

Palavra, sentido e realidade na textualidade bíblica

Maria João Pires
Faculdade de Letras do Porto

Independentemente das elaborações teológicas que assentam no dado adquirido da Palavra (2 Co 13, 5), reflectir sobre a pertinência da textualidade bíblica é por um lado problematizar as razões da sobrevivência da Bíblia, por outro, e mais importante, traçar um percurso de leitura onde a análise conceptual da palavra e do sentido assumem fundamental relevância. A exigência desta reflexão é-nos posta à partida pela irreligiosidade latente de hoje para a qual a resposta da negação total já não é suficiente. Questões de ordem filológica e teológica deverão pois ser colocadas não numa perspectiva de problematização mista, híbrida e, quem sabe se por isso mesmo, instável mas sim na tentativa de aprofundar o conceito da Palavra de Alguém que A dirige sem A pronunciar e que responde sem nunca ser ouvido.

Aqui entra evidentemente a explicação teológica do Verbo: o Amor, cujo estatuto onto-poético dá forma à textualidade da Bíblia na medida em que constitui o elo de ligação entre o sentido e o sagrado. Este Amor, primeiro e fundador, explicado, por exemplo, em Eclesiastes, é no entanto distante e assimétrico – trata-se de um dom original, ao qual o homem supostamente deve gratidão absoluta. A este dom corresponde uma palavra sem precedentes, pois realiza-se como palavra sem constituir o paradigma da relação interpessoal. Tal é a Boa Nova que um anjo vem anunciar em forma de 'metamensagem', numa noite semeada de estrelas. Nos textos da Nova Aliança, a notícia está contida numa trama narrativa, na qual Jesus é a personagem principal; a notícia é dada simultaneamente pela Palavra (de Deus ao homem) e na palavra (enunciada entre os homens).

Neste ponto, a versão relacional da Revelação bíblica responde com o dogma da Trindade, onde o absoluto já não é substância, estado ou sistema, mas relação entre pessoas divinas. A missão do Filho vem compensar o que o isolamento inicial do Pai comportava em termos de assimetria na história da aliança com os homens. O Filho revela então a autocomunicação de Deus (Ap 3, 20) e o destino da pessoa humana cumpre-se, em princípio, aqui. A partir

deste momento a comunicação entre os homens torna-se o ponto de movimentação da palavra. Na verticalidade da comunicação (Deus/homens), como na horizontalidade (seres humanos entre si), esta questão é decisiva para definir teologicamente quer a alteridade humana quer a divina.

No entanto, também aqui somos obrigados a distinguir entre duas características radicalmente opostas: a assimetria de uma *versus* a reciprocidade de outra. E, apesar de Deus falar de Deus na linguagem dos homens e com isso ligar ao princípio do sentido o princípio do mundo, a verdade é que o conteúdo da transcendência e da revelação surge aos homens sob a forma de uma comunicabilidade vertical. O Verbo preexiste ao mundo, mas Deus não é um demiurgo – é alguém que fala, e afinal é na Palavra, e apenas Nela, que podemos construir a ideia de Deus.

É claro que, neste âmbito, uma teologia da linguagem deveria analisar pontual e profundamente a natureza da significação e, melhor ainda, da não significação nos próprios textos das Escrituras. Mas vejamos: no começo Deus diz e cria. Longe de surgir passivamente nos confins da existência, o Deus-Verbo intervém sobre todas as coisas. Na utilização anagógica do simbolismo religioso (Ac 17, 25-27) surge o Princípio, enquanto acontecimento fundador, simultaneamente pessoal e trans-humano. A este respeito, o Novo Testamento já não explica a vida humana a partir da grande narrativa que conta a história do mundo, mas a partir de uma única história cuja vida dispensa todas as outras. A linguagem de Deus faz-se então nos actos, gestos e palavras de uma outra pessoa. Estamos perante um texto que, longe de se 'desfazer' nas reinterpretções, se destina a influenciar, a guiar e a 'fazer' a conduta humana através de uma interpretação aplicativa.

Por muito que a narrativa evangélica ultrapasse o simples documento histórico, porque se constitui na expressão de uma palavra que se oferece à verificação humana, ela tem a virtude singular de nos fazer entrar num lugar de sentido, onde a força elocutória da comprovação se manifesta definindo a religiosidade ou o desejo de acreditar.

Por analogia, e até derivação, é um facto que toda a obra contém algo desta autoridade, desta função edificante. Se não ostentando as «palavras de uma vida eterna», a obra apresenta-se como recomendação de um possível. Jean Grosjean afirma no entanto que a diferença reside no facto de aquele que investe na Bíblia, mesmo que seja na Sua leitura comum, começar a viver o Seu texto em lugar de apenas O pensar (Grosjean, 1971: 84). Transformar-se-ia pois este leitor em alguém capaz de uma interpretação vital e por conseguinte de dar ao texto uma interpretação indissolúvelmente simbólica e aplicativa. Esta, permanecendo *hic et nunc*, faz da Bíblia um protótipo em torno do qual outras obras circulam, mais ou menos distantes, segundo graus de confrontação diversa.

Tal como o texto filosófico, o religioso encontra aqui a sua justificação última, não só descrevendo o exemplo mas também problematizando. Vejamos Sartre: apesar de não existir nele inquietude religiosa, a negação de Deus é necessária à consequente afirmação do homem. Ou seja, renunciando a ser, o homem decide, no próprio risco da ambiguidade, existir. Já não se trata, pois, apenas de afirmar a tradicional importância da Bíblia enquanto referência iniciática e exemplar na nossa cultura judaico-cristã. Ela mesma comporta uma extrema diversidade: de um texto ao outro, a Bíblia ultrapassa a Bíblia. Materialmente, a palavra grega *biblos* leva-nos a Byblos, a cidade fenícia, grande mercado do papiro. A Bíblia apresenta-se como uma colectânea de obras cuja ordem sequencial difere segundo a confissão religiosa em causa. Cada uma é simultaneamente prefácio e posfácio da outra, o que prefigura e o que termina. Para além disso, formalmente, a Bíblia não se contém apenas num género, mas recolhe vários géneros discursivos. Estendendo-se por milhares de anos, a formação do texto realiza-se a partir de um núcleo fundamental – a Lei essencial trazida por Moisés – em torno do qual se vão agrupando narrativas históricas contidas em documentos antigos. Os Profetas acrescentam o seu ensinamento, e outros textos, obras de poetas e sábios como o Livro de Jó, vêm posteriormente integrar-se a este conjunto.

Northrop Frye apelida a Bíblia de o «grande código» das manifestações do espírito. Foi certamente o caso durante séculos, pois os livros bíblicos organizavam a arte, a literatura e o pensamento em geral. Tratava-se essencialmente de uma cultura bíblica hoje questionada, não pelo seu valor enquanto tradição, mas pela possibilidade de ainda exercer um papel tutelar. O conceito de Princípio constitui talvez um sentido para o qual estes textos se definem ainda como fundadores. A prová-lo estão os fortes abalos que a questão da transcendência divina tem sofrido na história da tradição filosófica ocidental: admitir-se-á por exemplo facilmente que estes textos nem sempre se tenham constituído, num plano temático ou semântico, como o «grande código» das manifestações do espírito humano. Disseminada por meios culturais diversos, a Bíblia tem levado o espírito humano a encontrar verdades desconhecidas da inteligência helénica: a realidade de um Deus pessoal, a criação *ex nihilo*, o valor do acontecimento que surge como intervenção imprevista de uma vontade transcendente, a orientação da história individual ou colectiva, feita a um ritmo de provas, contingências e crises.

É claro que o pensamento filosófico divide-se neste ponto entre uma cultura profana, que leva a razão a nascer na Grécia, e outra que, tantas vezes e inexplicavelmente, mistura o espírito humano com a barbárie de si mesmo (Mattei, 1990). Os traços deste paradoxo vão sendo dados ao longo dos tempos, por exemplo, pelo nominalismo medieval e o seu sentido religioso do poder divino, mas também pela descoberta da contingência das leis naturais e

políticas, pela tese cartesiana da criação das verdades eternas, pela ideia bergsoniana da criação que, enquanto ideia mítica, compete com a noção platónica do Bem, fonte de toda a inteligibilidade concreta. Pela sua própria natureza questionante, a filosofia descobre, através da mais simples experiência humana, que o futuro e a duração da história possuem em si a realidade e a finitude. Bem ao contrário do que acontecia nos mistérios da Idade Média, o tempo bíblico já não serve de fundo sobre o qual se recortam as cenas a narrar. O tempo já não é um elemento onde é possível estipular simultaneamente a completude do Universo e a existência de um livro divino que o descreve, encarregando o leitor de decifrar os sentidos literal, simbólico e espiritual numa tarefa de múltipla interpretação.

É pois a questionação inerente à Bíblia que A torna tão importante ao se colocar antes de toda e qualquer metaleitura que pretenda encontrar o sentido do sentido. Spinoza tentou não ultrapassar o pensamento das Escrituras a fim de As interpretar sem qualquer preconceito filosófico, fundamentando assim no texto todo o trabalho crítico e exegético. No plano da textualidade, é no entanto o movimento da leitura que reconstrói o sentido, entrando em questionação com o «autor» via texto. A comunicação vital do texto é-nos dada não tanto através de um universo de significações definidas mas pela forma contagiante que os movimentos de leitura assumem. Para além disso, no plano textual, a vida da obra, em lugar de se destruir pela «releitura» ou segunda leitura, recebe aí mesmo nova vida. A relação do leitor com a Bíblia merece por isso ser qualificada de «religiosa», tomando o sentido etimológico da palavra: a ligação e «religação» a um texto que o leitor não desfaz quando O interpreta. De diversas formas, este texto excede pois a simples palavra: por um lado, pela relação fundadora e vivificante do «autor» com o leitor, por outro, e mais especificamente, pela autoridade do Verbo que aí se revela. É aqui que recordamos Nietzsche quando afirma que obras detentoras desta profundeza, depositárias de uma significação última, deveriam ser protegidas da tirania exterior afim de preservar a sua duração milenar, indispensável à compreensão última do sentido (Nietzsche, 1983). Finalmente, excede-se pelo Princípio, o Verbo que está fora do texto mas que contribui para fundamentar toda a significação. É também esta a razão da sacralidade de outras obras cuja pretensão pode universalmente ser definida como a de manifestar uma presença.

Independentemente de ou paralelamente a uma teologia ou a uma ética da Palavra, a filosofia da linguagem dever-se-á debruçar sobre o texto, aí relevando uma semântica do sentido pleno. Neste ponto, inevitável será fazer convergir para o texto a questionação, aí cruzar narração e proclamação, aí traçar uma dimensão de testemunho e uma outra eminentemente crítica. Nele se deverá entrar exactamente da mesma forma que se entra na história que se escreve, ao ritmo das previsões, das profecias e das notícias.

Se por um lado o texto se excede, um sentido há em que ele se afirma suficiente: as Escrituras afirmam a vida, permanecendo contudo palavra morta – esta condição é directamente decorrente do facto de o texto entrar nos movimentos do pensamento humano, essencialmente interrogativo, que se textualiza. E, se no contexto judaico da Bíblia existe uma estreita associação entre a Lei escrita, a *Thora*, e a lei oral, transcrita pelo *Talmud*, aliás uma relação de interpretação simbólica e aplicativa, o cristianismo toma a Bíblia como uma norma interna, por vezes única. Nomeia-A Palavra de Deus ou Escritura – na realidade este é então um livro que de certa forma contém a Palavra, ou seja, este é supostamente o livro que fala.

E voltamos à definição da natureza da palavra. Sem nos querermos alongar demasiado, sintetizemos pois que se trata de uma Palavra antecedente: Deus falou. É pelo Verbo que se faz existir o Universo – logo, a plenitude da linguagem justifica-se no princípio do sentido. É pois a questão da linguagem que fundamentalmente estabelece a relação interdisciplinar entre as mais recentes correntes da teologia, da filosofia e da teoria literária (MacQuarrie, 1967: 215).

Tendo embora consciência da complexidade desta afirmação, num raio que ultrapassa largamente os objectivos desta reflexão, lembremos Ricœur quando atribui à capacidade referencial da linguagem bíblica a razão da sobrevivência fundamental do texto (Ricœur, 1969: 373-458). Para Ricœur, a partir do sentido da compreensão da «organização interna» do texto é pois possível avançar para a referência ou capacidade que ele tem de se reportar à realidade.

Como ponto de partida nesta questão da linguagem e sua importância, tanto na filosofia como na teologia, está evidentemente Wittgenstein. A sua teoria da linguagem e do relacionamento com o mundo real é pois primordial no percurso que liga o literalismo ou positivismo lógico ao «realismo crítico» ou aceitação da natureza essencialmente figurativa da linguagem, sem contudo colidir com a sua potencial referencialidade. Na teologia, este é o debate entre a visão «objectiva» da Palavra, que Barth muitas vezes representa, e o extremo «subjectivo» exemplificado por Heidegger e a Nova Hermenêutica, entre a noção tradicional das doutrinas como proposições contendo informações sobre o mundo e um outro entendimento que as vê como símbolos da experiência interior.

Recentes desenvolvimentos no âmbito da antropologia e da linguística tentam resolver este dilema vendo as doutrinas como mera linguagem ou sistemas através dos quais as comunidades crentes entendem o mundo. Dever-se-á contudo não esquecer a função referencial destes sistemas. É claro que, no âmbito da filosofia, a tradição empírica ou positivista, responsável pela corrente do literalismo, é remontável a Aristóteles e à sua rejeição da especulação platónica sobre os objectos ideais. Como já atrás referimos, na Idade

Média, nominalistas como William of Ockham tentaram restringir a linguagem e o conhecimento ao que pode ser observado, criticando aquilo que designavam por desnecessária multiplicação das entidades metafísicas. A revolução científica do século XVII veio rejeitar verdades espirituais e restringir o conhecimento a «objectos» observáveis e às suas relações causais. Em *Leviathan*, Hobbes atribui às metáforas, tropos e figuras retóricas a causa do absurdo teológico: «names that signifie nothing, but are taken up, and learned by rote from the Schooles, as hypostatical, transubstantiation, consubstantiate, eternal» (Hobbes, 1983[1651]: 115).

Em «The Abuse of Words», um capítulo de *Essay Concerning Human Understanding*, John Locke critica a linguagem figurativa e distingue a retórica da informação, verdade e conhecimento. Estava pois esboçada a tradição pela qual a linguagem viria a ser dividida em cognitiva e emotiva, funcional e estética, fechando as possibilidades de as linguagens imaginativa, literária e mesmo teológica dizerem «algo» sobre o mundo real.

Em *The Logic of Scientific Discovery*, Karl Popper afirma contudo que a metáfora é necessária à descrição de fenómenos não directamente observáveis – é a filosofia da ciência atribuindo à metáfora a capacidade de representar fenómenos cujos efeitos observamos, sem no entanto conhecermos a sua verdadeira natureza (Popper, 1959: 280). A discussão em torno destas questões tem sido contínua – o positivismo lógico situa-se na sequência da tradição nominalista e empírica pela qual a linguagem funciona analiticamente, confirmando as suas próprias regras, ou sinteticamente, atribuindo nomes a fenómenos observáveis. As afirmações só têm sentido se forem comprovadas como verdadeiras ou falsas.

Assim, em *Theology and Falsification*, Antony Flew acusa afirmações como «Deus criou o mundo» de carecerem de informação sólida sobre a história humana ou mesmo sobre a experiência. Se não existir qualquer evidência concreta que permita a um crente aceitar ou negar estas afirmações, então elas são completamente vazias de sentido (Flew, 1955: 96-99). Poderíamos aqui evocar Peter Donovan quando classifica a afirmação religiosa de não cognitiva, representando não propriamente proposições empíricas mas sim formas de vida (Donovan, 1976: 25-26); ou ainda Ian Ramsey quando argumenta que a linguagem teológica se reporta, mesmo indirectamente, aos objectos reais. Em *Empirical Placing of Theological Phrases*, Ramsey segue a tradição filosófica da análise linguística para descobrir a referência «objectiva» que está por detrás das afirmações «subjectivas» sobre Deus (Ramsey, 1957: 28).

Negar a capacidade metafórica e metafísica da linguagem é limitá-la no seu registo e negligenciar o seu potencial gerador de sentido. A questão da referência é central na obra de Ludwig Wittgenstein, que partiu, como se disse, de uma teoria da linguagem focalizada na noção da correspondência,

composta basicamente de nomes atribuídos a objectos independentes, para uma outra que atribui à linguagem a capacidade de construir o mundo percebido. No *Tractatus Wittgenstein* afirma: «A name means an object. The object is its meaning [...]. A proposition is a picture of reality» (1963: 3:203, 4:01).

Para terem capacidade de significar, as proposições têm de ser negáveis. No entanto, a relação entre a imagem e a realidade é bem mais complexa do que parece à partida. O filósofo faz a distinção entre *Sinn* e *Bedeutung*, sentido e referência. O sentido da imagem é a capacidade que ela tem de descrever uma situação possível; já a referência é a própria situação. No entanto, a conhecida invectiva de Wittgenstein ao silêncio no final do *Tractatus* é problemática, e, como Russell aponta na introdução à obra, talvez Wittgenstein tentasse dizer muito mais do que o que estava dito. Em *Philosophical Investigations* o filósofo define a teologia como uma gramática que fornece as regras da linguagem religiosa (Wittgenstein, 1958: 373). Ainda na mesma obra afirma que aprendemos a usar a palavra Deus como aprendemos a usar todas as outras, através de um processo de imitação e erro. Ser crente é então aceitar seriamente determinadas imagens, comprometer-se com uma visão da vida. A diferença entre crentes e não crentes será baseada não na disputa de factos mas na de imagens do mundo que a mente retém.

D. Z. Phillips, por exemplo, entende que o papel do filósofo na análise da linguagem religiosa não deverá propriamente exercer-se no âmbito da questionação da existência real de um ser chamado Deus, mas sim na forma específica pela qual a linguagem opera (Phillips, 1970: 132). Sendo então necessário saber se a imagem assim obtida do mundo corresponde à realidade exterior, é à perda de força e poder desta imagem na sua correspondência com os «factos» do mundo real que fica a dever-se a descrença e a negação.

O debate teológico sobre a forma como a linguagem opera na religião revela-se assim basicamente radicalizado em dois extremos: «objectivo» e «subjectivo». A corrente literalista e positivista considera as doutrinas como proposições cognitivas sobre a realidade objectiva. Por outro lado, por exemplo Barth menospreza a objectividade da linguagem humana e afirma a revelação da Palavra: «We have no reason not to take the concept of God's Word primarily in its literal sense. God's Word means God speaks. Speaking is not a 'symbol'» (Barth, 1975[1936]: I, 132).

Nesta mesma obra, ele parte do conceito de uma Palavra pré-existente, adquirida – a missão da teologia será pois tão-somente criticar e rever a linguagem, nunca iniciar o sentido. Já pelo contrário, para teólogos como Bultmann e Tillich não há uma linguagem protegida – as palavras originais dos primeiros cristãos, por exemplo, contêm padrões de pensamento hoje impossíveis de partilhar.

Bultmann distingue a Palavra de Deus, cujo entendimento completo escapa aos homens, do *kerygma* ou formulação histórica e concreta da fé

(Bultmann, 1955: II, 140). Nesta questão da natureza simbólica da linguagem religiosa, Paul Tillich parte das limitações da linguagem conceptual para afirmar o símbolo como uma necessidade. Definindo o signo como convencional e o símbolo como apontando sempre para lá do concreto e imediato («point beyond themselves to something else»), Tillich abre a este respeito novos níveis de compreensão: «All arts create symbols for a level of reality which cannot be reached in any other way. A picture and a poem reveal elements of reality which cannot be approached scientifically [...]. A great play gives us not only a new vision of the human scene, but it opens up hidden depths of our own being» (Tillich, 1957: 42-43).

O mesmo se passa com os símbolos religiosos: surgindo do inconsciente, eles participam na realidade daquilo que representam, sendo apesar disso transcendidos por ela. **Imagens concretas ficam ligadas a um nome – Deus – que permanece sempre indeterminado enquanto símbolo de conteúdos fundamentais e universais.** Ou seja, Deus transcende o Seu próprio nome já que a realidade última não pode nunca ser representada em termos finitos. Tillich considera então que, em lugar de encontrar substitutos científicos materialmente concretos, os mitos deverão deste modo ser entendidos precisamente num plano simbólico e não literal¹.

Contudo, a questão da referência é hoje descartada por uma corrente teológica designada de «pós-liberal» que retoma Wittgenstein e a linguística estrutural, classificando a linguagem religiosa como sistema próprio e coerente articulado numa gramática. George Lindbeck é um dos pensadores que melhor exemplifica esta corrente de afinidades claramente estruturalistas, fundamentando-a em explicações de carácter «intratextual» – o sentido da palavra estará assim imanente ao texto e não deverá ser procurado em referências exteriores a este ou ao sistema semiótico: «Religions resemble languages and should be understood semiotically as reality and value systems – that is, as idioms for the construing of reality and the living of life» (Lindbeck, 1984: 18).

Digamos então que neste novo «neoliteralismo», que venera a Palavra e nada mais do que Ela, reside o perigo de os textos doutrinários, e com eles as religiões, se fecharem nos seus círculos de significação. Trata-se de uma contradição que Mark C. Taylor explica na sua definição de uma teologia pós-moderna: «The Word exists only as scripture, writing which is not about something; it is that something itself [...]. Texts are in and of the world because they lend themselves to strategies of reading whose intent is always a struggle for interpretative power» (Taylor, 1984: 103-5).

Voltamos pois ao nosso ponto de partida, tirando do percurso entretanto realizado uma conclusão: na relação entre a palavra e o sentido, a escrita e a leitura, o discurso teológico não deverá fechar-se no *ghetto* da sua significação, mas sim eleger como sua referência real a experiência humana concreta:

«Reality is language and we live in language like the fish in the sea [...]. For God is either inside my story and [...] merely an idol I have created or God is outside my story and completely unknowable» (Crossan, 1975: 11).

1 Lembre-se que as teses de Bultmann e Tillich quanto à linguagem são remontáveis a Heidegger e à reorientação que a hermenêutica encontrou a partir daí.

- Barth, Karl, *Church Dogmatics*, trad. G. W. Bromiley, 4 vols., Edinburgh, 1975.
- Bultmann, Rudolf, *The Theology of the New Testament*, trad. Kendrick Grobel, 2 vols., New York, 1951, 1955.
- Donovan, Peter, *Religious Language*, Londres, 1976.
- Flew, Antony; Alasdair MacIntyre, *New Essays in Philosophical Theology*, Londres, 1955.
- Grosjean, Jean, *Apocalypse de Jean: Commentaire*, Paris, 1971.
- Hobbes, Thomas, *Leviathan*, Harmondsworth, 1983.
- Lindbeck, George A., *The Nature of Doctrine: Religion and Theology in a Postliberal Age*, Londres, 1984.
- MacQuarrie, John, *God-Talk: An Examination of the Language and Logic of Theology*, Londres, 1967.
- Mattei, J. F., *La Naissance de la Raison en Grèce*, Paris, 1990.
- Nietzsche, F., *Untimely Meditations*, Cambridge, 1983.
- Phillips, D. Z., *Faith and Philosophical Inquiry*, Londres, 1970.
- Popper, Karl, *The Logic of Scientific Discovery*, Londres, 1959.
- Ramsey, Ian, *Religious Language: An Empirical Placing of Theological Phrases*, Londres, 1957.
- Ricœur, Paul, *Le Conflit des interprétations: Essais d'herméneutique*, Paris, 1969.
- Taylor, Mark C., *A Post-Modern Theology*, Chicago, 1984.
- Tillich, Paul, *The Dynamics of Faith*, Londres, 1957.
- Wittgenstein, Ludwig, *Philosophical Investigations*, trad. G. E. M. Anscombe, Oxford, 1958.
- , *Tractatus Logico-Philosophicus*, trad. D. F. Pears e B. F. McGuinness, Londres, 1963.