris: Ed. du Seuil, 1968). <https://www.religion-online.org/book-chapter/chapter-1-preface-to-bultmann/> (consultado a 03.10.2019), assim como em Heinrich Fries, «Entmythologisierung und theologische Wahrheit,» in *Gott in Welt. Festgabe für Karl Rahner*, ed. por Johann Baptist Metz et al.; Vaz, *Palavra viva, Escritura Poderosa*, 436ss.

²⁰ Nas condições epistemológicas alcançadas pela modernidade, observa Ricoeur «nous sommes tentés de nous livrer à une radicale démythisation de toute notre pensée. Mais une autre possibilité s'offre à nous: précisément parce que nous vivons et pensons après la séparation du mythe et de l'histoire, la démythisation de notre histoire peut devenir l'envers d'une compréhension du mythe comme mythe et la conquête, pour la première fois dans l'histoire de la culture, de la dimension mythique. C'est pourquoy nous ne parlons jamais ici de démythisation, mais à la rigueur de démythologisation, étant bien entendu que ce qui est perdu c'est le pseudo-savoir, le faux logos du mythe tel qu'il s'exprime par exemple dans la

O que a teologia (e a filosofia) deve fazer é denunciar e corrigir a dupla patologia de um conceito e de um mito que se querem mutuamente independentes, autossuficientes, exaustivos, em vez de complementarmente interdependentes e mutuamente corretivos.

Nesta perspetiva, a teologia, com a sua abordagem *argumentativa*, conceptual, não deve pensar-se como instância última e suprema de determinação racional da verdade da Palavra divina, mas deve reconhecer-se como parte envolvida num processo circular e interminável de reflexão hermenêuticamente aberta e recetiva não apenas *sobre*, mas *com* o simbolismo, vindo no próprio trabalho de tradução do símbolo em conceito não uma ação substitutiva, mas uma aproximação progressiva e inexaurível aos próprios conteúdos, que devem ser ditos necessariamente seja como símbolo que como conceito, e em nenhuma das duas formas podem ser plenamente ditos²¹. A compreensão teológica do simbolismo inerente à autorrevelação de Deus na história nunca pode cumprir-se como tradução completa e definitiva, substitutiva, do seu teor de sentido.

Serão as artes, acervo dos processos, expressões e produtos do simbolismo estético, um lugar privilegiado de aprendizagem, em que a teologia é incentivada a desmitologizar-se a si mesma, a não considerar o próprio dispositivo conceptual-argumentativo como exclusivo, todo poderoso, totalitário? E, por outro lado, poderá a teologia interagir criticamente com as artes, tornando-se por sua vez um lugar de aprendizagem para elas, um lugar em que as artes sejam ajudadas a reconhecer em que medida o simbolismo artístico (não apenas o simbolismo religioso) pode incorrer na dupla patologia semântica da mitologia e da idolatria? Com efeito, todo o simbolismo pode tornar-se, por um lado, mitológico,

fonction étiologique du mythe. Mais perdre le mythe comme logos immédiat, c'est le retrouver comme mythos. Au prix seulement de l'exégèse et de la compréhension philosophique, le mythos peut susciter une nouvelle périπέtie du logos»: Paul Ricoeur. *Philosophie de la volonté 2. Finitude et culpabilité* (Paris: Aubier, 1988), 310.

²¹ Toda a obra de Ricoeur, desenvolvida como diálogo incansável entre filosofia, teologia, Escrituras, literaturas, pode ser vista como cumprimento desta intuição fundamental. Cf. entre muitas, as reflexões em Ricoeur, *Lectures 3: Aux frontières de la philosophie* (Paris: Seuil, 1994) e a síntese coloquial, mas iluminadora em Ricoeur, *La critique et la conviction* (Paris: Calmann-Lévy, 1995), 211ss.

totalitário, ao reverter a sua legítima pretensão de autonomia em negação de toda interdependência, ao reverter a sua insubstituibilidade em autossuficiência, e, por outro lado, idolátrico, ao instituir ficciosamente, pseudodenotativamente, o próprio sentido, e eventualmente até o próprio significante como significado (substancializando a imagem em pseudorreferente extratextual, «dissimulando» uma referência ao real que não tem fundamento).

Tentarei mostrar, a seguir, como ambas estas perguntas têm resposta afirmativa, a partir de duas narrativas bíblicas que podem ser interpretadas como símbolos metassimbólicos, ou seja, como narrativas simbólicas que expõem a própria *ratio*, ilustrando respetivamente as razões do êxito e do fracasso da ação simbólica nelas apresentada.

Ao reconstruir a dinâmica racional que torna indispensável o simbolismo, o recurso à imagem, a primeira narrativa evidencia o que torna a imagem efetiva, consistente com a própria função ética e cognitiva, estabelecendo-a como uma racionalidade positivamente mítica e não negativamente mitológica e idolátrica. A segunda narrativa, por seu lado, ilustra a dinâmica de degeneração idolátrica da imagem, a corrupção do simbolismo em feiticismo «ficcioso», da representação em simulacro, na implosão da reprodução mimética em mecanismo de asemântica gratificação pulsional (o prazer, constituinte essencial da experiência estética, degenera aqui em satisfação pulsional, despida de mediação hermenêutica, deslocada regressivamente na mediação material do ouro, o regulador universal do valor como consumo, segundo a essencial intuição marxiana).

A primeira narrativa convida a teologia a reconhecer a própria interdependência com o simbolismo (estético e religioso), a própria não autossuficiência. A segunda ilustra poderosamente o facto de que o simbolismo não é algo de necessariamente bom: corre sempre o risco da idolatria e da mitologização, ao produzir dispositivos de significação racionalmente disfuncionais, que se revelam eticamente ruinosos. A má arte não é uma questão de mau gosto assim como a falsa religião não é uma questão de significados inconsistentes (não há critérios semânticos para

avaliar as crenças religiosas), mas de significação viciada e por isso eticamente viciosa, deformada e deformante (o critério normativo é pragmático, performativo, seletivo da consistência dos processos de significação: a falsa religião não é aquela que ensina «crenças falsas» – que o sejam é seletivamente indemonstrável –, mas aquela que produz representações racionalmente inconsistentes, módulos de atribuição de significados e sentido e interações comunicativas hermenêuticamente disfuncionais, padrões comportamentais eticamente autocontraditórios²².

Nas duas narrativas é claramente manifestada a associação do mito (aqui identificado restritivamente como discurso por imagens) com o mimetismo (a modalidade de produzir sentido linguístico, pictórico, plástico, na base de conversões analógicas dos conteúdos da experiência) e é configurada uma noção diferenciada e normativamente discriminante de mimetismo que permite entender como a interdição por parte da Bíblia hebraica da representação visual do divino e a sua oposta autorização e valorização cristã não estão em contradição, mas respondem à mesma instância anti-idolátrica, apenas interpretada na base de considerações teológicas e teologais diferentes. O resultado principal de que se pretende alcançar com esta dupla leitura é o reconhecimento do facto de que a instância anti-idolátrica não é uma obrigação moral extrínseca, sobreposta ao mecanismo mimético (representacional) inerente à significação, mas é a condição intrínseca da sua funcionalidade semântica, que é incompatível com toda a totalização, porque instaurada pela articulação da diferença e não pela tautológica duplicação da identidade (em que a reprodução seria «cópia» ou substituto do original). O estigma idolátrico identifica um impasse da significação, da racionalidade, que prejudica os sujeitos envolvidos, despidendo de sentido a sua ação simbólica.

²² Cf. Jürgen Habermas, *Theorie des kommunikativen Handelns* (Frankfurt/Main: Suhrkamp, 1981).

1. Dois tipos de representação mimética

A tensão entre imagem e palavra, por um lado, e entre interdição da representação visual do divino e incessante aspiração a uma qualquer forma de sua apresentação memorial e comunitariamente partilhável, por outro lado, é essencial na Bíblia hebraica, complicando bastante o esquematismo simplista da contraposição rígida entre antimimetismo judaico²³ e mimetismo cristão. A verdade é que o princípio da proibição da representação visual de Deus convive na Bíblia Hebraica com um esforço narrativo, poético, ético-normativo e teológico-sapiencial extraordinariamente rico e diferenciado de exposição e de transmissão anamnética da face de Deus, mais precisamente da sua presença na história do homem: toda a Bíblia hebraica é uma tentativa incansável de testemunhar a ação e a palavra do Senhor na vida do seu povo, o seu pacto de amor com o ser humano, e por isso uma densa e poderosa construção textual da sua

²³ Para uma articulada discussão da proibição veterotestamentária das imagens de Deus, cf. Jan Assmann, *Exodus: Die Revolution der Alten Welt* (München: C. H. Beck, 2019), 256 ss., que a especifica como uma proibição do culto idolátrico das imagens (toda a imagem divina representa outros deuses, porque Jahvé não pode ser visto) e enfatiza a sua incondicionalidade como marca substancial do exclusivismo monoteísta (segundo a celebre e controversa tese enunciada em Jan Assmann, *Die Mosaische Unterscheidung oder der Preis des Monotheismus* [München: C. Hanser Verlag, 2003]). Uma explicação bastante diferente, e mais próxima da posição aqui defendida, é avançada noutra passagem do livro: «Não podemos retratar Deus porque ele nos *falou*, mas não se nos mostrou. A imagem visual não é recusada em nome da não representabilidade de Deus, mas em consideração da sua palavra: as imagens devem desaparecer para dar lugar à sua palavra, à Torá»: Assmann, *Exodus*, 381, minha tradução. O cerne da proibição das representações divinas da Bíblia hebraica é funcional à predominância do mimetismo verbal (como vetor de autorrepresentação simbólica de Deus) sobre o mimetismo visual e não a um tabu antimimético absoluto. Na exortação contra a idolatria registada em Deuterónimo 4, 15-23, Moisés realça explicitamente este primado radical do relacionamento verbal com Deus à custa do relacionamento visual: «Tomai muito cuidado convosco, pois não vistes imagem alguma no dia em que o Senhor vos falou no Horeb do meio do fogo» (Dt 4: 15).

imagem, uma «representação realista»²⁴, verdadeira²⁵, da sua autorrevelação na existência individual e na história²⁶.

²⁴ No sentido auerbachiano do termo, «mimesis» é a representação da realidade do que é. Esta interdependência, contudo, é para Erich Auerbach, *Mimesis: The Representation of Reality in Western Literature* (Princeton: Princeton University Press, 2003) tão evidente que acaba por eludir toda a definição (é, wittgensteinianamente, uma daquelas certezas que constituem a pré-compreensão partilhada do mundo, cuja suspensão impossibilita radicalmente toda a comunicação. Elas podem ser sempre de novo discutidas, afinadas e redeterminadas, mas não podem ser negadas como pressuposto holístico em que se baseia o uso da linguagem, sob pena da suspensão de todo o sentido). Recusando explicitamente toda a definição programática e abstrata, Auerbach escolhe o caminho da exposição por exemplos (literários): a evidência das amostras torna-se o argumento mais poderoso da tese implícita a todo o seu discurso (que afinal há uma realidade partilhada pelos seres humanos e imitada nas suas representações artísticas). Uma das caracterizações mais próximas a uma definição que se encontra na obra é uma afirmação, tão eliticamente condensada que soa quase trivial, em que é ilustrado o realismo dantesco: «Here we face the astounding paradox of what is called Dante's realism. Imitation of reality is imitation of the sensory experience of life on earth-among the most essential characteristics of which would seem to be its possessing a history, its changing and developing. Whatever degree of freedom the imitating artist may be granted in his work, he cannot be allowed to deprive reality of this characteristic, which is its very essence»: Auerbach, *Mimesis*, 191.

²⁵ Cf. Françoise Mirguet, *La représentation du divin dans les récits du Pentateuque: Médiations syntaxiques et narratives* (Leiden: Brill, 2009) para uma análise ampla e pormenorizada das diferentes representações do divino (discurso, ação, presença, vida e processos interiores, palavra) na narrativa do Pentateuco. Mirguet também identifica bem quinze ocorrências de percepção visual do divino no Pentateuco e ilustra as modalidades altamente diferenciadas da sua representação. Não havendo nenhuma representação direta, há, contudo, várias formas de representação mediada: representação indireta, distinção do objeto da visão e da percepção do destinatário, representação do olhar (e não do objeto), mediação através da percepção de outras personagens (Mirguet, *La représentation*, 304ss.).

²⁶ No âmbito da Revelação, a distinção verdadeiro/falso não passa pelas abstratas distinções filosóficas contraditório/não-contraditório, universal/particular, necessário/contingente, *logos/mythos* (dialética/narração, na linguagem platónica), mas pela distinção historiográfica entre narração inventada (ficciosa) e narração verdadeira: nisto a fé hebraica está do lado epistemológico da historiografia e não da filosofia. Verdade são os factos históricos, o que aconteceu (é precisamente este o ponto de força da reivindicação do primado da teologia narrativa em relação à tradicional teologia doutrinal). A distinção essencial entre ídolos e Deus é que estes são produtos da imaginação humana, a sua ação é pura fantasia, enquanto de Deus há memória histórica: recordar, rememorar é o ato regulador fundamental que garante a verdade da crença. O contingente (não necessário, singular, irrepitível e irreversível) do acontecimento é a verdade central da revelação bíblica, que é por isso essencialmente narrativa. Este ponto é retomado explicitamente e programaticamente no Novo Testamento: «De facto, demo-vos a conhecer o poder e a vinda de Nosso Senhor Jesus Cristo, não por havermos ido atrás de fábulas engenhosas, mas por termos sido testemunhas oculares da sua majestade» (2 Pe 1: 16). Recusando os «mythoi bem construídos» (com sofística sabedoria: «σεσοφισμένους μύθοις»), as «fabulas dotas» (segundo a tradução da Vulgata), os apóstolos põem-se do lado dos profetas («E temos assim mais confirmada a palavra dos profetas, à qual fazeis bem em prestar atenção como a uma lâmpada que brilha num lugar escuro», 2 Pe 1: 19) como mensageiros credíveis por terem sido testemunhas oculares de um facto histórico («ἐπόπται»: «speculatores facti»). A desconstrução histórico-crítica desta reivindicação (não tudo, pelo contrário muito pouco do que está escrito na Bíblia hebraica e cristã pode ser tomado como verdade factual, historicamente provada) não a

Além disso, a proibição bíblica da produção de uma imagem visual de Deus é circunscrita e positivamente determinada pelo duplo princípio, criacionista e messiânico, do espelhamento de Deus no homem. Criado à imagem e semelhança de Deus, o homem é por si memória mimética dele, sinal em que ele se dá a reconhecer. Aquilo que desta semelhança no homem, memória vivente do seu modelo e criador, fica escondido, incumprido, desfigurado pelo pecado, continua contudo a estar inscrito nele como promessa messiânica de um Salvador que restabelecerá a plena intimidade do ser humano com Deus, que lhe restituirá a dádiva originária (a que Deus se mantém fiel contra toda a infidelidade do homem) de ser imagem e semelhança plenas do seu Criador.

Ultrapassar o estereótipo de uma alternativa inconciliável entre iconoclastia judaica e iconofilia cristã implica também reavaliar explicitamente o facto de que dentro da euforia mimética do cristianismo se mantém, no entanto, plenamente válida e atual, a razão anti-idolátrica da recusa judaica do mimetismo visual em relação ao divino: também do ponto de vista cristão nem todas as representações visuais do divino são aceitáveis, numa seletividade que não afeta unicamente os conteúdos (a sua denotação, doutrinalmente consistente, do referente), mas também a forma e a modalidade da sua expressão²⁷. Nem todas as imagens de Deus

invalida, mas complica ulteriormente e massivamente o quadro epistemológico da sua autocompreensão teológica: continuando a ser impossível desclassificar toda a narração bíblica a discurso mítico, indiferente à factualidade histórica, esta pretensão de autenticidade memorial requer o repensamento da categoria de verdade histórica, não reduzível ao perímetro estabelecido pela verdade historiográfica.

No primado do contingente histórico (entregue a *mythoi*, narrações fidedignas, cuja verdade é garantida pela credibilidade pessoal da testemunha) sobre a necessidade universal do conceito instala-se a polémica estilização paulina da contraposição entre verdade cristã e sapiência grega. Evidência da verdade, *prova*, não é – filosoficamente – o argumento, mas a fé testemunhada: «Ora a fé é garantia das coisas que se esperam e certeza daquelas que não se vêem. Foi por ela que os antigos foram aprovados», Hb 11:1-2. *Sabe-se realmente o que se acredita* («Pela fé, sabemos que o mundo foi organizado pela palavra de Deus, de modo que o que se vê provém de coisas não visíveis», Hb 11: 3), o que é uma perfeita «loucura» do ponto de vista da sabedoria filosófica (1Cor 1: 10-31). É a partir desta clivagem fundamental com a tradição filosófica clássica que a teologia narrativa funda a própria aspiração à recessão (se não substituição) do paradigma da verdade doutrinal perante o paradigma da verdade narrativa.

²⁷ Paradoxalmente, precisamente a encarnação do Filho de Deus pronuncia a palavra final contra o vício do antropomorfismo: da humanização arbitrária de Deus. Ao tornar-se homem, Deus afirma novamente a própria recusa originária de ser «humanizado» pelo homem e estabelece definitivamente a própria

são permitidas, num horizonte cristão, porque a transcendência dele tem de ser salvaguardada. O Senhor não pode ser recebido e apresentado como um ídolo (na antropomórfica redução do transcendente à imanente manifestação do humano), e esta interdição não vale menos em relação à representação verbal do que à sua representação visual.

A alternativa mais profunda não é então entre judaísmo e cristianismo, entre um mimetismo e um antimimetismo radicais em relação ao divino, mas, igualmente dentro do judaísmo e do cristianismo, entre um «mimetismo bom», bem-sucedido – isso é, consistente com a sua *ratio* de significação –, e um «mimetismo falhado», disfuncional. A diferença principal é que, para o judaísmo, o «mimetismo bom», bem-sucedido, só pode ser textual – passa unicamente pela palavra –, enquanto para o cristianismo ele pode ser também visual – passa também pela representação plástica e pictórica.

Por outras palavras, a interdição judaica da mimese idolátrica é mantida no cristianismo apesar do seu abandono da interdição da mimese visual do divino (abandono coerente com a possibilidade, também judaica, da mimese verbal), porque ela incide no mecanismo profundo que qualifica toda a mimese (tanto visual como verbal) como «bem sucedida» ou «falhada», como racionalmente consistente ou inconsistente, como idolátrica e mitológica ou, pelo contrário, como adequada à santidade (à transcendência) do referente divino.

A questão essencial é então de identificar o vetor desta diferença, de destacar os elementos que a discriminam. Dito de outra forma: como se articula uma lógica simbólica consistente com a exigência de significar a transcendência de um referente que se manifesta na história paradoxalmente como o «totalmente outro» dela?

diferença (de que guardião é o Pai), assim como a verdade do que é homem (de que guardião é o Filho), afirmando a não separação, a união profunda (de que guardião é o Espírito) entre os dois na sua diferença radical.

As duas narrativas bíblicas focadas nesta reflexão, relativas a dois acontecimentos ocorridos no curso do êxodo do povo hebraico do Egito rumo à Terra Prometida (o primeiro relatado nos livros do Êxodo e do Deuteronômio, o outro no livro dos Números), ajudam a responder a esta pergunta, iluminando o ponto de vista bíblico sobre a mimese, que consta de cinco aspetos essenciais:

1) A religião não pode ser reduzida a um discurso conceptual (*logos*), mas integra necessariamente uma dimensão simbólica (*mythos*), porque, exatamente como a arte, lida com territórios da condição humana que escapam a uma determinação cognitiva unívoca e em que a razão se depara com aporias internas intransponíveis, tendo de desenvolver estratégias simbólicas integrativas, alternativas a uma afasia niilista e irracional. Por isso, todo o discurso, conceptual ou mítico (simbólico), que se pretende autossuficiente é regressivamente mitológico.

2) Os simbolismos religioso e artístico são intrinsecamente afins, porque a sua *ratio* de significação é essencialmente a mesma, e as exigências normativas por esta instituídas são análogas.

3) Para ascender a estatuto simbólico, a mimese (o mecanismo de conversão analógica dos conteúdos da experiência) integra-se necessariamente com uma dimensão performativa. Os simbolismos religioso e artístico articulam-se sempre numa imagem e numa ação; são complementarmente icónicos e rituais, incluindo uma representação juntamente com uma ação semanticamente vinculada e não com um simples efeito performativo.

4) A *ratio* simbólica da mimese é constitutivamente anti-idolátrica. Por outras palavras, a mimese resulta simbolicamente funcional (consegue funcionar como símbolo, produzindo imagens que fazem e transmitem sentido) apenas se cumprir o princípio de descentralização da imagem em relação ao referente, se não desativar e camuflar a diferença entre a representação mimética e o seu objeto, entre significado e referente (sendo o relacionamento entre os dois o sentido do símbolo mimético). Idolátrica (ficciosa e não ficcional) é toda a imagem mimética (religiosa como artística) que elimina a referência à realidade (garantida

pela referência divina, pela clivagem da transcendência)²⁸ como postulado necessário da significação, ao apresentar-se como um substituto do próprio referente, como simulacro.

5) O anti-idolátrico princípio de diferenciação da imagem mimética em relação ao seu objeto constitui um critério normativo que permite distinguir entre «bom» e «mau» mimetismo religioso e artístico, respetivamente funcional (simbolicamente capaz de «fazer sentido» do objeto representado sem o «saber»)²⁹ e disfuncional (semanticamente vazio).

Dos dois episódios aqui analisados, um, o da exibição da serpente de bronze (Nr 21: 4-10; 2 Rs 18: 4; Sb 16: 5-16), encarna uma forma de simbolismo mimético (religioso e artístico) positivo, não-idolátrico, respeitoso da diferença (que inclui a eventual transcendência, a santidade) do referente. O outro, o da adoração do bezerro de ouro (Ex 32: 1-20; Dt 9:15-29; Ne 9: 16-21; Sl 106:19-23; Act 7: 39-41; cf. também, 1 Re 12: 28-33 para uma circunstância análoga), apresenta, pelo contrário, um caso de simbolismo mimético idolátrico matricial, ao ponto de se tornar exemplo por antonomásia deste pecado.

A leitura das duas narrativas bíblicas, reconstruídas como apresentações de dois modelos alternativos de mimetismo, inverterá a cronologia dos acontecimentos, arrancando pelo episódio da exibição da serpente de bronze, mais obscuro, algo perturbador, na convicção que decifrá-lo ajudará a livrar o outro, muito mais conhecido, de um certo automatismo hermenêutico a que a sua centralidade teológica o tem relegado. Narrativa tão preeminente que a sua interpretação aparece saturada, o episódio do bezerro de ouro ganhará uma nova dinâmica pelo seu cruzamento com a leitura do episódio cronologicamente posterior.

²⁸ Sobre a indissolúvel associação entre princípio de realidade e referência divina, cf. Jean Baudrillard, *Simulacres et simulation* (Paris: Galilée, 1981).

²⁹ Para uma reflexão magnífica sobre a categoria hermenêutica e existencial de «fazer sentido», cf. o ensaio «Making sense,» em Bernard Williams, *Truth and Truthfulness: An Essay in Genealogy*. 2002 (Princeton and Oxford: Princeton University Press, 2004), 233 ss.

2. A serpente de bronze

«Do monte Hor, os israelitas partiram pelo caminho do Mar dos Juncos para contornar a terra de Edom, mas cansaram-se na caminhada. O povo falou contra Deus e contra Moisés: “Porque nos fizestes subir do Egito? Foi para morrer no deserto, onde não há pão nem água, estando enjoados com este pão levíssimo?” Mas o SENHOR enviou contra o povo serpentes ardentes, que mordiam o povo, e por isso morreu muita gente de Israel. O povo foi ter com Moisés e disse-lhe: “Pecámos ao protestarmos contra o SENHOR e contra ti. Intercede junto do SENHOR para que afaste de nós as serpentes.” E Moisés intercedeu pelo povo. O SENHOR disse a Moisés: “Faz para ti uma serpente abrasadora e coloca-a num poste. Sucederá que todo aquele que tiver sido mordido, se olhar para ela, ficará vivo.” Moisés fez, pois, uma serpente de bronze e fixou-a sobre um poste. Quando alguém era mordido por uma serpente e olhava para a serpente de bronze, vivia. Os filhos de Israel partiram e acamparam em Obot.»

(Nm 21: 4-10)³⁰

Há algo de estranho nesta história de mal físico e moral, mal natural e espiritual indissolivelmente associados, algo que parece surgir das mais remotas profundezas de um passado remoto como todo o mal, *serpente antiga*³¹ que ameaça e seduz o homem, algo de mais antigo do que o muito antigo conto da travessia do deserto por Moisés³². Algo dos

³⁰ Todas as citações bíblicas são tiradas da Bíblia dos Capuchinhos, acessível em: <https://www.capuchinhos.org/bibliaonline>. Para uma introdução exegética geral a este trecho, cf. Martin Noth, *Numbers: A Commentary* (London: SCM Press, 1968), 968; e Horst Seebass, *Numeri: Kapitel 10: 11-22, I* (Neukirchen: Neukirchener Verlag, 2002), 311-327.

³¹ O «grande Dragão, a Serpente antiga – a que chamam também Diabo e Satanás – o sedutor de toda a humanidade, foi lançado à terra» (Ap 12: 9).

³² «A serpente era o mais astuto de todos os animais selvagens que o SENHOR Deus fizera» (Gn 3: 1). O primeiro e o último livro da Bíblia, o começo e o fim da história, entrelaçam-se na figura da *antiga serpente*, do mal, que – cume de esperteza criatural, não iluminada pelo Espírito, pelo sopro divino – sempre de novo se candidata perigosamente a ser a primeira e última palavra da história do mundo, da

rituais animistas pré-judaicos, das mitologias caananitas e egípcias, parece emergir nesta estranha ostentação de uma imagem de cobra para a cura (mágica?) de uma peste mortal, carregada de um halo de superstição pagã que aparenta resistir à gigantesca operação, realizada pelo profeta, de racionalização ética da religião judaica através da instituição da Lei³³. O mal-estar perante o arcaísmo perturbador do ritual descrito, de cariz tão abertamente xamanístico, resíduo aparentemente incongruente de uma religião alienígena a ser expulso, ou pelo menos purificado, resulta evidente na tradição bíblica sucessiva: em 2 Reis 18: 1-4 é registada a destruição da serpente de bronze mosaica pela mão de um rei piedoso que quer erradicar a degeneração idólatrica de que a imagem se tornou objeto:

«No terceiro ano do reinado de Oseias, filho de Elá, rei de Israel, começou a reinar Ezequias, filho de Acáz, rei de Judá. Tinha vinte e cinco anos quando subiu ao trono; reinou vinte e nove anos em Jerusalém. Sua mãe chamava-se Abi, filha de Zacarias. Fez o que é recto aos olhos do Senhor, conforme o exemplo de David, seu pai. Destruiu os lugares altos, quebrou as estelas e cortou os símbolos de Acherá. Despedaçou a serpente de bronze que Moisés tinha

vida do homem: «Que o mundo *está em apuros* é uma queixa tão antiga como a história, e até como a arte poética, ainda mais antiga, sim, igualmente vetusta como a mais antiga de todas as poesias, a religião sacerdotal. No entanto, todos fazem começar o mundo pelo bem: pela Idade de Ouro, pela vida no Paraíso, ou por uma vida ainda mais afortunada, em comunidade com seres celestes. Mas depressa deixam esta ventura esvanecer-se como um sonho; e apressam então, com declive acelerado, a queda no mal (no *mal* moral, com o qual sempre andou a par o mal físico), *para o pior*, de maneira que agora (mas este *agora* é tão antigo como a história) vivemos no tempo derradeiro, o último dia e o fim do mundo estão à porta». Assim começa, magnificamente, *A Religião nos Limites da Simples Razão* de Immanuel Kant, 1793/1794: Immanuel Kant, *Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft*. Werkausgabe ed. por W. Weischedel, vol. VIII (Frankfurt/M.: Suhrkamp, 1982), 645-879; tradução portuguesa de Artur Morão (Lisboa: Edições 70, 1992). A citação é tirada da tradução de Artur Morão, ligeiramente revista por mim – as alterações são evidenciadas em *itálico*.

³³ Para uma discussão geral desta perícopes bíblica e uma panorâmica crítica das controvérsias exegéticas sobre a sua natureza etiológica ou histórica, cf. Vicente Artuso e Fabrizio Zandonadi Catenassi, «A ambivalência do simbolismo da serpente em Nm 21,4-9: uma análise na ótica dos conflitos,» *Horizonte* no. 25 (jan./mar 2012): <https://doi.org/10.5752/P.2175-5841.2012v10n25p176>. Consultado a 24/09/2019.

feito, porque, até então, os israelitas queimavam incenso diante dela. Chamavam-na Neustan.»

Em Sabedoria 16: 5-16, por sua vez, o episódio volta a ser relatado de forma pedagogicamente muito atenta, que destaca explícita e enfaticamente a sua correta interpretação teológica:

«Para sua correção, foram atribulados por pouco tempo, / mas tinham um sinal de salvação / para lhes recordar os mandamentos da tua Lei. // Quem se voltava para ele era curado, / não pelo que via, mas por ti, salvador de todos. [...] Eram picados e logo ficavam curados, para que se lembrassem das tuas palavras, a fim de não as esquecerem completamente, e serem, assim, excluídos da tua benevolência. E nem erva nem pomada lhes serviu de alívio, mas foi a tua palavra, Senhor, que tudo cura!» (Sb 16: 6; 7; 1-12.)

Não «a visão da serpente», mas a «palavra de Deus» é que cura, realça o texto sapiencial. O poder não está no objeto (não se dá aqui um processo mágico), nem nas técnicas humanas («nem erva nem pomada lhes serviu de alívio»), mas na manifestação espiritual da vontade do Senhor. A imagem da serpente é apenas um *memorandum*, um aviso didático («para lhes recordar; para que se lembrassem das tuas palavras, a fim de não as esquecerem completamente»), secundário e instrumental perante a intervenção divina.

No entanto, a expressão um «sinal de salvação» interceta algo de mais profundo e complexo. Ela problematiza uma operação de demitização radical, que arquiva a narração como lenda, o gesto mosaico como ritual mágico, religiosamente obsoleto. Aqui, o profeta não se limita a exhibir o poder que lhe foi dado por Deus por meio da versatilidade de uma vara-cetro (insígnia de autoridade, Ex 4: 20) que abre fontes de água na rocha (Ex 17: 5-6), separa e reúne as águas do mar (Ex 14: 16; 21; 26-27), dá a vitória na batalha (Ex 17: 9), ou que, como a vara de Aarão, transforma as águas do Egito em sangue (Ex 3; 14-25) e compete vitoriosamente

com outras varas: com as dos feiticeiros egípcios, ao converter-se em serpente devoradora (Ex 3: 8-12), e com as dos chefes patriarcais judeus, ao florescer milagrosamente, única das doze (Nr 17: 16-25)³⁴. A ostensão da imagem da serpente não é a expressão do feiticismo zoológico de um animismo residual (bultannianamente) a purgar, mitologema arcaico a rejeitar, mas «sinal de salvação» tão poderoso que, longe de ser esquecido e recalado, volta a ser evocado «crucialmente» no Novo Testamento, em que o mesmo Jesus resgata a serpente de bronze de Moisés da *damnatio memoriae* à qual Ezequias pretendeu relegá-la, indicando-a repetidamente como uma prefiguração da própria epifania crística na cruz, num exercício de exegese tipológica ainda mais significativo por ser tão raro:

«Pois ninguém subiu ao Céu a não ser aquele que desceu do Céu, o Filho do Homem. Assim como Moisés ergueu a serpente no deserto, assim também é necessário que o Filho do Homem seja erguido ao alto, a fim de que todo o que nele crê tenha a vida eterna.» (Jo, 3, 13-15.) «“E Eu, quando for erguido da terra, atrairei todos a mim.” Dizia isto dando a entender de que espécie de morte havia de morrer.» (Jo 12: 32-33.) (cf. também, Jo 6: 40.)

Sinal e instrumento da redenção da morte e do pecado, este ser «erguido» de Jesus é o acontecimento em que ele é manifestado ao mundo como Cristo, o Messias redentor da humanidade, e em que a Lei (como *corpus* das regras do comportamento ético que estabelece a justiça do homem perante Deus) é destituída do seu papel central na consagração da Aliança entre o Senhor e o seu povo, vindo a ser não anulada, mas subordinada ao sacrifício salvífico do Filho de Deus. Ao levantar a serpente, Moisés não estava simplesmente a sarar os judeus atacados pelo mal, mas estava a testemunhar profeticamente que contra o mal a Lei não é tudo,

³⁴ Em Êxodo 15: 25, é um tronco escolhido por indicação de Deus que transforma as águas salgadas em águas doces. Em Jz 6, é o anjo do Senhor que estende a vara para «mostrar por um sinal» (Jz 6: 17) que é Deus que fala: «O anjo do Senhor estendeu a extremidade do bastão que tinha na mão e tocou na carne e nos pães ázimos; saiu fogo da rocha e devorou a carne e os pães ázimos.» (Jz 6: 21.)

que é a «palavra do Senhor que cura», definitivamente e plenamente na sua encarnação como Jesus Cristo.

A imagem da Cruz, não as Tábuas da Lei, é então o coração *simbólico* desta Nova Aliança³⁵: a contemplação da Cruz (a participação espiritual no mistério do sacrifício de Jesus)³⁶, juntamente com a celebração da Eucaristia (a participação «corpórea» neste sacrifício de oferta), não a meditação da *Torah*, são as «práticas litúrgicas» centrais em que o cristão se abre ao dom de redenção transmitido pela Igreja, corpo de Cristo.

Na tradição cristã, o núcleo «pré-discursivo» do gesto mosaico da ostensão da serpente é enfatizado e radicalizado em vez de ser «racionalizado» e expurgado numa justificação argumentativa³⁷. Ser curado é ter «visto» Jesus crucificado *como* Cristo, ter visto o Filho de Deus na Cruz *como* o Salvador: «Esta é, pois, a vontade do meu Pai: que todo aquele que vê o Filho e nele crê tenha a vida eterna; e Eu o ressuscitarei no último dia.» (Jo 6: 40.)

Nada do que um homem faz lhe assegura a salvação: a redenção é oferecida pela graça do reconhecimento de Jesus como o Messias e, por conseguinte, por meio da fé nele, induzida por esta visão, é celebrada sacramentalmente na Eucaristia³⁸.

Evidente e notoriamente, a simbólica visual recupera no cristianismo uma centralidade excluída pelo primado hebraico da racionalidade discursiva da Lei, com o seu mal-estar (tendencialmente iconoclástico) em relação às imagens visuais do sagrado, porque a desconfiança acerca do

³⁵ A cruz é núcleo central da teologia paulina. Cf., em particular, 1 Co 1: 17-28: o cristão fala «a linguagem da Cruz» (18), que é escândalo para os Judeus e loucura para os gentios, mas, para quem crê no Cristo crucificado, é «força de Deus» (17). Se «muitos [...] são, no seu procedimento, inimigos da cruz de Cristo» (Fl 3: 18), o verdadeiro cristão «não [deve] saber outra coisa [...] a não ser Jesus Cristo, e este, crucificado» (1Co 2: 2) e não se deve gloriar em nada «a não ser na cruz de Nosso Senhor Jesus Cristo, pela qual o mundo está crucificado para mim e eu para o mundo» (Gl 6: 14).

³⁶ Cf. Hb 12: 2: «tendo os olhos postos em Jesus, autor e consumidor da fé. Ele, renunciando à alegria que lhe fora proposta, sofreu a cruz, desprezando a ignomínia, e sentou-se à direita do trono de Deus.»

³⁷ Nesta chave puramente simbólica lê-se, analogamente, a referência de Paulo em 1 Co 10: 9 ao «castigo» da serpente: «Nem tentemos o Senhor, como alguns deles tentaram e pereceram, mordidos pelas serpentes.»

³⁸ Is 45: 22; Zc 12: 10; Jo 6: 40; Heb 12: 2; Rm 1: 17; Rm 5: 20; 1 Rs 17: 17-24; 2 Rs 4: 29-37; 2 Rs 5: 1-19.

mimetismo visual é ultrapassada definitivamente na encarnação do Filho de Deus, que oferece uma face humana em que resplandece à transcendência do divino: «quem me vê a mim, vê aquele me enviou», diz Jesus, «levantando a voz» (Jo 12: 44-45)³⁹.

Esta clara e sempre de novo enfatizada descontinuidade (Jesus tem de «levantar a voz» para realçar a rutura) não exclui, contudo, como já observado, uma concordância de fundo: o cristianismo fica fiel à intenção profunda do tabu judaico do mimetismo visual do divino, do transcendente, simplesmente reinterpreta-a, não a elimina. Se Jesus recupera figuralmente a exposição mosaica da serpente de bronze é precisamente porque este episódio é muito mais do que um resíduo antropológico e cultural de civilizações arcaicas, é muito mais do que referência regressivamente mitológica: *visualiza*, pelo contrário, a necessidade profunda da integração do dispositivo discursivo-conceptual da Lei e da narração (os dois eixos essenciais de transmissão da palavra na Bíblia hebraica) com um dispositivo simbólico de perfil mimético-icónico que neste caso é reconhecido como teologicamente imprescindível também pelo hebraísmo. Este apresenta-o como ponte de mediação semântica entre inefabilidade e enunciação em relação a tópicos e situações existenciais de fronteira, inacessíveis a uma formulação narrativa (histórica) e prescritiva (Lei) verbalmente unívoca, mas que também necessitam não ser abandonados à deriva da afasia irracionalista. Arte e religião encontram-se neste recurso racionalmente indispensável a um simbolismo que suporta e complementa o discurso conceptual nas amplas regiões da condição humana que resultam cognitivamente irreduzíveis, mistério, fornecendo uma estratégia expressiva e interpretativa de autorreconhecimento que ajuda o sujeito a «fazer sentido» do inexplicável e insolúvel que é o mundo, que é ele a si mesmo.

³⁹ «Se ficastes a conhecer-me, conhecereis também o meu Pai. E já o conheceis, pois estais a vê-lo.» Disse-lhe Filipe: «Senhor, mostra-nos o Pai, e isso nos basta!» Jesus disse-lhe: «Há tanto tempo que estou convosco, e não me ficaste a conhecer, Filipe? Quem me vê, vê o Pai. Como é que me dizes, então, ‘mostra-nos o Pai?’» (Jo 14: 7-9). «Ele respondeu-lhes: “Vinde e vereis.”» (Jo 1: 39.)

Simbólica e não-mágica, com efeito, é a intervenção de Moisés em Números 21, assim como simbólica é a situação que tem de enfrentar (a invasão das cobras mortíferas, símbolo por sua vez dos comportamentos autodestrutivos do povo), como evidenciado por uma análise que procure responder ao enigma central apresentado pela narração: porquê, para curar os judeus feridos, Moisés faz algo de tão insólito? Moisés aqui não se limita a rezar, como em outras situações; não toca os doentes com as suas mãos, como os grandes taumaturgos costumam fazer; não se entrega ao poder da sua vara, como em outras situações anteriores, em que se deu solução sobrenatural de uma crise. Por que razão o «milagre» dessa recuperação ocorre por meio do complicado e esquisito ritual de ostentação e contemplação, no qual o curador mostra uma imagem precisamente do mal que ameaça a vida das vítimas? A resposta surge diretamente da consideração de que o que está aqui em jogo não é uma simples doença física, que Moisés poderia curar usando o poder sobrenatural conferido por Deus à sua oração ou ao seu gesto corpóreo – segundo o modelo bíblico comum, efetivo nas recuperações milagrosas operadas por Eliseu, Elias e outros profetas⁴⁰. O problema que Moisés enfrenta aqui não é apenas uma patologia corpórea, ou a ocorrência biológica da morte (estas sendo nada mais do que efeitos e «sintomas»), mas é, antes, uma condição histórica mais complexa, um impasse existencial, a crescente desordem interna de um povo em sofrimento – um povo sem casa perdido numa jornada aparentemente interminável. É nesta condição de profunda desorientação moral, espiritual, de desesperada falta de fé, em que toda uma comunidade caiu (o povo fala «contra Deus e contra Moisés»), que as serpentes mortais, ardentes⁴¹, aparecem e matam.

⁴⁰ 1 Rs 17: 17-24; 2 Rs 4: 29-37; 2 Rs 5: 1-19.

⁴¹ O termo hebraico original para o atributo «ardentes» é «seraphim» (dragões, serpentes aladas) que é o mesmo vocábulo utilizado em Isaías 6: 2 e 6: 6 como substantivo, para designar os anjos que aparecem ao pé do trono do Deus. Um deles *queima* os lábios do profeta com um pedaço de carvão ardente tirado do altar do Templo, para o purificar. Esta referência, contudo, não exclui a identificação com as serpentes venenosas cuja presença é amplamente atestada no deserto arábico e cuja mordida mortal pode ser designada como ardente pelo efeito inflamatório do veneno (cf. Noth, *Numbers: A Commentary*; Seebass, *Numeri: Kapitel 10, 11-22, 1*; Giovanni Rizzi, «Il serpente di bronzo (Nm 21: 4-9),» em *La Bibbia dell'Amicizia*, ed. por Marco Cassuto Morselli e Giulio Michelini (Cinisello Balsamo: San Paolo, 2019),

Com efeito, em Números 21: 4-10, o povo judeu experimenta o «mistério» (uma questão inacessível à racionalidade, mas por ela incontornável) no seu poder formidável, que chega a ser letal, porque a jornada sem fim num ambiente proibitivo, a condição de esgotante vagabundagem em busca da pátria prometida, desconhecida, nova – apesar de velha –, torna-o particularmente frágil como comunidade, particularmente sensível e reativo aos aspetos existenciais que o funcionamento corrente da vida cotidiana higieniza como rotina. O cansaço e o abatimento, determinando a perda da esperança e da fé no além, no que se segue, transformam o povo em *vítima* das interrogações existenciais sobre a própria condição, que a miséria do presente e a incerteza do futuro multiplicam e tornam irresistíveis, fatais. Ao impossibilitar o êxito de um tratamento meramente taumatúrgico das consequências da crise (doença e morte são um fenómeno físico, mas ao afetarem o ser humano tornam-se um estado espiritual de sofrimento, de perda: carregam-se de sentido, tornam-se uma circunstância moral, que deve ser «interpretada»), a natureza complexa deste dano, que é juntamente biológico e espiritual, também exclui a simples eficácia racional da Lei e a sua lição interpretativa: um «discurso» doutrinário está aqui fora de questão, uma explicação homilética não cura a mordida da besta (o sucumbir ao cansaço do inexplicável). No entanto, para o profeta desamparado, o diálogo com o desconhecido (o Sem Nome, que não permite ser nomeado se não como «Ser», condição mesma de dar e receber nome)⁴² abre uma saída, transmitindo-lhe uma intuição fundamental: para que o povo sobreviva, é necessário que

321-332. A natureza híbrida, física e espiritual, natural e sobrenatural, das serpentes ardenas («seráficas») expõe a qualidade inextricavelmente endógena e exógena do mal como castigo, do mal que se torna castigo, e que ao ser reconhecido como tal se converte em meio de salvação.

⁴² «Fortune, Minerva, Muse, Holy Ghost, – these are quaint names, too narrow to cover this unbounded substance. The baffled intellect must still kneel before this cause, which refuses to be named, – ineffable cause, which every fine genius has essayed to represent by some emphatic symbol, as, Thales by water, Anaximenes [...]. This vigor is supremely great, and in the highest degree unbending. Nourish it correctly, and do it no injury, and it will fill up the vacancy between heaven and earth. This vigor accords with and assists justice and reason, and leaves no hunger.» – In our more correct writing, we give to this generalization the name of Being, and thereby confess that we have arrived as far as we can go.»: Ralph Waldo Emerson, «Experience,» em *Essays: Second Series* (1844), 32-33, <https://emersoncentral.com/texts/essays-second-series/experience/>. Consultado a 24/09/2019.

adquira uma visão do mal de que é vítima. O Sem Nome instrui Moisés, solicitando-o a mostrar aos judeus o que os faz sofrer. Nesta circunstância, Moisés não explicará a causa do que acontece (ele não a «representará» no sentido de uma descrição cognitivamente pertinente), porque isso não é possível para o homem (nem mesmo para o profeta). Ele apenas realizará uma imagem mimética do mal em curso, porque ter uma imagem do que acontece, do inexplicável, do não conceitualizável mistério de que se é inextricavelmente autores e vítimas, ajuda a sobreviver a ele⁴³.

Nesta situação ambígua, do prevalecer de um mal espiritual complexo e suicidário, não é como taumaturgo nem como mestre da Lei que Moisés salva o seu povo, mas como artista, como criador de um dispositivo simbólico (um texto, uma obra, uma imagem performativamente ativada)⁴⁴. Com efeito, é artista Moisés, o profeta que estabelece um diálogo com o desconhecido e o Sem Nome (a quem ele pretende, contudo, tenazmente iluminado, dar um nome, cf. Êxodo 3: 13-14), o homem que vive e age na fronteira do que se sabe e se experimentou, que denuncia a pertença cotidiana como uma condição de exílio a abandonar, a trocar pela procura de um país novo e distante a que dar o nome de casa;

⁴³ Seebass realça que um dos problemas exegéticos maiores deste trecho bíblico é o facto pouco comum de que a intervenção de Deus não «elimina» o mal, mas socorre nele: Deus «não liberta as pessoas do mal, mas sara-as no mal»: Seebass, *Numeri* 315, minha tradução. «Excepcionalmente, Ele [Deus] não escolheu a abolição do mal, mas a separação do mal por parte do povo através da contemplação de um símbolo, que não permite esquecer o facto de ter falhado. Deus não tirou a pessoa do mal, mas o mal da pessoa»: Seebass, *Numeri*, 327.

⁴⁴ Em 1 Samuel 6, é descrito um ritual de expiação infligido aos filisteus, culpados de roubarem a Arca da Aliança, que obedece à mesma *ratio* mimética da cura ilustrada no episódio de Números 21. Aqui são os sacerdotes dos filisteus que estabelecem o protocolo de expiação, reconhecendo que para que o castigo termine não é suficiente devolver a Arca, mas é necessário fazer também uma oferta de reparação que consiste na produção de «Cinco tumores de ouro e cinco ratos de ouro, conforme o número dos príncipes dos filisteus, porque foi este o castigo que vos feriu a vós e aos vossos príncipes. Fazei, pois, imagens dos vossos tumores e imagens dos ratos que devastam o país e, assim, dareis glória ao Deus de Israel; talvez assim Ele retire a sua mão de cima de vós, do vosso deus e do vosso país» (1 Sm 6: 4-5). A *ratio* mimética dos ratos de ouro é a mesma da serpente de bronze, apesar de ser desenvolvida de forma menos sofisticada (contaminada por uma lógica de retribuição compensativa: os tumores e os ratos de ouro são oferecidos como indenização materialmente «valiosa» e não apenas contemplados como a serpente de bronze, na abstração radical de todo o mecanismo «económico» de troca, intrínseca ao relacionamento estético e espiritual (duas condições existenciais que implicam a libertação de todo o interesse, como argumenta a kantiana *Crítica do Juízo*).

que põe o povo a andar, levando-o não para a fartura, mas para o deserto, não para a satisfação, mas para o desejo (Moisés, o artista, não tomará posse da terra prometida, nem porá pé nela: «Viste-a com os teus olhos, mas não entrarás nela», Dt 34: 4. O poeta vê de longe, nunca alcança). É artista Moisés, o mediador, que põe em imagem (visualiza) o que não entendemos, a alteridade inscrita na existência, e o expõe num ritual de ostentação que é um processo libertador e curativo de ativação do seu reconhecimento intuitivo (não de conhecimento objetivo)⁴⁵.

A arte, como estratégia de sobrevivência (individual e comunitária), encontra nesta narração bíblica uma maravilhosa e extraordinária parábola: apenas olhando para a serpente de bronze, colocada sobre um poste (figura da Palavra levantada na cruz: da derrota a que a Palavra se entrega para vencer), apenas olhando para uma imagem da cobra real que nos morde (uma imagem da vida no seu mistério inescrutável), podemos sobreviver e continuar, retomar a jornada, «seguir em frente».

Mas que tipo de imagem é aquela que ajuda a sobreviver? E como ajuda? Nem todas as imagens são milagrosas. Nem todas as imagens curam. Nem todas as imagens são arte, são poesia, são religioso «sinal de salvação». Para ter essa força de visualização curativa, para fazer sentido da situação de mal radical não enunciável pela razão argumentativa (apresentando-se como seu complemento mítico e não mitológico), a imagem deve ter algo de específico, além da capacidade representativa do análogo mimético. Os simbolismos artístico e religioso não são mero mimetismo: Moisés não se limita a modelar uma serpente, coloca-a num poste e levanta-a. Para ser poesia (como diz R.W. Emerson num ensaio seminal sobre a poesia, ecoando – quão conscientemente não nos é dado saber – a página bíblica)⁴⁶, a palavra deve ser «levantada» («colocada num

⁴⁵ «Fate, then, is a name for facts not yet passed under the fire of thought; — for causes which are unpenetrated. But every jet of chaos which threatens to exterminate us, is convertible by intellect into wholesome force.»: Ralph Waldo Emerson, «Fate,» em *The Conduct of Life* (1860), 15, <https://emersoncentral.com/texts/the-conduct-of-life/fate/>. Consultado a 24/09/2019.

⁴⁶ «The new deed [...] remains for a time immersed in our unconscious life. In some contemplative hour it detaches itself [...] to become a thought of the mind. Instantly it is *raised*, transfigured; the corruptible has put on incorruption»: Ralph Waldo Emerson, «The American Scholar,» em *Nature*,

poste»)⁴⁷. Mas o que levanta a Palavra? O que eleva a imagem, a poesia, a agente de redenção? O que a torna arte? O que a torna sinal sacro de salvação? O que faz do mimetismo simbolismo conseguido? Qual é o autêntico poder redentor da ostensão da serpente, que a torna antecipação figural da ostensão da Palavra na cruz, se descartamos como mortificadora ao ponto de se tornar grotesca a simples conversão metafórica entre as duas figuras, a analogia ótica entre a serpente levantada num poste e o corpo de Jesus levantado numa trave de madeira? Por que *ver a imagem* ajuda a sobreviver e ir para a frente? O que torna a linguagem simbólica partilhada pela arte e a religião (e que nesta se carrega da potência da transmissão sacramental da Graça de Deus) capaz de «fazer sentido» em relação ao inexplicável e insolúvel, ao cognitivamente indeterminável, de forma a ajudar o sujeito a lidar com a contingência, o ingovernável, próprios da condição humana?

O episódio de Números 21 dá-nos uma chave poderosa para a solução desta interrogação, iluminando o terceiro aspeto da perspetiva bíblica sobre a mimese: para se tornar simbolismo semanticamente eficaz, a imagem deve articular-se numa precisa estratégia performativa textualmente codificada, quer dizer inscrita no sentido do símbolo.

A *elevação* que destaca a palavra, a imagem, como símbolo artístico e religioso, que torna o mimetismo verbal e visual meio de cura pelo menos hermenêutica (quando não religiosamente redentora) do mal da experiência, do caos intrínseco à condição humana, ao conseguir fazer sentido dela, é inerente à ação performativa associada à representação mimética e à sua qualidade de distanciamento hermenêutico da experiência exposta⁴⁸.

Addresses and Lectures (1849), 70-71, <https://emersoncentral.com/texts/nature-addresses-lectures/addresses/the-american-scholar/>. Consultado a 24/09/2019.

⁴⁷ Ou, como traduzem o Setenta e a Vulgata, decifrando explicitamente a colocação como conversão simbólica: «colocada como insígnia» (respetivamente: «καὶ ἐποίησεν Μωϋσῆς ὄφιν χαλκοῦν, καὶ ἔστησεν αὐτὸν ἐπὶ σημείου» e «Fac serpentem æneum, et pone eum pro signo»).

⁴⁸ Sobre o essencial papel hermenêutico da distanciação, cf. o ensaio: «La fonction herméneutique de la distanciação,» em Ricoeur, *Du texte à l'action: Essais d'herméneutique, II* (Paris: Seuil, 1986), 101-117.

Se esta ação é de negação da separação entre o representado e a imagem em nome de uma absolutização da experiência original (simplesmente «imitada», porque autossuficiente: a representação é concebida então como simples cópia, duplicado, derivado) ou da sua reprodução (que se quer substitutiva do original, a ele «superior»: ela concebe-se como o *real thing*)⁴⁹, o que se dá é um simbolismo falhado, que assume idolatricamente a experiência como um todo autossuficiente ou a sua representação como um substituto que dispensa a experiência.

A representação mimética da experiência original não deve ser uma simples imitação confirmativa, uma cópia, pura exibição (em que ela é *reiterada*), mas expressão interpretativa que abre reflexivamente a experiência à autointerrogação, expondo os seus limites, relativizando-a como um não-todo, polarizando a recepção na duplicidade dos pontos de vista da experiência e da sua reformulação mimética como «imagem». A imagem mimética elevada a símbolo pela estratégia performativa de distanciamento reflexivo não é simples reprodução do objeto, mas torna-se objeto de experiência ulterior, diferente, que desloca os efeitos da experiência originária, alterando-os, eventualmente invertendo-os. Isto é exposto de forma exemplar na narração de Números 21: a serpente ardente que morde e mata («enviou contra o povo serpentes ardentes, que mordiam o povo») é metonímia narrativa que introduz uma metáfora universal do mal (configurando uma alegoria). A alegoria é convertida na operação simbólica (artística e religiosa) de Moisés em nova metonímia (a serpente que sara) que se torna metáfora universal do bem (predispondo a sua reformulação tipológica por Jesus como figura do seu sacrifício na Cruz, em que o termo comum de conversão analógica não é

⁴⁹ Esta é a tentação patente no esteticismo niilista que encontra em F. Nietzsche e O. Wilde um apogeu tão deslumbrante quanto insidiosamente dissolutivo de toda a regulação normativa baseada na ideia da verdade: a vida torna-se o inautêntico, enquanto a realidade se institui unicamente como arte, em que o sujeito empírico é desmascarado como mistificação a denunciar e ultrapassar, num gesto que implica a aceitação da linguagem por parte do eu como «o seu único modo de existência»: Paul de Man, *Blindness and Insight: Essays in the Rhetoric of Contemporary Criticism* (Minneapolis: University of Minnesota Press, 1983), 100. O eu literário torna-se a *origem* mesma do eu (cf. Paul de Man, «The Rhetoric of Temporality», in *Blindness*, 187-228, e «The Literary Self as Origin: The Work of Georges Poulet» [1969-1971], in *Blindness*, 79-101).

a metáfora ótica do corpo levantado, mas a operação semântica de «elevação», a transformação da condição de perdição em condição de salvação).

Graças à disjunção radical consumada performativamente pela representação em relação ao seu referente: que opera como uma ameaça letal na experiência real (por isso a serpente se torna metáfora do mal), e como um meio terapêutico na transferência mimética operada na sua ostensão como «imagem elevada» (assim vindo a ser simbolizada metonimicamente como agente da cura), a significação do símbolo constitui-se indissociavelmente no conjunto do seu conteúdo mimético e do valor performativo nele textualmente inscrito. A contiguidade analógica exibida pela imagem mimética (entre a cobra real e a serpente representada) é redefinida como descontinuidade na inversão especular dos efeitos (descontinuidade que converte a metáfora do mal em metonímia do bem): a representação não é simples reprodução da experiência, mas sim sua reinterpretação transformativa, que evidencia e promove o potencial reflexivo, cognitivo, do simbolismo, indicando que um simbolismo bem sucedido (não tautologicamente imitativo) só pode ser anti-idolátrico, evidenciador do limite intrínseco, da finitude, da experiência representada, propondo-se como promotor de inter-relação com o outro de si, com uma exterioridade que complementa, altera, desmente, relativiza a imanência da experiência dada.

É importante evocar neste contexto a analogia temática e figural desta página bíblica com o jogo conceptual estabelecido no *Fedro* platónico em volta do termo *phármakon*, que qualifica a escrita como veneno que se torna remédio, no contexto de uma discussão geral da contraposição entre *mythos* e logos (*saber*). No começo do diálogo, Sócrates declara programaticamente que é indispensável «mandar passear os mitologemas»⁵⁰, assim como as tentativas de racionalização etiológica deles (que são tão pretensiosas quanto inefetivas), mantendo a crença no seu simbolismo,

⁵⁰ É esta a tradução do grego *khairain* aproveitada, e amplamente explorada, por Derrida: «ὄθεν δὴ χαίρειν ἔσας ταῦτα, πειθόμενος δὲ τῷ νομιζομένῳ περὶ αὐτῶν, ὁ νυνδὴ ἔλεγον, σκοπῶ οὐ ταῦτα ἀλλ' ἐμαυτὸν» («despeço-me dessas coisas e mantenho-me fiel às crenças transmitidas em relação aos mitos»).

tal qual é, e dedicar a investigação racional àquele conhecimento de si mesmos, que é o caminho mestre para a verdade e a justiça, objetivo primário da filosofia. Por outras palavras: para Sócrates os mitos não podem ser racionalizados («explicados») e não são aproveitáveis para o conhecimento supremo, que é autoescrutínio do ser humano, por isso é inútil debruçar-se reflexivamente sobre eles⁵¹. O ponto paradoxal do discurso de Sócrates, a duplicidade profunda inerente à sua perspetiva (evidenciada na ambivalência da noção pivô de *phármakon*), é que no entanto, para ele, os mitos são *atopiai* (*anómalos, inclassificáveis*), exatamente como ele é *atopos* («animal estranhamente esquisito» tão quanto uma figura mitológica). O sofista recusa ver a natureza *atópica* (irredutível a uma visão simplistamente racionalista) do ser humano, que se evidencia também na sua capacidade de ser crente, e por isso desperdiça a própria vida num exercício intelectual que não tem valor nem ético nem cognitivo.

Unicamente assumindo, sem condescendência, esta duplicidade fundamental (difícil, desafiadora), é possível avançar no autoconhecimento

⁵¹ «Fedro: Não prestei atenção a isso, mas, por Zeus, diz-me, Sócrates, acreditas nessa lenda (μυθολόγημα), achas que é verdadeira?

Sócrates: Se eu fosse um incrédulo como os Doutores, não seria o ser *esquisito* (ἄτοπος) que sou; nesse caso, eu envolver-me-ia em sofismas, explicando (σοφίζόμενος) que ela (Orítia) tinha sido arremessada dos rochedos próximos por um vento boreal, enquanto brincava com Farmacéia, e que, das próprias circunstâncias da sua morte nasceu a lenda do seu rapto por Bóreas. (229d) Por mim, caro Fedro, qualquer uma dessas explicações tem a sua validade, mas para isso torna-se necessário muito génio, muito trabalho e aplicação e não encontramos nisso a felicidade. Seria necessário interpretar seguidamente a imagem dos Hipocentauros, depois a da Quimera e, então, seríamos submergidos por uma enorme multidão de Gorgónias ou de Pégasos, por outras criaturas multitudinárias e bizarras, por criaturas inimagináveis e por monstros legendários. (ἄμηχάνων πλήθη τε καὶ ἀτοπίαι τερατολόγων τιῶν φύσεων). (229e) Se, não acreditando nelas, se tentar explicar cada uma destas figuras portentosas em termos de verosimilhança fazendo uso, para tanto, de não sei que grosseira sabedoria, nem sequer teremos um momento de ócio! Ora, eu não dedico o meu ócio a explicações desse género, e fica sabendo por que motivo, meu caro: ainda não consegui, até agora, conforme recomenda a inscrição délfica, conhecer-me a mim mesmo; por isso, vejo quanto seria ridículo, (230a) eu, que não tenho o conhecimento de mim mesmo, me dedicasse a estudar coisas que me são estranhas. Em vista disso, dou a esses mitos a importância que merecem, mantendo a crença tradicional quanto a eles (e quanto ao seu tema, limito-me a seguir a tradição). Digo-o a todo o momento: não são lendas (ἄλλότρια) que investigo, é a mim mesmo que examino. Talvez não passe de um animal mais estranhamente esquisito e mais impante de orgulho do que Tifão, talvez eu seja um animal mais pacífico e menos complexo, cuja natureza participa de não sei que destino divino (θείας τινὸς καὶ ἀτύφου μοίρας φύσει μετέχον) e não se deixa possuir pelo orgulho?» (Platão, *Fedro*, 15-17; em itálico são evidenciadas opções diferentes, no que respeita à tradução utilizada).

autêntico. Todo o diálogo articula assim uma tratamento sublimemente ambígua da *ratio* mimético-simbólica: por um lado, além da distanciação racional dos *mitologemas*, é recusada a escrita como uma forma de transmissão da memória coletiva que, analogamente ao *mythos*, é um *dizer sem saber*⁵². Por outro lado, para argumentar este descarte, Sócrates recorre a dois mitos (o de Thoth e Tamuz e o das cigarras), implementando, numa *mise en abyme* prática do próprio «paradigma» (procedimento que recorre em toda a sua obra), a intuição da necessidade paradoxal, mas originária, de curar o dano pela sua causa: para se tratar do mal do *mythos*, que é dimensão constitutiva do ser humano, é preciso «olhar» para ele, numa distanciação crítica que não o elimina, mas o «de-limita», reconhecendo quanto a *atopia* do mito é *atopia* do sujeito, que deve tomar consciência da própria «anomalia» perante a razão. No paradigma do *phármakon*, todo o discurso de conhecimento e autorreconhecimento institui-se assim como distanciação: articulação da diferença como princípio constitutivo do relacionamento em que se dão sujeitos, objetos e signos que os interpretam. É significativa a atualização que a este movimento é dada na reflexão *platónica* de Derrida⁵³: a «ostensão especulativa» em que o veneno do *mythos* e da escrita se torna remédio (*phármakon*) é vista na leitura derridiana como desafio central com que se deve medir o *logos*, que não pode totalizar-se como absoluto, mas deve expor o próprio limite, assimilando o veneno que o mata (*escrita e mythos* como dispositivos alternativos ao saber conceptual) como *phármakon* que o sara: *escrita e mythos* devem ser «contemplados» pelo *logos*, que acolhe a sua ostensão especulativa como indispensável condição de sobrevivência.

Toda a representação mimética que não colapsa em tautológica imitação (cópia), que não esvazia o próprio conteúdo semântico em ficciosa duplicação do objeto (degenerando em falso simbolismo, idolátrica absolutização do referente). Este é o quinto aspeto do discurso bíblico sobre mimese – cf. p. 12 –, que vale tanto para o simbolismo religioso como

⁵² Cf. toda a última secção da obra: Sócrates, *Diálogo sobre a Retórica*, 259ss.

⁵³ Cf. o ensaio já citado de Derrida, «La pharmacie de Platon».

artístico), desdobra uma experiência humana numa inscrição simbólica que evidencia o limite e a divisão que lhe são intrínsecos: a imagem *eleva-se* simbolicamente em relação à condição mimeticamente representada, porque ao re-produzi-la se diferencia dela e a diferencia internamente numa deslocação interpretativa que tem por sua vez efeitos (tem repercussões) na mesma experiência.

No seu relacionamento performativamente direto com a situação que simboliza metonimicamente (a contemplação do poste é consecutiva/contígua à mordida letal da serpente), a imagem expõe ostensivamente a própria não-identidade com a situação representada (não se substitui idolatricamente ao original), «representando-a» para a limitar, manifestar o que ela não é, o que nela o sujeito não pode, não sabe, não vê, deixando assim espaço para uma ação exterior de cariz transformativo, redentor: a visão transformada da própria condição, a visão ampliada, elevada na sua transcrição simbólica, abre caminho a uma intervenção exterior no simbolismo religioso, à intercetação de uma diferença no simbolismo artístico, que pode trazer salvação, transformação emancipadora. Ao expor a própria diferença da situação de origem, e ao evidenciar por isso o limite intrínseco a ela (nem o pior dos males, a morte, é um todo), a reprodução mimética produz uma alteração do estado de facto constituído por esta situação (a mordida mortal é sarada: a serpente no poste, metáfora do mal, torna-se metonimicamente símbolo da cura).

Por outras palavras, longe de ser confirmação puramente imitativa da experiência, esta sua reprodução mimética abre uma distância de perspectiva em que o sujeito deixa de identificar a situação com a própria participação nela, estabelece uma separação em que se constitui a consciência da não totalizabilidade da própria impotência (cair vítima do mal) como condição subjetiva de sofrimento, a sua assunção como condição cognitiva graças à interpretação.

Idolatria, do ponto de vista bíblico, é totalizar a própria condição como absoluto, dar-lhe a senhoria sobre as nossas vidas, fazer dela a nossa divindade, pensar-se sós na imanência do estar ao mundo. Anti-idolátrico é o reconhecimento do limite, a não totalizabilidade da nossa

condição, o abrir espaço nela à alteridade, à ulterioridade ingovernável do desconhecido e eventualmente inconhecível, do ainda não compreendido e eventualmente nunca compreensível (que pode ser – inesperadamente – salvação).

Por isso, a representação mimética de cariz não-idolátrico (que na experiência originária faz espaço ao outro de si e se institui como outro em relação a ela) se declina numa ação performativa de potencial transformativo no simbolismo artístico, e aspiracionalmente redentor no simbolismo religioso, em relação à situação original. O processo mimético torna-se vetor metamorfótico⁵⁴: a produção e ostensão da imagem é ritual de redefinição da consciência do destinatário, a que é indicada uma saída de si, da solidão da autopercepção do sujeito como identidade absoluta, desligado do outro, e torna-se abertura a um relacionamento que sara.

A percepção da serpente como castigo não é suficiente para se salvar do mal (do castigo e do pecado que o castigo sanciona). Para se salvar, não chega ser castigado, nem querer escapar ao castigo reconhecendo as relações de força: o poder superior do ofendido. Para se salvar é preciso «livrar-se» do pecado, reconhecendo que ele consiste precisamente em absolutizar a própria condição, em recusar a saída de si e da própria noção de bem («Porque nos fizestes subir do Egito? Foi para morrer no deserto, onde não há pão nem água, estando enjoados com este pão levíssimo?»), para se entregar a um bem não determinado no círculo estático do eu, do pequeno nós da tribo, do aqui, e do agora, para se pôr a caminho. É preciso repartir: «Os filhos de Israel partiram e acamparam em Obot» depois de ter percebido a falsidade do próprio desejo de voltar

⁵⁴ É esta, afinal, a intuição central da *Poética* aristotélica, teorização seminal do papel essencial da mimese no simbolismo artístico: a arte dá-se quando a obra traduz metamorfoticamente a mimese em catarse (transformação do destinatário, cf. *Poética*, 1449b, 24-28; tr. port.: 47-48) e obtém isto essencialmente por meio do duplo mecanismo da «peripécia» e da «anagnórise» (cf. *Poética*, 1452; tr. port.: 57ss.), isto é, por meio de uma representação da experiência originária do ser humano que a expõe como transformação mediada por um reconhecimento: o homem é retratado não como uma identidade, mas como uma diferenciação. A imitação é a linguagem do drama, mas não o seu sentido.

atrás, à escravidão, da adesão à própria identidade, vista como abundância que sacia, ao pecado de não ter sede e fome de algo de diferente, do transcendente que não está confinado no aqui e no agora.

É precisamente a perda da consciência desta diferença entre a situação original e a sua representação mimética, a dissociação da imagem do valor performativamente metamorfótico que institui a significação autêntica do símbolo, que implica a degeneração do simbolismo, a sua regressão a um mimetismo idolátrico. É o que acontece com a serpente de bronze, no curso da sua história sucessiva. Negando a significação instituída pela disjunção constitutiva da representação como diferença e não como identidade em relação ao representado, dá-se a regressão do simbolismo ao mimetismo idolátrico (tautologicamente autorreferencial, despido de significação): na testemunha de 2 Reis 18: 4, a serpente perde toda a potência de vetor simbólico para ser reificada em referente individualizado, passando a ter um nome próprio: Neustan, uma entidade sobrenatural a que se oferecem incensos e rituais. A ação transformativa exercida pela representação mimética graças à estratégia performativa de distanciamento e diferenciação entre conteúdo e objeto, imagem e referente, textualmente inscrita como significação simbólica, cristaliza-se como poder substancial da imagem na memória seletiva de uma tradição hermenêuticamente adormecida, que abstrai a imagem da sua codificação simbólica (performativamente integrada) tornando-se incapaz de perceber a sua significação originária. A serpente de bronze de Moisés torna-se um ídolo a destruir como todo o simbolismo que perde de vista a própria *ratio* disjuntiva e relativizadora, concebendo-se ou como simples cópia do próprio objeto, que inflaciona imitativamente a experiência originária, ou como seu substituto (como *the real thing*)⁵⁵.

O estigma desta degeneração idolátrica que atinge a transmissão histórica sucessiva de um símbolo na origem hermenêuticamente bem

⁵⁵ Sobre esta noção e o seu papel crucialmente ambíguo para a representação artística, cf. o maravilhoso conto homónimo de Henry James, «The Real Thing,» in *Collected Stories*, vol. 2 (New York/Toronto: Alfred A. Knopf, 1999), 39-65.

sucedido (e santo porque inspirado diretamente por Deus: instituído como registo da diferença que se abre dentro da experiência como sua insuficiência, como *crise da imanência*) é evidência do risco inerente a toda a tradição de reificação da imagem em referente, mas deve ser reconhecido também como vício estrutural de toda a representação mimética que se instaure à partida como símbolo tautológico (como simples sinal ou simulacro), na negação da *ratio* disjuntiva, aberta e relativizadora, própria do simbolismo religioso e artístico autêntico, semanticamente funcional (como o que se produz na construção e ostensão da serpente de bronze). É o mecanismo deste recalque da diferença, artisticamente como religiosamente destrutivo, que expõe a narrativa do bezerro de ouro.

3. O bezerro de ouro

«Vendo que Moisés demorava a descer do monte, o povo reuniu-se à volta de Aarão e disse-lhe: “Vamos! Façamos para nós um deus que caminhe à nossa frente, pois a Moisés, esse homem que nos persuadiu a sair do Egito, não sabemos o que lhe terá acontecido.” Aarão respondeu-lhes: “Tirai as argolas de ouro das orelhas das vossas mulheres, dos vossos filhos e das vossas filhas, e trazei-mas.”

Eles tiraram as argolas que tinham nas orelhas e levaram-nas a Aarão. Recebeu-as das mãos deles, deitou-as num molde e fez um bezerro de metal fundido. Então exclamaram: “Israel, aqui tens o teu deus, aquele que te fez sair do Egito.” Vendo isso, Aarão construiu um altar diante do ídolo, e disse em voz alta: “Amanhã haverá festa em honra do SENHOR.” No dia seguinte de manhã, ofereceram holocaustos e sacrifícios de comunhão. O povo sentou-se para comer e beber e depois levantou-se para se divertir.»

Êxodo 32: 1-6

Como na narrativa da serpente de bronze, nesta página do Êxodo⁵⁶, que refere um episódio cronologicamente anterior, somos confrontados com uma situação de crise comunitária (um «motim» do povo, visando redefinir estratégias públicas e relações de poder) que se configura essencialmente como crise do intercurso com a transcendência, na recusa explícita de a incluir como dimensão relevante da própria condição, reivindicada como completa e autossuficiente (é este o quinto aspeto do discurso bíblico sobre mimese, na sua discriminação entre «simbolismo bom» e «mau»: bem-sucedido e falhado).

Também neste caso a estratégia de solução da crise passa por uma operação simbólica (a realização de uma imagem poderosa em que articular uma interpretação da própria experiência), mas a *ratio* mimética do símbolo e os efeitos por ele produzidos são completamente diferentes dos da serpente de bronze de Números 21.

Ao longo de todos os seus quarenta anos de êxodo, os israelitas «caminham», guiados pela figura puramente imaterial de uma promessa. «Caminham», abandonando a sólida abundância do Egito pelo sonho de um destino desconhecido: o que é dado, atual, é trocado por um possível, tão distante que parece impossível. A imanência não é tudo, nesta disposição exódica, e o que ela não é (o que nela não está «disponível») não é, no entanto, considerado alheio e indiferente, mas em comunhão com a imanência, dela simpateticamente transformador, perspetivável como destino a perseguir. O transcendente é aquilo que mantém em caminho a imanência, o povo, a história, rumo a algo de melhor, maior, rumo a estar mais próximos ao que está além de todo o alcance. A fidelidade ao

⁵⁶ Para uma discussão exegética geral cf. Martin Noth, *Exodus: A Commentary* (London: SCM Press, 1962), 155ss; e Christoph Dohmen, *Exodus 19-40* (Freiburg im Breisgau: Herder, 2004), 281ss. Sempre preciosa, apesar da sua forte caracterização polémica (na tradição de uma desconstrução histórico-crítica que se autocompreende não apenas como desmitologização, mas como desmistificação), a leitura de Jan Assmann, *Exodus: Die Revolution der Alten Welt* (München: C.H.Beck, 2019), 360ss.

não-contemplável⁵⁷ e por isso não visualmente⁵⁸ representável⁵⁹ como opção histórica, comunitária, é a grande marca religiosa e cultural do povo judaico, o núcleo profundo da sua identidade: povo constantemente em saída de si mesmo, da própria condição atual, «natural», rumo à santidade da comunhão plena com o Onnipotente. No entanto,

⁵⁷ O Deus da Bíblia não é invisível, mas dotado de uma visibilidade que excede a visão humana, arrasando-a perigosamente: «O SENHOR disse a Moisés: “Desce e adverte solenemente o povo para que não se precipite, a fim de ver o SENHOR; muitos deles morreriam. E que também os sacerdotes que se aproximam do SENHOR se santifiquem, para que o SENHOR não os fira.”» (Ex 19: 21-22). «O SENHOR disse-lhe: “Vai, desce; depois subirás tu e Aarão contigo; os sacerdotes e o povo, porém, que não se precipitem em subir para o SENHOR, para que Ele não os fira.”» (Ex 24: 24). O tabu da representação visual do divino descende diretamente desta impossibilidade: seria pura mentira representar aquele para quem não se consegue olhar. Cf. Êxodo 19: 11-13; 21-24. Ex 24: 1-2; 9-11. A teofania do Sinai, em que Deus se manifesta a setenta anciãos de Israel além de Moisés, Aarão, Nadab e Abiú, é um *unicum* absoluto na Bíblia: «Moisés subiu com Aarão, Nadab e Abiú, e setenta dos anciãos de Israel. Contemplaram o Deus de Israel. Sob os seus pés, havia como que um pavimento de safiras, tão puro como o próprio céu. E Ele não estendeu a mão contra estes eleitos dos filhos de Israel, os quais contemplaram a Deus e depois comeram e beberam» (Ex 24: 9-11).

O mesmo Moisés, que fala com Deus «frente a frente, como um homem fala com o seu amigo» (Ex 33: 11) não pode ver a face de Deus (Ex 33: 18-23), «pois o homem não pode contempl[á-lo] e continuar a viver» (Ex 33: 20). O que Moisés vê ao falar «frente a frente» com Ele, não é Deus, mas a sua «imagem», como especificado explicitamente por Jahvê: «Falo com ele frente a frente, à vista e não por enigmas; ele contempla a imagem do SENHOR!» (Nr 12: 8.) O termo hebraico (*temunah*: forma), é traduzido pelos Setenta com *δοξάν*, enquanto a Vulgata o elude numa perífrase («et palam, et non per ænigmata et figuras Dominum videt») que contorna o problema apresentado pela afirmação que Deus deixa ver de si exatamente aquela imagem que constitui o núcleo da proibição do Decálogo: «Tomai muito cuidado convosco, pois não vistes imagem alguma no dia em que o SENHOR vos falou no Horeb do meio do fogo. Portanto, não vos deixeis corromper, fabricando para vós imagem esculpida de qualquer ídolo, masculino ou feminino.» (Dt 4: 15-16.) O povo não viu imagem nenhuma do Senhor, mas Moisés sim: a contemplação visual, apesar de indireta, de Deus, não é completamente impossível ao homem (para o termo, cf. também Dt 4: 12; 1: 23 e 25; 5: 8; Ex 20: 4).

⁵⁸ Dohmen, *Exodus 19-40*, 290, realça que a raiz hebraica que designa o ato de ver é a palavra-guia («Leitwort») desta página bíblica.

⁵⁹ A proibição da representação visual de Deus é formulada como primeiro mandamento do Decálogo em Dt 5: 6-9, em que a proibição das representações divinas é associada com a proibição do culto dos deuses estrangeiros como um único mandamento, «Eu sou o SENHOR, teu Deus, que te fez sair da terra do Egito, da casa da escravidão. Não terás nenhum outro deus além de mim. Não farás para ti nenhuma imagem esculpida, seja do que está no alto do céu, ou em baixo, sobre a terra, ou nas águas, debaixo da terra. Não te prostrarás diante delas e não as adorarás». Em Ex 20: 4-5, pelo contrário, as duas proibições são distinguidas como primeiro e segundo mandamentos: «Não farás para ti imagem esculpida nem representação alguma do que está em cima, nos céus, do que está em baixo, na terra, e do que está debaixo da terra, nas águas. Não te prostrarás diante dessas coisas e não as servirás.» (Ex 20: 4-5.) Católicos e luteranos adotam a versão do Deuteronomio, enquanto as outras confissões cristãs seguem o Êxodo (cf. Assmann, *Exodus*, 260ss.); (cf. também a exortação de Moisés, com a proibição da idolatria, em Deuteronomio 4: 15-23).

caminhar cansa («mas cansaram-se na caminhada»). A falta de certezas materiais desorienta e fragiliza. Será mesmo a coisa certa fazer da transcendência, daquilo que não está ao nosso dispor, daquilo que não somos (e que somos, contudo, chamados a ser: santos como ele é santo)⁶⁰, e que até nos tira aquilo que temos (a abundância do Egito), a regra das nossas vidas? «O povo falou contra Deus e contra Moisés: “Porque nos fizestes subir do Egito? Foi para morrer no deserto, onde não há pão nem água, estando enjoados com este pão levíssimo?”» Porque abandonar o que temos, morrer ao que somos? Porque viver a condição terrena como um exílio, de que fugir em êxodo permanente?

A prova terrível do êxodo (viver saindo incessantemente das próprias vidas, despindo-se de tudo o que somos e que temos, pobres peregrinos que só têm o próprio andar e o próprio destino) produz duas tentações opostas exemplificadas em Números 21 e Êxodo 32⁶¹. Em Números 21,

⁶⁰ Isso é o sentido profundo da Lei, a sua dinâmica não de prescrição, mas de conversão: passar a ser algo de diferente do que somos. O princípio fundador da lei é a autonomia do sujeito: é a liberdade do homem que lhe permite escolher ser aquele que não é, aquele outro de si que se lhe apresenta no dever. Mas a autonomia, a liberdade, não é a independência, pelo contrário, a autonomia postulada pela Lei mosaica inclui constitutivamente a dependência do sujeito (individual e comunitário): o povo «recebe» a Lei, não se dá a Lei, porque a Lei é a «porta» que institui a liberdade como possibilidade de ser o que não somos e podemos vir a ser. A porta em que a experiência é exposta como limitada, não autossuficiente, em diálogo com o outro de si. A autêntica autonomia inclui a consciência da dependência: não a recalca, não a esconde, não a nega, mas a assume como limite a enfrentar positivamente. O povo que aceita a Lei reconhece que a própria liberdade inclui o reconhecimento de ser dependente do próprio Criador, porque é dele que vêm a vida e a liberdade. Para esta noção de liberdade fundada na existência de uma autoridade, cf. as reflexões seminais de Michel de Certeau no ensaio «Autorités chrétiennes et structures sociales,» em *La faiblesse de croire* (Paris: Seuil, 1987), 77-128. Na formulação incisiva do jesuíta francês, autoridade é aquilo que *permite ser e gera a diferença*: «L’Autorité “autorise” – ce n’est pas tout à fait une lapalissade. Elle rend possible ce qui ne l’était pas. À ce titre, elle “permet” autre chose, à la manière dont un poème ou un film inaugure une perception qui n’eût pas été possible sans lui: après, on ne voit plus, on ne pèse plus de la même façon. [...] L’autorité – qui est en dernier ressort celle de Dieu – se situe du côté des conditions de possibilité»: de Certeau, *La faiblesse de croire*, 110-111. Por isso «l’autorité se reconnaît à une double caractéristique: elle *s’impose* comme une condition de vérité; elle *fait place* à autre chose. [...] Elle rend possibles des différences»: de Certeau, *La faiblesse de croire*, 128.

⁶¹ A crise exemplificada nestes dois episódios recorre continuamente nos quarenta anos do êxodo, gerando um inteiro repertório de «histórias de murmuração», de situações de revolta do povo contra Deus e contra Moisés, resolvidas de forma cada vez diferente, porque aferentes a diferentes constelações de pecado (cf. Ex 14: 10-12; Ex 15: 24-25; Ex 16: 2-12; Ex 17: 1-7; Dt 1: 26ss.; Nr 11: 1-15; Nr 13: 30; Nr 16; Nr 17: 6ss.; Nr 20: 2-13. Em Nr 12 são os irmãos do mediador, Aarão e Maria, que «murmuram» contra ele).

a crise comunitária é desencadeada pela tentação de *expulsar* o transcendente das próprias vidas, de não se deixar regular por ele (chega de deserto, cujo pão levíssimo enjoa sem encher a barriga: o que queremos é o Egito da nossa autossuficiência existencial!). O povo «fala contra» Deus e contra Moisés. Quer voltar a ser «independente»: depender unicamente de si e não do indisponível, não contemplável outro que «faz morrer no deserto»: despe do que se tem (manda-nos viver no deserto) e do que se é (faz morrer).

Em Êxodo 32, pelo contrário, ela é gerada pela tentação contrária de *assimilar* o transcendente, de controlá-lo, de não nos adequarmos à sua indisponibilidade, à sua manifestação como mistério denso dos acontecimentos, que nos torna incapazes de reconhecer uma vontade, um desígnio, uma razão no que se passa, mas nos impele a acreditar que apesar de toda a nossa incompreensão há um sentido neste enigma que é a nossa vida. Sentimo-nos perdidos ao perder o contato com esse transcendente que se quer em comunhão conosco, que nos quer todos seus, mas não pode ser contemplado, e pode retrair-se numa distância que desorienta, assusta, tira a confiança: «Moisés demorava a descer do monte, e não sabemos o que lhe terá acontecido». Se caminhar cansa, pode cansar ainda mais ficar parados na caminhada, num sentimento de solidão que precipita em síndrome de abandono: «Vendo que Moisés demorava a descer do monte [...]; pois a Moisés, esse homem que nos persuadiu a sair do Egito, não sabemos o que lhe terá acontecido.»

Há momentos em que o mediador, a testemunha e o promotor da abertura da comunidade ao outro de si (o que a mantém como comunidade em caminho, em fase de libertação), se afasta excessivamente da comunidade, a sua função de ponte fica aparentemente bloqueada, ele torna-se «não-contemplável»⁶² exatamente como aquilo que ele declara

⁶² «Moisés desceu do monte Sinai, trazendo na mão as duas tábuas do testemunho. Não sabia, enquanto descia o monte, que a pele do seu rosto resplandecia, depois de ter falado com Deus. Quando Aarão e todos os filhos de Israel o viram, notaram que a pele do seu rosto se tornara resplandecente e não se atreveram a aproximar-se dele. Moisés, porém, chamou-os [...] Depois de ter acabado de falar com eles, Moisés cobriu o rosto com um véu. Ao entrar para estar na presença do SENHOR e falar com Ele, Moisés retirava o véu até sair. Então, depois de sair, comunicava aos filhos de Israel as ordens recebidas. Os filhos

em comunhão com o povo⁶³. É esta a função do mediador: testemunhar que a santidade do transcendente, a sua diferença, não é separação (o santo não é o sagrado) e indiferença, é antes participação na imanência⁶⁴. Mas na tensão árdua e cansativa entre os dois polos, no vai e vem em que consiste o seu exercício de passador, o mediador (o poeta, o profeta) pode ocasionalmente tornar-se remoto, incompreensível e inalcançável como o além com o qual se esforça de comunicar e que tenta transmitir (chamado a acolher a Lei, a palavra suma de Deus ao seu povo⁶⁵, Moisés desaparece «dentro da nuvem» em que Deus se manifesta como escondimento)⁶⁶. É o drama do poeta, do profeta: perder a comunicação com o povo, com a comunidade à qual a sua arte, o seu serviço de testemunha do Altíssimo, são dirigidos.

A sua ação é então recebida como eclipse: que está ele a fazer? Dele já não sabemos nem morada nem destino: já não está entre nós. E isto é sofrido pelos destinatários como uma provocação e uma falta a ser

de Israel viam resplandecer a face de Moisés que, em seguida, tornava a colocar o véu sobre o rosto, até entrar novamente para falar com Deus.» (Ex 34: 29-31, 33-35.)

⁶³ «Moisés disse: “Mostra-me a tua glória.” E Deus respondeu: “Farei passar diante de ti toda a minha bondade, e proclamarei diante de ti o nome do SENHOR. Concedo a minha benevolência a quem Eu quiser, e uso de misericórdia com quem for do meu agrado.” E acrescentou: “Mas tu não poderás ver a minha face, pois o homem não pode contemplar-me e continuar a viver.” O SENHOR disse: “Está aqui um lugar próximo de mim; conservar-te-ás sobre o rochedo. Quando a minha glória passar, colocar-te-ei na cavidade do rochedo e cobrir-te-ei com a minha mão, até que Eu tenha passado. Retirarei a mão, e poderás então ver-me por detrás. Quanto à minha face, ela não pode ser vista.”» (Ex 33: 18 -23.)

⁶⁴ Dohmen, *Exodus 19-40*, chega a enunciar a tese paradoxal que o que está em causa em Ex 32: 1-6 não é a proibição das imagens em si (à diferença de Dt 9 e de Ex 32: 6-14, redigido a partir de Dt 9, cujo foco essencial é a violação do mandamento anti-idolátrico do Decálogo), mas a reflexão «sobre as modalidades da presença de Deus», com uma ênfase especial sobre a função de Moisés como mediador. Esta seletividade resulta, contudo, um pouco reductionista: as duas problemáticas não são alternativas, mas profundamente interdependentes. O paradigma anti-idolátrico é um vetor fundamental da reflexão sobre a presença de Deus: diretamente por palavra e ação e indiretamente por imagem.

⁶⁵ «O SENHOR disse a Moisés: “Sobe até mim, ao alto da montanha; e fica ali para que Eu te dê as tábuas de pedra, com as leis e os mandamentos que nelas escrevi, para lhos ensinares.” Moisés partiu com Josué, seu servidor, e subiu ao monte de Deus.» (Ex 24: 12-13.)

⁶⁶ «E Moisés subiu à montanha. A nuvem cobria a montanha, e a glória do SENHOR permaneceu sobre a montanha do Sinai, e a nuvem envolveu-o durante seis dias. No sétimo dia, o SENHOR chamou por Moisés do meio da nuvem. Aos olhos dos filhos de Israel, a majestade do SENHOR tinha o aspeto de um fogo devorador no cimo da montanha. Moisés entrou pelo meio da nuvem e subiu à montanha, e ali esteve Moisés durante quarenta dias e quarenta noites.» (Ex 24: 15-18.)

compensada. A tentação não é então de excluir o transcendente, mas de renunciar simplesmente à mediação, tornada problemática, e ao que ela oferece, não expulsando o transcendente, mas assimilando-o, tornando-o próximo e acessível, substituindo-o com o «imediato», trocando o indisponível pelo disponível: «Vamos! Façamos para nós um deus que caminhe à nossa frente»⁶⁷. Não precisamos do desgastante esforço hermenêutico posto em ato pelo mediador. Não precisamos de ficar à espera nos longos silêncios da ausência, na perda de qualquer contacto, de qualquer sinal. Para os cansados de sair, de abandonar, de se desenraizar de si mesmos, é um alívio pensar a uma certa altura que deus é um nome comum, que deuses há muitos e afinal um deus é algo de *fazível* pelo homem. Deus é algo que o homem pode «produzir», «inventar», moldar segundo as próprias expectativas e representações, assumindo que afinal a transcendência é apenas uma conjugação virtuosa (ou maldita) da criatividade humana⁶⁸. O problema desta transcendência DIY (*do it yourself*), do deus qualquer («um deus»)⁶⁹ que sai das nossas mãos, é que

⁶⁷ Ao evocar o episódio do bezerro de ouro, Neemias 9: 16-21, refere que os Judeus, «na sua rebelião, puseram os pés a caminho para voltar à sua escravidão no Egito» (17), segundo a tradução da Bíblia dos Capuchinhos. A divergência lexical dos manuscritos existentes relativamente a este versículo produz uma versão bastante diferente nos Setenta, seguidos pela Vulgata e por outras traduções modernas: «et dede-runt caput ut converterentur ad servitutem suam» («καὶ ἔδωκαν ἀρχὴν ἐπιστρέψαι εἰς δουλείαν αὐτῶν ἐν Αἰγύπτῳ»), que em português corresponde a «na sua rebelião, deram-se um chefe para voltar à sua escravidão no Egito» (17). Sem entrar em questões exegéticas que nos transcendem, vale a pena notar a força teológica desta versão alternativa. Quantas vezes na história os povos escolhem um líder para voltar atrás, para regredir em relação às próprias conquistas políticas e espirituais? A idolatria é uma doença universal, não apenas religiosa e, como se pretende aqui expor, artística, mas também política, raiz de todos os *caudillismos* autoritários, que ao materializar a autoridade numa pessoa, esvaziam em imagem fusional e simplificada a substância do complexo processo de mediação política da vontade popular.

⁶⁸ É não surpreendentemente paradoxal que na sua *Essência do Cristianismo* (1841), Ludwig Feuerbach, *Das Wesen des Christentums* (Berlin: Akademie Verlag, 1956) apresente como «produto» perverso da fé bíblica e do cristianismo precisamente o antideus idolátrico que é o foco polémico de toda a Bíblia. A *vis* anti-idolátrica do filósofo é inteiramente consubstancial ao discurso bíblico que ele acredita desmistificar no momento em que formula como argumento o dispositivo hermenêutico mutuado do texto escritural.

⁶⁹ O hebraico original tem um plural, *elohim*, que deveria ser traduzido literalmente: «Fazemo-nos deuses», o que é visto por alguns exegetas como contraditório com o facto que Aarão molda um «único» ídolo, um bezerro. Mas o plural reforça a conotação genérica da divindade a inventar, dissolvendo a sua identidade no espectro indeterminado de possibilidades que cabem no anonimato de uma pluralidade indefinida: a ideia não é fazer Deus, mas fazer-se deuses, um ou mais deuses, na arbitrariedade sem limite da fantasia.

ela é confirmativa antes do que alternativa, repetitiva antes do que alteradora, reiterativa antes do que diferenciadora, não-autêntica transcendência (por definição: o que não está ao nosso dispor), mas imanência multiplicada *ad indefinitum*, num jogo de espelhos que inverte a linha de derivação mimética reconstruída pela Bíblia como fundadora: aqui não é o homem que é feito à imagem e semelhança de Deus, mas Deus que é feito à imagem e semelhança do homem, mera confirmação dos seus preconceitos⁷⁰, das suas pulsões, do seu saber⁷¹. O que se dá o homem não é então o Deus infinito que não cabe num nome e numa face, mas um deus qualquer, que não surpreende, não desmente, não desconcerta, não entra em conflito, cabe numa imagem e nela se cala, por não ter nada a dizer que o homem já não saiba.

A idolatria é intrinsecamente pró-ativa: no gesto assimilativo de a reduzir a um produto humano, a transcendência é desconhecida no seu ser aquilo que se manifesta na nossa «passividade» (como tão lucidamente exposto por Emmanuel Levinas⁷²), naquilo que acolhemos, com que não nos identificamos, na diferença dissonante, dolorosa, cansativa, que se abre dentro de toda a experiência e que a sua representação mimética evidencia na distanciação interpretativa por ela instaurada. Pelo contrário, a transcendência assimilada, absorvida como articulação da imanência, é reivindicada como fruto da iniciativa humana, como «produto» da

⁷⁰ Na *pars destruens* do *Novum Organum* (1620), <http://www.thelatinlibrary.com/bacon.html>, Francis Bacon qualifica a idolatria como patologia racional universal, que se configura como incapacidade de se distanciar das próprias autoprojeções individuais e comunitárias, tomando-as pelo «objeto». Os *idola* (*tribus, specus, fori, theatri*) são uma rede de identidades (entidades ficcionais) em que o homem se envolve, paralisado, incapaz de se medir com a diferença, com a alteridade intrínseca à experiência, cujo reconhecimento gera o autêntico conhecimento.

⁷¹ *Façamo-nos um deus*. A expressão inverte especularmente a afirmação de Deus ao criar o homem: «Deus disse: “Façamos o ser humano à nossa imagem, à nossa semelhança”.» (Gn 1: 26.) O verbo hebraico é o mesmo (*asah*), conjugado no modo imperativo/optativo e numa direta implicação do sujeito como destinatário-beneficiário (para nós, à nossa imagem), numa circularidade que é amorosa em Génesis (depois de ter criado algo, Deus quer criar alguém: alguém a ser amado e capaz de amar, sendo o amor a raiz essencial da semelhança) e é demiúrgica em Êxodo 32: 1 (na sua eloquente intertextualidade: o povo põe-se conscientemente no lugar do Criador).

⁷² Emmanuel Levinas, *Totalité et infini* (La Haye: Martinus Nijhoff, 1974) e Emmanuel Levinas, *Le temps et l'autre* (Paris: PUF, 1983).

autonomia do sujeito individual e coletivo (dum eu ou de um nós), que se conforma ao seu plano de ação e à representação da imaginação.

«O que nos fizestes, e porquê?» perguntam os judeus exasperados, que processam Deus e o seu mediador, Moisés, em Números 21. No entanto, este porquê nos fizeste fazer isto e aquilo da revolta contra o transcendente, no gesto idolátrico de assimilação do transcendente como face do imanente torna-se um pragmático e prosaico: «Façamos para nós um deus» à nossa medida, algo que nos confirme e nos satisfaça: «caminhe antes de nós», na direção que nós nos daremos, sem surpresas, sem conflitos, sem renúncias.

O problema é que a transcendência, no seu não-estar ao nosso dispor, é «inimitável»: ela é mimeticamente representável só na sua concreta interação connosco (como a presença de Deus na história, na sua intervenção de salvação do homem), na alteração do mesmo que ela produz (religiosamente como relação dialógica de amor, como aliança, artisticamente como inquietação, transformação, incrementação). Ao sair desta interação, o homem não consegue moldar outra representação da transcendência que como reflexo tautológico da própria imanência: só pode fazer uma «imitação» a partir do próprio repertório imagético, valorizando-o com quanto de materialmente mais precioso tem ao próprio dispor, para compensar com o valor material (social) do símbolo a sua impotência de significação. O mediador de segunda mão, Aarão, o sacerdote oportunista, o artista comercial, molda um bezerro de ouro⁷³, indo buscar o estereótipo de divindade disponível no património cultural do povo (o touro Ápis – símbolo de fecundidade, potência sexual e força física – era venerado em Mênfis pelo povo egípcio e como tal bem conhecido pelos Judeus), numa

⁷³ Será completamente deslocado pensar aqui em obras artísticas contemporâneas que deslumbram o mercado, como a caveira de diamantes de Damien Hirst, que custou mais de doze milhões de esterlinas e foi vendida por cinquenta, sinistramente intitulada «For the Love of God»? A *ratio* simbólica de operações artísticas como estas será tão distante daquela exposta na criação do bezerro de ouro? Toma-se um estereótipo simbólico poderoso (caveira/bezerro-Ápis), reproduz-se num material tão precioso (diamantes/ouro) que o valor do objeto se torna significado do símbolo reproduzido: a morte, conotação simbólica da caveira, é substituída pelo dinheiro, custo real do objeto. A morte é despachada simbolicamente pelo dinheiro: quem compra a obra de Hirst por cinquenta milhões de esterlinas pretende comprar simbolicamente, afinal ficciosamente, a própria imortalidade.

operação de descontextualização fenomenológica que não interroga e não reconfigura, dando-lhe sentido, a experiência em curso (a crise existencial do povo desamparado), mas simplesmente «reage» ao problema vivido, procurando abafá-lo ao gratificá-lo com uma satisfação pulsional.

Esta transcendência, não ficcional mas ficciosa, não é apenas religiosamente, mas também artisticamente um falhanço, resultando semanticamente vazia, porque pseudorreferencial. Enquanto o símbolo ficcional, artístico, implica performativamente a não-realidade extratextual da denotação por ele produzida⁷⁴ (no símbolo artístico está textualmente inscrita a ficcionalidade da referência por ele expressa)⁷⁵, e o símbolo religioso, na sua dissonância com a experiência humana originária, implica performativamente a transcendência, a não-disponibilidade, do referente por ele «acolhido» (que excede a experiência humana e não é por ela nem produzido – como o referente «inventado» – nem contido – como o referente «conhecido»), o símbolo ficcioso, pseudoartístico e pseudorreli-gioso, idolátrico – simulacro, na reconstrução de Baudrillard⁷⁶ –, implica performativamente a realidade extratextual do referente produzido como

⁷⁴ A questão do estatuto ontológico do real (de um ser das coisas que consta *fora* do ato simbólico) é o núcleo central da discussão no seio da filosofia linguística pós-metafísica, e não se pode liquidar aqui em poucas linhas um tópico que atravessa séculos de reflexão. Por isso, muito prudentemente, evoca-se aqui unicamente o facto de que a noção de referente, como dimensão extratextual a que o símbolo reenvia e que pressupõe, é semanticamente indispensável para articular o processo de significação (sem ela, a significação bloqueia-se): o sentido nasce do reconhecimento de um limite em relação ao todo, da não-saturabilidade do ato cognitivo. Um ato de significação dado pode assinalar por meio de dispositivos textuais que esta dimensão de referência extratextual é produzida por ele mesmo (o universo de discurso de referência é produzido pelo texto), apresentando-se como ficcional, mas não nega a diferença. Sobre este ponto, cf. as discussões esclarecedoras de Paul Ricoeur, *La métaphore vive* (Paris: Seuil, 1975), 273ss; Michael Riffaterre, *Fictional Truth* (Baltimore: John Hopkins University Press, 1990); João R. Figueiredo, *A Autocomplacência da Mimese: Uma defesa da poesia, os Lusíadas e a Vida de Frei Bartolomeu dos Mártires* (Lisboa: Angelus Novus, 2003). Ficcioso e não ficcional é o ato de significação que apresenta como referência extratextual a denotação textualmente produzida, eliminando de facto a diferença essencial à produção de sentido.

⁷⁵ Isso vale também quando o referente da obra literária ficcional é uma figura ou um acontecimento historicamente «reais», porque nesse caso é o texto e não a reconstrução «científica» do acontecido que estabelece as condições de verdade em relação ao próprio referente. O Kutuzov de *Guerra e paz* pode não se identificar com o Geral Mikhail Kutuzov descrito pelos historiadores: a sua verdade é, na obra, unicamente ficcional.

⁷⁶ Baudrillard, *Simulacres et simulation*.

imagem (*Bild*), esvaziando-se tautologicamente como pseudoduplicado, como cópia de um original que não existe; adotando o léxico de Frege⁷⁷, poder-se ia dizer que o símbolo ficcioso, o simulacro, é semanticamente disfuncional porque assume sub-repticiamente o próprio sentido (*Sinn*) como significado (*Bedeutung*), denotação. A diferença entre real e imaginário, entre ser e representação, como princípio regulativo de diferenciação fenomenológica constitutiva da funcionalidade do ato de significação, é negada, na saturação totalizadora do gesto demiúrgico de determinação do real, na recusa do limite cognitivo e ontológico próprio do processo de compreensão e representação⁷⁸.

A desolação de Deus com a construção do bezerro⁷⁹ não é a manifestação do ciúme narcisista de um tirano erótico e político que não tolera concorrentes, mas a tristeza do educador incompreendido («O SENHOR prosseguiu: “Vejo bem que este povo é um povo de cerviz dura”», Ex 32: 9), que sabe que pôr um ídolo (uma projeção preguiçosa e estéril do que somos) a caminhar antes de nós não nos faz avançar, mas nos

⁷⁷ Cf. em particular, Gottlob Frege, «Über Sinn und Bedeutung,» *Zeitschrift für Philosophie und philosophische Kritik*, NF 100 (1892): 25-50.

⁷⁸ «Toute la foi et la bonne foi occidentale se sont engagés dans ce pari de la représentation : qu'un signe puisse renvoyer à la profondeur du sens, qu'un signe puisse s'échanger contre du sens et que quelque chose serve de caution à cet échange – Dieu bien sûr. Mais si Dieu lui-même peut être simulé, c'est-à-dire réduire aux signes qui en font foi ? Alors tout le système passe en apesanteur, il n'est plus lui-même qu'un gigantesque simulacre – non pas irréel, mais simulacre, c'est-à-dire ne s'échangeant plus jamais contre du réel, mais s'échangeant en lui-même dans un circuit ininterrompu dont ni la référence ni la circonférence ne sont nulle part. Telle est la simulation, en ce qu'elle s'oppose à la représentation. Celle-ci part du principe d'équivalence du signe et du réel (même si cette équivalence est utopique, c'est un axiome fondamental). La simulation part à l'inverse de l'utopie du principe d'équivalence, part de la négation radicale du signe comme valeur, part du signe comme réversion et mise à mort de toute référence. Alors que la représentation tente d'absorber la simulation en l'interprétant comme fausse représentation, la simulation enveloppe tout l'édifice de la représentation lui-même comme simulacre» (Baudrillard, *Simulacres et simulation*, 16). Deus, a transcendência, que pode ser representado unicamente na sua interação (na sua aliança) com o homem, é o fundamento da possibilidade da representação, do signo como valor. Postular um Deus feito pelo homem, o signo como simulacro, dá cabo da significação. Quando a imagem «est sans rapport à quelque réalité que ce soit», quando ela é «son propre simulacre pur», ela se torna pura simulação (Baudrillard, *Simulacres et simulation*, 17).

⁷⁹ «O SENHOR disse a Moisés: “Vai, desce, porque o teu povo, aquele que tiraste do Egito, está pervertido. Desviaram-se bem depressa do caminho que lhes prescrevi. Fizeram um bezerro de metal fundido, prostraram-se diante dele, ofereceram-lhe sacrificios e disseram: “Israel, aqui tens o teu deus, aquele que te fez sair do Egito.”» (Ex 32: 7-8.)

deixa perdidos no deserto da falsa transcendência, da coação a repetir, do mais do mesmo da falsa arte e da falsa religião, edificadas no *ouro*, num valor material (social, económico) extrínseco à potência de significação do símbolo, manipulado como prótese semântica da amputação tautológica da imagem reduzida à pseudodenotação⁸⁰, pura simulação⁸¹.

O bezerro, silencioso e imóvel, inexpressivo e insensato como todas as imagens assumidas como referente, ficciosamente substancializadas, cópias sem original, tira o próprio estatuto «cultural» não da própria potência semântica (nula), mas do próprio poder de estereótipo (é cópia do ídolo do outro povo, está enraizado na memória coletiva, confirmando imitativamente o repositório cultural partilhado) e do próprio valor material, do facto de ser feito do mais precioso dos metais. No ídolo moldado por uma religião e uma arte que abdicam do próprio papel de mediador com a transcendência, que abdicam da procura e do diálogo com o absolutamente Outro, o ouro, preciosidade do que tem preço e antes de mais *faz o preço*, é tornado significante que por sua vez substitui o sentido elevado a significado (referente do símbolo), dessemantizando radicalmente a representação mimética: o ouro (como o dinheiro) é o mediador universal⁸² que, colocado no lugar do mediador hermenêutico

⁸⁰ É significativo que quando o povo «abre os olhos», reconhece que a construção do bezerro de ouro foi uma «perversão» do próprio relacionamento com o transcendente, um falhanço simbólico, a primeira reação é de «vergonha» e constrangimento em relação ao ouro, àquele bem que foi considerado substitutivo simbólico do transcendente: «Ao ouvir estas duras palavras, o povo ficou mergulhado em tristeza e ninguém ousou colocar os seus adornos. O SENHOR disse então a Moisés: “Diz aos filhos de Israel: Sois um povo de cerviz dura. Se me encontrasse, um instante apenas, no meio de vós, aniquilar-vos-ia. Deponde, pois, todos os vossos ornamentos, e verei depois o que vos devo fazer.” Os filhos de Israel despojaram-se dos seus adornos, ao partir do monte Horeb.» (Ex 33: 4-6.)

⁸¹ «La simulation remet en cause la différence du “vrai” et du “faux”, du “réel” et de l’“imaginaire”»: Baudrillard, *Simulacres et simulation*, 12, por isso «il faut conjurer à tout prix cette mort du référentiel divin» que se dá no simulacro: Baudrillard, *Simulacres et simulation*, 15.

⁸² «O *dinheiro*, na medida em que possui o *atributo* de tudo comprar, na medida em que possui o atributo de se apropriar de todos os objetos, é, portanto, o *objeto* enquanto possessão eminente. A universalidade de seu *atributo* é a onipotência do seu ser; ele vale, por isso, como ser onipotente. [...] O dinheiro é o *alcoviteiro* entre a necessidade e o objeto, entre a vida e o meio de vida do homem. Mas o que medeia a *minha* vida para mim, *medeia-me* também a existência de outro homem para mim. Isto é para mim, o *outro* homem[...]: Karl Marx, *Manuscritos económico-filosóficos*, trad. de Jesus Ranieri (São Paulo: Boitempo Editorial 2004), 157.

com a transcendência, abole as diferenças como irrelevantes perante a sua onipotência, degradando o símbolo a sinal (indicador de informações já conhecidas e ativador mecânico de comportamentos) e simulacro (cópia que dissimula um original que não tem). A assimilação idolátrica da transcendência na imanência por meio da conversão tautológica e ficcional, simuladora, do sentido em significado, da imagem em denotação, encontra no ouro (no dinheiro) o próprio vetor ideal, como significante que se substitui ao sentido convertido em significado, numa circularidade vazia que é projeção direta (reflete-a como espelho turvo) do narcísico encerramento do sujeito (o ego individual e coletivo) ao mundo, aos outros, ao Outro, na perda daquela potência semântica que é instituída pela construção relacional do reconhecimento das diferenças⁸³.

O ouro, o dinheiro, é «hedonista e regressivo» e a sua culturalização idolátrica produz uma desintegração da individualidade pessoal⁸⁴: o efeito performativo direto da reprodução mimética ficcional exposta pelo bezerro de ouro é uma orgia ou algo de muito próximo⁸⁵, a gratificação *acrática*, anômica e assimbólica (não regulada por qualquer mediação hermenêutica: ética e afetiva, racional e emocional) das pulsões fágicas e sexuais. «O povo sentou-se para comer e beber e depois levantou-se

⁸³ O dinheiro é «a *divindade visível*, a transmutação de todas as propriedades humanas e naturais no seu contrário, a confusão e a inversão universal de todas as coisas; ele confraterniza impossibilidades»: Marx, *Manuscritos econômico-filosóficos*, 159.

⁸⁴ O dinheiro é «a *capacidade* exteriorizada (*entäusserte*) da *humanidade*. O que eu *qua* *homem* não consigo, o que, portanto, todas as minhas forças essenciais individuais não conseguem, consigo-o eu por intermédio do *dinheiro*. O dinheiro faz assim de cada uma dessas forças essenciais algo que em si ela não é, ou seja, o seu *contrário*. [...] Quem pode comprar a valentia é valente, ainda que seja covarde. Como o dinheiro não se permuta por uma qualidade determinada, por uma coisa determinada, mas sim pela totalidade do mundo objetivo humano e natural, ele permuta, portanto – considerado do ponto de vista do seu possuidor –, cada qualidade por outra, inclusive atributo e objeto contraditórios para ele; ele é a confraternização das impossibilidades, obriga os contraditórios a se beijarem»: Marx, *Manuscritos econômico-filosóficos*, 159-161.

⁸⁵ Dohmen, *Exodus 19-40*, recusa a conotação orgiástica da raiz hebraica utilizada para designar o alegrar-se que segue ao beber e comer na festa em honra do bezerro. O alegrar-se é para ele simplesmente uma homenagem ao ídolo estabelecido como novo chefe, condutor rumo à vitória, numa traição imperdoável do papel de Jahvè na libertação do Egito. No entanto, a maioria dos comentaristas privilegiava uma interpretação lexical da raiz que evoca uma festa carregada de promiscuidade sexual.

para se divertir»⁸⁶ (Ex 32, 6). Se uma das funções essenciais do «bom» simbolismo (poético e religioso) é, como realçado por Matthew Arnold, satisfazer e promover «the instinct of self-preservation in humanity»⁸⁷, o simbolismo disfuncional, falhado, produz precisamente o efeito oposto: a regressão da humanidade no ser humano, a procura da gratificação não simbolicamente mediada (em última instância autodestrutiva para o indivíduo e a comunidade) das suas necessidades pulsionais.

Assimilar a transcendência, negar a sua dissonante, cansativa, dolorosa diferença, tentando reduzi-la a reflexo narcísico da imanência, substituindo o mediador hermenêutico com o Outro (Moisés: o profeta, o artista), com o mediador material entre a necessidade e a sua satisfação (o ouro, o sumo «alcoviteiro»), elevado a guia, regulador de direção («que caminhe à nossa frente»), é o pecado mortal da idolatria, da reprodução mimética ficciosa e simuladora, semanticamente disfuncional porque destruidora do sentido na sua abolição da diferença. É sim pecado contra Deus, desconhecido na sua infinita alteridade, mas porque antes de mais pecado em que o homem morre, mortalmente prejudicado na sua possibilidade de «self-preservation in humanity».

Por isso, o castigo aplicado por Moisés ao povo ao descer do Sinai articula-se em dois gestos distintos e sequenciais, de cariz simbólico-pedagógico, antes de se concluir num terceiro ato de puro justicialismo destrutivo, o massacre dos culpados⁸⁸.

⁸⁶ É preciso realçar que também em Êxodo 24: 9-11 (cf. *supra* nota 55) o povo come e bebe depois da epifania sinaítica: «contemplaram a Deus e depois comeram e beberam.» O indicador de uma condição patológica não é ato de comer e beber em si, que, pelo contrário, é um sinal universal de celebração festiva da coesão da comunidade em volta de um acontecimento fundador (ou da sua cíclica evocação ritual). O que se apresenta como sintomático transtorno identitário é a associação da consumação alimentar com o abandono a uma situação de promiscuidade sexual, que abdica de toda a gramática individualizadora da exclusividade e da privacidade da relação sexual, para regredir ao nível básico de satisfação incontrolada da pulsão animal.

⁸⁷ Matthew Arnold, «The Study of Poetry», in *Essays: English and American*, The Harvard Classics, vol. xxviii, ed. por Charles W. Eliot (New York: P.F. Collier & Son, 1909-14), 41 (introdução geral a *The English Poets*, ed. por T. H. Ward)

⁸⁸ Moisés implora a Deus e obtém dele (Ex 32: 11-14) a graça de não rescindir a Aliança, mas a continuidade do pacto não significa impunidade. A infidelidade deve ser castigada e é-o, no fim, de forma terrível, num massacre que se apresenta como uma das páginas mais perturbadoras da Bíblia: «Moisés viu que o povo se entregara à desordem, porque Aarão o deixara desviar-se, expondo-o à irrisão dos seus

Em primeiro lugar, o mediador quebra as tábuas da Lei recebidas por Deus, num ato que é muito mais do que uma reação emocional, expressão de cólera e desespero perante a leviandade daquele «povo de cerviz dura». Infringir as tábuas da Lei é manifestar iconicamente a todos que a Aliança está quebrada pela infidelidade do povo, tornado indigno de receber a palavra de salvação transmitida como mandamento (a salvação não é a consequência do cumprimento da Lei, mas é a adesão à oferta de amor de Deus que se cumpre na comunicação de uma norma de vida). A opção idolátrica do povo (absolutizar a própria experiência, não simbolicamente distanciada, não de-limitada na articulação de uma diferença transcendente pela qual se deixar regular, instaurando pelo contrário a própria experiência como princípio divino de autorregulação) implica a recusa daquela mediação hermenêutica que o próprio Deus instaura como escrita, desde que foi Deus, com o próprio dedo⁸⁹, a inscrever a Lei nas tábuas⁹⁰. Deus estabelece a Lei como corpo de escrita (assim como confia ao homem a própria palavra em forma de Bíblia, como livros,

inimigos. Moisés foi colocar-se à entrada do acampamento e gritou: “Quem é pelo SENHOR junte-se a mim!” Todos os filhos de Levi se uniram à volta dele. Ele disse-lhes: “O SENHOR, o Deus de Israel, diz o seguinte: Cinja cada um de vós a espada sobre a coxa. Passai e tornai a passar através do acampamento, de uma ponta à outra, e cada um de vós mate o irmão, o amigo e o vizinho!” Os filhos de Levi fizeram o que Moisés lhes ordenara, e cerca de três mil homens morreram nesse dia, entre o povo. Moisés disse: “Consagrai-vos desde hoje ao SENHOR porque, sacrificando o vosso filho e o vosso irmão, atraístes hoje sobre vós uma bênção.” (Ex 32: 25- 29.)

⁸⁹ Num primeiro momento a Lei é proclamada a todo o povo diretamente por Deus, numa teofania aterradora («Perante o espectáculo dos trovões, dos relâmpagos, do som da trombeta e da montanha fumegante, o povo tremia e mantinha-se à distância», Ex 20: 18), para ser, a seguir, entregue a Moisés na sua versão escrita: «Depois de ter acabado de falar a Moisés no monte Sinai, Deus entregou-lhe as duas tábuas do testemunho, tábuas de pedra, escritas com o seu dedo» (Ex 3: 18). Este facto é tão importante que é explicitamente registado também no capítulo sucessivo («Moisés desceu do monte, trazendo nas mãos as duas tábuas do testemunho, escritas nos dois lados, numa e noutra face. As tábuas eram obra de Deus e o que estava gravado nas tábuas fora escrito por Deus», Ex 32: 15-16) (cf. também Dt 9: 10).

⁹⁰ No entanto, na segunda doação do Decálogo, a seguir ao pecado do bezerro de ouro, apesar de anunciar que ele mesmo escreverá a Lei nas tábuas talhadas por Moisés («O SENHOR disse a Moisés: “Talha duas tábuas de pedra, iguais às primeiras e escreverei nelas as palavras que se encontravam nas primeiras tábuas, que tu quebraste”, Ex 34: 1), Jahvè limita-se a ditar os mandamentos: «O SENHOR disse a Moisés: “Regista por escrito estas palavras, porque é de acordo com elas que Eu faço a aliança contigo e com Israel.” Moisés permaneceu junto do SENHOR quarenta dias e quarenta noites, sem comer pão nem beber água. E escreveu nas tábuas as palavras da aliança, os dez mandamentos.» (Ex 34: 2-28.)

como Escrituras)⁹¹, manifestando que ela é antes de mais mecanismo hermenêutico de distanciação que desativa (desencoraja normativamente) a identificação fusional do homem consigo mesmo (com a própria experiência, absolutizada como o todo)⁹².

Em segundo lugar, Moisés dá a beber aos Israelitas as cinzas (dissolvidas em água) do ídolo queimado⁹³, num gesto poderosamente simbólico de introjeção corpórea da imagem de si próprios ficciosamente elevada a símbolo transcendente (divindade). «Ao chegar junto do acampamento, viu o bezerro e as danças. Acendeu-se a sua cólera, atirou com as tábuas e partiu-as ao pé do monte. Depois, agarrando no bezerro que tinham feito, queimou-o e reduziu-o a pó fino que espalhou na água. E deu-a a beber aos filhos de Israel» (Ex 32: 19-20)⁹⁴.

Para perceber o erro hermenêutico e religioso cometido, os Israelitas devem comer/beber, isto é, assimilar oralmente, o ouro: o significante substitutivo do sentido convertido em significado, substancializado pseudodenotativamente como referente extratextual, deve ser engolido, tornar-se materialmente parte do sujeito, para evidenciar que a

⁹¹ A encarnação da Palavra como homem, como Jesus Cristo, vem cumprir e completar este paradigma, não o abole: a fé gerada pela ação do Espírito não elimina a Lei, mas confirma-a («Quer isso dizer então que, com a fé, anulamos a Lei? De maneira nenhuma! Pelo contrário, confirmamos a Lei», Rm 3: 31): «De facto, Deus fez o que era impossível à Lei, por estar sujeita à fraqueza da carne: ao enviar o seu próprio Filho, em carne idêntica à do pecado e como sacrifício de expiação pelo pecado, condenou o pecado na carne, para que assim a justiça exigida pela Lei possa ser plenamente cumprida em nós, que já não procedemos de acordo com a carne, mas com o Espírito.» (Rm 8: 3-4.)

⁹² Sobre a radical novidade cultural de um paradigma religioso fundado na escrita – na passagem de uma religião do rito a uma religião do livro: cf. Jan Assmann, *Religion und kulturelles Gedächtnis* (München: C. H. Beck, 2007).

⁹³ Em Dt 9: 21, Moisés disperde as cinzas nas águas de uma torrente: («Depois, peguei no bezerro, a pecaminosa obra que fizestes, e atirei-o ao fogo, tendo-o martelado e esmagado bem até o reduzir a pó; em seguida, espalhei o pó na torrente que desce da montanha»): o castigo tem valor simbólico e não de factualidade histórica.

⁹⁴ Está aqui diretamente evocado o ritual, descrito em Nm 5: 11-31, das águas amargas da amargura e da maldição (Nm 5: 24), um juízo de ordália deputado a provar a inocência ou a culpa de uma mulher acusada de adultério pelo marido. A lei estabelecia que a alegada adúltera bebesse uma poção preparada pelo sacerdote, de água misturada com o pó do chão do tabernáculo (Nm 5: 17). Se ela morresse ou ficasse estéril, era considerada culpada. Era pelo contrário reconhecida inocente se as águas amargas a deixassem fértil. O mecanismo simbólico de introjeção corpórea da culpa é o mesmo nos dois rituais, a *ratio* mimética é, contudo, muito diferente (regressiva no caso da ordália, emancipadora no caso do castigo mosaico).

«duplicação» representativa do que é e do que se é como objeto de culto é uma ilusão inconsistente, que pode e deve ser desfeita na denúncia da identidade mascarada como diferença. Ao beber o significante idolatrado assemanticamente como significado, ao assimilá-lo como parte do próprio corpo, os «culpados» são instruídos a reconhecer o erro semântico da reprodução mimética ficciosa e simuladora e a declinação religiosa deste erro como idolátrica assimilação da transcendência na imanência, da anulação da diferença, incontrolável pelo sujeito, inscrita em toda a experiência.

Conclusões

É o grande mérito das reflexões de Paul Ricoeur e de Hans Urs von Balthasar terem desenvolvido uma perspectiva teológica pós-bultmanniana que resgata o simbolismo mítico do seu estatuto pré-racional ou irracional, ao reconhecer que todas as religiões, incluído o cristianismo, não se articulam unicamente como códigos éticos e jurídicos complementados por um núcleo de verdades dogmáticas conceptualmente determinadas, e que o ato de fé que as substancia existencialmente como experiência de vida de um sujeito individual e coletivo (de uma Igreja) não pode ser interpretado unicamente pelas categorias ontológicas ou fenomenológicas da reconstrução existencial de um universal antropológico argumentativamente deduzível.

Todas as religiões, incluído o cristianismo, nos seus conteúdos e na experiência de fé de que se substanciam, mantêm um núcleo «mítico» irreduzível, porque a linguagem simbólica é um médium essencial do seu sentido (o *kérigma* não é contradito e traído pela linguagem simbólica, mas por ela manifestado: as parábolas evangélicas, por exemplo, são vetor textual primário do anúncio do Reino de Deus)⁹⁵ e racionalmente degenerativos são unicamente o uso *mitológico* do simbolismo (ao ser assumido como saber teórico e discurso exclusivo e totalizador)⁹⁶ e o

⁹⁵ Sobre a peculiar funcionalidade do simbolismo das parábolas, cf. Ricoeur, *L'herméneutique biblique*, em particular 147ss e 256ss.

⁹⁶ É mitológico, deste ponto de vista, o fundamentalismo exclusivista das leituras literalistas da Bíblia,

seu exercício *idolátrico* (ao produzir-se como significação disfuncional, ficciosamente pseudodenotativa).

A teologia deve esforçar-se por reconhecer a função e a legitimidade da linguagem simbólica dentro da experiência de fé e das representações da crença, reconstruindo a sua dinâmica hermenêutica autónoma e originária (não-derivativa e subordinada), explorando os limites da sua traduzibilidade em discurso conceptual, e explorando o seu processo de significação na produção artística como um campo diretamente interligado à sua implementação no discurso religioso. Mitologia e idolatria, as duas patologias que ameaçam estruturalmente o simbolismo, surgem, nas artes como nas religiões, como mitológica ilusão de autossuficiência e perversão do sentido em saber (da redução forçada e inconsistente do indeterminável em objeto determinado) e como idolátrica conversão da diferença em identidade, da distância em contiguidade, do limite em totalização.

Quando a imagem é proposta como *the real thing*, negando ter produzido o próprio referente ou instituindo-se como substituto de qualquer referente, a arte torna-se mentira e simulação, perde potência de significação, degenera em simulacro, reduzindo o próprio efeito semiótico (comunicativo), esvaziado de significação, à pura funcionalidade social (relativa à performatividade mediática, de consumação, identitária: a arte e a religião tornam-se primariamente meio de construção de módulos de pertença, de exclusão e inclusão social)⁹⁷. A arte idolátrica que faz do

que, de facto, não a reconhecem como Escritura, como mediadora histórica e racionalmente condicionada e complexa do relacionamento da Palavra com o homem, que se desenvolve através de um conjunto altamente diferenciado de mediações.

⁹⁷ Deste ponto de vista, a massificação da arte, na sua transformação em mecanismo da indústria cultural, pode ser reconstruída como mutação «idolátrica», em que o ouro – um recurso social que «faz o preço das coisas» numa sociedade dada – é, tautologicamente, significado e significante do símbolo. Esta mutação genética está no centro da reflexão sobre a arte na sociologia e na teoria artística dos anos Sessenta e Setenta, encontrando algumas das suas descrições mais iluminadoras em Guy Debord, *La société du spectacle* (Paris: Buchet-Chastel, 1967), e Jean Baudrillard, *La société de consommation* (Paris: Denoël, Folioessais, 1986). A arte é assimilada à publicidade (torna-se um meio de comunicação para vender produtos materiais e imateriais: identidades e objetos que conferem estas identidades), convertendo-se, como indústria cultural, num ramo da produção económica (monumental e elegiaca, diagnose da regressão estética inerente a esta transformação são os *Minima Moralia* de Adorno). O cariz essencial da sociedade

próprio valor comercial, do ouro (de um recurso social que faz o preço das coisas), o próprio significante e o próprio significado, é uma arte «pervertida» como a religião idolátrica da assimilação da transcendência na imanência, da eliminação da dissonante, incômoda, desestabilizadora diferença, desfigurada em iteração: multiplicação hipertrófica da identidade dada, cumprimento da expectativa e confirmação repetitiva do que já se é, já se sabe, já se quer e já se possui, anômica gratificação pulsional despida de toda a mediação hermenêutica.

Ao aprender a discernir o que é boa arte (arte fiel ao sentido da imagem como descentralização da experiência originária e diferenciação crítica do lugar do sujeito na sua finitude), a teologia afina e desenvolve a própria faculdade de discernimento em relação a um exercício não idolátrico da fé (em relação a uma experiência religiosa fiel à santidade do próprio objeto) e pode complementarmente fornecer, como aqui proposto, concretas intuições hermenêuticas à autocompreensão da arte.

de consumo, segundo Baudrillard (que retoma explicitamente uma intuição de Herbert Marcuse, *La fin de l'utopie* [1968] — Compte-rendu des débats organisés par le Comité des étudiants de l'Université Libre de Berlin-ouest du 10 au 13 juillet 1967 [Neuchâtel et Paris: Delachaux – Niestlé – Seuil, 1968]) é «o fim da transcendência», a sua assimilação («absorção», diz Baudrillard) em pura imanência: «La consommation, elle, n'est pas prométhéenne, elle est hédoniste et régressive. Son procès n'est plus un procès de travail et de dépassement, c'est un procès d'absorption de signes, et d'absorption par les signes. Elle se caractérise donc, comme le dit Marcuse, par la fin de la transcendance [...]. L'homme de la consommation n'est jamais en face de ses propres besoins, pas plus que du propre produit de son travail, il n'est jamais non plus affronté à sa propre image: *il est immanent aux signes qu'il ordonne* [...]. Plus de transcendance, plus de finalité, plus d'objectif: ce qui caractérise cette société, c'est l'absence de "réflexion", de perspective sur elle-même. Dans le mode spécifique de la consommation, il n'y a plus de transcendance, même pas celle fétichiste de la marchandise, il n'y a plus qu'immanence à l'ordre des signes.» O sujeito «não se reflete mais» nas próprias representações, «il s'y absorbe et s'y abolit»: Baudrillard, *La société de consommation*, 308-310. A sociedade de consumo é sumamente idolátrica, porque o mecanismo hedonístico de auto-gratificação narcísica anula o poder simbólico da representação mimética como vetor de distanciação da experiência, de reflexão e reconhecimento, reduzindo a imagem a espelho que absorve fusionalmente o sujeito, reduzindo-o a próprio objeto, destruindo-o. Da perda de transcendência à simulação da transcendência, categoria necessária ao funcionamento da significação porque garante do princípio de realidade, o passo é imediato e inevitável. Em *Simulacres et simulation*, Baudrillard analisa a natureza de simulacro dos grandes eixos sistêmicos da sociedade contemporânea (dinheiro, mídia, poder) que significam apenas si mesmos, simulando uma realidade (uma verdade) que não existe.

Bibliografia

- Adorno, Theodor Wiesengrund. *Minima Moralia*. 1951. Reprint, Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1969.
- Adorno, Theodor Wiesengrund. «Vernunft und Offenbarung.» In *Kulturkritik und Gesellschaft*. 1957. Reprint, Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2003.
- Adorno, Theodor Wiesengrund. *Negative Dialektik*. 1966. Reprint, Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2003.
- Aletti, Jean Noël. *Quand Luc raconte: le récit comme théologie*. Paris: Cerf, 1998.
- Alter, Robert. *L'arte della narrativa biblica*. Brescia: Queriniana, 1990.
- Aristóteles. *Poética*. Tradução e notas de A. M. Valente. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2011.
- Arnold, Matthew. «The Study of Poetry.» In *Essays: English and American*, The Harvard Classics, vol. xxviii, ed. por Charles W. Eliot, 1-41. New York: P. F. Collier & Son, 1909-14.
- Artuso, Vicente e Fabrizio Zandonadi Catenassi. «A ambivalência do simbolismo da serpente em Nm 21: 4-9: uma análise na ótica dos conflitos.» *Horizonte* no. 25 (jan./mar 2012): <https://doi.org/10.5752/P.2175-5841.2012v10n25p176>. Consultado a 24/09/2019.
- Assmann, Jan. *Religion und kulturelles Gedächtnis*. München: C. H. Beck, 2007.
- Assmann, Jan. *Die Mosaïsche Unterscheidung oder der Preis des Monotheismus*. München: Carl Hanser Verlag, 2003.
- Assmann, Jan. *Exodus: Die Revolution der Alten Welt*. München: C. H. Beck, 2019.
- Auerbach, Erich. *Mimesis: The Representation of Reality in Western Literature*. Princeton: Princeton University Press, 2003.
- Bacon, Francis. *Novum Organum*. 1620. <http://www.thelatinlibrary.com/bacon.html>.
- Bartolomei, Teresa. *Figura hujus mundi: Figuras líricas da temporalidade na poesia de Emily Dickinson*. Tese de doutoramento na Universidade de Lisboa, 2016. http://www.lettras.ulisboa.pt/images/areasunidades/literaturas-artes-culturas/programa-teoria-literatura/documentos/bartolomei2_def.compressed.pdf. Consultado a 24/09/2019.
- Baudrillard, Jean. *La société de consommation*. Paris: Denoël/Folioessais, 1986.
- Baudrillard, Jean. *Simulacres et simulation*. Paris: Galilée, 1981.
- Bultmann, Rudolf. «Neues Testament und Mythologie. Das Problem der Entmythologisierung der neutestamentlichen Verkündigung.» In *Kerygma und Mythos*.

- Ein theologisches Gespräch*, ed. por Hans-Werner Bartsch e Herbert Reich, 15-48. Hamburg-Bergstedt: Evangelischer Verlag, 1960.
- Cappelli, Marcio. *A Teologia Ficcional de José Saramago: Aproximações entre Romance e Reflexão Teológica*. Lisboa: Imprensa Nacional, 2019.
- Cassuto Morselli, Marco e Giulio Michelini (eds). *La Bibbia dell'Amicizia*. Cinisello Balsamo: San Paolo, 2019.
- Certeau, Michel de. *La faiblesse de croire* Paris: Seuil, 1987.
- Debord, Guy. *La société du spectacle*. Paris: Buchet-Chastel, 1967. Reimpressão. Paris: Gallimard, 1992.
- Derrida, Jacques. *La dissémination*. Paris: Seuil, 1972.
- Dohmen, Christoph. *Exodus 19-40*. Freiburg im Breisgau: Herder, 2004.
- Duque, João Manuel. «A Teologia como hermenêutica da fronteira.» *Ephata*, 1, no. 0 (2019): 13-30.
- Emerson, Ralph Waldo. «Experience.» *Essays: Second Series*. 1844. <https://emersoncentral.com/texts/essays-second-series/experience/>. Consultado a 24/09/2019.
- Emerson, Ralph Waldo. «The American Scholar.» *Nature, Addresses and Lectures*. 1849. <https://emersoncentral.com/texts/nature-addresses-lectures/addresses/the-american-scholar/>. Consultado a 24/09/2019.
- Emerson, Ralph Waldo. «Fate.» *The Conduct of Life*. 1860. <https://emersoncentral.com/texts/the-conduct-of-life/fate/>. Consultado a 24/09/2019.
- Feuerbach, Ludwig. *Das Wesen des Christentums*. Berlin: Akademie Verlag, 1956.
- Figueiredo, João R. *A Autocomplacência da Mimese: Uma defesa da poesia, os Lusíadas e a Vida de Frei Bartolomeu dos Mártires*. Lisboa: Angelus Novus, 2003.
- Frege, Gottlob. «Über Sinn und Bedeutung.» *Zeitschrift für Philosophie und philosophische Kritik*, NF 100 (1892): 25-50.
- Fries, Heinrich. «Entmythologisierung und theologische Wahrheit.» In *Gott in Welt. Festgabe für Karl Rahner*. Ed. por Johann Baptist Metz, Walter Kern, Adolf Darlapp, e Herbert Vorgrimler, Bd. I, 366-391. Freiburg / Basel / Wien: Herder, 1964.
- Frye, Northrop. *The Great Code: The Bible and Literature*. San Diego/New York/London: A Harvest Book – Harcourt Inc., 1982.
- Habermas, Jürgen. *Theorie des kommunikativen Handelns*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1981.

- James, Henry. «The Real Thing.» In *Collected Stories*. Volume 2. 1892. Reprint, New York/Toronto: Alfred A. Knopf, 1999, 39-65.
- Kant, Immanuel. 1793/1794. *Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft*. Werkausgabe ed. por W. Weischedel, Volume VIII, 645-879. Frankfurt/M.: Suhrkamp 1982. Tradução portuguesa de Artur Morão. *A religião nos limites da simples razão*. Lisboa: Edições 70, 1992.
- Kant, Immanuel. *Der Streit der Fakultäten*. Werkausgabe, vol. xi, Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1977.
- Levinas, Emmanuel. *Totalité et infini*. La Haye: Martinus Nijhoff, 1974.
- Levinas, Emmanuel. *Le temps et l'autre*. Paris: PUF, 1983.
- Man, Paul de. *Blindness and Insight: Essays in the Rhetoric of Contemporary Criticism*. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1983.
- Marcuse, Herbert. *La fin de l'utopie – Compte-rendu des débats organisés par le Comité des étudiants de l'Université Libre de Berlin-ouest du 10 au 13 juillet 1967*. Neuchâtel – Paris: Delachaux – Niestlé – Seuil, 1968.
- Marx, Karl. *Manuscritos económico-filosóficos*. Tradução de Jesus Ranieri. São Paulo: Boitempo Editorial, 2004.
- Mendonça, José Tolentino. *A construção de Jesus: Uma leitura narrativa de Lc 7, 36-5*. Lisboa: Assírio & Alvim, 2004.
- Mirguet, Françoise. *La représentation du divin dans les récits du Pentateuque: Médiations syntaxiques et narratives*. Leiden: Brill, 2009.
- Mitchell, William John Thomas. *Iconology: Image, Text, Ideology*. Chicago: University of Chicago Press, 1986.
- Noth, Martin. *Exodus: A Commentary*. London: SCM Press, 1962.
- Noth, Martin. *Numbers: A Commentary*. London: SCM Press, 1968.
- Palma, Alexandre. *Porquê a Teologia? Na universidade e espaço público*. Lisboa: UCE, 2018.
- Platão. *Fedro*. Tradução e notas de Pinharanda Gomes. Lisboa: Guimarães Editores 2000.
- Platão. *República*. Tradução de Maria Helena da Rocha Pereira. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1972.
- Platão. *Timeu-Crítias*. Tradução, introdução e notas de Rodolfo Lopes. Coimbra: Imprensa da Universidade de Coimbra, 2010/2013.

- Pontificia Comissão Bíblica. *A interpretação da Bíblia na Igreja*. 1993. http://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/pcb_documents/rc_con_cfaith_doc_19930415_interpretazione_po.html. Consultado a 24.09.2019.
- Ricoeur, Paul. *Philosophie de la volonté 2. Finitude et culpabilité*, Paris: Aubier, 1988.
- Ricoeur, Paul. «Preface to Bultmann.» In *Essays on biblical interpretation*, Minneapolis: Fortress Press, 1980 (tradução inglesa de «Preface» a Rudolf Bultmann. *Jesus, mythology et demythologization*. Paris: Ed. du Seuil, 1968. <http://www.religion-online.org/book-chapter/chapter-1-preface-to-bultmann/>. Consultado a 03.10. 2019.
- Ricoeur, Paul. *La métaphore vive*. Paris: Seuil, 1975.
- Ricoeur, Paul. *Du texte à l'action: Essais d'herméneutique, II*. Paris: Seuil, 1986.
- Ricoeur, Paul. *Lectures 3: Aux frontières de la philosophie*. Paris: Seuil, 1994.
- Ricoeur, Paul. *La critique et la conviction*. Paris: Calmann-Lévy, 1995.
- Ricoeur, Paul. *L'herméneutique biblique*. Paris: Editions du Cerf, 2000.
- Riffaterre, Michael. *Fictional Truth*. Baltimore: John Hopkins University Press, 1990.
- Seebass, Horst. *Numeri: Kapitel 10, 11-22, 1*. Neukirchen: Neukirchener Verlag, 2002.
- Ska, Jean-Louis. «*I nostri padri ci hanno raccontato*»: *Introduzione all'analisi dei racconti dell'Antico Testamento*. Bologna: EDB, 2012.
- Theobald, Christoph. *I racconti di Dio*. Bologna: EDB, 2015.
- Vaz, Armindo dos Santos. *Palavra viva, Escritura Poderosa: A Bíblia e as Suas Linguagens*. Lisboa: Universidade Católica Editora, 2017.
- Villas Boas, Alex. «A antiga modernidade do diálogo entre teologia e literatura.» *Ephata* 1, No. 0 (2019): 139-170.
- Vorgrimler, Herbert. «Heutige Theologie und heutige Kunst.» In *Gott in Welt. Festgabe für Karl Rahner*. Ed. por Johann Baptist Metz, Walter Kern, Adolf Darlapp e Herbert Vorgrimler, Bd. II, 681-689. Freiburg / Basel / Wien: Herder 1964.
- Williams, Bernard. *Truth and Truthfulness: An Essay in Genealogy*. Princeton – Oxford: Princeton University Press, 2004.

Artigo recebido a 15.11.2019 e aprovado 5.6.2020



