

CADERNOS

N.º 24 - 2011 - Ano XVI



Instituto São Tomás de Aquino

Conversas cruzadas Vaticano II: O pós-Concílio

Estela Guedes • José Augusto Mourão

Mateus Peres • Bento Domingues • Francolino Gonçalves

Fr. Francolino Peres • Fr. José Nunes



CADERNOS

CONVERSAS CRUZADAS VATICANO II: O PÓS-CONCÍLIO

I . CICLO DE CONFERÊNCIAS

HERBERTO HÉLDER: ENTRE DEUS E O DIABO	7
<i>Estela Guedes</i>	
FALAR É FÁCIL, COMUNICAR É DIFÍCIL	21
<i>Fr. José Augusto Mourão</i>	
A QUESTÃO DA SANTIDADE	39
<i>Fr. Mateus Peres</i>	
A PREGAÇÃO NA TRADIÇÃO DOMINICANA - GRAÇA DA PREGAÇÃO	45
<i>Fr. Bento Domingues</i>	

II . TARDES DE SETEMBRO

A DEI VERBUM	61
<i>Fr. Francolino Gonçalves, op</i>	
O PÓS-CONCÍLIO: MEMÓRIAS E PERSPECTIVAS	89
<i>Fr. Mateus Peres, op / Fr. José Nunes, op</i>	

CADERNOS

Publicação:  - Instituto São Tomás de Aquino
Ordem dos Pregadores - Portugal

Impressão: Indugráfica, Lda. - Fátima

Depósito legal: 101412/96

ISSN: 0873-4585

Direcção: *fr. José Manuel Fernandes, op*

Pedidos para:

CADERNOS 

Convento de S. Domingos

Rua João de Freitas Branco, n.º 12

1500-359 Lisboa PORTUGAL

E-mail: istaop@gmail.com

Telefone: 217 228 370

<http://www.dominicanos.com.pt>

EDITORIAL

Desde a publicação do último número dos Cadernos ISTA, passaram-se muitos e longos meses. Ocorreu a morte do presidente do ISTA, Fr. José Augusto Mourão, OP (5 Maio 2011), a quem o nosso Instituto muito deve.

Apesar das demoras, acreditamos que é justo e necessário publicar os textos do *Ciclo de Conferências* de 2011, bem como as reflexões apresentadas nas *Tardes de Setembro* desse mesmo ano.

Os temas versados, tão díspares quanto controversos, procuram “cartografar os movimentos que na prosa do mundo vão da dúvida mais completa até à certeza mais incontestável”.

Não nos devemos admirar por encontrar, entre os textos, Herberto Helder, por um lado, e santidade e pregação, por outro.

Através da leitura deste Caderno percebemos que comunicar é difícil, porém vital, não apenas no quotidiano, mas especialmente na configuração do existir como indivíduo, na confrontação entre as partes, pois “o debate é sadio, a controvérsia alarga o nosso universo de percepções e afectos. Só ganhamos em convicção com o preço de transformações.” E como afirma Fr. José Augusto Mourão no seu texto: “o processo da individuação não se concebe sem acção comunicativa, sem espaço da interlocução. Sem o desejo de nos fazer entender nunca teríamos formado a linguagem”.

Um concílio pode bem ser a procura de uma linguagem comum, ou melhor, o confluir de muitas linguagens num caudal agregador. Mas há concílios e concílios... e o Vaticano II pela sua proximidade temporal (mesmo com os seus cinquenta anos) e pelas mudanças que

trouxe para o seio da Igreja, continua a desafiar-nos. Revisitá-lo nos seus textos, mas sobretudo no seu espírito, ajudar-nos-á a interpretar os sinais que o tempo e o mundo constantemente recriam.

Votos de boa leitura!

Fr. José Manuel Fernandes, OP

I

CICLO DE CONFERÊNCIAS

HERBERTO HÉLDER: ENTRE DEUS E O DIABO

Maria Estela Guedes (APE / ISTA)

*Na Holanda é assim. O Demónio está no meio das vacas.
Herberto Helder, «Holanda», Os passos em volta*

*não nos separe o Diabo
dessa coluna de salvação
que é a parte divina no outro
José Augusto Mourão, Onde rasgar janelas*

O ELEMENTO RELIGIOSO NA OBRA HERBERTIANA

Desde os seus mais remotos textos, Herberto Helder toma Deus como assunto ou personagem. Assim acontece nos poemas «Salmo em que se fala das alegrias secretas do coração» e «Ode fúnebre», publicados em 1952. De modo geral, quer como Outro, quer como Eu, quer através dos atributos, fábulas, rituais e figuras do contexto católico ou diferente, Deus vem acompanhando o poeta até aos dias de hoje.

O aspeto religioso associa-se ao discurso étnico. Assinalo assim que, desde sempre, Herberto Helder tem manifestado interesse pela poesia tribal e tradicional. Tal sucede n' *O Bebedor nocturno*, com primeira edição em 1968, constituído por vinte e dois blocos de poemas pertencentes às culturas mais distintas – haikus, poemas esquimós, indonésios, dos peles-vermelhas, do Antigo Egipto, etc. N' «A máquina de emaranhar paisagens», o poeta cola frases de

proveniência semita, como o Apocalipse e o Génesis, a versos de François Villon, Dante e Camões.

Os textos de origem bíblica foram estudados por autores vários, entre os quais Vasco António Gonçalves, José Ferreira de Almeida, Agostinho de Jesus Ferreira e João Amadeu Oliveira Carvalho da Silva, mas os de outras proveniências étnicas, que saiba, ainda não. Eu analisei o fator antropológico na sua obra, mas sem dar especial relevo à questão religiosa. Sobram, portanto, dezenas de textos a merecer atenção às marcas do divino, nos livros *As magias*, *Doze nós numa corda*, *Ouolof*, *Poemas ameríndios*, *Photomaton & Vox*, *Ofício cantante*, *Os passos em volta*, *O bebedor nocturno*, e julgo ter mencionado a obra toda.

Eu diria que toda a obra herbertiana pode ser posta debaixo da súplica que dá título a um dos seus contos e que tomei para título do meu primeiro livro sobre ele: «Meu Deus, faz com que eu seja sempre um poeta obscuro». No poema «Do mundo», deduz-se que o seu pedido foi satisfeito, uma vez que o poeta escreve: «Deus quis que eu entenebrecesse». O poeta é um profeta, recebeu o sopro divino, a sua língua é flamejante e salvadoras as suas palavras. Ele garante aos leitores: «Eu trabalho segundo as recomendações de Deus»².

A obscuridade refere-se ao magistério iniciático e não ao académico:

«O meu poder é obscuro. Desalojo dos labirintos da ciência uma fala essencial, cultivada pela ingenuidade. Empunho essa arma inocente, com ela atravesso meu ser dúbio, o vocabulário das contradições. Talvez eu mesmo comece aqui, neste momento ignorante, onde se faz uma claridade inexplicável.»³

A questão mais funda relativamente a Édipo, para aludir a outro tema na obra de Herberto Helder, não é descobrir o segredo da Esfinge, sim descobrir o Homem. Sentimos demasiado medo de nos conhecermos a nós mesmos, é mais fácil fugir com o rosto ao espelho e à candeia, pois não acreditamos em nada. Niilista, o poeta não acredita que possa ser anjo no reflexo que não encara, por nele temer o Demónio. Por muito que a si mesmo se tente, com palavras a pingarem mel, ele prefere à luz a obscuridade. Não acredita em si

mesmo, deseja que a poesia o salve, mas o desejo não é crença nem esperança, é um potencial que mantém ativa a demanda.

Vamos relembrar: O livro *Apresentação do rosto* abre com versos de Lycophron, poeta dito «O Obscuro». Aqui e ali, nos poemas, o suspiro «Meu Deus, faz com que eu seja sempre um poeta obscuro» reitera-se de modos vários. N' *O bebedor nocturno*, figura um poema intitulado «A obscuridade», na qual os seres que permanecem no escuro invocam outros seres, pedindo-lhes a luz e que lhes seja mostrado o caminho. Esta questão envolve um dos vários mitos pessoais de HH. Afinal não existiria questa da Luz, nem *peregrinatio*, nenhuma filosofia hermética no *Ofício Cantante*, se o poeta fosse um iluminado. Não, ele não é um iluminado, é um aprendiz, e por vezes garante mesmo que não é um mestre.

O poeta declara, aqui e ali, não acreditar na existência de Deus, e é assim que remata o conto «Poeta Obscuro» - «Que nem mesmo Deus, se existisse... Etc.». Porém, o seu discurso é religioso, mesmo onde o apelo à religião se torna estranho, como a conversa, n' *Os passos em volta*, de dois homens que se confessam um ao outro num bar. Estranha situação ainda, essa do conto «Brandy», porque o discurso sobre Deus comporta uma rejeição da Igreja. Ela começa na recusa do vinho, por ser bebida eucarística, quando o vinho, como bebida mítica, dá corpo a um dos espaços de imaginário mais comuns neste poeta de cepa dionisíaca. Reforçando a pregnância do discurso religioso, as personagens que bebem brandy falam mesmo de milagre. Ora o milagre é um dos tipos de metaforização herbertiana, como veremos a seguir.

Se bem que na obra ocorram formas de divindade muito distintas, o que predomina é a manifestação da cultura católica. Ela impregna os poemas de forma difusa ou conspícua, fornecendo o terreno em que floresce o arrebatamento da linguagem salmódica ou hínica. É deste caldo que irrompem Deus e Demónio, por muito que se afastem das leituras do catecismo que todos fizemos na infância.

Entre os elementos do religioso não católico, figuram os que podemos associar à alquimia e à magia. São inúmeras as referências mágicas dispersas na obra, ou expressas na tradução de poemas mágicos, não só étnicos como de autores ligados às ciências ocultas,

caso do Conde de Saint-Germain. Num dos textos mais significativos desta dominante, o poeta conta a história da máscara que trouxera com ele de uma aldeia do sul de Angola, na qual só o feiticeiro podia tocar. Outra qualquer pessoa que se abeirasse dela ficava sujeita a revés. HH não deu atenção à advertência e logo a seguir sofreu um aparatoso desastre de automóvel, seguido de outras desgraças caídas sobre quem tocara na máscara enfeitiçada.⁴

Ao verter para português textos próprios das culturas de outros povos, HH busca uma ancestralidade literária, uma parentela que não pertence ao foro do ADN, sim ao da imaginação criadora, ou do sonho, como lhe chama Alexandrian. O poeta obscuro é uma imagem do xamã, ela estabelece uma árvore genealógica sacerdotal. E tanto isto é assim que, em *Lapinha do Caseiro*, não só declina a autoria em Francisco Ferreira, um seu bisavô santeiro, como num dos poemas que ali publica, junto às fotografias dos santos esculpidos pelo antepassado, garante que se sinta

«a conversar com Deus: palavra, música, martelo
uma equação: conversa de ida e volta».

Que natureza assume o sujeito lírico para conversar com Deus? Será ele um dos serafins? Um apóstolo? Um feiticeiro? Nem por isso. O poeta afirmara, linhas antes de se sentar para a dita conversa: «eu falo o idioma demoníaco».

DEUS É UMA POSSIBILIDADE NECESSÁRIA

Recuemos a décadas transatas, em que os intelectuais se lamentavam de que Deus tivesse desaparecido dos livros, e depois se congratulavam com o seu regresso. De facto, a História de Deus na arte contemporânea parece estar ainda por escrever. A questão não se limita à de o catolicismo ir perdendo gradualmente as suas ovelhas, em todos os espaços sociais, incluídos conventos e igrejas, e não apenas no literário; realmente, Deus nunca desapareceu da arte, mas por «Deus» não podemos entender apenas «Igreja Católica». Por muito que os artistas possam ser ateus ou agnósticos, Deus está sempre

presente nas obras. Afinal, as religiões são os maiores produtores de cultura. Não podemos fugir ao que nos corre no sangue. Somos seres de cultura e, em primeiro lugar, católica.

Posto isto, Deus faz volta e meia a sua aparição. Volta e meia, o poeta faz um braço-de-ferro com Deus, como fica patente no primeiro verso de «A faca não corta o fogo»: «até que Deus é destruído pelo extremo exercício da beleza»⁵, declaração que já vem de *Lugar*, com primeira edição em 1962. Digamos que Deus é destruído pela sua própria criação, o poeta é ofuscado pela beleza da sua poesia.

O Deus da Igreja católica está presente, com o discurso que culpabiliza e que perdoo, com os rituais da comunhão e do baptismo, e com a palavra da salvação. A palavra salvadora manifesta-se como um Messias. Dizer que existe um messianismo da palavra em HH, uma busca do Nome que salva, necessariamente traz à mente o ato de contrição: «Senhor, eu não sou digno de que entreis em minha morada, mas disse uma palavra e serei salvo». É como se fosse uma mensagem secreta inscrita na parte mais funda de um palimpsesto, ou latejando obscuramente sob o rosto de uma Mona Lisa – é a nossa cultura mais primária que se exprime e a ela não lhe podemos fugir. Acontece apenas que a palavra salvadora, no *Ofício Cantante*, não é Jesus Cristo.

É algo chocante ler em Eduardo Lourenço que uma das grandes transformações do ocidente se deve ao facto de o próprio clero ter deixado de acreditar na ressurreição. Não acreditando na vida além da morte, em que poderemos nós acreditar? E como falar do nada em que o ser mergulha, ao fechar os olhos para sempre? A morte deixa de fazer sentido mesmo como funeral. Sem ao menos o fingimento da crença na vida eterna, não conseguimos morrer. É o que acontece nesse poema de «A faca não corta o fogo» em que HH pede que, quando morrer, antes de alguém se preocupar com funerárias, se certifique de que está realmente morto, matando-o.

A questão é muito radical, porque não acreditar nisso põe sob xeque-mate a crença, como faculdade mental. Ou a asserção é uma possibilidade e não um facto, ou então já nos adaptámos à falta de crença por termos descoberto novos alicerces de sobrevivência espiritual. Creio bem que sim, e a persistência de Deus em textos

descrentes é uma boa prova disso. Esta é igualmente uma proposta de indagação de Swinburne, ao declarar que a formulação ateuista de que Deus não existe tem hoje uma substituta, a de que Deus é uma possibilidade necessária. Quanto a mim, creio que os incrédulos, como se dizia antigamente, substituíram a crença pelo desejo. Alguns dizem-se descrentes praticantes. São os que sentem desejo de Deus, por isso cumprem os rituais, na esperança de que Deus venha um dia.

Deus é necessário no *Ofício Cantante*: com quem poderia o poeta medir forças, estando Deus ausente dele? Deus faz a sua aparição nos poemas por ser desejado, porque o poeta o invoca. Desejo e necessidade, eis o que mantém Deus vivo na arte e na mente. Não foi Deus que morreu, foi a crença. Permanece viva também a capacidade de esperança, ou já teríamos perdido a sanidade mental, por falta de horizontes utópicos, contrapesos para a miséria cultural e espiritual da nossa vida burguesa.

A confrontação com Deus parece não resolver conflito nenhum; de resto, noutro texto, a beleza surge como pomo de discórdia, não entre o poeta e Deus, sim entre o poeta e a crítica literária académica, para a qual a beleza teria passado de moda. Assunto importante porque, para o poeta, a beleza é o único sentido da vida.

Além de Deus, como Nome - que pode ser «a lição do nome que não tem Deus⁶ -, estão presentes nos poemas sinais diversos que aludem à sua existência - existência mental, mais forte que a real. Mas qual é o Messias desta poesia?

Notemos que os sinais externos que apontam o divino pertencem sobretudo a duas categorias: as auras, os anjos e o recorrente milagre de andar sobre as águas pertencem, digamos, ao ortodoxo Deus do Bem. Muito mais numerosos são, porém, os sinais contrários: luz tão forte que se torna luciferina, notas sobre o canhoto e mão esquerda, gárgulas, e algumas a golfar sangue, referências a uma besta soberba e a um deus com fenda no casco⁷. Pessoas e crianças demoníacas são personagens de primeiro plano, quer no *Ofício Cantante* quer nos livros em prosa. O poeta alberga-os a todos em si mesmo, ele é um deus multipolar. O móbil que o poeta atribui a Pêro Coelho, um dos assassinos de Inês de Castro, é o amor. Não que Pêro Coelho

estivesse apaixonado por Inês, mas tinha os olhos postos certamente no horizonte da imortalidade. Na opinião do poeta, o assassino era um salvador, o que ele queria era salvar o amor do amor. Então ocorre a condenação: «Matar por amor do amor é do espírito demoníaco». O assassino sabe que irá parar ao Inferno, e proclama: «Deus não é chamado para aqui».⁸ Quem ama o amor não é a pessoa apaixonada por outra, é o teólogo, o filósofo, o escritor.

No primeiro dos dois poemas da página 435 do *Ofício Cantante*, a poesia é um dom demoníaco – «Essa dádiva infernal fechada na metáfora», escreve o poeta. No segundo, alusivo ao canto que deixa sangue na boca, recorre-se à palavra «demonia». De *daimon*, certamente, como o termo *demónio*: «Que seja a demonia: – a arte mais forte de morrer / pela música, pela / memória».

Não descobri a palavra «demonia», apesar de a ter buscado em fontes várias, escritas e orais. A hipótese de se tratar de mudança de acentuação do nome «Demónia» (o poeta alterou a acentuação de inúmeros vocábulos nos seus últimos livros) foi logo rejeitada por Frei José Augusto Mourão, alegando que não existem demónias. Curiosa perspectiva, a do nosso querido amigo, que deve ser decerto a que exige o bom conhecimento da teologia. Deixa-me assim sossegada quanto ao meu *Diário de Lilith*⁹, e também quanto a obras de outros autores em que as diabas existem mesmo. António Abujamra, carismático ator e encenador brasileiro, informou em e-mail que Lorens, dramaturgo norueguês, obteve enorme sucesso com a peça *Demônia*.

Vimos entretanto que Herberto Helder define a «demonia» como a arte de morrer pela música, significando isto que cria a palavra à imagem e semelhança de «poesia». Em suma, a poesia é uma arte demoníaca, afirmação reiterada de modos diversos em vários locais da obra.

No poema dedicado aos mestres, «mestres do fogo», como diz Mircea Eliade, encontramos mais um dos regulares sinais de que são infernais os mestres de ferreiro e alquimista, quando os vemos arrebatados pelo demoníaco.¹⁰

Não sei se existe um messianismo infernal, já que era do Messias que vinha falando. Nada, porém, impede que um artista o crie, aliás o

Messias é criação cristã atribuída ao judaísmo: a bem dizer, não existe rasto de Cristo no Velho Testamento, de acordo com Frei Francolino Gonçalves. Julgo que o braço-de-ferro com Deus provém deste ponto, precisamente: o artista também é Criador, por muito que as religiões só a Deus atribuam esse poder. De qualquer modo, o poeta, mais do que equiparar-se a Deus, equipara-se ao Demónio, quando fala da fornalha em que mergulha a mão para dela retirar as palavras, quando garante: «eu falo o idioma demoníaco!¹¹».

A questão do Nome domina realmente a obra, de tal forma que gera um messianismo que se assemelha ao tema da *Palavra perdida* dos maçons. É tarefa deles empreenderem a sua descoberta, como parte da obra ao Forno que todos devemos realizar. António de Macedo diz ter sido já encontrada – seria o nome de Deus em hebraico. Em Herberto existe essa mesma demanda da palavra perdida, o Nome. Se alguma vez pertenceu a sociedades iniciáticas, ignoro, mas estes conhecimentos são acessíveis a quantos se interessem pela literatura esotérica.

Sigamos, perguntando de novo se o messianismo, no autor, pertence ou não à ordem das coisas divinas, tenha o sinal do Céu ou do Inferno. Por outras palavras, perguntemos o que impele o leitor pelas páginas do *Ofício cantante*, ou o que move o poeta à escrita do poema. É algo que ilumina, explica tudo, responde a todas as perguntas, e por isso salva e, portanto, há que designar-se por messianismo, ainda que negativo, ainda que se acredite que o Messias não virá:

«a madeira trabalhamos-la às escondidas,

e com o barro e o ferro às escondidas reluzimos no escuro,
o Deus que há-de vir não veio ainda,
a água não sobe ao rosto,

não sobe com luz ao rosto como devia e não trabalhamos com
água coada e fogo,
quebrou-se a enxuta substância da terra,
e então o Deus que há-de vir não há-de vir nunca¹²»

Porém, logo na página seguinte a crença é oposta, e teima-se que virá Deus, ainda que pareçam irónicos os versos, por pertencerem a um monólogo interior em contexto muito quotidiano de quem está no chuveiro:

«vem aí o sagrado, e tornam-se radiosas as coisas mínimas
e amadureces,
e no meio de azulejos, torneiras, gás, temperaturas,
tocas,
por favor da ferida primeira,
no teu centro, tocas
para causar profundidade,
quer dizer: vem o Deus que há-de vir, sente-se
contra a água e a cabeça,
tão perto, contra
kapput,
a cabeça
purificada
– é e o Deus que há-de vir há-de vir andando sobre as águas? –
nada no mundo pede de ti o poder da dança,
nenhum poder debaixo da água lustral que te abraça,
por teor dos movimentos do duche,
te despe e abraça,
entre membros e ilhargas, o nó que rematou a obra
desde o remoto, essa
sim jubilação arcaica,
pois por trás da cortina plástica já se exacerba
a matéria dos dons, tão
leve
linguagem, uma
espécie de técnica do temor e tremor no quotidiano [...]»¹³

Existe um messianismo em Herberto, que nem é o de esperar salvação de Deus, nem do Inferno. É o messianismo de quem acredita nos poderes e ferramentas próprios, e os dele são os do poeta. Um

Lúcifer ou Phosphorous português: «o fósforo e a lixa do teu nome riscam / e calcinam / a língua portuguesa»¹⁴.

Se a resposta fosse esta, tão simples e inócua, para que se daria o Homem ao trabalho da escrita e da leitura? Continuaremos a correr, encandeados por uma luz que cega, autor e leitores, atrás do Messias. Mas que Messias chama por nós nos precipícios da língua? Eu não sei, e o autor, basta ler-lhe os livros, também não sabe. O mistério existe, e esse espelho do Criador, que atrai como um íman, merece que prossigamos. Não sabemos se o Deus que há de vir já não vem.

IMAGENS MIRACULADAS

Entre as partículas da explosão poética helderiana, vemos duas linhas de organização predominantes, sempre prontas a dar suporte a qualquer novo elemento de construção que surja: o fogo e o canto. O fogo como instrumento de trabalho, uma vez que o poeta associa a sua arte à de artífices como ferreiros, alquimistas e vidraceiros. E o canto como arte maior, veículo de redivida e de imortalidade.

A poesia apresenta-se como canto, investindo-se de dimensão litúrgica. É uma arte demoníaca, em paralelo, apesar de ser língua flamejante, como lemos em «Lugar».¹⁵ Tal como os Apóstolos receberam o dom das línguas, assim as línguas de fogo iluminam o poeta. As imagens da Bíblia estão sempre presentes na conceção da poesia como fenómeno excepcional – divino, demoníaco ou alucinado: *Há uma roda de dedos no ar./ A língua flamejante./ Noite, uma inextinguível / inexprimível/ noite*¹⁶.

Ora o que fascina o leitor e, provavelmente, também o poeta, é esse filme de palavras flamejantes, pois ele constrói um mundo perturbador da consciência, ao gerar imagens surpreendentes, construções impossíveis, seres e coisas que violam os limites do mundo natural, e, nesta medida, atacam a sua normalidade. A transgressão, ao romper as membranas que separam o mundo natural de outro mundo, um mundo desejado pelo poeta, mas que nem ele nem nós sabemos qual seja, cria vias de acesso ao conhecimento de espaços a que poderíamos chamar surrealistas, e são-no, mas que ultrapassam a questão técnica e cultural para colidirem com o sobrenatural. A

metáfora herbertiana corresponde a um milagre, e o domínio mais evidente para testarmos esta hipótese de trabalho é o da língua flamejante, ou seja, o do fogo.

Não vamos discutir a palavra «milagre»: na sua origem etimológica reside a ideia de maravilha, por isso não ficaremos confinados à significação católica. Os «senhores do fogo», esclarece Mircea Eliade, comem fogo, andam sobre brasas, mergulham as mãos em carvões incandescentes, tal como os santos. São os xamãs, os ioguis e os feiticeiros de religiões primitivas. Bebem álcool, comem comidas muito apimentadas ou com muito sal para aumentarem a temperatura do corpo, de modo a trabalhar com o fogo sem se queimar. Os primitivos representam o poder mágico-religioso como «inflamado» e exprimem-no em termos que significam «calor», «queimadura», «muito quente», etc. – instrui Eliade.

Estes exemplos dizem respeito a fenómenos relatados e estudados também por Jean-Jacques Antier¹⁷ enquanto constitutivos de situações de milagre. Como ele refere, fenómenos idênticos aos experimentados pelos santos ocorrem noutras religiões e culturas. Focamos neste caso fenómenos relativos ao tato e à derme, resultando na subida anómala da temperatura, designada, no caso do amor místico a Deus, por *incendium amoris*. Esse fogo está presente na maior parte dos poemas, quase sempre relativo a algo que produz a poesia ou é esse canto. «Arder», «ferver» e similares verbos indicadores de subida de temperatura são frequentíssimos. Em paralelo, substâncias com capacidade para aumentar a temperatura interna, usadas pelos xamãs, como o álcool e as drogas, também se lhes associam às vezes. Vejamos meia dúzia de expressões ardentes:

«Eu comia fogo ao pé das cerejas (Ofício Cantante, p. 213);

[Este homem] / Vive em/arco.

Pensa em/ espírito de fogueira.

Tem toda a mão queimada até ao silêncio

(Ofício Cantante, p. 181)

Queima-te a espaçosa

desarrumação das imagens (Ofício Cantante, p. 335)

[...] Ou lhe ponhas no escuro
um incêndio:
e te ilumines dele, E a tua cara se faça
miraculada
à combustão, E entres rutilante por uma porta
para outra porta, Essa porta que dê
para uma porta de ti própria,
a mão ateando a escrita» (*Ofício Cantante*, p. 374)

«Miraculada», escreve o autor. Não há dúvida, é de milagre que se trata. Entre todos, o da hipertermia é o mais frequente: criaturas incandescentes, ou com ferros em brasa na cabeça, encontramos-las em profusão, desde os primeiros aos últimos poemas. Febre, delírio, corpos que fervem, cabeleiras que ardem, mãos que se metem em fornalhas, são às dezenas.

A imagem herbertiana, dadas as suas características, equivale ao milagre, só tem paralelo num universo de fenómenos excepcionais, diverso daquele que a ciência explica, invocando as leis da natureza. Há, como sabemos, modos miraculados de tocar, toques que curam doentes ou que ressuscitam mortos. É neste campo do maravilhoso que encontramos as surpresas maiores do discurso de Herberto Helder.

No que respeita ao tato, faço uma seleção pessoal de imagem que considero central, por tudo a ela poder referir-se neste domínio do *passar a mão por*, que é ainda uma imagem de milagre, visto que o toque de dedos é um sinal de reconhecimento de identidade entre homens e deuses. Essa imagem é a de Adão ao ser tocado pelo Criador, pintada por Miguel Ângelo na Capela Sistina:

«quem sabe?, na muita lembrança da luz,
se houvesse desde o princípio, dedo no dedo,
a faúlha,
ou se quiserem: no toque dedo no dedo,
o abalo oculto -
garrafa diurna gerada como absoluto, a fogo». (p. 496)

O toque de dedos é demiúrgico – transmuta, cria, chega a mudar o mundo todo. Só mais um exemplo desta alquimia: «*toco num objecto ele brilha / Tocava, abalava organismos*¹⁸».

Questão de o alquimista lavrar bem nas chamas a coisa de argila que leva ao atamor. Essa imagem surge de vez em quando, por vezes associada às ferramentas de um canteiro que, sem transporte metafórico, é o escritor que usa esferográficas, e mais realisticamente a Bic. A Criação de Deus e a Criação do poeta encontram-se. Com isso, surge a paixão, o desejo de ser iluminado, escrito, transfigurado, criado pelo poder demiúrgico desse toque. De novo um Messias no horizonte, para adoçar a partida, findos estes trabalhos de caminhar por uma poesia coroada de espinhos: *Alguém há-de tocar-me com um dedo, alguém / há-de pôr-me um selo*¹⁹.

(LEITURAS)

- ABELLIO, Raymond (1975) - *Para um Novo Profetismo*. Lisboa, Arcádia, 1975.
- ALEXANDRIAN, Sarane (1973) - *O Surrealismo*. Lisboa, Editorial Verbo.
- ALMEIDA, José Ferreira de Almeida (1995) - "Os cantos do corpo. Uma leitura da "versão" de Herberto Helder do Cântico dos Cânticos". *Brotéria*, 140 (5/6), Lisboa.
- ELIADE, Mircea (1987) - *Ferreiros e Alquimistas*. Lisboa, Relógio d'Água, 1987.
- FERREIRA, Agostinho de Jesus (1996) - "Rejeição e Religião em Os Passos em Volta de Herberto Helder". I e II. *Brotéria*, 143 (2/3, 4), Lisboa, 1996.
- GONÇALVES, Francolino J. (2002) - "O Antigo Testamento e Jesus Cristo". Curso de Teologia. Fátima. Instituto S. Tomás de Aquino. Cadernos do ISTA, 2003. Em linha no TriploV:
http://www.triplov.com/ista/escritura/francolino/antigo_testamento.html
- GONÇALVES, Vasco António da Cruz (2005) - *Do Cântico dos Cânticos ao Cântico de Herberto Helder: o Amor como Movimento Sagrado*. Faculdade de Filosofia de Braga. Tese de mestrado.
- GUEDES, Maria Estela - (1979) - *Herberto Helder, Poeta Obscuro*. Moraes Editores, Lisboa.
- GUEDES, Maria Estela (2010) - *A obra ao rubro de Herberto Helder*. São Paulo, Escrituras Editora.
- GUITTON, Jean (2000) - *Os Misteriosos Poderes da Fé - Diálogo com Jean-Jacques Antier*. Lisboa, Âncora Editora, 2000.
- HELDER, Herberto (1952) - "Salmo em que se fala das alegrias secretas do coração". Arquipélago, editorial eco do Funchal. Funchal.
- HELDER, Herberto (1952) - "Ode fúnebre". Arquipélago. Funchal.
- HELDER, Herberto (1968) - *Apresentação do Rosto*. Lisboa, Editora Ulisseia.
- HELDER, Herberto (1979) - *Photomaton & Vox*. Lisboa, Assírio e Alvim.
- HELDER, Herberto (1997) - *Ouolof*. Lisboa, Assírio & Alvim.

- HELDER, Herberto (1997) - *Poemas ameríndios*. Lisboa, Assírio & Alvim.
- HELDER, Herberto (1997) - *Doze nós numa corda*. Lisboa, Assírio & Alvim.
- HELDER, Herberto (2008) - *Lapinha do Caseiro*. Poemas de Herberto Helder. Lisboa, Assírio & Alvim. Assinado Francisco Ferreira.
- HELDER, Herberto (2008) - *A Faca não Corta o Fogo - Súmula & Inédita*. Lisboa, Assírio & Alvim.
- HELDER, Herberto (2009) - *Ofício Cantante - Poesia Completa*. Lisboa, Assírio & Alvim.
- HELDER, Herberto (2010) - *O bebedor nocturno*. Lisboa, Assírio & Alvim.
- HELDER, Herberto (2010) - *As Magias*. Lisboa, Assírio & Alvim.
- LOURENÇO, Eduardo (2006) - *As Saias de Elvira e Outros Ensaios*. Lisboa, Gradiva.
- MACEDO, António de (2005) - "A palavra e a pedra". In: *A Palavra Perdida*. Lisboa, Apenas Livros Editora.
- SILVA, João Amadeu Oliveira Carvalho da (1994) - "Os Selos de Herberto Helder e o Apocalipse" I e II. *Brotéria*, 138 (3,4), Lisboa.
- SILVA, João Amadeu Oliveira Carvalho da (2004) - *A Poesia de Herberto Helder - Do Contexto ao Texto: uma Palavra Sagrada na Noite do Mundo*. Lisboa, Fundação Calouste Gulbenkian.
- SWINBURNE, Richard (1998) - *Será que Deus Existe?* Lisboa, Gradiva.

(NOTAS)

- 1 *Ofício Cantante*, p. 215
- 2 «Do mundo», in: *A faca não corta o fogo*, pp. 123 e 124.
- 3 «(a máscara)», em *Photomaton & Vox*
- 4 *Ofício Cantante*, p. 535.
- 5 *Ofício Cantante*, p. 606
- 6 Parte destes exemplos vêm de «Flash», no *Ofício Cantante*, pp. 364-365
- 7 «Teorema», em *Os passos em volta*.
- 8 In *Tríptico a solo*, Escrituras, 2007.
- 9 *Ofício Cantante*, p. 466.
- 10 *Ofício Cantante*, p. 441.
- 11 *Ofício Cantante*, p. 565.
- 12 *Ofício Cantante*, p. 566.
- 13 *Ofício Cantante*, p. 137. É sempre a esta obra que se refere a página.
- 14 *Ofício Cantante*, p. 137.
- 15 Jean Guittou, *Os misteriosos poderes da Fé - Diálogo com Jean-Jacques Antier*.
- 16 *Ofício Cantante*, p. 479
- 17 *Ofício Cantante*, p. 529
- 18 A humanidade é «a comunidade de todos aqueles que se podem falar e que são iguais enquanto seres falantes», Francis Wolff, *De notre humanité. D'Aristote aux neurosciences*, Fayard, 2010.
- 19 *Essais Philosophiques*, tomo 5, OLMS, p. 254.

FALAR É FÁCIL, DIFÍCIL É COMUNICAR

José Augusto Mourão
UNL/ISTA

«A interacção verbal é a realidade fundamental da linguagem.»
(Bakhtine)

«Questionner, c'est chercher, c'est chercher radicalement, aller au fond, sonder, travailler le fond et, finalement, arracher. Cet arrachement qui détient la racine est le travail de la question. Travail du temps» (Maurice Blanchot, *L'Entretien infini*, 1969, p. 12).

«Per chi sta al potere oggi, ogni dissenso interpretativo è un atto d'ermeneutica diabolica, un esercizio di negatività preconçetta. Chi prevale ha sempre interesse a calmare il gioco, a sostenere che ogni argomentazione deve condurre al consenso» (Paolo Fabbri, *Segni del Tempo*, 2004: 77).

«One might well ask whether this culture (information) is not a merely a nihilistic extension of the modern *mathesis*, predicated upon language as an instrument of control by a detached "spiritualized" human self.» (Catherine Pickstock)

Várias figuras tentam responder à questão do que é o homem: «animal racional» (Aristóteles), «substância pensante unida a um corpo» (Descartes), «homem estrutural» sujeito à economia, ao inconsciente, à linguagem (Foucault), «homem neuronal», um animal como os outros (Jean-Pierre Changeux), «ser dotado de linguagem» (Francis Wolff)¹. Em qualquer caso, o processo da individuação não se concebe sem acção comunicativa, sem espaço da interlocução. Sem

o desejo de nos fazer entender nunca teríamos formado a linguagem, dizia Leibniz². A troca, a interlocução é o solo de onde brota a palavra. Vir ao mundo e vir à linguagem são um e mesmo processo³. Não podemos esquecer que vivemos dentro do acto de discurso, pese embora que quando dou conta de mim pelo discurso, aquilo que eu sou não é nunca plenamente expresso por este discurso: «le discours n'est pas la vie», dizia Foucault⁴. No discurso as palavras apagam-se à medida que as digo, interrompidas pelo tempo do discurso que não coincide com a minha própria vida. O plano discursivo funda-se numa “tomada de posição” enunciativa, manipuladora de valores e de intersubjectividade (Benveniste). O olhar semiótico é muito crítico sobre as relações entre linguagem e realidade. Os discursos, sujeitos ao filtro da língua, não só apresentam uma determinada visão da realidade, como a remodelam, a manipulam, a orientam e finalizam. A semiótica tenta dar conta das interações flutuantes sempre, entre duas ordens de linguagens, a dos discursos (verbais, visuais, gestuais, etc.) e a da percepção do «real». A arte da comunicação é para os gestores e os negócios. Deixemos isso às estratégias da comunicação.

No interior dos sistemas sociais e, em particular, na sociedade «moderna» a questão da comunicação se tornou-se quase hipertrófica. A comunicação social tem uma função reguladora do corpo social. São muitas as versões da afirmação do «all is language» – uma marca crucial do pós-moderno. Tudo está ligado a esse espaço de decisão e de negociação que hoje convoca não só os humanos mas também os inumanos – animais e pastores, pessoas e coisas, a natureza e a cultura. Mesmo concebendo o humano no sentido em que Heidegger fala, por exemplo, do «abissal parentesco corporal com o animal, quase inesgotável para o nosso pensamento⁵». Thomas Sebeok transformou a semiótica numa «ciência da vida», indo buscar as suas raízes à biologia médica. A abordagem biológica de Sebeok insere-se na perspectiva que visava investigar como é que todos os animais estão dotados geneticamente com a capacidade para utilizar sinais básicos e sinais para sobreviver, e como a semiosis humana é, ao mesmo tempo, similar e diferente desta capacidade. O resultado foi um programa para estudar a cognição humana como uma capacidade biológica que transforma as respostas baseadas

nos sentidos e afectivamente motivadas num mundo de modelos mentais. A distinção entre o homem e o animal está no facto de este ter muito poucas pregnâncias: a fome, o medo, o desejo sexual, no essencial de carácter químico. R. Thom, a quem devemos a noção de «pregnância» afirma: «Os sinais que usamos na colectividade são vectores de pregnância, que transferem uma pregnância dum membro da colectividade para um (ou vários) outro(s) e que permitem assim um comportamento colectivo que visa a captura de alimentos ou a defesa contra os predadores⁶.» Não basta dizer que o homem é um animal racional ou predador: «Os indivíduos não raciocinam apenas em termos de utilidade, mas também de justiça», diz o prémio Nobel da economia Amartya Sen, que inventou o conceito de «capabilidade» para avaliar as possibilidades oferecidas aos indivíduos para exercer a sua liberdade.

O QUE É FALAR?

Falar é uma irrupção não controlada que só o decurso da fala controla. O contínuo é como o substracto universal do pensamento, mas nós não podemos pensar efectivamente sem ter algo como discreto no desenrolar contínuo dos processos mentais: há palavras, frases, etc. Nós somos feitos para ver essencialmente discontinuidades, porque só elas são significativas. Não só para o animal que deve reconhecer e localizar as presas. A linguagem humana supõe esta discretização: nós discretizamos os fonemas, mesmo se o fundo dos fonemas é algo de contínuo. Entre B e P há uma transformação contínua bastante simples, mas estes dois sons são recebidos pelo ouvido a partir de uma discontinuidade total. Nós reconstituímos o som a partir das discontinuidades fonológicas. O *logos*, o discurso, é sempre discreto. A enunciação duma frase é, na óptica de R. Thom (que aqui segue C. S. Pierce), o efeito figurativo devido a uma pregnância que investe o sujeito. Na frase: «cheira a esturro», temos primeiro o estágio da primeiridade (o choque inicial), a seguir a identificação sensorial do estímulo e o «esturro» a conceptualização da fonte.⁷

A palavra é um fluxo contínuo, social e dialógico: nós alimentamos da palavra dos outros. Toda a palavra é fragmentária, como o sonho. Uma paragem num fluxo tem como complemento um efeito de relançamento, por isso se diz que «palavra puxa palavra». Falar é interromper o fluxo da linguagem, antes de mais. Falar é dizer uma pertença, uma normatividade. Nós emitimos signos no interior de uma sociedade feita de normas e convenções. Nós não somos determinados pelas normas de maneira determinista, mesmo se estas fornecem o quadro e o ponto de referência de qualquer conjunto de decisões que fazemos a seguir. Falar é também separar-se – é esse o trabalho do *Génesis*. Falar é dizer não, assumir um conflito, entrar em interações «belicosas». «Speaking is interacting» (Gumperz 1982^a 29). Falar é trocar e é trocar trocando. A comunicação aparece primeiramente como uma categoria produzida pela linguagem ou pela razão, como uma troca (Peirce). Llansol evoca, em várias das suas obras, essa figura – o trocador. Para que haja troca comunicativa não basta que dois locutores (ou mais) falem alternativamente; é preciso ainda que se falem, isto é, que se envolvam na troca e que produzam sinais deste envolvimento mútuo, recorrendo a diversos procedimentos de validação interlocutiva. As saudações, as apresentações, e outros rituais «confirmativos» têm aqui um papel determinante. O emissor não deve apenas falar, mas falar a alguém e assinalá-lo através da orientação do seu corpo, da direcção dominante do seu olhar e da produção de marcadores verbais de alocação. Ao conjunto de procedimentos de que nos servimos para nos assegurarmos que o outro nos escuta chama-se fáticos («entendes?», «tu sabes», «O Senhor esteja convosco!»). O receptor deve emitir também sinais – *reguladores* (ou sinais de escuta: *feed-back*, «monitoring», «uptakers»: olhares, abanar a cabeça, franzir as sobrancelhas, sorriso leve, morfemas exclamativos: «sim», «de acordo», «estou a ouvir». Podemos fixar as expectativas pelo movimento dos olhos. Até há razões para acreditar que os códigos apresentativos são mais eficazes que os representativos. A nossa linguagem não é dos surdos-mudos. Porque mesmo aí não há padrão universal, nem monovalência. Há, evidentemente, formas de linguagem anteriores à linguagem de que se ocupa a proxémica, por exemplo: posturas, gestos, expressões faciais, movimento dos olhos. O

silêncio, aparentemente, não é um acto comunicativo, se o pensamos em termos de pura manifestação ou transmissão, se pensamos em termos de organização do significado: é evidente que se fazemos um pedido a um outro que não responde quando devia responder, é de importância fundamental. A tosse é uma das manifestações da voz antes da linguagem. Aristóteles considera-a como um ruído animal, que pode ser produzido acidentalmente por um ser humano. A tosse ocuparia a posição mais «subvocal» no eixo contínuo da sonoridades produzidas pelos seres humanos. Profundamente somática e anticomunitária. A tosse é incivilizada até ser justificada pelo médico. Também é sentida como uma conversação, como a interjeição do corpo, uma perversão do sopro, como uma ameaça à linearidade e à continuidade da palavra racional. Há, porém, formas de tosse convencionalizadas e a funcionar como paralinguísticas: como uma forma de ganhar tempo para a reflexão, portanto, com uma função pragmática.⁸

FALA QUEM PODE

No domínio da sociologia, falar é deter o poder efectivo de falar. Por outras palavras, o exercício do poder assegura a dominação da palavra: só os mestres podem falar numa sociedade estruturada a partir de cima. Porém, as sociedades índias que P. Clastres estudou não reconhecem ao chefe o direito à palavra por ele ser o chefe; antes exigem que ele prove através da palavra que é chefe. Falar é, então, uma obrigação imperativa: um chefe silencioso não é um chefe. Mas a palavra do chefe é sobretudo um acto ritualizado: o seu discurso consiste na repetição das normas de vida tradicionais. Falar, neste caso, não é dizer nada de substantivo. Na sociedade sem Estado, o poder não está do lado do chefe, o que faz com que a sua palavra não seja uma palavra de poder. Abandona-se o chefe que se arma em chefe: é a sociedade que é o lugar real do poder, não o chefe⁹.

Peter Sloterdijk acredita que a invenção das listas dos oradores que se devem suceder na tribuna marca a verdadeira hora da democracia: «O regulamento que nos diz quem fala em primeiro lugar, em segundo, e depois, faz com que aquele que fala em último

lugar não seja humilhado. É a psico-política de base da ordem democrática na Europa¹⁰.» A *sophrosiné*, nos Gregos, não é penas a faculdade de julgar, mas é a faculdade de escutar, de fazer esperar. Nós somos um complexo de argumentos e de cólera. É preciso, por isso, respeitar a regra da *isostenia* (da palavra grega *isostheneia* que quer dizer igualdade ou equilíbrio de forças): para espacializar o fluxo do tempo, precisamos dos procedimentos isosténicos que nos permitem bloquear reciprocamente, se por acaso uma força tivesse a insolência de se impor de maneira desmedida. «Logo, a democracia como a pós-modernidade são técnicas para acabar com o regime do unilateralismo¹¹.» A conclusão é clara como o dia (claro): «não é a comunicação que constitui o espaço democrático, mas a *isostenia* que visa impedir que os outros cometam actos demasiado unilaterais. A tirania é o triunfo do unilateralismo e da eloquência, muitas vezes. Um homem eloquente, para os antigos, era aquele que «deve sobretudo dar prova de sagacidade que lhe permita adaptar-se às circunstâncias e às pessoas. Penso que nem é preciso falar sempre, nem diante de todos, nem contra todos, nem por todos, nem a todos do mesmo modo. Esse será eloquente, o que for capaz de adaptar a sua linguagem ao que convirá em cada caso» (Cícero, *L'Orateur*, XXXV-XXXVI, 123). O poder do orador homérico é simbolizado pelo *skeptron* que chama a atenção para a presença de uma palavra que tem de ser acreditada e obedecida. É porque se fala bem que se tem o poder de falar. O espírito que habita a retórica («obreira demiurga de persuasão», lê-se no *Górgias*) é pragmático e de começo, imoral: o que interessa é o objectivo. A arte de bem dizer pode transformar-se em arte de engano e tirania. Há linguagens reservadas e, enquanto tais, criadoras de poder, quer se trate de linguagens científicas, de linguagens dos poderes ou de linguagens das igrejas. Os dogmas são uma construção teológico-política. Teremos de lidar sempre com o mesmo problema: queremos factos, mas os factos foram construídos. A objectividade tornou-se um fetiche e uma etiqueta: no jornalismo, nas ciências, nas escolas, etc. A estratégia da atenção nada tem a ver com a imparcialidade que é uma estratégia do texto ou do actor. Toda a reforma da sociedade é acompanhada por uma reforma radical da linguagem; testemunham-no todas as utopias, todas as contrautopias que formularam aquilo a

que Orwell chama *new speak*, uma «neo-língua» que corresponde às exigências do novo poder que pretende perpetuar a sua autoridade. Já Platão preconiza na *República* operações de censura e de selecção linguística na educação dos guardiões da cidade. O processo de selecção é antigo, como mostra U. Eco num livro recente. Vicent de Beauvais (*Libellum apologeticum*) espanta-se com a multiplicação da ciência. Decide fazer da sua enciclopédia uma selecção das suas melhores leituras. Donde os florilégios e as antologias. «A cultura não faz outra coisa senão seleccionar dados da sua própria memória. Não faça como Estaline que apagava as fotos históricas em que apareciam os camaradas que tinha mandado matar, nem como o «Big Brother» de Orwell que todas as manhãs corrigia o *Times*¹².»

MODOS DE DISCURSO

Poderíamos falar de actos ilocutórios como a exclamação, a apóstrofe, a interjeição, assim como de actos valorativos «scomunicanti»: a depreciação, a injúria, a maldição, o anátema, etc. Ou ainda de alguns exemplos de género invectiva (o panfleto ou o epigrama)¹³. Façamos apenas da conversação e da controvérsia. A *conversação* é apenas um tipo particular de interacção verbal (Goffman 1975: 76) cujas propriedades são as seguintes: a) carácter «imediato» no tempo e no espaço (proximidade dos participantes, contacto directo, resposta instantânea); b) carácter «familiar», espontâneo, improvisado; c) carácter «gratuito» e «não finalizado»: o seu fim é apenas conversar; d) carácter «igualitário». Já o diálogo visa um acordo mútuo. Por isso se fala de «homem de diálogo» ou de «falso diálogo». Uma *discussão* comporta uma componente argumentativa, agonal, que se endurece nos termos «disputa» ou «conflito». O *debate* é uma discussão mais organizada, menos informal: confrontação de opiniões a propósito de um objecto particular, mas que se desenrola dentro dum quadro «pré-fixado» – extensão, duração, ordem, número de intervenientes, tema da troca. O debate pertence à discussão e à entrevista (carácter mediático). O conflito não se pode entender no sentido em que um dos termos tenda a eliminar o outro, porque nesse caso se perderia a composição simbólica (*sym-bállein*) por uma

laceração que, etimologicamente, deveria dizer-se diabólica (*diaballéin*). O conflito deve entender-se no sentido em que cada um dos dois termos reclama o outro como oposto e fundo. Só a partir daí se podem acolher acontecimentos novos.¹⁴

A palavra *controvérsia* mete medo. As ciências (e as dogmáticas) têm por finalidade pôr fim às controvérsias. Na linguagem de Latour, a palavra designa todas as posições possíveis que vão da dúvida mais completa até à certeza incontestável. Seguir, traçar ou cartografar uma controvérsia é aprender a observar todos estes movimentos. Um diagrama serve para mostrar o movimento através do qual um enunciado se transforma no fogo da controvérsia (Fig 3.1, p. 84).

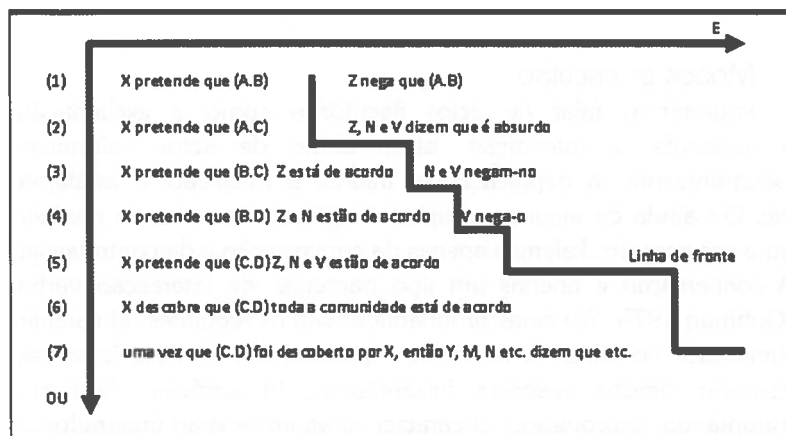


Fig. 3.1 O mesmo esquema através de associações E e substituições OU que para os projectos permite seguir a linha de frente do enunciado em que tanto o *modus* como o *dictum* se transformam para redistribuir em cada etapa os «por» e os «contra». Neste exemplo, o enunciado inicial (A.B) ganha em convicção, mas somente após ter sido transformado em (C.D)

Encontramos neste diagrama a dimensão de composição ou de associação (*e*) bem como a dimensão de desvio e de substituição (*Ou*). Aqui vemos os «por» e os «contra» e a linha de frente que marca o trabalho da tradução: aquilo que é preciso modificar dum enunciado para que ele consiga convencer aqueles que a ele se opõem. Só

se ganha em associação (em convicção) «pagando» o preço em transformações (em retomas)¹⁵. A controvérsia é o grande meio para entrar no interior da ciência que se faz, diz Latour. Se consideramos as controvérsias não como combates, mas como momentos em que se começa por não saber, e em que se discute, as controvérsias são a via real para entrar na actividade científica. É preciso encontrar um vocabulário para se habituar a viver nas controvérsias em vez de esperar que elas se fechem para ter uma resposta. A ecologia caiu-nos como um dom do céu: é a controvérsia não já no interior do laboratório, mas alargada ao planeta!

○ ACORDO E O DESACORDO

O sentido não pode ser objectivo, determinista, exterior. E por ser conquista da liberdade e do saber sobre a improbabilidade do ser, não se pode impor, embora não possa ser tudo o que cada qual entenda que seja sentido. O sentido é uma forma de resistência à informação, de persistência no ser, de memória, de aprendizagem, de integração dos acontecimentos que nos surpreendem. De onde vêm então a incomunicabilidade, os obstáculos à comunicação, as rupturas do dispositivo enunciativo onde a significação se tece? Não será porque esta ligação vem associada a uma visão da comunicação como transmissão eficaz e daí como ineficácia da transmissão? O *acordo* define-se como uma sequência indefinida de interpretantes no interior de uma comunidade de interpretação. A descrição fenomenológica da comunicação corresponde a uma teoria da linguagem que tem de contar com a intencionalidade e com a apresentação do outro. Comunicamos porque estamos já em relação e não para nos pormos em relação com o «outro»: seja adversário, inimigo ou parceiro. A comunicação é, pois, um processo de construção de relações. O desacordo não é a mesma coisa que a incomunicabilidade, mas uma forma de comunicação. O *desacordo* é o dinamismo da individuação psíquica e colectiva – o que Platão (as instituições) pretende anular. Há níveis de incomunicabilidade da mesma forma que há níveis de veridicção. A comunicação não é o acto geral pelo qual todos devam estar de acordo e, à força de concessões, devam chegar no fim a

falar das mesmas coisas. É verdade que tudo comunica com tudo, mas também é verdade que existem descontinuidades. Em tempo de multiculturalismo e de confronto com uma diversidade que já não deve ser entendida como obstáculo, mas como recurso, uma reflexão sobre a incomunicabilidade feita nesta base pode ajudar. No diálogo não triunfa a dialética, mas a «caridade», que é segundo Terry Eagleton, o «amor político». Donald Davidson nos seus *Inquiries into Truth and Interpretation* (1984, p. 137) desenvolveu aquilo a que chama o princípio de caridade: «tanto o desacordo como o acordo são inteligíveis apenas na base de um acordo generalizado». Esta presunção é uma espécie de a priori da palavra, um pressuposto que aceitamos tacitamente desde o momento em que entramos em comunicação com outros: «posto que a caridade não é uma opção, mas uma condição para dispor de uma teoria viável, não tem sentido insinuar que podemos incorrer num erro generalizado ao aceitá-la. A caridade impõe-se-nos, gostemos ou não; se queremos entender os outros, temos que dar por suposto que são íntegros na maioria dos assuntos» (*Ibid.*, pp. 168-169). Este princípio é outra forma de denominar o grande Outro de Lacan enquanto garantia última da verdade a que temos de fazer referência, mesmo quando mentimos ou enganamos os nossos interlocutores, precisamente para conseguir ter êxito no nosso engano¹⁶. Convencer não é sobretudo vencer? Haverá diálogo não belicoso? A acentuação na comunicação como estratégia de sobrevivência coloca-a ao nível da animalidade. Os seres humanos têm capacidade inata para compreender a mente dos seus semelhantes, bem como os desvios da comunicação. Por isso Fabbri, que estuda os regimes de funcionamento do secreto, propõe, em vez de uma teoria da suspeita, uma semiótica da significação estratégica, seguindo Simmel e T. Schelling que trabalhou a morfologia das estratégias em economia. Ao contrário de Habermas e da sua idealização da comunicação como um diálogo transparente e cooperativo, a conversação de pessoas sentadas em volta duma mesa e dispostas a entender-se e a chegar a um acordo. Nem o princípio caritativo de compreensão de Grice é suficiente. Estas concepções ocultam-nos os mecanismos complexos da significação. Na comunicação e na relação com o mundo prima o conflito, o desacordo, o engano: o consenso

é uma trégua provisória. Partir da claridade não nos serve para entender a comunicação em tempos de guerra, em que o objectivo não é informar, sim convencer e vencer. É preciso olhar a ordem a partir da desordem (E. Goffman): do ângulo do ladrão, do terrorista ou do espião. A máscara, a montagem, a duplicidade da linguagem fixam as regras do comportamento intersubjectivo.

COMUNICAR VS SIGNIFICAR

Comunicar significa pôr ou ter qualquer coisa em comum. A semiótica pretende dar conta do modo como a comunicação não se limita a transferir representações, mas a transformar os sujeitos, v.g. aportando novas informações, e daí operando uma transformação no plano cognitivo. Porque há transformações não apenas do saber, mas de competência de tipo modal: dever, poder, querer. Se o estudo da comunicação prevê a transformação, a destruição, a manutenção do desejo, do sentido da responsabilidade, das obrigações e do poder, então estamos no mesmo plano; se significa transmissão de informações por um aumento ou diminuição da consciência, então a semiótica é uma disciplina que excede este tipo de problema, porque se coloca o problema da eficácia simbólica. Um discurso de campanha eleitoral tem como função principal a transformação afectiva dos estados de alma do auditório. A eficácia do discurso eleitoral, neste caso, assenta na capacidade que tem o candidato para fazer parecer verdadeiro e mobilizar as paixões daquele que escuta (o eleitor)¹⁷ Os processos de significação podem ser internos e teremos auto-comunicação, ou comunicação reflexiva ou podem ser processos transitivos com transformação do outro. Toda a comunicação pressupõe o acolhimento do interlocutor. É verdade que comunicar é um acto de criação, sobrevivência, convivência, um exercício político. Que os actos comunicativos são formas de meta-discurso organizacional. Que qualquer forma de interacção comunicativa e que todo o acto é comunicativo. Porém, a apoteose da comunicação (dos actos) deve ser temperada (vide Copenhaga – a linguagem convive com a verdade e a mentira, as relações de força e de sentido). A linguagem é, sempre se soube, um campo de forças. Contra a noção de informação, que

renderia um mau serviço à ciência e à crítica contemporânea das imagens, Bruno Latour tem vindo a afirmar: «Não há informação, só há transformação³¹⁸». Que força teórica contém esta afirmação? Consideremos o enunciado «Amas-me?» Não há enunciado mais banal, trivial, tedioso, recauchutado –, mas é um enunciado precioso quando visto pelo lado da transformação que opera naquele a quem é dirigido. Conversa de informação é uma coisa, e de transformação, outra. Quando esta frase é proferida, algo acontece, algo desloca a marcha ordinária das coisas. Uma pergunta assim obriga a decidir-se, a envolver, senão a comprometer-se irreversivelmente. Uma das condições de felicidade que podemos, desde logo, reconhecer é a existência de formas de discurso capazes de transformar pessoas e não apenas de as informar: seja porque produzem em parte as pessoas, ou porque novos estados – «novos começos», como diria William James – se produzem nas pessoas a quem esse tipo de fala se dirige. Se agora consideramos os dois aspectos da interpelação amorosa teremos de nos convencer que existe uma forma de discurso que: a) tem a ver com a transformação daqueles que trocam a mensagem, e não com o transporte de informação; b) é sensível ao tom em que a mensagem é proferida: tão sensível, que faz passar, por uma crise decisiva, da distância à proximidade, e de volta ao estranhamento; da ausência à presença, e de volta, lamentavelmente, à primeira. É preciso que nos tornemos conscientes da armadilha do que se chama a comunicação de «duplo-clique». Confundir a fala que transforma os mensageiros com a que transporta mensagens – crípticas ou não – não é prova de racionalidade, é simplesmente uma idiotice. É tão idiota como, digamos, uma mulher que, quando o companheiro lhe pede que repita se o ama ou não, simplesmente aperte a tecla de um gravador para provar que, cinco anos antes, havia, de facto, dito «eu amo-te».

O espaço social é abstracto mas gere e age no espaço real da interacção. Uma interlocução consiste numa orquestração interactiva (Goffman, 1987, 140). O conceito de *Lebenswelt* (Husserl) designa esse horizonte de vida em que se enraízam a linguagem e o comportamento. «Estar de acordo» é encontrar um entendimento

mínimo que fortifica uma ligação possível. Ghiglione fala de *Contrato de comunicação* (1986). A palavra inscreve-se no corpo de cada um a partir da transmissão que a autentifica, e que o habitar em comum possibilita.¹⁹ Sabemos que a experiência da corporeidade e da linguagem são experiências que não se fazem fora do campo social, logo, fora da vida em comunidade: se não há um TU não há um EU. Há uma responsabilidade que não pode nem deve apresentar-se; que recusa ferozmente a auto-apresentação diante da violência que consiste em pedir contas, ou em exigir a comparência diante da Lei dos homens. Que acontece quando a experiência da linguagem é ameaçada de banalização, de suspeita ou de morte? «Comunicar» é «significar»? Informar, «o aspecto cognitivo da linguagem», diz Jakobson, ou comunicar não são modalidades da significação. «A primeira função do signo é significar», dizia Jakobson em 1949. A concepção «tradicional» da comunicação linguística (inspirada no modelo «telegráfico» em vigor nos anos cinquenta) é uma concepção unilateral e linear. Nesta perspectiva: a) as determinações exercem-se em sentido único; b) desenvolvem-se num eixo linear, os acontecimentos observáveis em T1 condicionam os acontecimentos observáveis em T2, e reciprocamente; c) a mensagem circula entre um emissor «activo» e um receptor «passivo»; d) de tal modo que tendo o emissor codificado um determinado conteúdo com ajuda de uma determinada «chave», ao receptor só resta decodificá-lo com a mesma chave e reconstituir o conteúdo inicial. Numa concepção interactiva da comunicação, pelo contrário: a) as fases de emissão e de recepção estão em relação de determinação mútua: a recepção é comandada pela emissão, mas a emissão é comandada também pela recepção: «Falar é antecipar o cálculo interpretativo do interlocutor» (Flahault 1978: 77), quer dizer que L1 faz por antecipação determinadas hipóteses a respeito da interpretação e as reacções eventuais de L2, que vão inflectir as operações de codificação; b) estas determinações mútuas exercem-se de maneira tanto sucessiva como simultânea; c) o receptor deve ser considerado como activo: ele produz uma actividade não apenas cognitiva - é o trabalho interpretativo - mas também somático - é a actividade reguladora. A distinção emissor/receptor desaba desde que tenhamos em conta a totalidade dos

signos trocados na interacção, dado que num instante T1, L1 fala: emite unidades verbais e não verbais, a mesmo tempo que recebe os reguladores verbais e todos os signos verbais e não verbais emitidos por L2. Há que ter em conta os mecanismos de antecipação e de retroacção:

Ex: L1 encontra 2 na véspera de uma «ponte»:

L1: "(...) Descansa bem!

L2: Porquê?

L1: Porque temos 2 dias de férias, não? Mas tu estás em boa forma!"

Apercebendo-se da ambiguidade da sua primeira réplica, L1 rectifica o tiro através de um encadeamento apropriado);

d) a «chave» (o código) é em parte construído ao longo do desenrolar da interacção. O sentido dum enunciado é o fruto dum trabalho colaborativo que é construído em comum pelas diferentes partes em presença – a interacção pode ser definida como o lugar duma actividade colectiva de produção do sentido que implica o pôr de pé de negociações explícitas ou implícitas que podem chegar a bom termo ou falhar (é o mal-entendido)²⁰. Em ruptura com o esquema da comunicação de Jakobson, Geninasca define a comunicação como a relação entre dois sócios: um, em busca de credibilidade, tenta persuadir o seu interlocutor; este último submetendo o discurso que lhe atribuímos a um juízo cognitivo (observador, interpretativo e avaliativo) que o levará a aderir ou não ao discurso que lhe é proposto. Haveria, pois, em toda a comunicação uma fase semelhante à fase de sanção narrativa que faz intervir o Destinatário Sujeito e o Destinador judicador. O fto da comunicação é, nesta perspectiva, o estabelecimento de um *contrato de veridicção* que é a condição primeira do acto de comunicação propriamente dito. O conceito de comunicação define-se assim pelas funções complementares que são o *fazer persuasivo* e o *fazer judicador* que levam ao *contrato de veridicção*, condição indispensável a qualquer comunicação - no sentido clássico do termo. Trata-se da *assumpção* fiduciária, com carácter *predicativo*. Só depois que este tipo de contrato fiduciário se faz entre este sujeito de veridicção e o seu destinatário, só então se instala um «*estado comunicacional*» que regula os actos de linguagem (a promessa, a acusação, o perdão,

etc.)²¹. Também Y. Lotman contraria o modelo de comunicação do tipo emissor – texto (língua) – receptor que Jakobson aperfeiçoou. A base deste modelo pressupõe uma identidade completa do emissor e do receptor. Supõe não só a utilização do mesmo código, mas também um mesmo volume de memória no emissor e no receptor. O código remete-nos para uma língua artificial, não subentende uma história. Já a «língua» suscita a ideia da historicidade da existência. A língua é o código mais a sua história²². Só há compreensão recíproca ideal imaginando-nos como um emissor e um receptor que utilizam os mesmos códigos, privados de memória. Um emissor e um receptor idealmente idênticos podem compreender-se mas não têm nada a dizer-se: esse é o ideal da transmissão das ordens. «Uma comunicação humana normal e, mais ainda, um funcionamento normal da língua, pressupõe uma não-identidade inicial do locutor e do auditor».²³ Ou ainda: «A comunicação linguística desenha-se diante de nós como uma intersecção tensiva entre os actos linguísticos adequados e não adequados... Uma vitória definitiva de cada um destes dois pólos seria a destruição da informação que surge no campo da sua tensão recíproca».²⁴

CODA

A linguagem é um vírus (W. Burroughs) e a predação é também a linguagem que se produz no silêncio. Sem o «sentimento da comunidade» que pré-existe à intencionalidade colectiva e mesmo à comunicação e aos actos de linguagem – «a intencionalidade colectiva pressupõe, como fundo, um sentimento da comunidade, um sentimento de ser um grupo, de “estar-em-conjunto”» (Searle) –, nenhum «nós», nenhuma solidariedade social é possível. O que está em causa são os nossos modelos de discurso que, tanto assentam na negociação (Roulet) como no princípio da protecção da face (Goffman) ou, muito simplesmente, na noção de território que seria fundadora do fenómeno da linguagem. Nas famílias ditas «sãs», há quase sempre a possibilidade de «metacomunicar», isto é, nelas pode-se comunicar sobre as mensagens, enquanto nas famílias perturbadas, tudo se passa como se a metacomunicação fosse

interdita, à semelhança das sociedades totalitárias em que é preciso obedecer sem pôr a menor questão.²⁵ Nós vivemos sujeitos à tirania da comunicabilidade. Mais, nós demonizamos a mínima divisão. Ora, não mostra a própria necessidade de repetir a Última Ceia, em cada missa, que a divisão é originária, que o símbolo precisa do *polemos* da divisão para se manter vivo? (J.B. Miranda: 1998: 32). À ética da discussão nós preferimos uma das formas mais perversas da comunicação – a acareação – que é uma forma de ordália. As relações humanas estão sujeitas ao conflito. Podemos defender a eliminação do conflito pelo consenso, embora este deva aparecer como resultado temporário de uma hegemonia provisória. De facto, a linguagem é suspeita. A pragmática neutralizou a ideia de um sentido literal, interessando-se pelo implícito e o subentendido, a implicatura e a conotação. A teoria dos actos de discurso reintroduziu o velho tema da *indirecção*, dirigindo assim o seu método para o domínio de intencionalidades pouco veridictórias e dificilmente confessáveis, como a intenção de *manipulação*. A heterogeneidade discursiva existe: as telescopagens sintáxicas, as estruturas elípticas, os véus do silêncio, os falhanços, as quebras enunciativas (Parret 1990). Há os *acidentes* da «sinceridade», por exemplo, sobre as violações da atitude de cooperação e das suas máximas, sobre o *perspectivismo* da compreensão. A ausência de sinceridade fundamental, que preside ao espírito humano, tem como consequência só aceitar a arte em função dum auditor submisso. Dar importância ao gesto da palavra, expressão que tomamos dessa musicalização do mundo de que falavam Cage e Nietzsche, que nos permitirá cimentar livremente o exercício das combinações polifónicas a fim de criar novas hipóteses. Será, nesta perspectiva, possível produzir enunciados imunes à problematização de aspectos como responsabilidade, intenção, contexto, referente, verdade? Os fundamentos da pragmática são «políticos», porque é da *polis* que se trata ou da comunidade dos co-sujeitos.

A ética da palavra vai muito além da eutropéia dos antigos (a boa conversação) ou da palavra infinita dos modernos (rorteanos). Para compreender o outro somos forçados a considerá-lo como «justo», na maioria das questões (Davidson). O princípio de cooperação, a que Grice atribui 12 máximas conversacionais (a

sinceridade, a exaustividade, as implicaturas conversacionais) ensinamos a separar aquilo que os enunciados dizem e aquilo que eles comunicam. Na nossa sociedade o debate é visto como a versão da selva; o vencedor é o que esmaga o seu adversário. O difícil é articular no mesmo movimento: processo criativo *vs* medo do debate. Discutir é pôr questões e responder – é entrar na conversa infinita que os pragmáticos recomendam para sair do autoritarismo ou da obediência bovina. Não nos convertamos como o Alceste de Molière em doentes da verdade. Sob pretexto de que a verdade seria uma e eterna, tomaríamos a verdade ao pé da letra. A boa nova não é um teorema. A verdade passa melhor entre as linhas. É preciso insinuá-la, torná-la amável: é o auditor que, em última análise, decide do sentido do discurso que lhe dirigem. Há os milagres e os traumas da comunicação (Mario Perniola, 2009). A comunidade não é um lugar: não está aqui ou ali, reconhecível pela sua clausura ou pelas regras do seu funcionamento (admissão, exclusão). Ela assume reflexiva e criticamente as condições sociolectais de um tempo e de um lugar. O próprio de uma comunidade não é a afinidade electiva; releva de uma outra exigência: o reconhecimento sem limite do outro como outro.

(NOTAS)

- 1 A humanidade é «a comunidade de todos aqueles que se podem falar e que são iguais enquanto seres falantes», Francis Wolff, *De notre humanité. D'Aristote aux neurosciences*, Fayard, 2010.
- 2 *Essais Philosophiques*, tomo 5, OLMS, p. 254.
- 3 P. Sloterdijk, *Venir al mundo, venir al lenguaje*, Valencia, Pre-Textos, 2006.
- 4 Michel Foucault, *Dits et écrits*, vol. I, Paris, Gallimard, 1994, p. 722-723.
- 5 M. Heidegger, *Carta sobre o humanismo*, Guimarães & C.^a, 1973, p. 59.
- 6 René Thom, *Esquisse d'une Sémiophysique*, InterEditions, Paris, 1988, p. 25.
- 7 R. Thom, *op. cit.*, p. 211.
- 8 H. Parret "Bruit, son ton, voix: un parcours aristotélicien", publicado em linha a 30 de Março de 2010.
- 9 Pierre Clastres, *La société contre l'État*, Minuit, 1974, p. 133.
- 10 Peter Sloterdijk, in *Les atmosphères de la politique. Dialogue pour un monde commun*, Les Empêcheurs de penser en rond, 2006, p. 108,
- 11 *Ibidem*, p. 110.
- 12 Umberto Eco, *Semiótica y Cultura*, Círculo de Bellas Artes, 2009, p. 43.

- 13 M. Angenot, *La parole pamphletaire*, Payot, Paris, 1982. Cf. C. Zilberberg, *Violence de la douceur*, v. sito di *E/C. Rivista on-line di AISS*.
- 14 Umberto Galimberti, *Gli equivoci dell'anima*, Saggi, Feltrinelli, 4ª ed. 2005, p. 275.
- 15 Bruno Latour, *Cogitamus Six lettres sur les humanités scientifiques*, La Découverte, 2010, p. 85.
- 16 Slavoj Žižek, *El Frágil Absoluto*, Pre-Textos, 2002, p. 150.
- 17 Denis Bertrand, Alexandre Dézé et Jean-Louis Missika, *Parler pour gagner*, Presses de la Fondation Nationale des Sciences Politiques, 2007.
- 18 Bruno Latour, «There Is No Information, Only Transformation», in *Uncanny Networks. Dialogues with the Virtual Intelligentsia*, Geert Lovink, The MIT Press Cambridge, Massachussets London, 2002, pp. 154-160.
- 19 Susan Petrilli/Augusto Ponzio, *Semiotics Unbound*, University of Toronto Press, Toronto Buffalo London, 2005, p 9.
- 20 Catherine Kerbrat-Orecchioni, *Les interactions verbales*, Paris, Armand Colin, 1998, p.25-28.
- 21 Cf. Jacques Geninasca, *La Parole littéraire*, Paris, PUF,1997, p. 41.
- 22 Youri M. Lotman, *L'explosion & la culture*, Pulim, 2004, p. 25.
- 23 *Ibidem*, p. 26.
- 24 *Ibidem*, p. 27-28.
- 25 P. Watzlawick, *Création et Désordre*, 1987, 119.

NOTA SOBRE A QUESTÃO DA SANTIDADE

Frei Mateus Cardoso Peres OP

Porquê esta questão? Que significado tem toda a «conversa» entre cristãos acerca de santidade? A escolha do tema serviria, pensei, para manifestar-me contra isso e um pouco contra o costume frequentíssimo e, para falar claro, para criticar certas pessoas, [é sempre] que usam e abusam dos termos santidade e santo. «O Santo Padre, a Santa Igreja», «os santos óleos», a «Sagrada Congregação» disto ou daquilo, etc. Abuso porque tende a confundir a Igreja militante com o Reino, a esconder a verdadeira condição deste tempo, o *ainda não*. Como se tudo isso fosse desprezível e não houvesse caminhada, nada a fazer, a descobrir, a transformar, porque tudo seria desde já perfeito [quando não é]. Logo, encontramos nessa atitude uma manifestação de farisaísmo, mais concretamente, de triunfalismo. Um pequeno (e incompleto, assim como pouco competente) inquérito leva-nos a encontrar, pelo menos em parte, limites e defeitos nessa abordagem.

Num 1º tempo, deparamo-nos com a concepção, comum, ao que parece aos povos semíticos, de que a noção mais original, mais primitiva ligada a «santo» é a de separado (ou mesmo cortado), posto à parte, diferente. Como se quisesse significar que há dois mundos, dois espaços: o sagrado (ou santo) e o profano (profano vem da palavra latina que quer dizer isso mesmo, *o que está em frente do templo, pró+fanum, ou seja, fora do templo*). O primeiro desses dois espaços não é o espaço dos seres humanos, é o das divindades, e, no caso do monoteísmo, de Deus e do que com Ele se relaciona. E não é o espaço dos seres humanos, que dele se aproximam ou nele entram, excepcionalmente e com risco. «O homem não pode ver a minha face

e viver», Ex. 33.20. Recorde-se, no entanto, esta promessa da Aliança «Sereis o meu bem próprio entre todos os povos... Sereis para Mim um reino de sacerdotes, uma nação santa», Ex.19.6.

A santidade (em geral, mas sobretudo na Lei de Santidade (cfr. Lev 17.1ss), é o atributo especial do Deus de Israel, a sua diferença, a sua transcendência; por isso, a ideia de separação, de inacessibilidade que inspira temor religioso e que se comunica ao que tem a ver com Deus ou lhe é consagrado: lugares (Ex. 19.12), tempos (Ex. 16.23), a arca (2 S 6.7), as pessoas, como o Povo, especialmente os sacerdotes, (Lev 21.6), objectos (Ex. 30.29), etc.

Dáí teria vindo a consciência da necessidade de preparação para o culto, da purificação. A exigência da **pureza ritual**, que por si mesma não impõe conotações morais. O Deus de Israel é o Santo por excelência, santos são os espaços concretos com Ele relacionados, particularmente a arca, o Templo, etc. O homem santifica-se, i.e., adquire pureza ritual, para se aproximar de Deus, no culto.

Com esta concepção (talvez desde o início – estas coisas não ganham em serem vistas de forma muito rígida) vem a interferir aquilo que se tem chamado o **«profetismo moral»**, i.e., a ideia de que Deus pede, no quadro da Aliança, ao seu povo, àqueles que se apresentam diante dele, a rectidão moral, a justiça, a misericórdia [Is 1.10ss, cfr. 6.3, 5-7]. Ou, de forma muito mais vasta, com base na noção de Criador e Rei de todos os seres humanos e sem referência explícita a uma Aliança ou uma Lei própria, mas em nome daquilo que qualquer ser humano sabe por si mesmo, em consciência, sobre o que se deve fazer e não fazer (por ex, Am 1.3-2.3). Mas a ideia da santidade como a diferença transcendente de Deus mantém-se em vários textos do A.T., como em Os 11.9. Fala-se também de monoteísmo moral: atribui-se esta grande riqueza ética dos escritos do A.T. à fonte da exigência divina na Aliança. É o comportamento humano correcto que Deus espera do seu aliado, mais do que os sacrifícios de «milhares de cordeiros» [Sl 49.7-23], etc.

Não esqueçamos a ideia veiculada pelos livros sapienciais (e igualmente presente em tantas passagens dos livros proféticos) de que o sábio é aquele que conhece e põe em prática a verdade humana, que é a sabedoria, de que nessa prática – isto é muito pouco explícito nas primeiras recolhas – se dá a aproximação do Deus santo.

A passagem de uma santidade humana de conteúdo, sobretudo ritual, para uma santidade de conteúdo ético, o que se poderia chamar a moralização da santidade, está presente e é um grande progresso, mas também teve as suas consequências negativas: por um lado, a enorme profusão de preceitos e proibições [a leitura moralizante dos textos bíblicos levou aos mais de 500 preceitos; (pense-se, por contraste, na passagem de Miqueias: «Já te foi dito, ó homem o que é bom, o que o Senhor de ti reclama, apenas praticar a justiça, amar a piedade e caminhar humildemente com o teu Deus», 6. 8) e, por outro, o farisaísmo. A concentração da atenção do piedoso na vida moral pode ser tal que o leva a esquecer que tudo isso é preparação para a relação com o Santo de Israel [neste quadro a santidade essencial de Deus, que dá sentido a tudo o mais é minimizada, pelo menos marginalizada, esquece-se o objectivo em favor do método, e o resultado é que acaba por se não entender e deturpar gravemente a própria exigência moral e fazer dela uma caricatura. O farisaísmo não é busca de Deus; é afirmação de si mesmo perante Deus «Dois homens subiram ao Templo a orar...Lc 18.10».

A acção de Jesus denunciou a hipocrisia farisaica e o seu erro Mt 23.5, 13, 16, 23. Ele veio para salvar os que estão perdidos, os fracassados de um projecto de grandeza moral, os pecadores.

Ele é o Santo de Deus (por filiação, o que inclui a proximidade com o Pai e por unção do Espírito de Deus, cf. Mc 1; Jo 6.69) o que significa o Messias. Ele realiza a obra da santificação do mundo (a salvação é uma santificação, Jo 17.19; «Todos os alimentos são puros», Mc 7. 14-23; Act 10. 15). Arruma-se de vez com a purificação ritual, mas dá-se também o verdadeiro sentido ético à vida, não de uma busca de uma qualquer grandeza humana e de desprezo dos

outros mas de uma sincera busca de Deus. A santidade é mais do que uma exigência moral, é um dom; os que recebem os dons da salvação são chamados santos (Act. 9.13 com a nota da BJ) e devem viver «como convém a santos» (Ef 5.3).

O que me parece importante, em resumo, é que **o NT recupera em força a ideia da santidade** como a característica própria de Deus, a sua diferença, aquilo que hoje se diria a sua transcendência, mas a Boa Nova consiste em que o Santo na pessoa de Jesus, o Santo de Deus assume uma atitude activa de santificação do universo, a salvação da criação, os novos céus e a nova terra. Na santidade. Quanto à outra característica, a pureza para alcançar a santidade, desaparece a categoria da pureza ritual e a própria vida moral recebe uma transformação muito profunda: de condição para alcançar a santidade (dado que esta é dom acolhido na fé) passa a ser expressão do dom, fidelidade ao dom.

Mas a tentação de auto-valorização recomeça em todas as épocas e nunca - me parece - se consegue fazer desaparecer da prática e da linguagem da Igreja que somos santos. **Vivemos em pleno neo-farisaísmo.** Para a grande maioria dos cristãos, a santidade é, antes de mais, a característica não de Deus, mas de uns tantos irmãos, homens e mulheres, que conseguem acertar a vida com as caprichosas exigências de Deus. O papel de Deus nessas vidas, a função da graça fica pouco claro. A inflação de canonizações e beatificações com as respectivas catequeses não creio que tenha esclarecido. De facto, impera (?) uma noção voluntarista de santidade, que, como nos tempos primitivos da Igreja exclui Deus (um Deus passivo, mero espectador, mais tarde juiz).

Talvez se possa acrescentar que o farisaísmo não terá, como no tempo de Jesus, manifestações individuais, mas colectivas, melhor eclesiais. Insiste-se muito na santidade da Igreja, e não se fala suficientemente da santidade de Deus. Aliás, quase não se fala de Deus, nesta Igreja que somos. «Só Vós sois o Santo» (Glória) e «Creio na Igreja una, santa...» (Credo). Sim, acreditamos que a Igreja que

somos, a Igreja «militante», é chamada a ser santa e que pelo poder de Deus virá a sê-lo, [até porque «Cristo ama a Igreja...» (Ef 5.26,) mas na linguagem de muitos confunde-se o futuro com o presente, o dom que é semente com a árvore, elimina-se com o dom o empenhamento humano e Deus é esquecido ou diminuído. Há, além disso, enorme relutância em reconhecer os pecados da Igreja: pecados cometidos na Igreja, sim, mas... O gesto de João Paulo II em 2000 em que pediu à Igreja «que assuma com maior consciência o peso do pecado...» TMA 33, foi muito excepcional a todos os títulos, embora não vá muito longe. [cfr. o texto da Comissão Teológica Internacional, DC 2000, pp. 271-291].

Nesse sentido, uma releitura de *Lumen Gentium* V, o capítulo sobre a Vocação universal à santidade na Igreja revela-se uma tentativa falhada ou, mais modestamente, um texto bastante envelhecido (veja-se LG 39). Contribuição válida no que diz respeito às categorias de cristãos mas, quanto ao mais, Deus, o único Santo, é que atrai a Si o universo (Jo 12.32). A Igreja afirma-se indefectivelmente santa, os seus membros é que são pecadores. O que é a Igreja sem os seus membros? A 4ª pessoa divina?

CONCLUSÕES?

Não se deveria abusar da palavra.

O que realmente interessa é que Deus, o único Santo, tem o projecto de chamar a Si todo o universo, toda a humanidade e esse projecto foi e está a ser realizado por Cristo. O nosso futuro é Deus, portanto, comunhão com Deus e em Deus, paz, liberdade, plenitude de vida. Se se quiser, santidade.

Mas não se deveria usar da linguagem da santidade para realidade alguma transitória, passageira, nem sequer para a Igreja peregrina dos nossos tempos.

A PREGAÇÃO NA TRADIÇÃO DOMINICANA GRAÇA DA PREGAÇÃO

Frei Bento Domingues, O.P.

Nunca esquecerei aquilo a que as Ordens Mendicantes devem o seu nascimento: o sobressalto evangélico de uma Igreja que se liberta da situação confortável que vive na sociedade feudal. E durante esse tempo – na vida está tudo ligado – as estruturas feudais rebentam: é a urbanização, a organização das comunas, a criação dos mercados, a grande cólera dos senhores e de certos bispos quando os comerciantes tomam o poder económico... As Ordens Mendicantes nasceram num contexto novo e naturalmente é nele que se sentem à vontade (M.-D. Chenu, OP).

INTRODUÇÃO

Para saber qual é o carisma da Ordem dos Pregadores, ou como vulgarmente se diz, dos Dominicanos, na Igreja e na sociedade, é preciso perguntar qual era o carisma de S. Domingos de Gusmão. Uma Ordem religiosa começa por ser a socialização do carisma do fundador. No caso de S. Domingos, o processo de socialização foi muito objectivo. Ele próprio tentou, da forma mais nítida, que não se fixassem muito nele, na sua figura. Como dizia P. Mandonnet, um dos

primeiros historiadores modernos de S. Domingos e dos começos da Ordem dos Pregadores, Domingos de Gusmão procurou esconder-se ao máximo, para que ninguém se distraísse daquilo que devia ser obra de todos, por todos deliberada, por todos aprovada, por todos controlada. Actualizou o velho princípio do direito: *Quod omnes tangit ab omnibus tractari et approbari debet*.

O projecto das Constituições, a manter em reforma permanente, são um monumento de direito constitucional – embrião de um certo parlamentarismo constitucional e de democracia representativa – elaborado pelos juristas da Escola de Direito de Bolonha, amigos de S. Domingos. Alguns desses, depois de lhe apresentarem o resultado do seu trabalho, pediram para fazer parte da nova fundação.

I. QUAL O CARISMA DA ORDEM DOS PREGADORES?

Tenha-se em conta que a designação *Ordem dos Pregadores* pertencia, de direito, aos Bispos, à *Ordo episcoporum*. São eles que têm o dever e o direito de pregar a Palavra de Deus. A iniciativa de S. Domingos não pretendia substituir os bispos. Procurava preencher uma lacuna.

Vejamos como a Constituição Fundamental da Ordem apresenta o carisma dos Dominicanos:

§ I – O ideal da Ordem exprimiu-o o Papa Honório III ao escrever a Domingos e aos seus irmãos: «Aquele que fecunda sempre a sua Igreja com nova prole¹, querendo conformar os tempos actuais com os primitivos e propagar a fé católica, inspirou-vos um novo afecto, com o qual, tendo abraçado a pobreza e a vida regular, vos entregais à exortação da palavra de Deus, evangelizando pelo mundo inteiro o nome de Nosso Senhor Jesus Cristo».²

§ II – Com efeito, a Ordem dos Irmãos Pregadores, fundada por S. Domingos, «tomou consciência, desde o início, de que foi instituída especialmente por causa da pregação e salvação das almas³». Por isso, os nossos irmãos, em conformidade com o preceito fundador, “apresentem-se por toda a parte honesta e religiosamente, como

homens que desejam procurar a sua salvação e a dos outros, como varões evangélicos que seguem as pegadas do seu Salvador, falando com Deus ou de Deus a si mesmo e ao próximo⁴».

§ III – Para realizar, porém, este seguir Cristo na caridade de Deus e do próximo, consagramo-nos totalmente a Deus pela profissão na nossa Ordem, e, assim, devotamo-nos, dum modo novo, à Igreja universal, *totalmente entregues à íntegra evangelização da palavra de Deus*⁵.

§ IV – Participantes da missão apostólica, assumimos também a vida dos Apóstolos, segundo a forma concebida por São Domingos: levando unanimemente uma vida comum; fiéis na profissão dos conselhos evangélicos, fervorosos na comum celebração da liturgia, principalmente da Eucaristia e do Ofício Divino e na oração, assíduos no estudo, perseverantes na observância regular. Todos estes elementos, não só concorrem para a glória de Deus e para a nossa santificação, mas também servem directamente a salvação dos homens, enquanto, à uma, preparam e impelem para a pregação, a informam, e ao mesmo tempo, são informados por ela. Tais elementos, firmemente ligados entre si, equilibrados harmonicamente e fecundando-se mutuamente, constituem, na sua síntese, a própria vida da Ordem: vida apostólica, no pleno sentido, na qual a pregação e o ensino devem proceder da abundância da contemplação.

§ V – Feitos cooperadores da ordem episcopal pela ordenação presbiteral, temos, como missão peculiar, o múnus profético, pelo qual se anuncia por toda a parte, com a palavra e com o exemplo, o Evangelho de Jesus Cristo, tendo em vista as condições dos homens, dos tempos e dos lugares, para que a fé nasça ou informe mais profundamente toda a vida para edificação de Corpo de Cristo, que se completa nos sacramentos da fé.

§ VI – A figura da Ordem, como sociedade religiosa, procede da sua missão e da sua fraterna comunhão. Com efeito, sendo a administração da palavra e dos sacramentos um ministério presbiteral,

a nossa religião é clerical; ministério, no entanto, que os nossos irmãos cooperadores participam de muitas maneiras, ao exercerem, de um modo especial, o sacerdócio comum. A consagração total dos Pregadores à proclamação do Evangelho pela palavra e pela acção manifesta-se também no facto de, pela sua profissão solene, ficarem total e perpetuamente ligados à vida e à missão de Cristo.

Como a nossa Ordem, em cooperação com toda a Igreja, foi enviada a todos os povos, tem, por isso, um carácter universal. E, para melhor cumprir tal missão, goza de isenção e está munida de uma forte unidade na sua cabeça, o mestre da Ordem, a quem todos os irmãos se ligam imediatamente pela profissão: pois o estudo e a evangelização exigem a disponibilidade de todos.

Por esta mesma missão da Ordem, são afirmadas e promovidas, dum modo especial, a responsabilidade e a graça pessoal dos irmãos. Na verdade, cada irmão, depois da sua formação, considera-se um homem maduro, porque ensina os homens e porque assume múltiplos ofícios dentro da Ordem. Por isso, a Ordem quer que as suas leis próprias não estejam sujeitas a culpa, a fim de os irmãos as abraçarem sabiamente, *não como escravos sob a lei, mas como filhos sob a graça*⁶.

Por último, dada a finalidade da Ordem, o superior tem o poder de dispensar, *sempre que o julgue oportuno, nas coisas que impeçam o estudo ou a pregação ou o fruto das almas*⁷.

II. DIFICULDADES NA RESPOSTA AO CARISMA

1. Na reforma do século XV-XVI, o próprio êxito da iniciativa de S. Domingos, na Igreja, a originalidade do carisma dominicano, é, de novo, discutido. Nessa altura, já todas as Ordens religiosas pregam e estudam. O que começa a diferenciá-las é a pregação ou a propaganda das devoções apropriadas por cada um dos Institutos. A astúcia dos Dominicanos consistiu em se tornarem os pregadores da devoção do Rosário e não só. Foi Nossa Senhora que o entregou a S. Domingos e o encarregou de pregar os seus mistérios. É evidente que, em matéria de pregação popular, isto era um achado: *o pão partido aos pequeninos*, segundo o pedido de Cristo. Há mistérios

gozosos, dolorosos e gloriosos, com uma grande lacuna: onde estão os mistérios da vida pública de Jesus e, especialmente, do ministério da sua pregação, que os Dominicanos deviam servir? Nada é perfeito, mas foi um grande achado. João Paulo II percebeu o sentido desta lacuna e introduziu os «mistérios luminosos», a intervenção histórica de Jesus.

2. Durante muito tempo, vão desenvolver-se tensões entre doutores e pregadores, entre pregação e ensino. Alguns perguntam-se: afinal, os Dominicanos são filhos de S. Domingos ou de S. Tomás de Aquino?

3. Outra tensão nunca superada de forma convincente: é uma Ordem contemplativa ou uma Ordem activa? Primado da contemplação ou primado da intervenção? S. Domingos chamou às monjas de Prouille, *A Santa Pregação*. S. Tomás de Aquino, que manteve o primado teórico da vida contemplativa, soube levar a água ao moinho dos Pregadores: «embora a vida contemplativa seja superior à vida dedicada a actividades corporais, no entanto, quando a vida activa é dedicada a pregar e a ensinar, aos outros, a realidade contemplada, este estilo de vida é mais perfeito do que a vida contemplativa. Aliás, este estilo de vida activa pressupõe abundante contemplação. Foi a vida que Jesus escolheu⁸». S. Tomás torna a vocação dominicana como a versão de Jesus Cristo na Vida Religiosa. A Vida Religiosa da Ordem dos pregadores é a que traduz melhor a opção de Jesus. Fará a mesma coisa acerca da dedicação de uma Ordem religiosa ao estudo. Era a sua.

4. Nos finais do séc. XIX e princípios do séc. XX, a tensão entre pregação e observâncias monásticas enfrentaram dois grandes restauradores da Ordem em França: o Padre Lacordaire e Padre Jandel. No pós-Vaticano II, renasceu, embora sem futuro, uma tentativa de designar os dominicanos como *Moines Apostoliques*.

Estas tensões são inevitáveis numa Ordem que, para realizar integralmente o seu carisma, tem de se manter fiel a aspectos complementares, mas que, na prática, não são de gestão fácil. Por vezes, para servir uma dimensão, parece que se está a dificultar outra que pertence igualmente ao carisma.

III. VÁRIOS MODELOS DE PREGADORES

A grande questão é esta: o que é a pregação? Quando é que acontece? O que é que implica? O que é que exige do pregador?

Diz-se de S. Domingos que falava com Deus ou de Deus. Este retrato tem um contexto. Situa-se numa altura em que a palavra estava desacreditada e se pedia que o exemplo, de vida e de obras, pudesse apoiá-la. Destaquemos alguns modelos para encontrar a originalidade da proposta de S. Domingos:

1. MODELO DE MONGE APOSTÓLICO

S. Gregório Magno apresentou um modelo de *monge apostólico*, muito desenvolvido por S. Bernardo, que parece fazer da pregação um tempo roubado à contemplação: «Os santos anunciadores da Palavra de Deus voltam, regressam continuamente a retemperar-se no seio da contemplação para aí refazer a chama do seu ardor, a fim de, tocando a claridade celeste, brilhem com essa luz. Vão e vêm como relâmpagos porque, ao sair do segredo da contemplação e ao entregar-se à vida activa, se não regressarem continuamente, com diligência, ao fogo da contemplação, arrefecem depressa nas coisas exteriores, por melhores que elas sejam⁹».

2. MODELO EXPECTANTE DA ILUMINAÇÃO

Vou resumir o interessante modelo de Diádoco, Bispo de Fotice do século V: É uma beleza esperar continuamente, por meio da fé activa na caridade, a iluminação que leva a falar; porque nada existe de tão indigente, pobre, vazio, como um pensamento que filosofa fora de Deus sobre as coisas de Deus¹⁰.

3. MODELO DA ORDEM DOS PREGADORES: GRATIA PRAEDICATIONIS

O grande historiador de S. Domingos, M.-Umbert Vicaire, tem um texto fundamental para nos darmos conta do que é a notícia de um tesouro escondido:

«Notaremos apenas um pormenor, a propósito da escolha dos candidatos à pregação. Os textos primitivos ligam grande importância não só à ciência do candidato, aos seus costumes ou à sua caridade, mas também à *gratia praedicationis*. Os numerosos textos que, naquela época, utilizam a expressão na Ordem e fora da Ordem, particularmente os textos dos Valdenses, provam que ela não significa quaisquer dons oratórios, mas um verdadeiro carisma, uma espécie de vocação sobrenatural, a convicção de se sentir impelido pelo Espírito a falar. A *gratia praedicationis* faz da pregação dominicana um verdadeiro ministério do Espírito Santo, o anúncio carismático da Palavra de Deus»⁵¹¹.

Não é de forma nenhuma um pormenor – na citada expressão de M.- Umbert Vicaire –, é, pelo contrário, a realidade central. Na Bula *Gratiarum Omnium Largitori*, de Honório III (21. 01. 1217), a palavra *praedicantes* foi raspada e substituída por outra mais precisa e que indica a vocação e a função dos Dominicanos: *praedicatores*. S. Domingos será celebrado como *Praedicator gratiae*. As Constituições primitivas, nº 20 (retocadas em 1228 num Capítulo Geral), quando se ocupam do exame a que os irmãos devem ser submetidos para pregar – e devem ser examinados por pessoas idóneas e que tenham vivido com eles – indicam a matéria sobre a qual devem ser examinados: *acerca da graça para pregar, isto é, da aptidão para pregar*. A aptidão para pregar é não só um saber, mas uma competência sobrenatural, uma graça.

No §20, ao falar dos *aptos para a pregação*, diz textualmente: «Depois disto, sejam apresentados os que, segundo o discernimento de alguns, são idóneos para pregar e aqueles que, com licença e mandato do seu prior, mas sem terem ainda a licença do prelado maior ou Capítulo, receberam o ofício da pregação. Todos eles, submetidos separadamente a um diligente exame feito por pessoas idóneas, mandatadas para este objectivo e para outras questões do Capítulo; sejam também interrogados cuidadosamente os irmãos, com quem tenham vivido, *acerca da graça ou aptidão para pregar que Deus lhes tenha concedido, e do estudo, religiosidade, fervor de caridade, propósito e intenção*; e depois do testemunho destes – com o consentimento e conselho do prelado maior – aprovarão o que

julgarem mais útil, a saber: se os ditos irmãos devem continuar no estudo ou exercitar-se na pregação com os irmãos mais peritos, ou se são idóneos e úteis para exercer por si mesmos o ofício da pregação».

IV. EXPRESSÃO LITÚRGICA DA GRAÇA DA PREGAÇÃO

No antigo Missal dominicano, a missa da Vigília da Epifania é pautada pela graça da pregação:

Oração – Ilumina, Senhor, os corações dos teus fiéis com a graça do Espírito Santo; dá-lhes uma palavra de fogo; aumenta a virtude àqueles que pregam a tua Palavra. Por Nosso...

Colecta – Dá, Senhor, aos teus servidores uma palavra graciosa. Ao santificar estas ofertas, visita os seus corações. Por Nosso...

Depois da comunhão – Ilumina, Senhor, o teu povo. Acende o seu coração com o esplendor da Tua graça para que descubra sem cessar o Salvador e o abraça na verdade. Por Nosso...

Reparemos na Bênção dominicana (século XIII): *Que Deus Pai nos abençoe, que Deus Filho nos cure, que o Espírito Santo nos ilumine, e nos dê olhos para ver, mãos para realizar o trabalho de Deus, pés para caminhar, uma boca para pregar a Palavra da salvação e o Anjo da paz para os guardar e, finalmente, pela graça do Senhor nos conduza ao Reino.*

Humberto de Romans (1200-1277), o 5º Mestre Geral da Ordem dos Pregadores, escreveu: «Neste mundo, Cristo celebrou apenas uma missa, no dia da Ceia. Não se consegue ler, em lado nenhum, que tenha ouvido confissões. Pouco e raramente distribuiu sacramentos. Não gastou muito tempo com as horas canónicas. O mesmo se diga de outras actividades, salvo a oração e a pregação. Mas pode ler-se: logo que começou a tarefa da pregação, entregou-lhe a vida toda, mais ainda do que à oração».

Guy Bedouelle publicou um livro cujo título indica o conteúdo e personaliza, na própria pessoa de S. Domingos, o carisma essencial dos Dominicanos: *Dominique ou la grace de la Parole.*

Simon Tugwel na sua originalíssima obra *The way of the praecher* retomou esta perspectiva: o carisma dos Dominicanos é a actividade da pregação e a pregação não esvazia, mas é uma fonte de contemplação, se for o fruto de uma graça, não de habilidades nem de pura retórica.

As instituições fundamentais da Ordem dos Pregadores – oração, estudo, vida comunitária, regime democrático – existem para acolher uma graça: a graça da pregação. Os antigos Capítulos Gerais da Ordem eram celebrados sempre no Pentecostes. S. Tomás de Aquino é também o teólogo da graça do Espírito Santo que, como ele mostra, é o que há de mais poderoso na Lei Nova, Lei do amor e da liberdade, Lei do Evangelho que não destrói a natureza nem dispensa o estudo, a investigação científica nem os recursos humanos da comunicação, segundo a cultura de cada povo e de cada época. Aliás, como se lê nas primeiras Constituições da Ordem: «o frade pregador deve dar-se ao estudo de tal maneira que, dia e noite, em casa ou pelos caminhos, leia ou medite alguma coisa e se esforce por conservar memória de tudo o que puder» (Primeiras Constituições, dist. 1, c. XIII).

Resumindo: em S. Domingos coexistem uma variedade enorme de apostolados e de modos de vida: a do estudante da Universidade de Palência, para quem «estudar em peles mortas quando seres humanos morrem de fome», não é possível (vende os livros para socorrer os famintos e os livros eram raros e caros); a do claustro de Osma, onde foi cônego regente sob a Regra de Santo Agostinho; o do membro do grupinho itinerante das missões rurais; o fundador dos conventos citadinos e universitários; o do sonho, nunca realizado por ele, das missões longínquas. Aquilo que Domingos sonhou, mas não pôde realizar, tornou-se a vocação dos Irmãos Pregadores, através dos séculos.

«S. Domingos nada rejeita da tradição espiritual da Igreja una e santa, ou melhor, nada daquilo que é compatível com a sua intuição de uma Ordem ao serviço da pregação. Não tem nenhuma preocupação em ser original. Situa-se na experiência da sabedoria dos Padres do Deserto, no ideal de uma só alma e um só coração da Regra de Santo Agostinho, nas austeridades de Grandmont ou da vida monástica que ele conheceu e apreciou nos seus amigos cistercienses. Eis o

seu génio: fez a síntese de diversos elementos, numa obra original, pelo seu equilíbrio, tanto mais notável na sua construção quanto necessariamente precário na realização, sempre a rectificar.»¹²

Para ter em conta o desafio do título desta conferência, não encontrei nada mais apropriado do que transcrever uma passagem das Constituições dos Irmãos Pregadores, na edição de 1954, nº 827, onde a graça da pregação não dispensa o esforço do estudo, da investigação, sempre a actualizar, pois a graça não substitui a natureza, antes a exige e reforça; a graça não é uma recompensa da preguiça:

«Dado que o estudo da Verdade sagrada é meio necessário, indispensável, para atingir o fim específico da Ordem, os nossos Irmãos, a exemplo e mandato de S. Domingos, de tal forma o procurem que, de dia, de noite, em casa, em viagem, leiam sempre alguma coisa ou meditem e se esforcem por reter e recordar aquilo que no estudo ou na meditação forem bebendo. Devemos entregar-nos ao estudo por amor a Deus e ao próximo, procurando não os nossos interesses, glória ou lucro, mas os interesses de Jesus Cristo.»

Uma componente essencial do tema desta conferência – que não vou ter tempo de explicitar – é o estilo de oração de S. Domingos em que o corpo está impregnado da misericórdia de Deus pelo mundo. É uma oração de viagens, é uma oração com os seus irmãos, é uma oração pela noite dentro, em plena solidão, mas povoada pela presença da misericórdia de Deus pela salvação do mundo¹³.

E nada disse da geografia dos conventos dominicanos. Por vontade de S. Domingos deviam ser casas modestas, situadas nas cidades. Era aí que o novo mundo estava a nascer. Era a esse mundo que era preciso pregar. Era esse mundo que era preciso salvar.

Henri Matisse, o grande pintor da capela de Vence (Nice) das Irmãs Dominicanas, desenhou o rosto de S. Domingos sem rosto, sem possibilidade de um referente concreto a reproduzir. Como foi informado de que o Fundador da Ordem dos Pregadores não escreveu nada, nem as próprias Constituições (encomendou-as, como texto a discutir pelos Irmãos), demitiu-se logo que convocou o primeiro Capítulo Geral da Ordem, deixando o futuro entregue a Deus e aos Irmãos, segundo as instituições que criavam, as constituições que votavam, sujeitas a regras de revisão e a escolha dos superiores

entregue aos membros de cada comunidade, de cada província e da Ordem inteira, o pintor, sabendo tudo isto, ao desenhar um rosto sem rosto, diz a realidade mais profunda: o rosto da Ordem será aquele que as Irmãs e os Irmãos pregadores desenharem ao longo da história.

Essa história terá momentos brilhantes de fidelidade ao primeiro desígnio, terá períodos de decadência e terá figuras que rompem com a verdadeira tradição da Ordem: a de pregadores da graça, com graça, com liberdade, com criatividade.

Em todas as épocas surgiram movimentos, comunidades, personalidades que realizaram e realizam o projecto de Domingos, de tal modo que nem ao próprio Domingos lhe poderia passar pela cabeça.

A graça da pregação é uma fonte de inspiração para ler a originalidade de cada época e nela inscrever o Evangelho insculturado na diversidade de tempos e lugares.

Quando, no século XVI, os Dominicanos recordam a intervenção da comunidade de Frei Pedro de Córdova que, em conjunto, escreveu o célebre sermão proferido por Frei Montesinos – *y estos no son hombres?* – em defesa dos índios da *Spañola*, estão a marcar, com o Evangelho libertador, uma época de opressão e escravatura: converteram um Padre *encomendero* (tinha escravos), que se tornou Frei Bartolomeo de Las Casas e levou a defesa dos índios a toda a América Latina e à presença do rei de Espanha; quando, no século XIX, Henri Lacordaire, o defensor de uma Igreja livre num Estado livre, escolhe restaurar, em França, a Ordem dos Pregadores, como a Ordem da liberdade e da democracia, abriu uma das épocas mais brilhantes dos Dominicanos; quando, no século XX, Gustavo Gutierrez inicia o movimento da Teologia da Libertação, na América Latina e no Terceiro Mundo, por influência de Bartolomeo de Las Casas, de quem se tornou biógrafo e por quem se faz dominicano, ficamos com alguns marcos de uma tradição de oito séculos, nos quatro cantos do mundo.

Quando acontece a maior revolução na Igreja Católica do século XX, o Concílio Vaticano II (1962-1965), o papel dos Dominicanos na sua preparação, intervenção e difusão é inapagável: a marca do Padre Marie-Dominique Chenu, na Mensagem do Concílio ao

mundo, o trabalho infatigável de Yves Congar na configuração da Constituição *Lumen Gentium*, a influência de Edward Schillebeeckx e do Padre Louis-Joseph Lebret, na *Gaudium et Spes*, etc., passaram a ser características desses e de outros documentos.

A presença activa e criadora dos Dominicanos no Vaticano II é tão ampla que merece um estudo à parte, sobretudo quando se fala de «nova evangelização».

O que me parece inadiável é o seguinte: os conventos e casas da Ordem dos Pregadores não podem ser escolas de Pregação apenas de nome. Não basta apresentar-se como dominicano. É preciso perguntarmo-nos se ainda nos recordamos da «pedra de que fomos talhados». Não é o hábito nem a invocação que fazem um irmão pregador. Quando há só isso, ofende-se uma memória, uma tradição.

O que exige, hoje, a *Pregação* é uma descoberta a fazer em cada caso e em cada convento. É absolutamente necessário retomar aquilo que, no começo, se exigia para pregar: examinar se essa pessoa se tornou capaz de receber a graça da pregação e de colaborar com ela mediante o estudo e a oração para a não trair. Ao banalizar a preparação de uma homilia, estamos a trair a palavra e o espírito da missa dominicana da Epifania, como acima evoquei.

A tradição dominicana situa a sua pregação no coração de uma Igreja que se desloca para a periferia social e cultural de cada época. É impossível pregar – aprofundar e testemunhar o sentido da intervenção de Cristo no mundo – sem entender, como dizia Lacordaire, o tempo, o século que nos é dado viver. Na antiga iconografia dominicana, o pregador tem o dedo sobre os lábios: *silentium, pater praedicatorum*, isto é, sem silêncio, sem escuta, sem contemplação, por meio das escrituras bíblicas e das escrituras do mundo, sem cultura teológica e sem cultivo das ciências humanas, não há proposta possível do Evangelho.

INDICAÇÃO BIBLIOGRÁFICA SUMÁRIA

A.Esponera / J.B.Lasague, *El corte en la roca. Memorias de los dominicos en América (Siglos XVI-XX)*, Centro de Estudios Regionales Andinos, Bartolomé de Las Casas – Cusco, 1991.

Alain de Libera, Eckhart, Suso, Tauler. *Ou la divinisation de l'homme*, Paris, Bayard-Éditions, 1996.

André Duval, «Lacordaire: aimer son temps», in *La Vie Spirituelle*, octobre-novembre 1988, n° 682, pp. 707-713.

António de Montesinos, O.P. (1511-2011): «Sermão», in *Um grito profético provocado por uma convicção de fé. Província Portuguesa da Ordem dos Pregadores*, Lisboa, 2011.

António do Rosário (de Sousa Carvalho, O.P.), «Primórdios Dominicanos em Portugal. Notas para o estudo da excelsa figura portuguesa de D. Fr. Sueiro Gomes, O.P. (1217-1233)», *Separata de Bracara Augusta*, Vol. XVIII-XIX, n° 41-42 (53-54).

Bento Domingues, *Família Dominicana: Família de um só ou de vários carismas*, in *Actas do II Congresso Nacional da Família Dominicana*, 1982.

Bento Domingues, *O Percurso da Palavra viva e livre da Ordem dos Pregadores, Curso no Ramalhão, s/data*.

Diane du Christ, o.p., «Les Prêcheresses a côté des Prêcheurs» (1206-1953), in *Mémoire Dominicaine*, n° 16, Cerf, Paris, 2002, pp.55-71.

Gaspar da Cruz, *Tratado das Coisas da China*, Biblioteca Editores Independentes, Lisboa, 2010.

Guy Bedouelle, *Dominique ou la grâce de la Parole*, Fayard-Mame, Paris, 1982.

Guy Bedouelle, *À Imagem de São Domingos*, Musa, São Paulo, 1997.

Humberto de Romans, o.p., *A Pregação, Edição/reimpressão*, Tenacitas, 2012. (Cf. também *La Formacion de los Predicadores*, Biblioteca Dominicana, n° 19, Santafé de Bogotá, 1991).

Humberto de Romans, o.p., *Ao Capítulo Geral do ano 1255 em Milão, sobre O ministério dos pregadores* (trad. de Alberto Vieira).

Jordão da Saxônia, *Libellus de principiis Ordinis Praedicatorum*, trad.: Opúsculo sobre as origens da Ordem dos Pregadores, Secretariado Provincial dos Dominicanos, Fátima.

Luís de Sousa, *História de S. Domingos*, 2 vols., Lello & Irmão, Ed., Porto, 1977.

M.-D. Chenu, «Profanidad del mundo – Sacramentalidad del mundo. Santo Tomás de Aquino y San Buenaventura», in *Ciencia Tomista*, Tomo CI (Abril-Setembro 1974), n° 327-328, pp.183-189.

M.- Vicaire, *Histoire de Saint Dominique*, 2 Vol., Cerf, Paris, 1957.

Mémoire dominicaine, Cerf : além dos 9 números das séries temáticas, já conta com 29 números monográficos. Absolutamente indispensável. Seria preciso referir a bibliografia da Pregação na tradição dominicana, noutras línguas, nomeadamente, inglesa e espanhola.

Raymond Creytens, *Le «Testament de Saint Dominique» dans la littérature ancienne et moderne*, in «*Archivium Fratrum Praedicatorum*», XLIII (1973) 29-72.

Simon Tugwel, op, *La voie du prêcheur*, (trad. do inglês), Longman & Todd, Ltd., Darton, 1986.

VV.AA., «Le chemin d'un rêve saint Dominique et son Ordre», in *La Vie Spirituelle*, Janeiro-Fevereiro.1985, n° 663.

VV.AA, S. Domingos e a Ordem dos Pregadores, Ed. da Família Dominicana.
W. A. Hinnebusch, op, Breve História da Ordem dos Pregadores, Figueirinhas / Secretariado da Família Dominicana, Porto, 1984.

(NOTAS)

- 1 Da oração *pelos catecúmenos*, em Sexta-Feira Santa.
- 2 Honório III a S. Domingos em 18. 01. 1221, in *MOPH (Monumenta Ordinis Praedicatorum Histórica)*, XXV, p.144. Bula de recomendação de Honório III, 04.02.1221: «Nós vos pedimos, portanto, a todos e vos exortamos instantemente, dando-vos a ordem por esta carta apostólica, de os receber com caridade quando eles chegarem à vossa região para cumprir o ofício da pregação ao qual eles estão consagrados e de advertir com zelo as populações que vos estão confiadas para acolherem com devoção da boca deles a semente da palavra de Deus. Assisti-los-eis generosamente nas suas necessidades em atenção a Deus e a nós. Vós permitireis com benevolência aos seus sacerdotes, quando isso for oportuno, de ouvirem as confissões dos penitentes e de lhes imporem os seus conselhos salutaros»
- 3 *Primeiras Constituições O.P.*, prol.
- 4 *Ib.*, Dist. II, c.31.
- 5 Honório III a todos os prelados da Igreja, no dia 04. 02. 1221, in *MOPH XXV*, p. 145.
- 6 Cf. *Regra de S. Agostinho*, no fim (11).
- 7 *Primeiras Constituições, O.P.*, pról.
- 8 *Summa Theologiae*, III, q. 40, a.1, ad 2; cf. II-II, q. 182, a. 1; q. 188, a. 6.
- 9 Cit. por P. Regamey, *Un Ordre ancien dans un monde actuel – Les Dominicains*, Cerf, Paris, 1957, p. 96.
- 10 cf. *Oeuvres Spirituelles, Sources Chrétiennes*, Cerf, Paris, 1955, p.87.
- 11 *O Espírito de S. Domingos e a sua intenção na fundação da Ordem dos Pregadores*, policopiado, p. 43.
- 12 Guy Bedouelle, *Dominique ou la Grace de la Parole*, Fayard-Mame, Paris, 1982, p. 234.
- 13 cf. *Ibidem*, pp.238-246.

II

TARDES DE SETEMBRO

CONSTITUIÇÃO DOGMÁTICA SOBRE A REVELAÇÃO DIVINA (*DEI VERBUM*)

Francolino J. Gonçalves
École Biblique et Archéologique Française, Jérusalem
ISTA, Lisboa.

INTRODUÇÃO

1. ALGUMAS INFORMAÇÕES SOBRE AS CIRCUNSTÂNCIAS DA ELABORAÇÃO DA *DEI VERBUM*

Num comentário à *Dei Verbum*, publicado em 1967, o teólogo J. Ratzinger assinalava três razões que, na sua opinião, levaram o Concílio a estimar necessário pronunciar-se sobre a Revelação divina: a reflexão sobre a tradição nas décadas anteriores ao Concílio; a aplicação dos métodos histórico-críticos no estudo da Bíblia; o chamado «movimento bíblico»¹. As três razões referidas por Ratzinger parecem-me incontestáveis. Como faz notar Jan Lambrecht, poderia acrescentar-se outra, porventura não menos importante, a saber, o diálogo ecuménico, sobretudo com as Igrejas Protestantes, defensoras do princípio da *sola Scriptura*².

A *Dei Verbum* é certamente o documento do Concílio Vaticano II mais fundamental do ponto de vista teológico. Porventura por isso mesmo, foi também aquele cuja elaboração foi mais difícil, acidentada e demorada. Tendo sido precedido só pelo esquema do documento sobre a Liturgia, o primeiro esquema sobre a Revelação

foi apresentado na Assembleia Plenária a 14 de Novembro de 1962. Apesar disso, a *Dei Verbum* só foi aprovada e promulgada três anos mais tarde, no dia 18 de Novembro de 1965, durante a penúltima sessão, vinte dias antes do encerramento do Concílio.

A demora e as dificuldades na escrita da *Dei Verbum* deveram-se ao facto de que a Revelação divina foi a questão que provocou os maiores debates e as discussões mais acaloradas entre as chamadas «ala conservadora» e «ala progressista» dos Padres do Concílio. Daí que a elaboração da *Dei Verbum* tenha sido marcada por várias peripécias. A sua versão oficial foi precedida por quatro «esquemas» diferentes. O primeiro foi preparado pela «Comissão Teológica», presidida pelo Cardeal Alfredo Ottaviani, e tinha como título *De Fontibus Revelationis*. A grande maioria dos Padres conciliares considerou esse esquema conservador, escolástico, pouco pastoral e pouco ecuménico. Por isso, mais de 60 % dos Bispos votou contra ele no dia 20 de Novembro de 1962. Apesar de os votos negativos não chegarem aos 2/3 – o que teria excluído automaticamente o esquema – o Papa João XXIII decidiu retirá-lo da discussão três dias mais tarde, no dia 23 de Novembro. Constituiu-se, então, uma nova comissão encarregada de preparar outro esquema. Foi a chamada «Comissão Mista», onde se encontravam as duas tendências do Concílio, representadas respectivamente pelos Cardeais Ottaviani e Augustin Bea, Presidente do Secretariado para a Unidade dos Cristãos.

O principal ponto de desacordo a respeito da Revelação foi a questão da relação entre Escritura e Tradição. Simplificando ao máximo, a questão que se punha era: conterà a tradição apostólica verdades reveladas que não se lêem nas Sagradas Escrituras? O Concílio de Trento já tinha levantado essa questão, mas absteve-se de se pronunciar sobre ela, limitando-se a falar do Evangelho (Revelação) contido «em livros escritos e em tradições não escritas». Os teólogos pós-tridentinos acabaram por responder à questão. Deram-lhe uma resposta positiva, propondo a ideia das duas fontes da Revelação. Como o título *De Fontibus Revelationis* indica, o primeiro esquema do documento sobre a Revelação era a expressão dessa teologia sobre a Tradição e a Escritura. Como curiosidade, assinalo a semelhança entre essa teologia e a concepção rabínica da dupla *Torá* que Deus

revelou a Moisés no Sinai: a *Torá* escrita (as Sagradas Escrituras) e a *Torá* oral (as tradições que foram codificadas na *Mixná*).

Enquanto a maioria «progressista» propunha que o Concílio deixasse a questão em aberto, como já havia feito Trento, a minoria “conservadora”, baseando-se na teologia pós-tridentina, insistia para que o Concílio desse uma resposta afirmativa à questão, declarando que a Tradição contém verdades de fé que não constam nas Sagradas Escrituras cristãs.

Afastando-se da teologia pós-tridentina na matéria, a “Comissão Mista” abandonou o título do primeiro “esquema” (*De Fontibus Revelationis*) e elaborou um novo “esquema” que intitulou simplesmente “*De Revelatione Divina*”. O novo esquema foi objecto de muitas discussões e modificações, que deram origem a mais três versões sucessivas. A elaboração do quinto esquema, que foi o definitivo, deu azo a uma nova intervenção do Papa – desta vez Paulo VI – no processo de elaboração da *Dei Verbum*. Paulo VI interveio, mediante uma carta do Secretário de Estado do Vaticano, o Cardeal Amleto Cicognani, dirigida ao Cardeal Ottaviani, com a data de 18 de Outubro de 1965. O Papa assinalava três pontos controversos, pedindo à “Comissão Doutrinal” que os revisse. O primeiro referia-se à relação entre a Tradição e a Escritura. O segundo era a questão da verdade da Escritura. Os dois primeiros esquemas afirmavam a inerrância absoluta da Escritura. A partir do terceiro esquema, abandonou-se a expressão negativa, passando a falar-se, de maneira positiva, da verdade da Escritura. Especificando qual é o tipo de verdade que se encontra na Escritura ou, por outras palavras, sob que ponto de vista há verdade na Escritura, o quarto esquema declarava que se trata da verdade salvífica: (*veritatem salutarem ... sine errore*). Na versão definitiva (III, 11) lê-se: «Assim, já que tudo quanto os autores inspirados ou hagiógrafos afirmam deve ser considerado como afirmado pelo Espírito Santo, consequentemente se deve professar que os livros da Escritura ensinam firmemente, com fidelidade e sem erro a verdade que Deus quis fosse consignada nas Sagradas Letras para nossa salvação³». O terceiro ponto que o Papa queria que fosse revisto referia-se à historicidade dos Evangelhos.

Sem qualquer intenção de escrever a história da elaboração da *Dei Verbum*, mencionei estes factos, porque eles revelam o carácter polémico que tinha a questão da Revelação. Proponho-me, primeiro, ver quais foram as principais inovações que a *Dei Verbum* trouxe em relação aos documentos anteriores do Magistério. A seguir, procurarei esboçar a história da recepção da dita Constituição dogmática e ver quais foram as repercussões que ela teve na vida da Igreja. Por fim, assinalarei algumas questões que entretanto se levantaram, quer tenham sido suscitadas pela própria *Dei Verbum*, quer tenham surgido independentemente dela.

2. APRESENTAÇÃO ESQUEMÁTICA DA *DEI VERBUM*

A *Dei Verbum* consta do preâmbulo e de seis capítulos, estando o conjunto dividido em 26 números. No preâmbulo, o Concílio declara o seu propósito: «... seguindo as pegadas dos Concílios Tridentino e Vaticano I, este Santo Concílio propõe-se expor a genuína doutrina acerca da Revelação divina e da sua transmissão ...» (n. 1). Os seis capítulos tratam os temas seguintes: A Revelação divina como tal (cap. I, nn. 2-6), a transmissão da Revelação divina (cap. II, nn. 7-10), a inspiração divina da Sagrada Escritura e a sua interpretação (cap. III, nn. 11-13), o Antigo Testamento (cap. IV, nn. 14-16), o Novo Testamento (cap. V, nn. 17-20) e, finalmente, a Sagrada Escritura na vida da Igreja (cap. VI, nn. 21-26). O n. 26 é uma espécie de epílogo ao mesmo tempo do cap. VI e do conjunto da Constituição.

INOVAÇÕES DA *DEI VERBUM*

Assinalo três inovações da *Dei Verbum* em relação às declarações anteriores do Magistério da Igreja. As duas mais importantes dizem respeito directamente ao que constitui o objecto da Constituição, isto é, à «genuína doutrina acerca da Revelação divina e da sua transmissão». Consistem, precisamente, nas concepções da Revelação e da sua transmissão. São de ordem teológica ou doutrinal e estão intrinsecamente ligadas. A terceira inovação é de ordem pastoral.

Consiste na exortação à leitura das Sagradas Escrituras que a *Dei Verbum* dirige a todos os cristãos.

1. O TEOR DA REVELAÇÃO DIVINA E OS MEIOS DE QUE DEUS SE SERVE PARA A FAZER

A escolástica pós-tridentina – poderia dizer-se outro tanto das teologias protestantes, sistemáticas ou bíblicas da mesma época – via na Revelação divina uma realidade conceptual, consistindo essencialmente na comunicação de verdades ou de preceitos, por meio de palavras. Rompendo com essa visão das coisas, a *Dei Verbum* afirma, logo no início, que a Revelação divina não se restringe a uma actividade cognitiva, mas é muito mais do que isso. Deus revela-se pelas suas intervenções no mundo. Estas consistem não só em palavras, mas também e, porventura, sobretudo em acções. Deus revela-se por meio de tudo o que existe ou acontece, pois tudo o que existe ou acontece é obra sua. Por conseguinte, Deus revela-se a todos os seres humanos. No entanto, Deus revela-se, de maneira particular, ao seu povo: «Israel» e a Igreja. As relações entre Deus e o seu povo têm por quadro uma história. Mais precisamente, elas formam uma «história da salvação». A Revelação divina desenrola-se, assim, segundo um plano, ou uma «economia», que engloba o cosmos e a humanidade, mas se centra no Povo de Deus. Cito a *Dei Verbum*: «Esta economia da Revelação (*Haec revelationis oeconomia*)⁴ faz-se por meio de acções e palavras intrinsecamente ligadas entre si, de tal maneira que as obras realizadas por Deus na história da salvação manifestam e corroboram a doutrina e as realidades significadas pelas palavras, enquanto as palavras proclamam as obras e elucidam o mistério nelas contido. Porém, a verdade profunda contida nesta Revelação, tanto a respeito de Deus como da salvação dos homens, põe-se a brilhar para nós na pessoa Cristo, que é, simultaneamente, o mediador e a plenitude de toda a Revelação.» (I, 2). A *Dei Verbum* reitera esta articulação de palavras e acções ou acontecimentos no processo da Revelação divina ao tratar respectivamente de Cristo como plenitude da Revelação (I, 4) e do Antigo Testamento (IV, 14).

A *Dei Verbum* é o primeiro documento do Magistério eclesiástico que usa as expressões «história da salvação» (*historia salutis*)⁵ e «economia

da salvação» (*oeconomia salutis*)⁶. Nenhuma delas é tradicional. A expressão «história da salvação» (*Heilsgeschichte*) foi cunhada por J. Christian K. von Hofmann, professor da Universidade de Erlangen, em meados do séc. XIX. Lê-se no livro intitulado *Anúncio e Cumprimento no Antigo e no Novo Testamento*⁷. O exegeta serviu-se do conceito de «história da salvação» para interpretar as Sagradas Escrituras cristãs, Antigo e Novo Testamento. Segundo ele, o AT conta as tentativas que Deus fez para salvar a «raça humana». Foi um processo que comportou várias etapas. Finalmente, o Novo Testamento conta como o povo de Deus encontrou a salvação em Jesus Cristo.

A noção de «história da salvação» tornou-se a chave da interpretação das Escrituras cristãs um século mais tarde, a partir de meados do séc. XX. O estado-unidense Ernest George Wright foi, porventura, o representante dessa interpretação do AT que maior influência exerceu no mundo anglófono. Wright propôs resumir a religião ou a teologia do AT na expressão «Deus que age/actua» («God Who Acts»)⁸, subentendendo-se, na história de Israel. No entanto, os luteranos Gerhard von Rad, o autor da Teologia do AT, por excelência⁹, e Oscar Cullmann¹⁰, exegeta do NT, foram os que mais contribuíram para a generalização do conceito de «história da salvação» como chave da leitura das Sagradas Escrituras no cristianismo ocidental, nomeadamente, no catolicismo¹¹. Essa teologia marcou uma mudança de paradigma na interpretação das Sagradas Escrituras. Segundo a nova concepção, as Sagradas Escrituras, contrariamente à opinião até então dominante, não são, antes de mais, um tesouro de verdades teológicas e morais, mas sim a memória das relações entre Deus e o seu povo: «Israel» e a Igreja. Mais exactamente, as Sagradas Escrituras são a memória das intervenções de Deus a favor do seu povo. Essa memória expressa-se numa trama histórica, não da história que os historiadores procuram reconstituir, mas naquela que o povo de Deus confessa, isto é, na «história da salvação».

Essa era a teologia bíblica da maioria dos membros da «ala progressista» do Concílio. A meu ver, a principal inovação da *Dei Verbum* deve-se, assim, em grande parte, a uma interpretação das Sagradas Escrituras que foi obra de exegetas protestantes, sobretudo luteranos germânicos.

Apesar de não serem tradicionais, as expressões «história da salvação» e «economia da salvação» correspondem sem dúvida melhor às concepções bíblicas tanto da Revelação divina como das Sagradas Escrituras do que as teologias pós-tridentinas, tanto católicas como protestantes. Isto é particularmente verdadeiro no caso da «economia da salvação», expressão que tem maior densidade teológica e é mais abrangente. Fora da expressão «economia da salvação», a *Dei Verbum* usa mais três vezes a palavra «economia», no sentido soteriológico, em relação com outras tantas realidades: «economia da Revelação» (I, 2), «economia cristã» (I, 4) e «economia do Antigo Testamento» (IV, 15). A ideia da «economia da salvação» ocupa, assim, um lugar mais saliente na *Dei Verbum* do que a ideia de «história da salvação». Os Padres conciliares deram mais relevo à primeira do que à segunda.

Na minha opinião, podem aventar-se duas razões para esse facto. Uma, porventura a mais importante, é o uso neo-testamentário e patrístico do termo «economia» (*oikonomia*) num contexto soteriológico. Embora a expressão «economia da salvação» não se encontre tal qual nas Sagradas Escrituras, o termo «economia» tem certamente um sentido soteriológico em Ef 1,10; 3, 9 e 1 Tm 1,4, onde designa a maneira como Deus organiza ou administra a salvação, isto é, o seu desígnio salvífico¹².

A outra razão é o facto de que a ideia de «história da salvação» como chave da interpretação, pelo menos do AT, era rejeitada já na década de 1960 não só pela «ala conservadora» do Concílio, mas também, por razões diferentes, por alguns exegetas chamados progressistas, entre os quais se contava Jean-Paul Audet, professor no Collège Dominicain de Philosophie et de Théologie, em Otava. Estes exegetas argumentavam, com toda a razão, que a «história da salvação» não pode ser uma chave adequada de leitura das Sagradas Escrituras. Centrando-se na «história» das relações entre Deus e o seu povo, essa leitura não tem suficientemente em conta a criação, elemento fundamental do AT, e que está subjacente a alguns dos principais temas do NT. No caso do AT, a sua leitura em termos de «história da salvação» é muito redutora. Ignora, nomeadamente, a maioria dos livros sapienciais (*Provérbios*, *Job* e *Eclesiastes*), que têm a criação e a condição humana como horizonte, não se referindo à

história nem, *a fortiori*, à história das relações entre Deus e «Israel». O próprio Gerhard von Rad reconheceu a falha de não ter tido suficientemente em conta os livros sapienciais na sua *Teologia do Antigo Testamento* e procurou remediá-la mediante a publicação, dez anos mais tarde e em resposta às críticas que lhe foram feitas, dum livro sobre a Sabedoria vetero-testamentária, como complemento aos dois volumes da sua *Teologia do Antigo Testamento*¹³.

Numa palavra, além de se enraizar no NT, «economia da salvação» é um conceito abrangente, que não se limita à história das relações entre Deus e o seu povo, mas abarca as relações entre Deus e a totalidade da criação. «Economia da salvação» designa o plano providencial que Deus tem para levar à salvação, não só um povo particular, mas todos os seres humanos e toda a criação. Por isso, contrariamente a «história da salvação», «economia da salvação», no sentido que referi, é uma boa chave para uma leitura teológica da Bíblia cristã: Antigo e NT¹⁴.

2. TRANSMISSÃO DA REVELAÇÃO DIVINA: TRADIÇÃO E ESCRITURA

O processo da transmissão da Revelação exposto pela *Dei Verbum* decorre da concepção que a dita Constituição dogmática tem da própria Revelação, nomeadamente dos meios de que Deus se serve para se revelar. Segundo a *Dei Verbum*, a Sagrada Escritura e a Tradição não são dois tesouros independentes, contendo cada um o seu rol de verdades mais ou menos fossilizadas ou congeladas. A Tradição e a Escritura são os meios de que Deus se serviu e continua a servir para falar com o seu povo, tendo em conta os diferentes períodos da sua história.

«A Sagrada Tradição e a Sagrada Escritura estão, portanto, estreitamente ligadas e comunicam entre si. Com efeito, emanando ambas da mesma nascente divina, elas, de certo modo, se fundem e tendem ao mesmo fim. Assim, a Sagrada Escritura é palavra de Deus enquanto foi escrita por inspiração do Espírito divino; a Sagrada Tradição, por sua vez, transmite integralmente aos sucessores dos Apóstolos a palavra de Deus confiada por Cristo Senhor e pelo Espírito Santo aos Apóstolos, para que, sob a luz do Espírito de verdade, eles em sua pregação fielmente a conservem, exponham

e difundam; donde se conclui que a Igreja não tira a sua certeza a respeito de todas as coisas reveladas apenas da Sagrada Escritura. Por isso, ambas devem ser recebidas e veneradas com igual sentimento de piedade e reverência.» (II, 9).

Na origem está a Tradição, que é, por assim dizer, a matriz e o horizonte de todo o processo da Revelação divina e da sua transmissão. As Sagradas Escrituras são inteiramente fruto da Tradição. Elas são, de facto, uma espécie de sedimentação privilegiada da dita Tradição. Além disso, foi a Tradição viva da Igreja que fixou o Cânon dos livros das Sagradas Escrituras. Finalmente, é também à luz da Tradição que a Igreja, crente e orante, guiada pelo Espírito Santo, interpreta as Sagradas Escrituras.

A Tradição é uma realidade viva. Ela «progride na Igreja sob a assistência do Espírito Santo; com efeito, a compreensão tanto das coisas como das palavras transmitidas cresce, quer pela reflexão e estudo dos crentes, que as meditam no seu coração (cf. Lc 2, 19 e 51), quer pela íntima percepção que experimentam das coisas espirituais, quer pela pregação daqueles que, com a sucessão do episcopado, receberam o carisma seguro da verdade. Isto é, a Igreja, no decorrer dos séculos, está tendida constantemente para a plenitude da verdade divina, até que nela se cumpram as palavras de Deus. (...) E assim, Deus, que outrora falou, dialoga sem interrupção com a esposa do seu amado Filho; e o Espírito Santo, pelo qual a voz do Evangelho ressoa viva na Igreja, e, através dela, no mundo, introduz os crentes na verdade plena e faz com que a palavra de Cristo habite neles abundantemente (cf. Col 3, 16)» (II, 8).

Repare-se que a questão da Tradição não é exclusiva do cristianismo. É uma questão comum, pelo menos, a todas as religiões com raízes bíblicas. Nascidos em contextos determinados, os textos envelhecem. Por isso, precisam de ser actualizados, isto é, interpretados para circunstâncias diferentes daquelas em que foram ditos e/ou escritos. É o que faz a tradição. O judaísmo rabínico resolveu a questão com a dupla *Torá* que Deus deu a Moisés no Sinai: Uma *Torá* escrita (as Escrituras) e a outra oral (a Tradição, que foi codificada na *Mixná* e prolongada no Talmude). Para todos os efeitos práticos, é a *Torá* oral (que corresponde à Tradição no cristianismo) que tem a última palavra.

O islamismo, sobretudo o xiismo, também tem a suas tradições que se desenvolveram à volta ou à margem do texto do Alcorão.

3. EXORTAÇÃO À LEITURA DAS ESCRITURAS,

DIRIGIDA A TODOS OS FIÉIS

Antes da invenção da imprensa, em meados do séc. XV, era praticamente impossível que a esmagadora maioria dos cristãos lesse e estudasse pessoalmente as Sagradas Escrituras. O comum dos cristãos tinha acesso às Sagradas Escrituras sobretudo mediante a liturgia. Tendo sido a liturgia celebrada durante muitos séculos numa língua que o comum dos fiéis não compreendia, as Sagradas Escrituras só lhe chegavam filtradas pela pregação dos clérigos. Deste ponto de vista, a invenção da imprensa não mudou, essencialmente, a situação no seio da Igreja católica. Pelo contrário, as Igrejas nascidas da reforma protestante prestaram sempre uma grande atenção à leitura pessoal e ao estudo das Sagradas Escrituras por parte de todos os seus membros. Esse facto teve, obviamente, consequências religiosas. Teve também consequências sociais, que nem sempre foram positivas. Menciono um facto que me parece ter sido um efeito colateral negativo da generalização da leitura – na verdade, uma leitura «literalista» – da Bíblia. Refiro-me à instituição da segregação racial, que existiu oficialmente até há poucas décadas nos Estados Unidos da América e na África do Sul, países colonizados por protestantes (calvinistas), para quem a Bíblia era o livro de cabeceira e a referência suprema em todos os domínios da vida. De facto, o *Apartheid* sul-africano fundava-se nas prescrições do *Deuteronómio* relativas aos povos de Canaã (sobretudo Dt 7)¹⁵. Não lendo a Bíblia, os colonizadores católicos não estavam imbuídos dos textos do Antigo Testamento que inspiraram a segregação racial e lhe serviram de legitimação.

Que eu saiba, a *Dei Verbum* foi o primeiro documento do Magistério católico que exortou o comum dos fiéis à leitura e ao estudo das Escrituras. Contrariamente às outras duas inovações que assinalei, esta é de ordem pastoral. A exortação à leitura das Sagradas Escrituras, dirigida a todos os fiéis, é sem dúvida, antes de mais, uma consequência da tomada de consciência da importância fundamental das Escrituras não só na vida da Igreja, em geral, mas também na

vida de cada um dos seus fiéis. Esta tomada de consciência deu-se no contexto do chamado «movimento bíblico», que partiu do mundo protestante e é, por conseguinte, de algum modo, fruto do movimento ecuménico.

A *Palavra de Deus na vida e na missão da Igreja* foi o tema tratado na XII Assembleia Geral Ordinária do Sínodo dos Bispos, que se efectuou no Vaticano de 5 a 26 de Outubro de 2008. Esse acontecimento foi ocasião da Exortação Apostólica Pós-Sinodal *Verbum Domini*¹⁶. O Magistério procurou, assim, dar seguimento à *Dei Verbum*, cerca de 45 anos depois da sua publicação.

OUTROS SEGUIMENTOS DA *DEI VERBUM* NA IGREJA E NOVAS QUESTÕES

Abordo em primeiro lugar o papel que a *Dei Verbum* desempenhou na legitimação e na promoção do estudo crítico da Bíblia. Começo por situar a *Dei Verbum*, desse ponto de vista, em relação aos documentos papais que a precederam. Depois, volto-me para a recepção da *Dei Verbum*, assinalando os documentos da Comissão Bíblica Pontifícia relativos ao estudo da Bíblia. Termino com a questão da hermenêutica bíblica.

I. A *DEI VERBUM* E O ESTUDO CRÍTICO DA BÍBLIA

1. DA *PROVIDENTISSIMUS DEUS* À *DEI VERBUM*

Embora tenha tido entre os seus principais pioneiros o judeu Bento Spinoza (1632-1677)¹⁷ e o católico Richard Simon (1638-1712)¹⁸, o estudo histórico-crítico da Bíblia, até fins do séc. XIX, foi, essencialmente, obra de protestantes. Foram cristãos de obediência reformada, sobretudo luteranos alemães, que, ao longo dos séculos XVIII e XIX, elaboraram os métodos histórico-críticos e os aplicaram ao estudo da Bíblia.

O mundo católico não podia manter-se indefinidamente à margem do estudo histórico-crítico da Bíblia. Em fins do séc. XIX e começos do séc. XX, a hierarquia, os teólogos e os biblistas católicos estavam profundamente divididos a esse respeito. Vendo na exegese histórico-crítica, apodada de «racionalista», um perigo mortal para a fé católica,

uns rejeitavam-na em absoluto. Pelo contrário, outros aceitavam-na sem reservas, com todos os seus pressupostos e consequências, e propunham, em nome dos seus resultados, uma profunda reforma da Igreja. Era o chamado modernismo, de que o francês Alfred Loisy (1857-1940), professor no Instituto Católico de Paris, foi a figura de proa. Embora reconhecessem os riscos que a exegese histórico-crítica implicava, outros viram nela, antes de mais, um desafio, que era não só necessário, mas até vantajoso, aceitar. Por isso, apostaram nela, de maneira crítica, convencidos de que, longe de excluir necessariamente a leitura crente da Bíblia, ela poderia tornar-se a sua melhor aliada no mundo moderno, dominado pela visão científica. O dominicano M.-J. Lagrange foi um dos expoentes mais conhecidos desta posição e a «Escola Prática de Estudos Bíblicos»¹⁹, que ele fundou em Jerusalém, em 1890, foi, porventura, a instituição que mais contribuiu para a prática e a promoção do estudo histórico-crítico da Bíblia no mundo católico.

A atitude de abertura aos novos estudos bíblicos teve o apoio de Leão XIII (1878-1903), um Papa intelectual e, ao mesmo tempo, dotado de grande sensibilidade em relação às grandes questões do seu tempo e aos desafios que elas representavam para a Igreja. De facto, Leão XIII decidiu renovar os estudos bíblicos. O primeiro passo nessa direcção foi a publicação da *Providentissimus Deus*, a 18 de Novembro de 1893. Foi a primeira encíclica papal sobre os estudos bíblicos na história da Igreja. Com ela, Leão XIII procurava suscitar um acréscimo de interesse pelo estudo da Bíblia. Dadas as circunstâncias, o Papa punha os exegetas de sobreaviso contra as interpretações da Bíblia que considerava erradas ou infundadas. De facto, a *Providentissimus Deus* tem um tom bastante apologético. O segundo passo na realização do projecto de renovação dos estudos bíblicos foi a instituição da Comissão Bíblica Pontifícia a 30 de Outubro de 1902. Os seus principais objectivos eram: promover o estudo actualizado e aprofundado da Palavra de Deus entre os católicos; proteger a exegese católica de qualquer erro ou opinião inconsiderada, isto é, defender a ortodoxia católica no estudo da Bíblia; estudar e esclarecer as questões debatidas e os problemas que surgem no estudo da Bíblia. Nove meses mais tarde, Leão XIII faleceu, a 20 de Julho de 1903.

As circunstâncias mudaram de maneira bastante rápida e dramática, com o rebentar da crise modernista, que durou todo o pontificado de Pio X (1903-1914) e parte do pontificado de Bento XV (1914-1922). Vendo na exegese histórico-crítica um perigo mortal para a fé católica e para as instituições eclesásticas, o papado limitou-se, então, a defender-se dela por todos os meios ao seu dispor.

A situação só mudou verdadeiramente no pontificado de Pio XII (1939-1958). A encíclica *Divino afflante Spiritu*, publicada em 1943, marcou a viragem, assinalando o fim da crise modernista. Abandonando o tom apologético, a *Divino afflante Spiritu* não só permite, mas até prescreve oficialmente aos exegetas católicos o uso dos métodos histórico-críticos. Apesar disso, depois da publicação da *Divino afflante Spiritu* ainda existiram casos isolados de repressão exercida contra exegetas católicos, por causa dos seus estudos histórico-críticos. O episódio mais conhecido teve como vítimas os jesuítas Stanislas Lyonnet e Max Zerwick, professores no Instituto Bíblico Pontifício de Roma, de que o P. Lyonnet era então decano. Em consequência dos ataques que os professores do *Pontificio Ateneo Lateranense* lhes dirigiram, os PP. Lyonnet e Zerwick foram afastados do ensino em 1962, quase vinte anos depois da *Divino afflante Spiritu*.

Relativamente ao estudo da Bíblia, a *Dei Verbum* não fez mais do que reiterar o ensino da *Divino afflante Spiritu*, ordenando aos biblistas católicos que se sirvam dos métodos histórico-críticos. Foi a partir da *Dei Verbum* que os exegetas católicos se sentiram verdadeiramente livres. A esse respeito, parece-me sintomático o desabafo que ouvi da boca do Padre B. N. Wambacq, no Outono de 1971. Dirigindo-se aos candidatos ao exame de licenciatura em Sagrada Escritura na Comissão Bíblica Pontifícia, de que ele era então secretário, o P. Wambacq dizia-nos: «Agora podeis dizer o que quiserdes, até mesmo que houve dois êxodos!» Referia-se à hipótese que o P. Roland de Vaux, professor da Escola Bíblica de Jerusalém, tinha proposto na sua *História Antiga de Israel*, que acabava de ser publicada²⁰. Seis anos após a promulgação da *Dei Verbum*, o P. Wambacq ainda estava surpreso com a liberdade de que a sua corporação então gozava.

2. OS DOCUMENTOS DA COMISSÃO BÍBLICA PONTIFÍCIA, PROLONGAMENTOS DA *DEI VERBUM*

A. A INTERPRETAÇÃO DA BÍBLIA NA IGREJA (1993)

Graças à liberdade que a exegese histórico-crítica conquistara, no termo de uma luta que durou cerca de meio século e causou muito sofrimento, outras leituras da Bíblia puderam manifestar-se sem qualquer obstáculo entre os católicos, a partir da década de 1970. De facto, assistiu-se, então, à proliferação de novos métodos exegéticos e abordagens da Bíblia, em detrimento dos métodos histórico-críticos, que tinham dominado completamente a exegese crítica desde os seus começos, e cuja aceitação na Igreja Católica tinha constituído uma vitória extraordinária. A lista dos novos métodos e abordagens da Bíblia é hoje longa e a sua diversidade grande. A multiplicidade actual dos métodos e abordagens da Bíblia faz parte da fragmentação dos saberes, um dos traços do que costuma chamar-se a pós-modernidade.

Com o intuito de ajudar os católicos a orientarem-se no meio do actual pluralismo metodológico, a Comissão Bíblica Pontifícia foi encarregue de elaborar um documento intitulado *A interpretação da Bíblia na Igreja*, publicado em 1993. O dito documento apresenta os principais métodos e abordagens exegéticos hoje praticados e faz uma avaliação, serena e fundamentada, de cada um deles²¹. *A interpretação da Bíblia na Igreja* é, de algum modo, um filho ou um prolongamento da *Dei Verbum*. A Comissão Bíblica Pontifícia publicou oito anos mais tarde outro documento sobre a Bíblia e o seu estudo.

B. O POVO JUDAICO E AS SAGRADAS ESCRITURAS NA BÍBLIA CRISTÃ (2001)

Como o título indica, *O Povo Judaico e as Sagradas Escrituras na Bíblia Cristã*, elaborado entre 1996 e 2000, mas publicado só em 2001, trata dois temas, sem dúvida conexos, mas distintos²². Com efeito, embora o campo de pesquisa seja o mesmo, isto é, a Bíblia cristã, o estudo tem dois objectos, respectivamente o próprio povo judaico e as suas Sagradas Escrituras. O primeiro tema é de cariz histórico. O segundo é de natureza hermenêutica. Esta dualidade tem a sua história. De facto, resulta da fusão de dois projectos com origens e objectivos diferentes. Devo a informação ao fr. José Loza, O.P., que

então era membro da Comissão Bíblica Pontifícia e que, a esse título, participou na elaboração do dito documento do princípio ao fim²³.

Desejando prolongar o documento *A interpretação da Bíblia na Igreja*, a Comissão Bíblica Pontifícia decidiu aprofundar o tema das relações entre o Antigo e o Novo Testamento, questão que fora abordada brevemente na pequena secção III, A, 2 do dito documento. No momento de começar o estudo desse tema, o Padre A. Vanhoye, S.J., Secretário da Comissão Bíblica Pontifícia, informou os seus colegas de que se desejava vivamente que a esse tema fundamental se acrescentasse de maneira directa o problema das relações entre o cristianismo e o judaísmo, numa perspectiva bíblica. O fr. Loza confessa que nunca soube quem teve esse desejo veemente: O próprio Papa João Paulo II? O Cardeal Ratzinger, Prefeito da Congregação para a Doutrina da Fé e, a esse título, Presidente da Comissão Bíblica Pontifícia, que depende da dita Congregação? Outro Dicastério romano? Seja como for, a introdução apresenta o documento como sendo o contributo específico que a Comissão Bíblica Pontifícia se propõe dar ao esforço de reflexão sobre as relações entre o cristianismo e o povo judaico, reflexão essa que o genocídio judaico, perpetrado pelo regime nazi alemão durante a Segunda Guerra Mundial (1940-1945), tornou particularmente urgente.

Menciono só a insistência do documento no papel de Cristo como chave hermenêutica da leitura cristã do AT. O documento reafirma, em termos renovados, a doutrina tradicional sobre a mais-valia de sentido do AT. Referindo-se a Cristo, essa mais valia de sentido só pode ser vista à luz que Cristo projecta retrospectivamente no AT. Usando a imagem do próprio documento: «À maneira de um “revelador” no processamento de uma película fotográfica, a pessoa de Jesus e os acontecimentos que lhe dizem respeito fazem aparecer nas Escrituras uma plenitude de sentido que anteriormente não podia ser percebida.» (n. 64).

A Comissão Bíblica Pontifícia reconhece, por conseguinte, que a leitura cristã do AT, inteiramente dependente da fé em Jesus Cristo, é uma leitura particular. Por isso, não é a única possível. É óbvio que os judeus têm a sua própria leitura das suas Escrituras. Como o cristianismo lê o AT à luz de Cristo, o judaísmo lê as Escrituras à luz da sua tradição, concretamente da chamada «*Torá*» oral.

Usando chaves hermenêuticas diferentes, o cristianismo e o judaísmo lêem coisas diferentes nos mesmos textos. As suas leituras são não só concorrentes como também irreduzíveis. É impossível fazer qualquer síntese entre elas, como é impossível fazer uma síntese entre o cristianismo e o judaísmo, os dois sistemas religiosos de que essas leituras são o produto e a expressão. Por isso, do ponto de vista religioso, ou se adere à leitura cristã ou se adere à leitura judaica. Poderia acrescentar-se – coisa que o documento não faz, pois não é esse o seu propósito – que alguns séculos mais tarde o islão deu ainda outra leitura, pelo menos global, dos mesmos textos, que integrou no seu sistema religioso. A leitura islâmica é incompatível com as leituras cristã e judaica, como estas são incompatíveis entre si. O indispensável diálogo entre cristãos e judeus, como entre cristãos e muçulmanos, só poderá ser verdadeiro e frutuoso, se tiver em conta esse facto.

C. INSPIRAÇÃO E VERDADE DA BÍBLIA

Como vimos, o teor da verdade da Sagrada Escritura foi uma questão debatida até ao último momento da preparação da *Dei Verbum*. Nessa matéria, a *Dei Verbum* faz essencialmente as duas afirmações seguintes: a verdade da Sagrada Escritura decorre da sua origem divina e refere-se à nossa salvação, da qual está ao serviço (DV III, 11). É notória a necessidade de aprofundar a reflexão sobre essas questões. Daí que o Santo Padre tenha confiado a missão de o fazer à actual Comissão Bíblica Pontifícia, nomeada em fins de 2008 para um período de cinco anos. O seu estudo, em curso, intitula-se precisamente *Inspiração e verdade da Bíblia*.

Seja como for, no estado actual dos estudos bíblicos, é claro que não se pode procurar na Bíblia a verdade científica, tal como hoje a entendemos. A Bíblia pressupõe uma visão do mundo diferente da nossa concepção científica moderna e é nos termos próprios dessa visão do mundo que a Bíblia expressa as verdades relativas a Deus e à nossa salvação. Isso vale sobretudo em relação à natureza, mas vale também em relação à história. Muitos relatos bíblicos de cariz histórico têm um fundamento factual, mas o seu objectivo, contrariamente ao das histórias modernas, não é «descrever os acontecimentos tal como se passaram»²⁴. Como o mito, a história e a lenda estão ao serviço

da religião; são veículos de que os autores bíblicos se servem para comunicar uma mensagem religiosa.

II. A QUESTÃO HERMENÊUTICA

Reiterando a *Divino afflante Spiritu*, a *Dei Verbum* prescreveu aos exegetas católicos o estudo histórico-crítico da Bíblia. Ao fazê-lo, o Magistério eclesiástico aceitou, pelo menos implicitamente, os objectivos da exegese histórico-crítica e os pressupostos em que ela assenta. Ora, isso tem consequências importantes. Nem sempre é óbvio que a própria hierarquia católica se aperceba dessas consequências e as tenha em conta. Vou apresentar, primeiro, os pressupostos e os objectivos da exegese histórico-crítica e, depois, o que me parece ser a sua principal consequência, isto é, a necessidade absoluta da hermenêutica. Terminarei com uma questão de uma outra ordem e que é relativamente nova. Intitulá-la-ei: «O sentido originário dos textos bíblicos sob o signo da hipótese».

1. PRESSUPOSTOS DA EXEGESE HISTÓRICO-CRÍTICA

A exegese cristã tradicional era exclusivamente «confessante». Para os cristãos, as Escrituras são antes de mais a expressão da Palavra de Deus. Deus fala de Jesus Cristo do princípio ao fim das Escrituras, inclusivamente no AT. Jesus Cristo é assim a chave da leitura cristã das Escrituras. A exegese cristã era ditada pela tradição e estava submetida à autoridade do Magistério. Rompendo com a recepção tradicional das Escrituras, a exegese crítica olha só para o texto bíblico em si mesmo, procurando-lhe o sentido, ou a verdade, por meio de um estudo feito segundo as regras da crítica: textual, filológica e histórica. Esse estudo, que tem como única autoridade a razão, representa uma mudança epistemológica em relação à exegese bíblica tradicional²⁵.

Sob a sua forma clássica, a exegese histórico-crítica tem como objectivo determinar o sentido dos textos nas circunstâncias em que foram escritos/pronunciados e lidos/ouvidos pela primeira vez. A dita exegese assenta em vários pressupostos. Menciono os que me parecem mais pertinentes para o nosso propósito²⁶. O mais fundamental diz respeito à própria natureza dos textos. A exegese histórico-crítica pressupõe que os textos bíblicos têm um sentido determinado, ou até

vários sentidos, que o exegeta pode reconhecer. Esse pressuposto é contestado por uma corrente da exegese actual, segundo a qual os textos não têm um sentido determinado, mas são susceptíveis de um número mais ou menos grande de sentidos, entre os quais o intérprete escolhe²⁷.

A exegese histórico-crítica pressupõe também que, como qualquer obra humana, os textos bíblicos estão situados. São em parte o produto do mundo dos seus autores, nomeadamente do seu mundo cultural, e têm esse mesmo mundo como destinatário. A plena inteligência do sentido originário de um texto bíblico, assim como do seu alcance, pressupõe o conhecimento ao mesmo tempo do mundo de que ele é a expressão e das circunstâncias nas quais foi escrito. A plena compreensão do texto passa pela resposta às seguintes questões: Onde, quando e por quem o texto foi escrito? A quem se dirige? Por que foi escrito? Para quê ou com que objectivo?

2. OBJECTIVOS E POSSIBILIDADES (LIMITES) DA EXEGESE HISTÓRICO-CRÍTICA

O reparo que se faz mais amiúde à exegese histórico-crítica, e porventura o mais sério, é o fosso que existe entre os seus resultados e as exigências da vida cristã²⁸. Paul Ricoeur qualifica este fosso de abismo : «De um lado, a leitura científica, do outro a leitura “confessante”. Entre as duas, um abismo.»²⁹ Este «abismo» é o resultado do que o mesmo P. Ricoeur, seguindo as pegadas de H.-G. Gadamer chama a «distanciação objectivante»³⁰. Ora a «distanciação objectivante» pertence sem qualquer dúvida à própria natureza da exegese histórico-crítica. Aceitar a exegese histórico-crítica implica aceitar a «distanciação objectivante». Com efeito, o único objectivo da exegese histórico-crítica é a inteligência do sentido originário dos textos. Não pretende mais nada nem se arroga qualquer outra competência. Estuda os textos bíblicos como estudaria qualquer outro texto antigo, sem ter em conta o estatuto religioso que os cristãos, os judeus e até os muçulmanos lhes reconhecem. Em nome da objectividade, o exegeta faz abstracção do seu próprio sistema de valores. O exegeta cristão ou judeu põe, provisoriamente, entre parênteses a sua fé. Ao fazê-lo, toma o máximo de precauções para não projectar as suas próprias ideias no texto e para não as

confundir com a Palavra de Deus. A «distanciação objectivante» e o défice religioso que dela decorre são, no fim de contas, o preço que a exegese histórico-crítica deve pagar pelo respeito da alteridade absoluta da Palavra de Deus³¹.

A exegese histórico-crítica situa-se a montante da teologia e, em sentido estrito, não é do seu foro. Está aberta a todos, crentes e não crentes. A única condição é que quem a pratica tenha as competências científicas requeridas. Estando voltada para o sentido originário, a exegese histórico-crítica não está apetrechada para discernir outros sentidos que os textos podem tomar em novas circunstâncias. Ora, para os cristãos, a Bíblia é, antes de mais, expressão da Palavra que Deus dirige aos homens e às mulheres de todos os tempos, por conseguinte, também aos de hoje. Na perspectiva cristã, a inteligência do sentido originário dos textos bíblicos não pode ser senão a primeira etapa da sua interpretação. Deve ser seguida por uma segunda etapa, que consiste na apropriação do sentido dos textos e na sua actualização, isto é, no seu enriquecimento.

3. NECESSIDADE ABSOLUTA DA HERMENÊUTICA

A apropriação do sentido dos textos bíblicos e a sua actualização é a função da hermenêutica. Enquanto o exegeta põe entre parêntesis o seu próprio sistema de valores, o hermeneuta, pelo contrário, toma-o como medida ou referência. O hermeneuta cristão proporá naturalmente uma actualização cristã e fará obra de teólogo ou de pastor. Note-se que a actualização desempenha também uma função crítica. O hermeneuta cristão aferirá o sentido dos textos pela bitola da coerência do conjunto das suas Escrituras e da sua Tradição. Por exemplo, não poderá aceitar, sem mais, a ordem divina de exterminar os habitantes do país de Canaã (Dt 7,1-6) nem a misoginia do que algumas exegetas chamam a «pornografia profética» (cf. Ez 16 e 23), para dar só dois exemplos.

A apropriação, ou a actualização, cristã do sentido originário tal como a exegese histórico-crítica o discerne, pressupõe que a distância entre a leitura científica da Bíblia e a sua a leitura «confessante» não é um «abismo» intransponível, mas que é possível passar de uma à outra³².

É altamente desejável que a mesma pessoa acumule os papéis de exegeta e de hermeneuta. As numerosas actualizações intra-bíblicas que o exegeta estuda podem orientá-lo no exercício da sua tarefa de hermeneuta. No entanto, a experiência mostra que nem sempre é fácil reunir na mesma pessoa as competências necessárias para desempenhar as duas funções. Elas são amiúde desempenhadas por pessoas diferentes. A colaboração entre os exegetas e os hermeneutas nem sempre é fácil. Em geral, os exegetas queixam-se de que os teólogos e os pastores não têm em conta os resultados dos seus estudos ou os simplificam demasiado, às vezes de maneira caricatural. Por seu lado, os teólogos e os pastores retorcem, denunciando a inutilidade de uma boa parte dos estudos exegéticos para a teologia e a pastoral.

4. O SENTIDO ORIGINÁRIO SOB O SIGNO DA HIPÓTESE

As diferenças entre as versões modernas de tal ou tal passagem da Bíblia, sobretudo do AT, são às vezes tão grandes que o leitor comum pode legitimamente perguntar se elas traduzem o mesmo texto. Vou restringir-me ao AT e, dentro do AT, aos livros em hebraico. Quando os livros do AT existem em hebraico, é a partir dessa língua que as versões modernas os traduzem. As diferenças entre as versões modernas vêm do facto de que a gramática hebraica não é uma ciência exacta. O conhecimento que temos dela é fruto duma investigação que está ainda em curso. Limitando-nos à lexicografia: é sabido que muitas palavras hebraicas podem ter vários sentidos. Além disso, as palavras têm uma história, podendo ter mudado de sentido ou adquirido novos sentidos no decorrer dos séculos. Graças aos progressos no conhecimento das outras línguas semíticas e da linguística geral, não é raro que os exegetas, mesmo aqueles que não são especialistas da filologia, descubram a existência de novos homónimos que não constam nos dicionários ou novos significados para palavras que já se encontram nos dicionários. Numa comunicação feita, em Ljubljana, em 2007, no XIX Congresso da International Organization for the Study of the Old Testament intitulada «O desafio da lexicografia hebraica hoje», David J.A. Clines, o «Editor» de um Dicionário de Hebraico monumental, em oito volumes³³, insistia no facto de que

não se pode utilizar nenhum dicionário de hebraico, mesmo os mais completos, de maneira acrítica. É hoje mais claro do que nunca que a simples tradução dum texto hebraico do AT depende, às vezes, de uma escolha, perfeitamente legítima, do seu autor. É verdade que essa escolha tem em conta o contexto, mas a compreensão do próprio contexto pode ser mais ou menos marcada pela subjectividade do tradutor. A sua versão está, por conseguinte, mais ou menos sujeita a caução.

Outra razão das diferenças entre as versões modernas da Bíblia é o facto de que os textos bíblicos antigos de que se dispõe, e que servem de base para as traduções, também divergem amiúde, podendo os tradutores seguir um ou outro texto.

5. DIVERSIDADE DOS SENTIDOS NOS TESTEMUNHOS TEXTUAIS

Desde há algumas décadas, a crítica textual chegou à conclusão de que é frequentemente ilusório pretender remontar a um texto original ou próximo do original. Deve então limitar-se a explicar as diferenças que existem entre os testemunhos textuais do mesmo livro ou do mesmo texto. Alguns livros bíblicos, ou certas passagens no interior do mesmo livro, existem sob mais do que uma forma e, por conseguinte, têm mais do que um sentido.

Relativamente ao AT, a questão reside essencialmente nas diferenças entre o texto hebraico corrente, chamado Texto Massorético (TM), e a antiga versão grega dos mesmos livros, dita dos Setenta (LXX). O livro de Jeremias está entre os livros do AT que documentam mais diferenças entre as duas formas do texto. O texto hebraico é entre um oitavo e um sétimo mais longo do que o grego. A ordem também é diferente a partir de Jr 25,13. Enquanto o grego situa os oráculos contra as Nações no centro (JrLXX 25,14-32,38), o texto hebraico coloca-os no fim (JrTM 46-51). Já Orígenes e S. Jerónimo notaram essas diferenças. Vários estudos críticos feitos a partir de fins do séc. XVIII tendiam a mostrar que o texto grego não é uma tradução abreviada do texto hebraico Massorético. A descoberta em Qumran de textos hebraicos do livro de Jeremias de tipo protomassorético³⁴ e de outros que são aparentados ao texto grego³⁵ mudaram os dados da questão e relançaram-na a partir de novas bases. O texto hebraico e o

texto grego são, de facto, edições diferentes do livro de Jeremias, cuja integridade deve ser respeitada. Não é cientificamente legítimo servir-se dos dois textos para tentar reconstituir um texto que seria original ou que seria o mais próximo possível do original. A comparação entre as duas edições é – isso sim – muito importante não só para a história da formação do livro de Jeremias, mas também para o conhecimento dos processos redactoriais de que resulta a maioria dos outros livros proféticos, sobretudo nas últimas etapas da escrita dos ditos livros³⁶.

A título de exemplo, vou assinalar dois textos que têm sentidos diferentes no texto grego e no texto hebraico. Um deles é Is 24,23^a e o outro Jr 2,30. Há certamente muitos outros textos que documentam diferenças mais importantes sob vários pontos de vista. Os dois que escolho têm a vantagem de ser breves e bastante claros. Além disso, as causas das suas diferenças são de ordens diferentes.

Isaías 24,23^a

TM

«A lua será confundida
e o sol será envergonhado ...»

LXX

«O tijolo fundirá
e a muralha cairá ...»

Não há dúvida de que este meio versículo não fala da mesma coisa no hebraico e no grego. Dito isto, os dois pares de palavras a lua/o sol e o tijolo/a muralha são duas traduções possíveis do mesmo texto hebraico consonântico, segundo a vocalização que se adopte. Além disso, os dois pares são perfeitamente coerentes. Os massoretas vocalizaram *hallelbânâh/hahammâh*, que deve traduzir-se por a lua/o sol. Pelo contrário, a tradução grega *hê plinthos/to teikhos*, que deve traduzir-se por o tijolo/a muralha, pressupõe a vocalização *hall*ébênâh/hahomâh* do mesmo texto consonântico. Embora a leitura do texto grego seja assinalada no aparato crítico da *Bíblia Hebraica Stuttgartensia*, alguns comentários, mesmo entre os mais prestigiados, nem sequer a mencionam³⁷. Os que a mencionam optam pelo texto

hebraico, o texto que eles traduzem e comentam. As traduções modernas fazem outro tanto. Não há razão para afirmar, como faz H. Wildberger, que o tradutor grego do livro de Isaías não compreendeu o sentido da palavra rara *hammâh* (sol)³⁸. Com efeito, ele traduziu-a por *hêlios* (sol) em Is 30,26. Os traços teofânicos de Is 24,23 parecem favorecer a compreensão do texto adoptada pelos massoretas, a lua/o sol. Dito isto, o par de palavras *tijolo/muralha* não está deslocado no contexto de Is 24. Prossegue a ideia da destruição da cidade ou das cidades referida nos vv. 10-12. Foi porventura por causa desses versículos que o tradutor grego escolheu o par de palavras *tijolo/muralha*³⁹. A sua compreensão do texto é a mais antiga que se conhece⁴⁰. Há muitas probabilidades de que corresponda ao sentido que o autor pretendia expressar. Seja como for, Is 24,23^a tem sentidos diferentes no texto grego e no texto hebraico. A não ser que decida arbitrariamente excluir um dos testemunhos textuais, o teólogo deve admitir que esse texto tem dois sentidos originais diferentes.

Jeremias 2,30

LXX

«Em vão golpeei os vossos filhos.

Vós não aceitastes a correcção.

A espada devorou os vossos profetas como um leão destruidor

e vós não temestes⁴¹.»

TM

«Em vão golpeei os vossos filhos;

Eles não aceitaram a correcção.

A vossa espada devorou os vossos profetas como um leão destruidor.»

Nas duas formas do texto, Iavé dirige-se aos Judaítas e começa por declarar que foi em vão que golpeou os seus filhos. Iavé queria dar uma lição, mas os destinatários da lição não são os mesmos nas duas formas do texto: no texto grego, são os Judaítas, as pessoas a quem Iavé se dirige; no texto hebraico, são os filhos dos Judaítas, isto

é, as mesmas pessoas que Iavé golpeou e de quem fala na 3ª pessoa. Os destinatários da lição não a aceitaram em nenhum dos dois casos. As diferenças na segunda parte do versículo são as mais interessantes do ponto de vista teológico. No texto hebraico, Iavé acusa os Judaitas de terem morto os seus próprios profetas: «A vossa⁴² espada devorou os vossos profetas como um leão destruidor». Pelo contrário, no texto grego, Iavé declara: «A espada devorou os vossos profetas como um leão destruidor.» Embora o texto não o diga explicitamente, a espada de que fala o texto grego devia estar ao serviço de Iavé. Com efeito, em todas as suas outras ocorrências no livro de Jeremias, a espada que devora é a espada de Iavé⁴³. Além disso, no livro de Jeremias, a espada é amiúde o símbolo da guerra, o instrumento de que Iavé se serve para castigar o seu próprio povo ou outro povo⁴⁴. A comparação com o leão vai no mesmo sentido. Com efeito, o leão é uma metáfora do inimigo enviado por Iavé (Jr 4,7). Como em Jr 2,30, lê-se também em Jr 4,7 o termo destruidor (*maxehîl*), em relação com o leão. O verbo correspondente «destruir» (*xāhat*) expressa várias vezes os castigos do povo no livro de Jeremias⁴⁵. Quando está associado a uma fera, como em Jr 2,30, esse verbo, no AT, está sempre relacionado com um castigo de Deus⁴⁶.

Resumindo: Enquanto, no texto hebraico, Iavé acusa os Judaitas de terem matado os seus profetas, no texto grego, Iavé declara que foi Ele próprio quem os matou. No texto hebraico não se vê a relação entre a acção de Iavé golpeando os filhos dos Judaitas ou a recusa da lição que Ele se propõe dar-lhes por um lado, e a acção dos Judaitas que matam os seus profetas por outro lado. Pelo contrário, as duas acções de Iavé referidas pelo texto grego têm o mesmo objectivo, e marcam uma espécie de crescendo. Golpeando os seus filhos e matando os seus profetas, Iavé quis dar uma lição aos Judaitas, a quem Ele se dirige. Os Judaitas recusaram a lição nos dois casos. Y. Goldman tem provavelmente razão ao ver no texto hebraico uma correcção teológica do texto representado pelo grego. Considerando chocante a atribuição da morte dos profetas ao próprio Iavé, um editor do texto protomassorético atribui-a ao povo⁴⁷.

Seja como for, estamos na presença de duas variantes da mesma passagem bíblica que têm sentidos diferentes. A exegese histórico-

crítica – e só ela – pode explicar a existência das ditas variantes, mas não é do seu foro tomar posição por uma ou por outra. A não ser que aceite desqualificar arbitrariamente um dos textos, o teólogo deve admitir que Jr 2,30 tem dois sentidos diferentes.

CONCLUSÕES

1. Declarando que Deus se revela por meio de obras ou acontecimentos e palavras, intimamente ligados, no quadro do plano que ele próprio concebeu e realiza a favor do seu povo e de toda a humanidade, a *Dei Verbum* inova profundamente em relação às declarações anteriores do Magistério. Esta inovação representa uma autêntica mudança de paradigma na compreensão da Revelação.

2. Da nova concepção da economia da Revelação decorrem os modos da sua transmissão definidos pela *Dei Verbum*, nomeadamente, a articulação entre a Tradição e as Escrituras.

3. Reiterando as declarações da *Divino afflante Spiritu* a respeito do estudo histórico-crítico da Bíblia, a *Dei Verbum* deu ao dito estudo uma maior autoridade.

4. Dados a sua natureza, os seus pressupostos, os seus objectivos e os seus recursos, o estudo histórico-crítico da Bíblia, do ponto de vista confessional, não pode ser senão a primeira etapa na sua interpretação. É indispensável que se siga outra etapa, isto é, a actualização do sentido das Sagradas Escrituras, ou a apropriação do dito sentido. É o objecto da hermenêutica. A actualização das Escrituras é um dos grandes desafios que se põem à Igreja. Dela dependem provavelmente a resposta a algumas das questões actualmente debatidas e a solução de alguns problemas que agitam a Igreja, relativos, por exemplo, ao lugar e ao papel das mulheres na Igreja.

(NOTAS)

- 1 J. Ratzinger, «Dogmatische Konstitution über göttliche Offenbarung. Einleitung», in *Lexikon für Theologie und Kirche. Das zweite Vatikanische Konzil, Teil II*, Friburgo – Basileia – Viena, 1967, p. 499 (498-503).
- 2 Jan Lambrecht, «*Dei Verbum* Forty Years Later», *Proceedings of the Irish Biblical Association*, 28 (2005) 3 (1-20).
- 3 Sigo a tradução da *Dei Verbum* dada em Herculano Alves, *Documentos da Igreja sobre a Bíblia*, Fátima, Difusora Bíblica / Palheira, Gráfica de Coimbra, 2011, pp. 598-638. Às vezes retoco-a e uma vez corrijo-a. O texto citado (III, 11) lê-se na p. 613. A edição oficial da *Dei Verbum* foi publicada na *Acta Apostolicae Sedis* 58 (1966) 817-835.
- 4 Em Herculano ALVES, *Documentos da Igreja sobre a Bíblia* (supra, n. 3), p. 599, lê-se: «Esta economia da salvação». O engano deve-se porventura à presença da expressão *historia salutis* (“história da salvação”) na linha seguinte.
- 5 I, 2.
- 6 IV, 14. Cf. B.-D. Dupuy, «Avertissement», in B.-D. Dupuy (ed.), *La Révélation Divine. Tome I. Constitution Dogmatique « Dei Verbum »*. *Texte Latin et Traduction française* par J.-P. Torrel (Unam Sanctam 70a), Paris, Les Éditions du Cerf, 1968, p. 14.
- 7 J. Chr. K. von Hofmann, *Weissagung und Erfüllung im Alten und Neuen Testamente*, Nordlingen, C. H. Beck, 1841-1844.
- 8 E. G. Wright, *God Who Acts: Biblical Theology as Recital* (Studies in Biblical Theology, 8), Londres, SCM Press, 1952.
- 9 G. von Rad, *Theologie des Alten Testaments. Band I. Die Theologie der geschichtlichen Überlieferungen Israels* (Einführung in die evangelische Theologie, 1), Munique, Chr. Kaiser Verlag, 1957; *Band II. Die Theologie der prophetischen Überlieferungen Israels* (Einführung in die evangelische Theologie, 2), Munique, Chr. Kaiser Verlag, 1960.
- 10 Oscar Cullmann, *Christ et le temps : Temps et histoire dans le christianisme primitif* (Bibliothèque théologique), Neuchâtel, Éditions Delachaux et Niestlé, 1947; Idem, *Le salut dans l'histoire : l'existence chrétienne selon le Nouveau Testament*, Neuchâtel Éditions Delachaux et Niestlé, 1966.
- 11 As Igrejas orientais não católicas e o judaísmo não entraram no debate. Para a posição judaica na matéria, pode ver-se Jon D. LEVENSON, «Why Jews Are Not Interested in Biblical Theology», in J. NEUSNER, B. LEVINE, and E. FRERICHS (eds), *Judaic Perspectives on Ancient Israel*, Filadélfia, Fortress Press, 1987, pp. 281-307.
- 12 Nos outros textos do NT, o termo economia (*oikonomia*) tem o sentido de administração (Lc 16,2-4), cargo/encargo (1 Cor 9,17 e Col 1,25). O termo é usado na LXX de Is 22,19.21, onde traduz respectivamente *maçcāb* (posto, cargo, ofício) e *memxālā* (autoridade, domínio).
- 13 Gerhard VON RAD, *Weisheit in Israel*, Neukirchen-Vluyn, Neukirchener Verlag, 1970.
- 14 A expressão tem o inconveniente de a palavra «economia» estar hoje bastante desvirtuada.
- 15 F. E. DEIST, «The Dangers of Deuteronomy. A Page from the Reception History of the Book», in F. GARCÍA MARTÍNEZ et al. (eds), *Studies in Deuteronomy in Honour of C.J. Labuschagne* (Supplements to Vetus Testamentum, 53),

- Leiden – Nova York – colónia, E. J. BRILL, 1994, pp. 13-29; M. PRIOR, *The Bible and Colonialism. A Moral Critique* (The Biblical Seminar, 48), Sheffield, Sheffield Academic Press, 1997.
- 16 *Exortação apostólica pós-sinodal Verbum Domini do Santo Padre Bento XVI ao Episcopado, ao Clero, às Pessoas Consagradas e aos Fiéis Leigos sobre a Palavra de Deus na Vida e na Missão da Igreja*, Cidade do Vaticano, Libreria Editrice Vaticana, 2010.
- 17 *Tractatus theologico-politicus*, Amsterdam, 1670.
- 18 Richard SIMON, *Histoire critique du Vieux Testament*, Paris, 1678.
- 19 Desde 1920, chama-se «Escola Bíblica e Arqueológica Francesa».
- 20 R. de VAUX, *Histoire ancienne d'Israël: Des origines à l'installation en Canaan* (Études Bibliques), Paris, Librairie Lecoffre / J. Gabalda et Cie, 1971.
- 21 Herculano ALVES, *Documentos da Igreja sobre a Bíblia* (supra, n. 3), pp. 1232-1318.
- 22 Herculano ALVES, *Documentos da Igreja sobre a Bíblia* (supra, n. 3), pp. 1447-1580.
- 23 J. LOZA VERA, «L'Ancien Testament dans l'Église: Perspectives du récent document de la Commission Biblique Pontificale», *Liber Annuus* 51 (2001) 233 (233-250); J. LOZA VERA, «El problema del Canon del Antiguo Testamento según el reciente documento de la PCB», *Asociación de Biblistas Mexicanos* 12 (2003) 112-113 (111-119).
- 24 Esta frase de Leopold von Ranke (1795-1886) expressa bem o objectivo da história moderna, disciplina científica nascida na Alemanha, no século XIX. Cf. Henri Irénée Marrou, «Comment comprendre le métier d'historien», in Charles SAMARAN (dir.), *L'histoire et ses méthodes* (Encyclopédie de la Pléiade), Paris, Gallimard, 1961, p. 1468 (1465-1540).
- 25 Pierre GIBERT, «La différenciation moderne de la lecture biblique. Le conflit des épistémologies», *RSR* 92 (2004) 89-117 ; Pierre-Marie Beaude, «Exégètes et théologiens : du conflit à la responsabilité de sujets lecteurs», *RSR* 95 (2007) 338-340 (337-354).
- 26 Francolino J. GONÇALVES, «Enjeux et possibilités de la quête du sens historique originaire. Est-ce la même chose que le sens littéral ?», in Olivier-Thomas VENARD (ed.), *Le sens littéral des Écritures*, Paris, Les Éditions du Cerf, 2009, pp. 47-74.
- 27 Charles H. COSGROVE, *The Meanings We Choose. Hermeneutical Ethics, Indeterminacy and the Conflict of Interpretations* (JSOT. S 411 – The Bible in the Twenty-First Century Series, 5), Londres– Nova York, T & T Clark International, 2004.
- 28 Jacques VERMEYLEN, «À quoi servent les exégètes ? La lecture de la Bible entre servitude et service», *RevSR* 80 (2006) 309-329.
- 29 Paul RICOEUR, «Herméneutique. Finalités de l'exégèse biblique», in D. Bourg e A. Lion (dir.), *La Bible en Philosophie : Approches contemporaines*, Paris, Éditions du Cerf, 1993, p. 27 (pp. 27-51).
- 30 Paul RICŒUR, «Herméneutique» (supra, n. 29), p. 28, traduz assim o termo alemão *Verfremdung*.
- 31 Jean Zumstein, «Critique historique et éthique de la connaissance», in J. Doré et Chr. Theobald (eds), *Penser la Foi. Recherches en théologie aujourd'hui. Mélanges offerts à Joseph Moingt*, Paris, Les Éditions du Cerf – Assas Éditions, 1993, pp. 71-79 ; Idem, «Les enjeux de la méthode historico-critique », in

- C. Coulot (ed.), *Exégèse et herméneutique. Comment lire la Bible ?* (Lectio Divina, 158), Paris, Les Éditions du Cerf, 1994, pp. 51-67 ; Pierre Gibert, «L'exégèse critique, témoin de l'Incarnation», in R. Kuntzmann (ed.), *Ce Dieu qui vient. Études sur l'Ancien et le Nouveau Testament offertes au Professeur Bernard Renaud* (Lectio Divina, 159), Paris, Les Éditions du Cerf, 1995, pp. 371-384.
- 32 Pierre Gibert, «L'exégèse critique, témoin de l'Incarnation» (supra, n. 31), pp. 371-384.
- 33 David J.A. Clines (ed.), *The Dictionary of Classical Hebrew*, vol. I-VIII, Sheffield, Sheffield Academic Press, 1993-2011.
- 34 2Q13; 4Q70 et 4Q72.
- 35 4Q71 et 4Q71a.
- 36 Pierre-Maurice BOGAERT, «Le livre de Jérémie en perspective: Les deux rédactions antiques selon les travaux en cours», *RB* 101 (1994) 363-406 ; Francolino J. Gonçalves, «Baruc e Jeremias nas duas edições mais antigas do livro de Jeremias conhecidas», *Didaskalia* 35 (2005) 85-115.
- 37 Por exemplo, Willem A. M. Beuken, *Jesaja 13-27 übersetzt und ausgelegt* (Unter Mitwirkung und in Übersetzung aus dem Niederländischen von Ulrich Berges und Andrea Spans), Friburgo – Basileia – Wien, Herder, 2007, pp. 317 e 335-336.
- 38 Hans WILDBERGER, *Jesaja. 2. Teilband Jesaja 13-27* (BKAT X/2), Neukirchen-Vluyn, Neukirchener Verlag, 1978, p. 942.
- 39 Joaquim Carreira Marcelino das Neves, *A Teologia da tradução grega dos Setenta no livro de Isaías*, Lisboa, Universidade Católica Portuguesa, 1973, pp. 262-263.
- 40 A compreensão representada pela vocalização massorética já está documentada nas recensões de Luciano, Áquila, Símaco e Teodocião.
- 41 A respeito do fim do versículo e da sua relação com o começo do v. 31, na LXX, pode ver-se Yohanan Goldman, «Crispations théologiques et accidents textuels dans le TM de Jérémie», *Biblica* 76 (1995) 40-47 (25-52).
- 42 É também a leitura da Vulgata (em latim) e do Targum (em «aramaico).
- 43 Jr 12,12 ; 46,10.14 ; 47,6-7.
- 44 Jr 14,13.15.16.18 ; 25,16.27.29 ; 46,16.
- 45 Jr 5,10 ; 6,5 ; 13,9.14 ; 15,3.6 ; 22,7 ; 36,29 ; cf. Daniel BOURGUET, *Les métaphores de Jérémie* (EB, ns 9), Paris, J. Gabalda, pp. 95-96 et 203-334.
- 46 Daniel BOURGUET, *Les métaphores* (supra, n. 45), pp. 207-208.
- 47 Yohanan GOLDMAN, «Crispations théologiques» (supra, n. 41), pp. 40-47.

O PÓS-CONCÍLIO: MEMÓRIAS E PERSPECTIVAS

Fr. Mateus Peres, OP – Fr. José Nunes, OP

Que novidades trouxe o Concílio Vaticano II? Que impacto real tiveram tais inovações na vida da Igreja? Que futuro está por construir? A estas questões procuramos dar aqui algum tipo de resposta...

1. É comum reconhecer-se hoje, com facilidade, que os textos do Concílio são fruto de um compromisso entre duas tendências (ou sensibilidades ou grupos ou perspectivas teológicas): por um lado, aqueles que apostavam num diálogo da Igreja com o mundo, exigindo uma linguagem assimilável pelos seus contemporâneos, um renovamento da liturgia e da formação do clero, maior liberdade na investigação teológica e exegética, plena confiança no laicado, um estilo de governo mais evangélico e menos jurídico-administrativo, uma participação efectiva do episcopado universal nas orientações para a Igreja; de outro lado, aqueles que se preocupavam essencialmente com a conservação do depósito da fé na sua integridade, temiam as possíveis más influências do marxismo-evolucionismo-laicismo, desconfiavam que o ecumenismo e o pluralismo teológico abriam portas ao relativismo e não aceitavam a «exaltação» da colegialidade episcopal como forma de fragilizar a figura do papa e da cúria romana¹. Dum modo geral, a primeira daquelas tendências defende e representa uma eclesiologia de comunhão, enquanto a segunda perfilha uma eclesiologia mais jurídica e um modelo de Igreja institucional².

A consequência mais natural da existência daquelas duas perspectivas foi o aparecimento «dum certo número de ambiguidades

nos textos, os pontos de vista clássicos e os novos por vezes justapostos e não realmente integrados»³.

2. De qualquer modo, é inquestionável que o Concílio Vaticano II segue uma determinada rota, perfeitamente identificável: o conjunto dos seus textos e, em particular, «a Constituição *Lumen Gentium* – por muitos considerada a Magna Carta do Concílio – apresenta uma visão global da Igreja com uma profundidade e uma riqueza jamais conseguidas num documento conciliar anterior, uma síntese (...) que renova a problemática eclesiológica, orientada na Igreja latina desde o séc. XVI numa perspectiva essencialmente jurídica»⁴.

É por esse motivo, aliás, que foi possível ao papa J.Paulo II resumir em três ou quatro grandes eixos essa eclesiologia conciliar completamente inultrapassável: «De entre os elementos que expressam a verdadeira e própria imagem da Igreja, devemos pôr em destaque principalmente estes: a doutrina segundo a qual a Igreja é apresentada como povo de Deus (LG II) e a autoridade hierárquica como um serviço (LG III); a doutrina que mostra a Igreja como comunhão e, por conseguinte, estabelece as relações que devem dar-se entre a Igreja particular e a universal, e entre a colegialidade e o primado; ainda a doutrina segundo a qual todos os membros do povo de Deus, cada um a seu modo, participam da tripla função de Cristo: Sacerdotal, Profética e Real; cuja doutrina está em conexão com a que se refere aos deveres e direitos dos fiéis Cristãos, concretamente dos leigos; finalmente, o empenho que a Igreja deve por no ecumenismo»⁵.

3. Mas, afinal, que se passou a seguir ao Concílio? Como foi recebido e posto (ou não) em prática?⁶

A primeira notícia foi recebida com pouco interesse: a ideia seria acabar o Vaticano I? Para quê? Como? Lembremos rapidamente os últimos anos de Pio XII (por exemplo, a Encíclica *Humani Generis*, de 1951 que sublinhou a dificuldade de diálogo e de compreensão face ao mundo contemporâneo, a perseguição contra vários teólogos OP, a partir de 1954, perseguição que atingiu muitos outros). De facto, não havia propostas nesse sentido. Quando muito, especulava-se sobre um outro Papa, de orientação diferente, se não contrária a Pio XII, tido por insubstituível à hora da morte. Mas a autoridade única do papado parecia ser a única via de renovação da Igreja. A

originalidade de João XXIII consistiu em devolver a palavra à Igreja, em responsabilizar a Igreja universal. Ultrapassou tudo e todos. E foi preciso algum tempo para assimilar essa originalidade. Ninguém estava em verdade preparado para um Concílio. Inclusive por causa das imagens negativas de Trento e do Vaticano I.

Depois, com o que se vinha sabendo das primeiras sessões, a atitude mudou radicalmente e vivia-se com entusiasmo e muita esperança o desenrolar do Concílio. Tudo parecia estar a mudar para uma Igreja mais verdadeira, mais dialogante e mais livre. É, por isso, imensamente estranho que um Bispo, de regresso da terceira sessão conciliar, tivesse declarado que “O Concílio não vai mudar nada na Igreja”. Com enorme espanto perguntávamo-nos: como é que era possível dizer-se uma coisa dessas? Então não se estava a ver, todos os dias, tantas perspectivas novas a aparecer, tantas janelas a abrirem, tantas esperanças a nascer...

Mas a esta distância, quase me apetece dizer que «sendo Sumo-Sacerdote naquele ano profetizou» (Jo.11.49) que, em realidade, nada mudaria na Igreja...

4. «Não mudou nada» é exagero manifesto, mas passado o período a que se chamou de turbulência, o dos anos 60, verifica-se que as mudanças foram muito superficiais. Foram «cosméticas». Em profundidade, pouco ou nada realmente mudou.

Em primeiro lugar, há que reconhecer a real ambiguidade de muitos textos. Nessa altura, ainda muitos acreditaram que pelo empenho e militância de todos os interessados se poderia assegurar, se não em tudo, em grande parte, a interpretação e aplicação mais renovadora dos textos. Mas hoje parece que – possível ou não – isso não aconteceu; a prática da Igreja foi outra.

Disse-se, com razão, que os grandes textos conciliares se poderiam com vantagem agrupar em dois conjuntos: um, em que a Igreja delineava uma nova atitude face ao que lhe era exterior – os textos ditos *ad extra* – o outro em que a Igreja tenta penetrar mais profundamente no seu próprio mistério e esboçar algumas linhas de actuação prática: os textos *ad intra*.

a) *Ad extra*: apesar de afirmar que a dignidade dos seres humanos está em obedecer à sua consciência, de se declarar aberta ao diálogo, pronta a aprender com o «mundo» [GS 44], de reconhecer a legítima autonomia das realidades terrenas, nomeadamente, das ciências e das sociedades [GS 36], com base em alguns dados científicos mas não todos, em matéria tivemos a Encíclica *Humanae Vitae*, algumas intervenções infelizes em matéria de procriação medicamente assistida, em que o magistério não escutou ninguém a não ser o que, erradamente, considerou a sua tradição;

Acrescente-se um quase total desaparecimento da abertura ecuménica de que tanto se falou: a Igreja católica não vai ao encontro das outras, mantém-se imóvel como o centro do mundo e espera: os outros que venham. Isto apesar do trabalho extraordinário das comissões mistas de teólogos [católicos/anglicanos; católicos/luteranos] que conduziram a verdadeiro entendimento quanto às questões de fundo e «sanaram» muito das polémicas históricas; nada acontece. O problema, para todos os cristãos não-católicos não nasce das divergências teológicas, mas da questão do poder e do centralismo romanos. Houve, é certo, gestos isolados e sem continuidade: João Paulo II pergunta aos irmãos separados como se há-de entender o ministério de Pedro, Bento XVI em Inglaterra reconhece que a Igreja é para a inclusão.

Onde está o reconhecimento matizado, claro, mas positivo, das religiões não-cristãs? Na Declaração *Nostra Aetate*, 2, a Igreja não rejeita nada do que nessas religiões existe de verdadeiro e santo (§ 2) e exorta os seus membros ao «diálogo e à colaboração» (§ 3). Mas...

b) Acrescentamos alguns exemplos a propósito dos documentos ditos *ad intra*: relativamente aos Bispos (I), aos Religiosos (II), aos Teólogos (III) e ao próprio Povo de Deus (IV):

I) A propósito dos Bispos, cabe perguntar: que aconteceu com a colegialidade? Dizia-se que o Concílio Vat. I tinha sido o Concílio do Papado (com a proclamação da infalibilidade, etc); este seria o dos bispos. Mas, de facto, onde estão os Bispos? E as igrejas particulares? Os Sínodos estão perfeitamente domesticados, no sentido de se recolherem dos debates sinodais, verdadeiramente livres, apenas o

que interessa integrar no documento final (um documento muito mais papal que sinodal). A escolha dos novos bispos faz-se, há décadas, «à imagem e semelhança de quem escolhe», o que resulta na ausência de liderança, na marginalização das Conferências episcopais, outrora tão criativas, como as do Brasil e a dos EUA.

II) A Vida Religiosa, «dom do Espírito Santo à Igreja», não é propriamente uma criação da igreja hierárquica mas tudo se passa como se os Religiosos, a maioria dos quais é constituída por presbíteros, tenha de ser integrada nas pastorais diocesanas, com poucas possibilidades de iniciativas próprias. Relativamente às Religiosas, sobretudo em certos países, sabe-se bem o clima de suspeição por parte das autoridades eclesiásticas, a realização de inquéritos sobre inquéritos, as condenações a que se chegou em alguns casos. Uma boa parte da responsabilidade, se não a maior, pode, é certo, pertencer aos próprios Religiosos.

III) J.H. Newman, em 1863 escreveu: «Esta idade da Igreja é especial. Em tempos anteriores não havia a extrema centralização que é de uso hoje. Se um teólogo privado dissesse alguma coisa, um outro lhe respondia. Se a polémica crescesse, recorria-se ao Bispo, a uma faculdade de Teologia ou a uma Universidade estrangeira. A Santa Sé era apenas o tribunal da última instância. Agora, se eu como teólogo privado, publicar qualquer texto, [Roma] responde-me imediatamente. Como posso eu lutar com uma tal cadeia no braço?.. Havia verdadeiro julgamento nas escolas primitivas e medievais. Não há escolas agora...nem liberdade de opinião. Isto é, não há trabalho intelectual».

O Concílio trouxe alguns elementos positivos aos problemas mencionados por Newman, nomeadamente, o apelo ao respeito pela «hierarquia das verdades» (UR 11)? Terá mudado alguma coisa? Mudou; o nome de Santo Ofício desaparece e aparece a Sagrada Congregação para a Doutrina da Fé; certos procedimentos mais lesivos dos direitos humanos são abolidos, mas essa abolição nem sempre é respeitada. Continua o controlo minucioso de todo o ensino, de tudo o que é dito. Antes do Concílio, nos últimos anos do pontificado de Pio XII, perseguia-se não só os que dissessem heresias (teria havido assim tantos?), mas também os que não repetissem a

«cartilha». Na Instrução sobre a vocação eclesial do teólogo de 1990, este, o teólogo, é visto como um perigo para a Igreja; no Motu Próprio de 1998, o Papa escreveu que lhe pareceu «absolutamente necessário» introduzir nos Códigos de Direito eclesiástico normas (proibições e sanções) para impedir que os fiéis «e particularmente os que se dedicam propositadamente às disciplinas da sagrada Teologia», se afastem de qualquer ponto do ensino romano...

IV) A Igreja está hoje mais clerical do que nunca; assiste-se a um centralismo total na formação dos futuros ministros do culto e da palavra; o povo de Deus celebra a liturgia na sua própria língua, o que é imensamente positivo – embora houvesse muito a dizer sobre a aprovação das traduções para vernáculo, particularmente para a língua inglesa – mas tudo se faz sem espaço de criatividade.

5. Temos consciência de que não fazemos mais do que emitir uma opinião. Por isso, não será necessário explicar como foi possível um insucesso destas dimensões. Talvez uma história exemplar nos ajude a perceber o que realmente aconteceu. O Osservatore Romano de 10 de Outubro de 1968 publicou o que a Documentation Catholique 65 (1968) traduziu *De la Constitution pastorale «Gaudium et Spes» à l'encyclique Humanae Vitae. Une étude du Cardinal Felici*. Durante o Concílio, Felici tinha sido o Secretário-Geral e, face à polémica em torno da Encíclica de todo esse verão (e não só), veio explicar que a nova encíclica nada tinha de novo, tanto mais que só retomava as posições e os argumentos do projecto preparatório do Concílio, projecto esse que o Concílio tinha posto de lado de forma pouco clara, segundo ele. Esta rejeição de vários textos, preparados no período pré-conciliar pelos organismos da Cúria romana (Santo Ofício) dera-se, como uma clara e maciça recusa, por parte do Concílio, de repetir a teologia pré-conciliar, construída em torno de uma noção de «lei natural» essencialista e estática. O Cardeal achava, portanto, perfeitamente adequado que, após o Concílio, o magistério ignorasse as grandes opções orientadoras do Concílio e retomasse o rumo «de sempre»...

6. Neste momento, uma pergunta imediatamente nos ocorre: se o Vaticano II trouxe, de facto, novidades importantes, e se, por outro

lado, pouco mudou na Igreja, que se terá passado que explique ou justifique esse facto?

Creemos que uma boa hipótese de explicação está na consideração das várias atitudes de recepção ao Concílio. Com C. Floristán, consideramos, pelo menos, as seguintes modalidades de recepção: recusa pura e simples, aceitação com espírito reformista, aceitação com intenção restauracionista, aceitação em linha de ultrapassagem⁷. E tem sido a linha restauracionista (não propriamente de recusa do Concílio, mas de restaurar muito do que havia antes dele, por medo ou por desacordo com tudo o que se lhe seguiu) que tem vindo a ganhar muita força e a impor-se em muitos sectores da instituição eclesial.

7. Ora, o modelo eclesiológico de comunhão privilegiado pelo Concílio concretiza-se claramente no vocábulo e na noção de «corresponsabilidade», a qual conjuga e sintetiza muito bem, como o evidenciaremos, os eixos da eclesiologia conciliar que J. Paulo II destacou e atrás mencionámos. Isto mesmo o afirma o Cardeal Suenens, testemunho de excepção da assembleia conciliar: «a ideia-chave do Concílio é a afirmação da corresponsabilidade de todos os cristãos no seio do povo de Deus»⁸. E a corresponsabilidade não diz respeito, apenas, a uma forma (mais ou menos nova) de governo da Igreja, nem tão pouco a mais um estilo ou opção de pastoral (entre outros); é um tema estreitamente relacionado com o ser mesmo da Igreja. Por isso mesmo, não é de estranhar que ele se encontre na confluência dos três grandes eixos da eclesiologia conciliar e que seja adaptado a concretizar e concluir a reflexão sobre essa doutrina conciliar e suas implicações pastorais: a corresponsabilidade envolve a «comum responsabilidade»⁹ de todos os membros do povo de Deus, como Corpo de Cristo, vivendo numa comunidade local bem concreta, realidade exemplar da pluralidade de ministérios e serviços na Igreja.

Em termos de futuro, serão estes, pois, os pontos a aprofundar e a implementar sempre e cada vez mais na vida e estruturas eclesiais.

(NOTAS)

- 1 Cfr R .Aubert – C.Soetens, La préparation et l'ouverture du Concile, in VV.AA., *Histoire du Christianisme*, vol 13, Desclée, Paris 2000, pp.35-36
- 2 Cfr A. Dulles, *Modelos de la Iglesia*, Sal Terrae, Santander 1975
- 3 R. Aubert-C. Soetens, Les résultats, in VV.AA., *Hist.Christ.*, oc., p.90.
- 4 Ibidem,p.90.
- 5 J.Paulo II, *Sacrae Disciplinae Leges*, Introdução ao Código de Direito Canónico, BAC, Madrid 1983, p.8.
- 6 Foi-me pedida a minha opinião sobre o Concílio ecuménico Vaticano II e, particularmente, sobre o pós-concílio. Se bem percebi, pedia-se como vivi e vivo esse período. É disso que se trata e, por isso, o que segue não me compromete senão a mim (Fr.Mateus).
- 7 Cfr C.Floristán, *Vat.II – Concílio pastoral*, Ed.Paulistas, Lisboa 1990, pp.152-158. Sobre o tema da 'recepção' do Concílio, de entre a muita bibliografia, permito-me destacar: C.Floristán, *El concílio veinte años después*, Cristiandad, Madrid 1995; VV.AA., *La réception de Vatican II*, Cerf, Paris 1985; C.Théobald, *La réception du Concile Vatican II – Tome 1*, Cerf, Paris 2010.
- 8 Suenens, *La corresponsabilidad en la Iglesia de hoy*, DDB, Bilbao 1969, p.8.
- 9 Cfr H.Legrand, *La Iglesia local*, in *Iniciación a la pratica de la teologia-III*, Cristiandad, Madrid, 1985, onde o autor usa esta expressão para falar dos «ministérios na Igreja local».