

A Bíblia e a Cultura

1. **Pensar a Bíblia** – *Pensar a Bíblia* é o título de um texto, em coautoria, do teólogo André Lacocque e do filósofo Paul Ricœur¹. É um bom lema para quem pretende aproximar-se da Bíblia, acompanhado de diversas áreas do saber, particularmente a da filosofia. Utilizando uma terminologia consagrada, adverte-se que não se trata de *conhecer* a Bíblia, mas de *a pensar*, de modo que a actividade deste nos dê acesso a múltiplas possibilidades, desde logo à própria possibilidade de interpretação cultural e ontológica da mesma Bíblia. Não há nada sobre que não se possa pensar, a Bíblia acima de tudo, porventura um dos *livros* que mais «dá que pensar», se bem os hábitos que se infiltraram, na cultura ocidental, a respeito dela, a costumem relegar para o âmbito da fé, opondo-a à razão.

As vias de entrada do pensamento na Bíblia podem ser infinitamente variadas, como aliás a própria exegese e a hermenêutica o têm corroborado, desde sempre. Uma dessas vias tem consistido na análise da articulação do texto bíblico com outros textos, que têm a sua proveniência em culturas diferentes daquelas que enquadram as páginas da Escritura; uma outra é o próprio estudo do cruzamento das múltiplas culturas que interferiram na composição da Bíblia.

A nossa reflexão, como o título o sugere, aponta precisamente para a cultura, mas não pretende ser um trabalho de análise, menos ainda especializada, do virtual encontro da Escritura com diversas culturas. É, antes, seu intuito equacionar, dum modo quase sempre abstracto, a relação entre a Bíblia e o fenómeno cultural, sem se

¹ *Penser la Bible*, trad. francesa por Aline Patte, Éd. du Seuil, Paris, 1998.

fixar em nenhuma das expressões históricas deste². A iniciativa da escolha desta reflexão foi desencadeada por dois estímulos: o da religião dinâmica, que H. Bergson confere ao cristianismo, na sua célebre obra *Les deux sources de la morale et de la religion*³, e alguns passos da Constituição Apostólica *Gaudium et Spes*, do Concílio Vaticano II, bem como da Carta Encíclica *Fides et Ratio*⁴, onde se misturam a exaltação da cultura, os seus nexos com a fé cristã, tal como as suas limitações.

2. **A Bíblia e a cultura** – A eleição da cultura para tema de referência, em conexão com a Bíblia, nesta reflexão, pode integrar-se no movimento versátil por que tem passado a cultura, da qual só se tomou consciência na modernidade, para atingir ultimamente uma fase de declínio, pela atenuação da sua englobância e pela inconformidade com a alegada radicalidade do seu poder explicativo⁵. Com efeito, ao contrário do que, por vezes, se pensou, na modernidade, a cultura não explica tudo, precisando ela, por outro lado, de procurar a sua própria fonte de entendimento. Mas, ao dirigir a nossa atenção para o tópico da cultura, não nos preocuparemos nem com a exaltação da sua importância nem com a advertência sobre a sua fragilidade explicativa, tomando, antes, como ponto de análise, o movimento da sua constituição, servindo-nos, porém, do exercício hermenêutico de desconstrução, o que equivale a reconduzi-la, por aprofundamento, ao solo da sua origem. Pretendemos também mostrar como a religião cristã, não se identificando com nenhuma cultura, pode, todavia, inserir-se em todas as culturas, passando a

² Perante o número interminável de definições de cultura, servimo-nos da que apresenta a Constituição Pastoral *Gaudium et Spes* (n.º 53), não obstante o seu teor prolixo, bem como o seu acentuado antropocentrismo: «A palavra 'cultura' indica, em geral, todas as coisas por meio das quais o homem apura e desenvolve as múltiplas capacidades do seu espírito e do seu corpo; se esforça por dominar, pelo estudo e pelo trabalho, o próprio mundo; torna mais humana, com o progresso dos costumes e das instituições, a vida social, quer na família quer na sociedade civil; e, finalmente, no decorrer do tempo, exprime, comunica aos outros e conserva nas suas obras para que sejam de proveito a muitos e até à inteira humanidade, as suas grandes experiências espirituais e as suas aspirações.»

³ Cf. sobretudo o capítulo III.

⁴ JOÃO PAULO II, 1998. A relação entre a fé e as culturas merece uma reflexão específica (n.º 70).

⁵ M. HEIDEGGER, quase a terminar o seu ensaio *Ciência e Reflexão* (*Wissenschaft und Besinnung*), considera que a idade da cultura acabou, pelo facto de uma outra era ter surgido, que abre as portas em direcção ao ser.

ser um ímpar factor de dinamização, evitando que estas estiolem, no seu tendencial processo de formalização. No que concerne a esta função dinamizadora da religião, é legítimo estabelecer alguma analogia com a filosofia, na medida em que vai partindo desta expressão cultural a consciência da necessidade de reconduzir as formas da cultura a um patamar mais radical do que ela ⁶. Note-se que, na obra, a que aludimos, *Pensar a Bíblia*, um dos interlocutores é filósofo, Paul Ricœur. Se é certo que, ao contrário do que habitualmente se pensa, a racionalidade científica pode ser vista no seguimento lógico da racionalidade filosófica ocidental, tem de reconhecer-se que pela filosofia tem passado a principal missão de desconstruir, hermeneuticamente, a ciência e a cultura. Nesse aspecto, quer a religião cristã, quer a filosofia vão entrar no processo de superação da própria cultura. Reconhecendo-se a irredutibilidade da religião à cultura, importa, porém, insistir na participação da religião cristã no movimento da cultura, não para se adaptar às suas formas, mas para a dinamizar ⁷.

3. Bíblia, cultura e linguagem – O entendimento da cultura obriga-nos a esclarecer, minimamente, a articulação entre cultura e linguagem. Não podemos esquecer que a Bíblia é um livro e que a religião cristã é muitas vezes integrada entre as *Religiões do Livro* – judaísmo, cristianismo e o islão. Sendo esta designação sobremaneira inadequada, ela tem sido de enormes consequências para a interpretação dessas religiões. Note-se, desde já, que as *Religiões do Livro* ficam, atendendo à natureza deste, circunscritas a uma determinada linguagem natural, onde já prepondera a escrita, fazendo

⁶ *Fides et Ratio* (n.º 3, 16) privilegia, entre os saberes, a filosofia, além de aproximar tanto esta como a Bíblia da sabedoria dos povos.

⁷ «Porque a energia que a Igreja pode insuflar à sociedade actual consiste nessa fé e caridade efectivamente vividas e não em qualquer domínio externo, actuado com meios puramente humanos. Além disso, dado que a Igreja não está ligada, por força da sua missão e natureza, a nenhuma forma particular de cultura ou sistema político, económico ou social, pode, graças a esta universalidade, constituir um laço muito estreito entre as diversas comunidades e nações (...)» (*Gaudium et spes*, n.º 42; ver também Encíclicas *Centesimus annus*, n.º 50, *Redemptoris missio*, n.º 39, *Fides et Ratio* n.º 12). A Carta Encíclica *Ratio et Fides* aprofunda a relação entre o cristianismo e as culturas, insistindo preferentemente na sua recíproca colaboração (n.º 16,23), considerando que as culturas estão abertas à Transcendência e à revelação divina (n.º 70,71). O Evangelho desenvolve o que nas culturas subsiste virtualmente (n.º 71), desencadeando nas culturas novos progressos (n.º 71), mas não aceita que as culturas sejam critério de juízo último de verdade (n.º 71).

assim polarizar a mensagem dessas religiões na linguagem de culturas bem delimitadas historicamente, além de tender a esgotar na linguagem natural todos os elementos da cultura⁸. Ora, as culturas, tendo nas linguagens naturais uma das suas expressões mais elevadas, não se reduz a estas⁹, uma ressalva importante, mostrando o seu alcance sobretudo no momento de apurar a origem da própria linguagem natural. Discute-se se esta deve entrar num âmbito mais geral, a semiótica, ou se deve partir de si própria. Se, como vimos a insistir, a culturas não partem de si mesmas, o mesmo se deve afirmar da linguagem, que é já expressão da cultura. Por outro lado, a linguagem, como aliás Santo Agostinho já notava, não se reduz à linguagem verbal¹⁰. Quer isto dizer que na formação da própria linguagem natural entram muitos elementos culturais, que somente um exercício de desconstrução da linguagem detecta, os quais não deixam, todavia, de ser significativos na cultura.

O pensar a Bíblia, hoje, não pode prescindir da consideração dos estudos sobre a linguagem¹¹. Não quer dizer que não tenhamos de reconduzir a questão da linguagem a estratos que precedem a cultura, o que faremos, mas, para já, urge não reduzir a cultura nem à linguagem natural, nem, menos ainda, à linguagem científica¹². O que interessa evidenciar é que a complexidade da Bíblia não

⁸ «Ela [a Igreja] aprendeu, desde os começos da sua história, a formular a mensagem de Cristo por meio dos conceitos e línguas dos diversos povos, e procurou ilustrá-la com o saber filosófico. Tudo isto com o fim de adaptar o Evangelho à capacidade de compreensão de todos e às exigências dos sábios.» (*Gaudium et spes*, n.º 44). *Fides et Ratio* (n.º 61) refere-se mesmo à inculturação da fé.

⁹ A Constituição Dogmática *Dei Verbum* (n.º 2), do Concílio Vaticano II, chama a atenção para a amplitude da revelação, que excede a palavra: «Esta 'economia' da revelação realiza-se por meio de acções e palavras intimamente relacionadas entre si, de tal maneira que as obras, realizadas por Deus na história da salvação, manifestam e confirmam a doutrina e as realidades significadas pelas palavras; e as palavras, por sua vez, declaram as obras e esclarecem o mistério nelas contido.»

¹⁰ Os gestos são como as palavras naturais de toda a gente (*Confessionum* I,8,13).

¹¹ «Plusieurs raisons contraignent le théologien chrétien à tenir compte de ce qui se passe aujourd'hui dans le champ des études linguistiques. Exigences et instructions rassemblées à partir d'une théologie de la parole.» (P. Ricœur, *Les Incidences théologiques des Recherches actuelles concernant le Langage*, Paris, 1974, p. 5).

¹² «Une phénoménologie n'épuise pas le langage; nous avons à rendre compte de la puissance de la parole, de la puissance de dire. Or cette puissance de dire et l'acte de dire ne s'épuisent ni dans la structure de ses éléments, ni même dans l'intention des sujets parlant. On vient au langage; ne pas se laisser embastiller dans le monde des signes. L'acte de dire est lui-même une modalité de l'être qui suppose une constitution de l'être tel qu'il puisse être signifié» (P. Ricœur, *ibidem*, p. 15).

transparece na linguagem natural em que ela se manifesta, o que, a suceder, confinaria o conteúdo da Bíblia às linguagens naturais das culturas aí emergentes.

4. A revelação – Há um significativo contraste entre a Bíblia e a cultura, pelo facto de esta tender a fechar-se no seu próprio rendilhado, cujo entendimento se tem procurado apenas na relações estruturais, ao passo que a Escritura remete para uma fonte reveladora transcendente, provocando grandes relutâncias a certos esquemas racionais, muito ciosos da sua própria autonomia. A noção de revelação é, pois, fulcral para *pensar a Bíblia* – o texto revelado.

Uma forma de esclarecer a natureza da revelação bíblica é a consideração dos seus conteúdos fundamentais, começando pela coerência recíproca deles, além de aferir a sua amplitude e notar o seu distanciamento relativamente às categorias que enformam as culturas.

Reconhecendo-se que o receptor do texto faz parte do mesmo texto, o recurso à tradição torna-se um caminho legítimo e necessário, designadamente quando o texto, donde se partiu, no caso vertente o da Escritura, oferece grandes complexidades. Ora a tradição, na prática religiosa e no exercício teológico especulativo, interpretou a Bíblia como mensagem de salvação. Por outro lado, as Igrejas reformadas, embora menos sensíveis à tradição – *sola Scriptura* – do que a Igreja católica, ainda enfatizaram mais esse horizonte soteriológico da Bíblia, como se este devesse monopolizar todos os grandes vectores da revelação.

Esta interpretação englobante obriga logo a *pensar*, no interior da Bíblia, a articulação entre a redenção e a criação¹³. Esta, na ordem das razões e nas indicações do saber, o qual reconhece uma fase, a primeira, da história do universo, sem a presença do ser humano, o destinatário da redenção, ocupa o primeiro lugar, apenas precedido pelos desígnios do Criador. Para alguns exegetas, porém, a descrição bíblica tem sempre como horizonte a redenção, em função da qual se situa à própria criação. Para lá das informações provenientes da ciência, a ordem das razões, a partir da tentativa humana de compreensão, compele-nos não só a reservar a prioridade à criação como ainda a desvinculá-la da redenção, leitura que

¹³ Prescindimos, em face dos propósitos desta reflexão, da ideia de aliança, que pode ser também uma das entradas fundamentais para a leitura da Bíblia.

trará, certamente – estamos bem conscientes disso –, consequências para o próprio entendimento da redenção. Neste contexto, para evitar o acolhimento de contradições, pelo menos de paradoxos, no seio do próprio texto bíblico, seremos assim levados a procurar um plano que aglutine tanto a criação como a redenção¹⁴. A noção – ou noções – de revelação pode constituir porventura o percurso mais azado para o apuramento de tal plano, que não é, primariamente, de índole soteriológica.

A noção de revelação supõe uma fonte, que é Deus, e um conteúdo, que, resumidamente, seria a mensagem salvífica. Mas este não é o único entendimento de revelação, sendo aliás significativo que, não obstante se manter a revelação em função da redenção, admite-se, ao mesmo tempo, que a criação é a primeira forma de revelação¹⁵. Mesmo que, neste caso, a criação possa ficar entrelaçada com a redenção, a leitura do universo criado em termos de revelação situa-nos num plano mais radical do que o da linguagem natural, que é considerada veículo da mensagem redentora – a *carta* de Deus.

Por outro lado, se, em vez de ficarmos no resultado, ou seja, no conteúdo da revelação, nos colocarmos do lado da fonte dessa revelação, Deus, o *pensar a Bíblia* deve tentar compreender, não a partir desse resultado, mas do ângulo da própria realidade divina, sem pretender, contudo, reduzir as razões de Deus às razões dos intérpretes finitos.

Ora, se nos situarmos na origem, na fonte divina, então a revelação, seja qual for o seu conteúdo – criação, redenção ou outro –, será sempre uma manifestação de Deus, obedecendo à lógica da

¹⁴ O saber teológico tem-se ocupado da questão que pergunta pelos motivos da encarnação do Verbo. No período da escolástica, sobressaiu a doutrina de João Duns Escoto, sobre o *Primado de Cristo*, que não condiciona a encarnação ao pecado e consequente redenção. J. A. M. Camino, *Evangelizar la cultura de la libertad*, Madrid, 2002, pp 162s. aborda o mesmo tema, aludindo a uma distinção proposta por L. Ladaria, *Antropologia Teológica*, Casale Monferrato, 1995, p. 47, em que este autor distingue dois conceitos, salvação e redenção, conferindo ao primeiro um significado mais amplo, o de conformação com Cristo, do que uma simples redenção, perante o pecado.

¹⁵ «Deus, criando e conservando todas as coisas pelo Verbo (cf. *Jo* 1,3), oferece aos homens um testemunho perene de Si mesmo na criação (cf. *Rom* 1,19-20) e, além disso, decidindo abrir o caminho da salvação sobrenatural, manifestou-se a Si mesmo, desde o princípio, aos nossos primeiros pais. Depois da sua queda, com a promessa da redenção, deu-lhes a esperança da salvação (...).» (Constituição Dogmática *Dei Verbum* n.º 3).

realidade do próprio ser divino. Esta radicalização é decisiva. Mesmo os que vêem a Bíblia como uma mensagem de redenção consideram que a revelação é a manifestação do próprio Deus *ad extra*. A revelação é, pois, antes e acima de tudo, a manifestação de Deus, ocupando esta a prioridade absoluta, sem ter que estar condicionada pelos seus destinatários, pois é apenas a difusão da vida do próprio Deus, que, no entanto, pelo facto de o seu ser se identificar com o amor, inclui sempre uma relação – a da Trindade, *ad intra*, e a do mundo criado, *ad extra*. Aliás a própria tradição teológica, a par da economia da redenção da humanidade, sublinha também a deificação desta, que seria mais radical do que a própria redenção, além de ser a consumação plena desta ¹⁶.

Esta radicalização, que se enraíza no próprio ser divino, impele-nos a regressar à questão da linguagem. Quando se considera a Bíblia em termos de mensagem redentora, esta é consignada na língua natural de uma determinada cultura, que, depois, passa pelo processo normal de tradução em outras línguas naturais. A articulação da Bíblia e das línguas naturais representa uma situação elucidativa para esclarecer o encontro entre cristianismo e culturas. A manifestação da revelação através das línguas naturais e das culturas é, por vezes, assemelhada ao processo da encarnação do Verbo, que possibilita à humanidade ouvir falar de Cristo, nas próprias linguagens dela. Neste contexto, verificar-se-ia também aqui um processo quenótico, numa espécie de entrega do Verbo, a Palavra de Deus, à pobre linguagem humana. Esta visão, todavia, ressent-se de um forte antropocentrismo, subordinando o ponto de partida, que é Deus, às estruturas humanas. É por isso necessário perguntar se as línguas naturais são apenas manifestações específicas da natureza humana ou se estão presentes em outros entes, tendo mesmo a sua origem no Ser divino. O esclarecimento desta interrogação passa não só pela questão do próprio fundamento da cultura – ela é, como já referimos, um produto derivado –, como também pela possibilidade de ver as línguas naturais como expressões de Deus, tal como a criação o é. Neste caso, as línguas naturais estariam na linha de desenvolvimento da realidade criada, também

¹⁶ O texto da Constituição Dogmática *Lumen Gentium* (n.º 2) apresenta a ordem da acção de Deus *ad extra*: «O eterno Pai, pelo libérrimo e insondável desígnio da Sua sabedoria e bondade, criou o universo, decidiu elevar os homens à participação da vida divina e não os abandonou, uma vez caídos em Adão (...).»

revelação de Deus. Com esta interpretação, situam-se as línguas naturais a nível ontológico, não se subordinando, quenoticamente, Deus à humanidade a ser redimida. O processo de desconstrução da cultura, levando ao aprofundamento desta em sedimentos ontológicos, deve ser também aplicado à linguagem.

O modelo trinitário de Deus, mas não o da encarnação do Verbo – a palavra como corporização do pensamento –, pode trazer alguma luz para a compreensão do enraizamento ontológico da linguagem, ao assemelhar esta à própria expressão da vida divina. Na nossa contemporaneidade, muito se tem discutido sobre a relação entre ser e linguagem, ora identificando-os, ora acentuando a prioridade do ser. Na interpretação que perfilhamos, não só a linguagem tem fundamentos ontológicos como também o próprio ser é linguagem, ressaltando-se, porém, que não se esgota numa determinada língua, antes se vai manifestando em todas as linguagens e nas diversas línguas.

5. O possível, o irrecusável e a Escritura – Dado o carácter revelado da Bíblia, a ciência, nos seus pruridos de uma total autonomia, tem dificuldade de se harmonizar com o texto religioso. Mas se o nosso intuito não é de *conhecer a Bíblia*, mas de *a pensar*, damos guarida à modalidade do possível, encarando, inclusivamente, o real empírico como um possível, a par de muitos outros.

Até este momento, temos dirigido o *pensar* para as múltiplas possibilidades de interpretação, abertas pelo texto bíblico, bem como para as condições de possibilidade dele, designadamente as de ordem cultural, conscientes, porém, de que as formas da cultura nunca constituem ponto de partida radical, onde se possa procurar a determinante derradeira. Fomos, por isso, orientados para o solo ontológico, fora do qual nada pode ser pensado, já que ele representa a possibilidade de todas as possibilidades. É neste sentido que os escolásticos consideravam o ser como objecto primeiro do pensamento. Todas as modalidades de manifestação – o necessário, o possível e o real – só podem ser vistas no horizonte do ser. Mas se, fora da luz do ser, nada pode ser entendido pelos humanos, ainda a vida estes, torna-se imperioso clarificar, minimamente, para dar consistência ao exercício do conhecer e do pensar, a nossa experiência do ser, que, para além de constituir a condição de todo entendimento, é um dado irrecusável da experiência humana. Quando Santo Agostinho disserta sobre uma dupla força, a da existência e a

do desejo de felicidade¹⁷, ele está a antecipar infundas formulações futuras do reconhecimento da impossibilidade de recusa da existência, mesmo que esta se transforme em alvo da nossa revolta. Toda a nossa actividade, no consentimento, na revolta ou no desespero, é sempre uma afirmação do ser, fonte de todas formas em que se exprime. A predicação linguística é ainda uma manifestação dessa experiência, na medida em que, aí, o mais importante, a fonte do processo de afirmação, não são as formas de atribuição, embora se tenha de passar por elas, mas o ser veiculado pelo verbo, onde todas determinações do sujeito encontram a sua fonte.

A irrecusável experiência ontológica não diminui, antes suscita, a gama de possibilidades, mas, ao mesmo tempo, impõe rigor a todas as manifestações de pensamento, designadamente às impossibilidades e hierarquias de conceitos. Tratando-se, porém, de uma experiência tão irrecusável, a rejeição, quase sistemática e contundente duma ontologia, na especulação ocidental, sobretudo a partir da modernidade, atinge as raias do paradoxo. É verdade que se nega mais a validade dum saber sobre tal experiência do que propriamente a irrecusabilidade desta, que, de certo modo, foi tematizada desde Parménides. Por outro lado, as irrecusabilidades podem existir, sem que haja consciência delas, já por excederem a própria consciência, já porque entre elas e esta se interpõem muitos factores que impedem de serem vistas. Tanto para a experiência do irrecusável como para a consciência dela, é necessário uma aprendizagem, quer da vida quer da mente, de que se ocupa, em larga medida, a actividade filosófica.

Mas o que excede a consciência e o pensamento humanos apreende-se mais por descrição do que por tematização epistemológica. Ora, se tentarmos descrever a experiência do ser, ela aparece-nos, também irrecusavelmente, como uma actividade de manifestação, na qual participamos nós e todos os outros entes. Fica, assim, prevenida uma objecção, que costuma ser condensada na crítica heideggeriana à metafísica ocidental, que não passaria de uma onto-teo-logia. A metafísica teria então como objecto, não o ser, mas o ente divino. A essa objecção prende-se uma outra, que faz parte da militância da filosofia moderna ocidental, ao considerar inviável a ontologia, que estará sempre condicionada pela antropo-

¹⁷ *De libero arbitrio* III, VI-VIII. O próprio Deus não permite que pereçam os que se destroem reciprocamente (*Soliloquia* I,1,2).

logia, no espaço da qual se inscreve a experiência ontológica. Não se repara que o ser humano se afirma sobretudo, não pelo adjectivo – *humano* –, mas pelo grau de intensidade do ser.

Deste modo e a partir de nós mesmos – uma vez mais, irrevocavelmente –, não já através de indícios exteriores – a Bíblia ou as culturas –, esta experiência de manifestação ontológica vai encontrar-se com a revelação, que, embora polarizada na exegese bíblica, é, fundamentalmente, se entendida, a partir de Deus, como referimos acima, uma manifestação ontológica do Ser divino. O facto de a revelação bíblica ser inserida no âmbito da manifestação ontológica não lhe subtrai nem o seu carácter de dom, nem a sua amplitude, além de esbater muitas das relutâncias racionalistas, que tendem, não só a dispensar-lhe uma atenção, apenas gnosiológica, como também a recusar a sua possibilidade¹⁸.

Além das objecções, há pouco referidas, sobre a onto-teologia e a inviabilidade da ontologia, estamos conscientes de uma outra, que interpreta a aproximação por nós levada a efeito, entre a revelação bíblica e a ontologia da manifestação, como uma interferência abusiva, no campo do saber, da chamada «metafísica do Êxodo», suportada pela autoproclamação de Deus como *Eu sou aquele que sou*¹⁹. Na acalorada discussão sobre as interferências entre a filosofia do ser, de proveniência grega, e esse passo do Êxodo, é certamente mais plausível admitir a leitura desse lugar bíblico, dentro da orientação da filosofia grega, do que transformar um enunciado teológico num tópico metafísico²⁰. Em todo o caso, essa referência bíblica veio a repercutir-se, em termos de facto, a partir da filosofia de inspiração cristã, na interpretação do ser, efectuada na espe-

¹⁸ Na nossa contemporaneidade, sobressai a especulação de Michel Henry, um fenomenólogo, cuja primeira grande obra se intitula precisamente *L'essence de la manifestation*, Paris, 1963, rumando, depois, nos últimos escritos, em direcção ao cristianismo: *C'est moi la vérité. Pour une philosophie du christianisme*, Paris, 1996, e *Incarnation. Une philosophie de la chair*, Paris, 2000.

¹⁹ «Moisés disse a Deus: 'Quando eu for ter com os filhos de Israel e lhes disser que o Deus de seus pais me enviou para junto deles, se me perguntarem qual é o seu nome, que lhes responderei? Deus disse então a Moisés: 'Responderás o seguinte – Eu sou Aquele que sou» (Ex 3, 13-15).

²⁰ E. Gilson é o pensador que mais aprofunda o impacto de *Eu sou Aquele que sou* na filosofia, chamando a atenção para a sobreposição do acto de ser relativamente à essência, com particular incidência na metafísica de S. Tomás de Aquino (*L'être et l'essence*, Paris, 1948). Progressivamente, contudo, o célebre medievalista foi atenuando as suas interpretações a este respeito. De qualquer modo, o referido passo do Êxodo conduziu a uma notável inflexão da metafísica, privilegiando o eixo

culação ocidental. Se a dinâmica da experiência ontológica não é incompatível com a metafísica antiga, designadamente na de horizonte neoplatónico, a tendência dessa filosofia propende mais para a afirmação duma plenitude imobilista do que para uma actividade ontológica. Mesmo sem discutir a questão das interinfluências históricas, torna-se impositivo admitir que o *Êxodo*, tal como a Bíblia em geral, contribuiu para uma leitura nova da metafísica ocidental, orientada para o dinamismo do ser. Ainda que a experiência irrecusável do ser se dissocie das culturas e da Bíblia, esta ajudou a dirigir a atenção para ela, precisamente em termos de uma dinâmica de manifestação²¹.

Deste modo, a ideia de revelação – que parecia representar um escândalo para a filosofia –, pode aglutinar, se for entendida em termos de manifestação ontológica, tanto as exigências fundamentais da filosofia como as essenciais coordenadas bíblicas.

6. A Bíblia e as culturas no horizonte da ontologia – Da análise do dado bíblico, que representa, em face do irrecusável da experiência humana, uma contingência exterior, fomos conduzidos a esta, que nos situou no solo do ser. Este percurso veio intensificar o grau de possibilidades, na medida em que, descendo até à fonte das formas concretizadas na história, nelas, todavia não nos fechamos, mas antes rompemos o seu círculo, ao mesmo tempo que foram abertas possibilidade para novas formas. Criámos, assim, condições para uma dinamização da exegese e da hermenêutica bíblicas, tal como transpusemos os limites das formas culturais. Foi também ampliado o horizonte do *pensar*, cujas possibilidades nunca esgotam as possibilidades do ser.

É, então, a partir do ser, entendido como dinâmica de manifestação, que vamos *pensar a Bíblia*, bem como as articulações desta com a cultura. Será esse ponto de partida que irá iluminar as manifestações concretas. Todas as categorias, que vimos analisando, são, assim, reformuladas, na sua inserção no húmus ontológico, desde as noções de natureza, de cultura, de revelação, de criação e mesmo

do ser, a desfavor do da substância e da essência, de proveniência grega. A este propósito, comenta P. Ricœur: «D'abord il semble que le 'Je Suis qui je Suis' ne doit pas être interprété à la grec comme un énoncé ontologique sur l'être (...).» (*Incidences théologiques...*, p. 66).

²¹ E. Lévinas tem o cuidado de distinguir entre *expressão* e *manifestação*, dado que a primeira supõe um autor, enquanto a segunda é puramente fenoménica (*Totalité et Infini. Essai sur l'extériorité*, Haia, 1961, p. 157).

de redenção. Todas elas, inclusive as de índole religiosa, saem beneficiadas, se aí forem reconduzidas. Aliás, desde o início desta reflexão que havíamos anunciado a necessidade de aprofundar as formas de cultura.

Se nada pode ser excluído da órbita ontológica, a característica soteriológica da Bíblia, sem dúvida a que a tradição mais tem desenvolvido, parece constituir a maior dificuldade de aí ser integrada. Mesmo que se venha e reconhecer que os desígnios de redenção são a prioridade do conteúdo bíblico, a actividade do *pensar* não paira de procurar outras possibilidades, nem, uma vez estas apuradas, de as hierarquizar, segundo a ordem das razões.

Não obstante os desígnios soteriológicos terem logrado, na tradição da vida e da exegese, um lugar preferencial, o conteúdo da Bíblia nunca foi interpretado, em exclusivo, nesse horizonte, sobretudo na hierarquização teórica levada a efeito pela teologia. A manifestou da vida de Deus sobrepôs-se a quaisquer outras finalidades, atingindo a sua plenitude em Jesus Cristo, o Verbo encarnado da Trindade, que revelou a Divindade, sobretudo quando se manifestou, na encarnação. Esta revelação, a da manifestação da vida trinitária de Deus, que, na Escritura, ocupa a prioridade absoluta, insere-se, com a máxima coerência, na dinâmica de manifestação do ser, na qual irrecusavelmente participamos. O mesmo se aplica à criação, bem como à redenção, sem que esta condicione a manifestação – na criação e na encarnação – de Deus.

As mudanças de nível, que vimos propondo, rumo ao ser, além de abrir o leque de possibilidades, altera também as duas categorias que se tornaram pilares especulativos na cultura do Ocidente – a natureza e a cultura. Se a consciência desta, como observámos, é tardia, a noção de natureza, domina, para não dizer precede e substitui, a metafísica do ser, especialmente na formulação aristotélica, acabando por se confundir com a metafísica da substância ou, dito por outras palavras, deixando a metafísica ao nível da física. Mas a natureza é uma noção derivada e que também ela deve ser reconduzida ao ser. Com efeito, a consistência que se pretende outorgar à natureza na filosofia grega é, em boa parte, uma ilusão, pois o desenho da realidade, consoante o xadrez das naturezas, é um produto cultural, tendo mais a ver com o modo de agir e compreender humanos do que com a estrutura da realidade. Neste contexto, a distinção entre natureza e cultura, em boa medida, esvai-se. É muito diferente ver o movimento da realidade em termos de dinâmica da natureza – melhor dito, das naturezas, pois é característica constitu-

tiva da natureza a pluralidade – ou de manifestação do ser. Esta questão complexifica-se ainda mais, se atendermos à relação natureza/cultura. Ora se tem acentuado a relação-tensão entre natureza e cultura, ora se vê a primeira em função da segunda, ora se considera a cultura um artifício, de que decorre, por contraste, a exortação de um regresso à natureza. A interpretação mais comum é porventura aquela que vê na cultura uma intervenção humana, para superar as insuficiências da natureza, revestindo a cultura, nesse caso, uma função de resgate, de redenção. Esta nota é importante, na medida em que se vai encontrar, muitas vezes, com a interpretação soteriológica da Bíblia, facilitando essa afinidade a redução das religiões bíblicas à cultura. Todos estes ingredientes marcam a cultura ocidental, sem dúvida exacerbados pela presença muito activa do gnosticismo e do maniqueísmo, que vêem o natural, o movimento e a criação como um mal, que importa dissipar²². A lógica da nossa reflexão impede-nos de partir do binómio natureza/cultura, por o não considerarmos radical, substituindo-o pela unidade do ser, de que as naturezas e as culturas são expressões. Nos termos desta interpretação, o antropomorfismo que costuma acompanhar a definição de cultura – acção do humanos sobre a natureza em função deles próprios – pode e deve ser revisto, uma vez que tanto a natureza como a cultura entram na ordem de manifestação do ser, sendo, por isso, inerentes a toda a realidade.

7. Jesus Cristo e a comunidade: manifestação ontológica –

«Tendo Deus falado outrora a nossos pais, muitas vezes e de muitas maneiras, pelos Profetas, agora falou-nos, nestes últimos tempos, pelo seu Filho, a Quem constituiu herdeiro de tudo e por Quem igualmente criou o mundo.» (*Heb 1, 1-2*).

Onde se torna mais patente a possibilidade de uma leitura ontológica da Escritura é no horizonte para que toda esta aponta – a pessoa de Jesus Cristo, o Filho de Deus, o Verbo encarnado. Este título é prioritário a todos os outros, ainda o de redentor. Como ousadamente notava Santo Agostinho, a vida do cristão pode não estar dependente da Escritura²³. A realidade da pessoa sobrepõe-se

²² O gnosticismo e o maniqueísmo contrapõem os dois Testamentos, o Antigo e o Novo, precisamente porque, no primeiro, avulta o Deus criador, fonte de todos os males, ao passo que o segundo nos apresenta o Deus redentor, de que carecemos.

²³ Quem vive na fé, esperança e na caridade, não precisa das Escrituras, a não ser para instruir os outros (*De doctrina christiana I,39,43.*).

à função, que seria, neste caso, de contornos soteriológicos. Por outro lado, a comunidade constituiu sempre, ao menos na interpretação católica, uma referência ontológica fundamental e de conotação trinitária. É para a revelação do Deus trinitário em Jesus Cristo e para a comunidade a deificar, que aponta fundamentalmente a Escritura. Esta prioridade absoluta de Jesus Cristo e da comunidade, na sua densidade ontológica, que nenhuma cultura salvaguarda, tem que ser relevada, até porque reside, aí, uma razão forte para não diluir a religião cristã nas culturas. Em grande parte, devido à tendência ocidental de apreender cientificamente a cultura, a pessoa e a comunidade, aliás fonte da produção cultural, eclipsam-se, na jogo das estruturas formais da mesma cultura²⁴, o único patamar susceptível de ser apreendido pela ciência²⁵. Por idêntico motivo, a cultura, pese embora a sua complexidade, tende a formalizar-se, nesse processo, perdendo a sua dinâmica, que lhe advém da comunidade.

8. A religião cristã e as culturas – Parece ser agora mais fácil apreender o alcance da Constituição Pastoral *Gaudium et Spes*, promovendo, por um lado, a cultura, mas acautelando, por outro, a interpretação que vê a religião cristã como simples manifestação cultural. Mesmo que se subtraia a característica sobrenatural da fonte da religião cristã, a análise desta é suficiente para compreender que não pode ser reduzida a cultura alguma, podendo estar embora presente em todas elas²⁶.

Para aqueles que sentem a exigência racional de ultrapassar as formas da cultura, por estas não poderem ser ponto de partida e de chegada originário, a religião cristã representa um dos elementos disponíveis mais importantes – e com provas dadas –, para levar a efeito essa tarefa. Algumas das características dessa religião devem ser salientadas, visto repousar nelas a dinâmica de tal processo.

²⁴ Dum modo enviesado embora, L. Feuerbach, captou a diferença cristã, ao dar relevo ao indivíduo, prescindindo da relação das estruturas culturais (*Das Wesen des Christentums* I, 16).

²⁵ Na história do processo de elaboração de uma ciência da cultura, constitui obra de referência o texto de B. Malinowski, *A scientific theory of culture and other essays*, Carolina, 1944.

²⁶ Nota E. Beaucamp que o cristianismo está presente em muitas culturas, enquanto as outras religiões se circunscrevem a uma cultura determinada (*La Bible et se sens religieux de l'univers*, Paris, 1959, p. 455).

Em primeiro lugar, a religião cristã não é um rito, nem redutível a este. O rito é um factor de diluição nas culturas, mesmo que nestas permaneça em esquemas de discriminação ou mesmo de auto-exclusão. Jesus Cristo é muito claro na atitude de não subordinação das pessoas aos ritos.

Depois e na mesma lógica de distanciação dos ritos, a religião cristã é uma actividade exercida por pessoas, individual e comunitariamente consideradas, a começar pelas pessoas divinas da Trindade, que Jesus Cristo manifestou. Já tivemos ensejo de referir que o estudo das culturas não consigna essa dimensão ontológica das pessoas.

Por outro lado, a religião cristã, não obstante viver da constitutiva presença de um Deus encarnado, que parece apontar para a imanência divina no mundo criado, é alimentada por uma ímpar Transcendência, sendo ela própria um exercício ontológico de transcendência, que dinamiza as culturas, sem que as formas destas o esgotem. É neste contexto que deve ser inserido um tópico especulativo, que não é exclusivo do cristianismo e nem sequer pretende ser de expressão religiosa, mas que foi formulado sobretudo pelos pensadores cristãos. Referimo-nos ao chamado *argumento ontológico*, que tem Santo Anselmo por principal referência, mas que não pode ser reduzido ao engenho racional dele. A convocação do *argumento ontológico* para este momento pretende ser, por um lado, um complemento ao que já explanámos sobre a irrecusabilidade do ser e, por outro, a tentativa de situar a própria religião cristã, inclusivamente o seu exercício de transcendência, num território não estritamente religioso. Sendo embora abundantes as interpretações diferentes desse *argumento* e não obstante a sugestão da sua terminologia – «Deus é o Ser que não só não pode ser pensado outro maior como também é maior do que possa ser pensado»²⁷ –, a sua integração em terreno ontológico (a designação *argumento ontológico* não tem essa intenção), não é de tematização frequente. Para nós, todavia, ele é o desenvolvimento da irrecusabilidade do ser, numa manifestação axiológica, sem deixar de ser ontológica, tendo no Ser divino a sua expressão absoluta. No contexto desta interpretação, a filosofia e a religião bem se podem dar as mãos, em ordem a muitas finalidades, mas sobretudo nessa dinâmica de superação das culturas, as quais não são sensíveis ao *argumento*. Por outro

²⁷ «Ergo Domine, non solum es quo maius cogitari nequit, sed es quiddam maius quam cogitari possit» (Santo Anselmo, *Proslogion* XV).

lado, o movimento e a consistência das formas culturais não suportam a força incoercível da manifestação do ser.

Porém, a característica que, talvez, mais dificulte a redução da religião cristã às culturas é a sua não exclusiva – nem mais importante – finalidade salvífica. Ver a religião cristã como processo de redenção equivale a aproximá-la da cultura, que é também quase sempre interpretada em termos de actividade redentora. Não é por acaso que muitas vezes as culturas entraram em competição com a religião cristã, precisamente nessa peculiar função redentora. Por outro lado, a exacerbação das missões soteriológicas tende a transformar estas num exercício mecânico e automático, em que o rito desempenha um papel fulcral, diametralmente oposto à acção pessoal, que é o eixo da religião cristã. Quando se interpreta a religião como um recurso para superar a finitude, o mal, a culpa ou a morte, tal significa que lhe são atribuídas funções culturais ou, pelo menos, finalidades que a cultura a si mesma propõe²⁸. Todavia, quando a religião cristã mais não é, fundamentalmente, do que o exercício de participação na vida trinitária de Deus, nesse momento não haverá cultura alguma que pretenda substituí-la.

Mas, se a religião cristã dinamiza as culturas, impedindo de se fecharem em si mesmas, não é menos verdade que, uma vez presente numa cultura, esta tenderá a reduzir a si a vida religiosa, transformando-a em processos soteriológicos, mediante ritos e técnicas. É por isso que a Igreja procura evitar que se ritualizem os sacramentos, a fim de não degenerarem em recursos de redenção automática.

Quer isto dizer também que o Transcendente e a acção de transcendência da religião é fundamental, nesse impedimento de ritualização e de redução à cultura. Para lá de toda acção pessoal e comunitária da religião cristã, esta nota de transcendência fica bem consignada na *prova* anselmiana de Deus, que nós vemos indissociável da experiência humana do ser, que, na fonte e no horizonte, é sempre o exercício de uma razão – uma vida - verticalizante, em direcção ao Ser maior.

JOAQUIM CERQUEIRA GONÇALVES

²⁸ *Gaudium et spes* (n.º 58) refere-se mesmo aos nexos entre a mensagem de salvação do cristianismo e das culturas, mas *Fides et Ratio* (n.º 70) nota que a salvação da fé é diferente da das culturas.