

# O conflito das linguagens

JOÃO DUQUE\*

Ei tis ouk omologeí patrós kai uiou kai agíou  
pnéumatos mían fúsin êtoi ousían, mían té dúnamin  
kai exousían triáda omooúsion mían theótêta en trísín  
upostásesin êgoun prosôpois proskunouménên o  
toioutos anátema éstô (DS 421)

Como é sabido, acabei de enunciar o dogma central da fé cristã, tal como foi formulado pelo II Concílio de Constantinopla, no ano de 553; trata-se, sem dúvida, do núcleo doutrinal que cada cristão é chamado a transmitir, a testemunhar às gerações presentes e vindouras. E se não o fizer, falha de algum modo a sua vocação fundamental de cristão. Pela dificuldade da minha transcrição – *mea culpa* – já poderemos adivinhar, quão difícil é a transmissão da fé, até mesmo no puro e simples acto de a dizer ou escrever... Mais difícil se torna, depois, o acto de a receber, que exige um mínimo de compreensão daquilo que é dito e escutado.

De facto, o conteúdo da fé cristã, a transmitir e a receber, não é a pronúncia misteriosa ou mágica de palavras estranhas, cuja estranheza poderia ter o condão de instaurar a dimensão do «mistério» – mesmo que isso possa ter o seu lugar limitado, no âmbito estrito e importante da ritualidade. A fé cristã – enquanto conteúdo ou *fides quae* – exige, para ser acreditada – isto é, para se tornar em fé, enquanto acto humano ou *fides qua* – ser compreendida, no sentido mais básico do termo, por aquele que a recebe – pressupondo-se, claro, que também é

---

\* Universidade Católica Portuguesa – Braga

compreendida por aquele que a transmite. Sem essa compreensão fundamental, não há transmissão, pura e simplesmente.

Dir-se-á, evidentemente, que se trata, simplesmente, de uma questão de língua. É claro que o anátema do segundo Concílio de Constantinopla foi redigido em grego, a língua «cristã» daquele tempo e daquelas paragens. Bastaria transpor o que foi dito para outra língua, e resolveríamos a questão da compreensão, possibilitando assim a transmissão da fé, pois tratar-se-ia apenas de uma questão de linguagem ou forma, não de essência ou conteúdo. Vejamos se a questão é assim tão simples.

Três anos depois do referido concílio, noutras paragens da «cristandade», a qual falava aí outra língua, Pelágio parece ter compreendido perfeitamente o que recebeu. No início da «sua» fé – *fides Pelagii* (DS 441) – diz-nos claramente:

«Credo igitur in unum Deum, Patrem et Filium et Spiritum Sanctum... hoc est, tres personas sive tres subsistentias unius essentiae sive naturae, unius virtutis, unius operationis, unius beatitudinis atque unius potestatis; ut trina sit unitas, et una sit Trinitas...»

Agora estamos melhor – ou antes, menos mal – quanto à compreensão. Ou estaríamos, se todos tivéssemos como língua fluente o latim. O que já há muito não acontece, pois mudaram-se os tempos, com ou sem vontade. E, no mesmo ocidente em que falou Pelágio, os seus conterrâneos não entenderão, provavelmente, nada daquilo que ele disse. Simplesmente porque falou latim, diríamos nós. Mas isso resolve-se facilmente, com uma tradução mais ou menos bem conseguida. E até podemos traduzir o próprio concílio citado, directamente, para o nosso vernáculo português.

«Se alguém não confessar que o Pai, o Filho e o Espírito Santo são uma mesma natureza ou substância, uma mesma força e poder e que devem ser adorados como uma trindade consubstancial, como uma divindade em três hipóstases ou pessoas, seja anátema».

Atingimos assim a clareza, nas límpidas palavras da nossa língua, todas elas pertencentes ao nosso dicionário – com excepção, talvez, do vetusto termo técnico das três «hipóstases».

Mas a questão parece não estar resolvida de todo. Se não me atrevo a duvidar que todo este discurso é suficientemente compreendido pelos transmissores da fé – se por hipótese formos nós – não duvido que a muitos dos receptores dessa fé não soaria todo este arrazoado muito menos estranho que o seu original grego. Ou seja, uma outra tradução parece necessária, agora não apenas entre línguas, mas sobretudo entre modos de usar a mesma língua.

Poderíamos, por exemplo, reformular o conteúdo referido, segundo o seguinte uso linguístico contemporâneo: «Para mim, Deus há só um, mas vive tipo como três *mens*, a quem os cotas chamam Pai, Filho e Espírito Santo. Os três são tipo bué de amigos, por isso eu acho que, no fim de contas, Deus é tipo o amor que une toda a humanidade e todo o universo e o que importa é que sejamos bué de fixes uns para os outros, para que cada um possa curtir bem a cena...» Para muitos, não será muito mais compreensível que o latim; mas para muitos outros, sobretudo adolescentes nossos contemporâneos, este seria um modo mais ou menos corrente de expressão – intencionalmente exagerado por mim e não menos intencionalmente formulado, com conteúdos implícitos altamente problemáticos.

Após todo este percurso de séculos, levanta-se contudo uma questão fundamental, que nos encaminhará para a reflexão que proponho: será o conteúdo da fé, dito em grego, absolutamente o mesmo que o que é dito em latim e, por extensão, o mesmo das línguas vernáculas? A questão agrava-se depois: e dentro da mesma língua, permanecerá idêntico se mudarmos o modo do seu uso? Serão a língua e os seus usos elementos assim tão extrínsecos e simplesmente instrumentais, relativamente ao que queremos dizer e ao que compreendemos com o que dizemos e escutamos?

A partir destas questões, proponho que iniciemos com uma reflexão sobre o poder da linguagem para formar pensamento, articulando-o e articulando assim compreensão do mundo, de nós mesmos e do sentido de tudo isso. Partindo dessa correlação fundamental, não poderemos contornar o complexo fenómeno da pluralidade de interpretações do mundo, presente na diversidade de pensamentos e de linguagens. Terminarei com algumas sugestões de possíveis conflitos interpretativos, na relação entre cristianismo e culturas ou linguagens contemporâneas.

## 1. O poder da linguagem

1. A compreensão de algo, assim como a sua elaboração em pensamentos, por ideias ou conceitos – ou ainda a sua aplicação pragmática – dependem estreitamente da respectiva articulação na linguagem. Já Platão definia o pensamento como o diálogo da alma consigo mesma. Ora, qualquer diálogo só é possível quando há *logos*, isto é, quando há linguagem. Sem linguagem não há pensamento e sem pensamento não há compreensão de seja o que for; sem compreensão não há adesão a absolutamente nada e, como tal, não há compromisso existencial. Por seu turno, sem todo esse processo de compreensão também não há linguagem. Estamos, pois, perante um dinamismo circular, no qual não é possível estabelecer quem ou aquilo que está primeiro – pois, em realidade, tudo é simultâneo e inter-dependente.

Sendo assim, mudar a linguagem é mudar a ideia e a respectiva compreensão – e vice-versa. A linguagem não é, portanto, simples instrumento para comunicar algo absolutamente independente de si. Ela possui um poder próprio, que é o poder mediador do nosso acesso ao mundo e à sua compreensão, segundo modos de interpretação.

Não há existência com sentido, sem interpretação do real e dos processos pessoais e históricos. Por seu turno, não há interpretação sem linguagem. Por isso, a linguagem possui o poder originário de articular, de possibilitar, de dar vida a interpretações, as quais possibilitam sentido. A linguagem é, assim, o modo humano de originar sentido – seja o sentido que pretendemos dar ao mundo que nos rodeia, seja mesmo o sentido que acolhemos como dado a esse mundo, a partir de algo ou alguém que lhe é transcendente.

2. Ora, acolher o sentido para o mundo – e para nós, como fazendo dele parte – enquanto sentido que lhe é dado pelo «Outro» do mundo e de nós mesmos, é ter *fé*. E acolher o facto de que esse sentido seja dado primordialmente na pessoa de Jesus Cristo é ter fé cristã. Ora, sendo essa fé uma interpretação de sentido – com tudo o que isso implica, do ponto de vista pragmático e mesmo teórico – tal como qualquer interpretação, não é possível senão em linguagem – ou melhor, em linguagens humanas. A articulação da fé em linguagem é o reconhecimento do poder da linguagem para tornar possível o próprio acto de fé.

Nesse acto de linguagem articula-se, por um lado, a *fides qua creditur*, isto é, o próprio acto de crer, enquanto acto de acolhimento do sentido como dom; mas articula-se, do mesmo modo, a *fides quae creditur*, isto é, o conteúdo daquilo em que acreditamos. Quer o acto de fé quer o seu conteúdo seriam impensáveis – por isso incompreensíveis e inexistentes – sem o acto linguístico que lhes dá corpo, isto é, que os constitui enquanto tais. É esse o sentido da centralidade da confissão de fé, nos seus diversos modos. E é precisamente por isso que a expressão linguística da fé se tornou, para o cristianismo, no seu *símbolo*, isto é, no seu modo de existência real, no qual está re-presentada – feita presente – a própria fé cristã.

Portanto, esse símbolo – ou os diversos símbolos em que se articula – não é pura roupagem ou revestimento de um conteúdo fixo, que pudesse ser pensado e acreditado independentemente da sua formulação. Ele é a existência real, histórica, concreta, e só assim vivenciável por humanos, do próprio conteúdo da fé.

3. Ora, como sabemos – e como vimos acima, a propósito de alguns aspectos – a linguagem que constitui o símbolo é linguagem humana. E a linguagem humana não existe no singular. De facto, o ser humano é um ser do *logos* mas esse *logos* humano existe apenas articulado nas diferentes linguagens – nos diversos

*logoi*. Essa pluralidade de linguagens exprime-se, já, na diversidade de línguas. Mas é mais vasta e mais complexa que essa diversidade, existindo mesmo dentro de cada comunidade linguística. Assim sendo, determinada interpretação do mundo – ou os múltiplos elementos dessa interpretação – se articulada numa língua, para ser transposta ou transmitida ao contexto de outra língua, precisa de ser sujeita ao processo de tradução de língua para língua. Ora, todos sabemos que não há tradução que não seja, em parte, traição e que, por outro lado, não implique também criação ou inovação. Nesse sentido, uma interpretação ligada à língua em que é dita – acima, partíamos do grego – ao ser transposta para outra língua, passa a ser outra interpretação ou a possuir outro conteúdo, mesmo que mantenha – ou não, consoante a fidelidade – certa continuidade de identidade com o conteúdo anterior. O desafio de uma correcta tradução está, precisamente, na manutenção dessa continuidade, no interior de todas as inevitáveis transformações. Sabemos como foi complexa, por isso mesmo, a transposição já do hebraico para o grego, ainda no Antigo Testamento, com a tradução dos LXX (é que não se tratava só de duas línguas diferentes, mas de dois mundos diferentes, ditos e construídos nessas línguas). Também sabemos como foi desafiante, complexa e fértil a transposição do conteúdo da fé cristã do grego para o latim. O processo complicou-se ainda mais na passagem do latim para as línguas vernáculas, e não termina nunca. Esse é um dos aspectos do processo hermenêutico do conteúdo da fé, intimamente dependente da linguagem que o articula.

Mas este inevitável processo hermenêutico não se dá só entre línguas diferentes, entre palavras e frases ou modos específicos de sintaxe e de expressão; é que as variações da linguagem, sendo internas mesmo a cada língua, implicam transposições no interior dessa língua. Por isso, a articulação linguística da fé cristã em português pode não ser idêntica em todos os espaços e em todos os tempos da língua portuguesa. É que as linguagens variam como variam as interpretações do mundo. Estas dependem de muitos elementos, que têm sobretudo a ver com questões de espaço e tempo, de contexto territorial ou de época da história. É perfeitamente compreensível, por exemplo, que a interpretação do mundo de um angolano seja significativamente diferente da de um português, mesmo que falem sensivelmente a mesma língua.

Por isso, a mesma frase ou a mesma expressão poderá ser articulação de distintas interpretações do real; ao mesmo tempo, expressões distintas poderão corresponder-se quanto à interpretação que veiculam. Devido a essa diversidade interpretativa é que se exige uma hermenêutica, na permuta entre as diversas interpretações ou na transposição de interpretações. Por seu turno, a interpretação do real com determinada identidade é sempre sujeita a um processo hermenêutico na sua transmissão de um contexto interpretativo para outro. Nessas situações, a repetição pura e simples de uma formulação linguística pode significar falsificação da identidade do conteúdo originário, exigindo-se

por isso uma alteração da linguagem. Esta, por seu turno, está sempre perante a possibilidade de falsificação ou de fidelidade – ou da mistura dos dois elementos. Este é, inevitavelmente, o modo de transmissão da fé cristã, no contexto da historicidade humana. Por isso essa transmissão é sempre um processo hermenêutico vivo, nunca podendo ser mera repetição estática de uma formulação morta – mesmo que certas formulações «paradigmáticas» sejam essenciais e imprescindíveis, como ponto de referência ou ponto de partida.

Ora, dada a diversidade de interpretações do real, na diversidade das linguagens que as constituem e articulam, acontece frequentemente que essas interpretações podem corresponder-se, entender-se ou entrar em conflito recíproco, excluindo-se mesmo mutuamente. Sendo a fé cristã a adesão a uma interpretação do mundo – com muitos elementos no seu seio – o processo da sua transmissão implica, inevitavelmente, o contacto com outras interpretações do real e do seu sentido. Esse contacto, como processo hermenêutico, irá originar novas formulações, as quais serão sempre resultantes de uma relação diversificada com as outras interpretações. Podemos, nesse sentido, falar de um encontro de interpretações mas, eventualmente, também de um «conflito das interpretações».

## 2. O conflito das interpretações

1. Pressuposto o facto de que o acesso humano ao real – inclusive ao seu real pessoal ou social – é sempre mediatizado por um processo interpretativo complexo, realizado em linguagens plurais, é por demais evidente que disso terão que resultar diversas visões do mundo, segundo diversas linguagens. Costumamos falar, a propósito desse fenómeno, de identidades.

Já a identidade individual ou pessoal de cada humano se vai construindo numa permuta simbólica ou de linguagem. A relação dos pais ao novo ser humano, mesmo antes de nascer – primordialmente, a relação na palavra – é que irá originar a percepção da própria identidade de um «eu», na medida em que é interpelado como tal. E essa é, possivelmente, a primeira interpretação de nós e do mundo, precisamente na medida em que compreendemos que nós não somos o resto do mundo e o resto não é nós. Pela linguagem, também, vamos percebendo a identidade dos outros – primordialmente já a identificação da mãe, mesmo no seio materno.

E é, sem dúvida, na permuta simbólica da linguagem que cada ser humano vai percebendo a sua identidade específica, não só enquanto distinção entre «eu» e «não-eu», mas sobretudo enquanto distinção das características de si-mesmo em relação às dos outros, o que leva a interpretar-se a si e aos outros de certos modos, que podem ser mais ou menos adequados, mas não deixam de ser interpretações.

Ora, é o processo de todas essas interpretações ou compreensões de nós e do mundo que permite a compreensão de determinada cultura, sobretudo nos seus elementos espirituais, isto é, nos seus valores ou crenças fundamentais. Assim, sempre num dinamismo de permuta linguística, o ser humano apropria visões do mundo da cultura envolvente, entrando numa complexa relação com essas visões do mundo, assimilando e transformando o que recebe. E nenhum ser humano vive fora ou independentemente desse processo simbólico.

Assim, poderíamos dizer que uma linguagem é a primordial habitação de cada humano, no leque das relações aos humanos que vivem na mesma habitação e àqueles que habitam outras paragens. As definições dos companheiros de casa – que partilham linguagem e compreensão do mundo – por distinção em relação aos estranhos – que delas divergem ou mesmo se lhes opõem – são muito complexas, nunca sendo muito precisas. Em épocas de maior homogeneidade cultural, a percepção dessas fronteiras é mais fácil; em épocas muito dinâmicas e pluralistas, essa percepção é muito difícil, dadas as oscilações das identidades, próprias e estranhas.

2. As transformações de identidades, que atingem elementos importantes da compreensão do mundo e, por isso, das linguagens, são de variadíssima ordem, podendo contudo ser agrupadas em duas grandes modalidades: *diacrónicas* e *sincrónicas*.

As transformações *diacrónicas* são, evidentemente, aquelas que acompanham as mudanças dos tempos, ao longo da história humana. Assim, as identidades culturais e as correspondentes compreensões do mundo – com respectivas linguagens, articuladas em símbolos, ritos, crenças, mitos, etc. – vão conhecendo muitas transformações com o passar dos séculos, o que torna muito difícil compreender suficientemente bem a visão do mundo de um cidadão romano do séc. I da nossa era – ou, ainda mais, de um chinês de há três milénios. Aliás, para não utilizarmos outras variantes, a dificuldade será ainda enorme na compreensão da mentalidade ou identidade de um bracarense dos tempos da Bracara Augusta romana, por exemplo, mesmo que tenha vivido no preciso local onde agora nos encontramos.

Essas variações *diacrónicas* é que nos obrigam a falar da diferença entre a compreensão que um contemporâneo do referido Concílio de Constantinopla – ou mesmo de Pelágio – possuía da formulação dogmática que referi no início e aquela que podemos ter no presente (para só me situar ao nível da diacronia). Nessa diferença está uma diferença de linguagens, correspondente à diferença de interpretações, que resulta da diferença de identidades pessoais-culturais (enquanto identidades temporais).

Essa diferença exige, por um lado, uma aproximação à compreensão da época – assim como às compreensões que lhe foram sucedendo, nos séculos



que nos separam; exige, por isso, um processo hermenêutico que nos religue a essa outra identidade; caso contrário, não haveria tradição ou testemunho, mas simplesmente invenção de cada identidade, a partir só de si mesmo – o que é humanamente impossível.

Por outro lado, a inevitabilidade da hermenêutica para a compreensão de nós mesmos, hoje, na relação à compreensão de outrora, da qual brota a nossa identidade, não torna a tarefa menos difícil, já que nunca conseguiremos compreender completamente esse outro contexto de compreensão já passado. Assim, o processo de recepção de algo que é transmitido ao longo do tempo vive sempre do dinamismo tensional entre necessária compreensão de outros mundos e impossível compreensão total desses mundo. É por isso que o processo de recepção nunca é simplesmente inventivo, mas é sempre criativo, nunca se limitando a repetir algo, pois isso estaria já fora do horizonte de compreensão estrita.

3. Mas a diversidade de linguagens aplica-se, ainda, ao pluralismo *sincrónico*, de que hoje vamos tomando especial consciência. De facto, é incontestável que os humanos vivem, ao mesmo tempo, em diversos espaços culturais, ou diversos modos de compreensão do real, por isso em diversas linguagens – de cuja diversidade a diversidade de línguas é talvez a manifestação mais fundamental. Esta irrecusável pluralidade torna impossível a redução da humanidade a uma só linguagem – mesmo que certa utopia da globalização ilusoriamente o pretenda.

Esta pluralidade pode assumir os mais variados aspectos. Para sintetizar, limito-me a indicar os mais evidentes do nosso quotidiano. Em primeiro lugar e se partirmos do mais próximo para o mais distante, poderíamos considerar a pluralidade de linguagens/compreensões consoante as idades ou as gerações. Não se trata simplesmente de diversidade diacrónica, pois essa diversidade está mais enraizada em características de determinadas faixas etárias e determinados papéis sociais assumidos; por outro lado, as gerações convivem no mesmo tempo, sendo por isso mais evidente a sua diferença sincrónica. Faz parte dos nossos conhecimentos de senso comum o saber que pais e filhos, avós e netos usam diferentes linguagens, possuem perspectivas diversas; assim professores e alunos, adultos e crianças ou adolescentes, etc.

Alargando o horizonte, poderíamos falar de diversidade de linguagens consoante a diversidade de contextos existenciais, ou consoante as sub-culturas de pertença. Assim, variam as linguagens de acordo com a denominada «classe social», com a profissão, com o grupo de convívio e de amigos, com o grau de instrução, com o espaço de residência ou origem, etc.

Mas a mais forte variação da linguagem/compreensão dá-se com base na diversidade de culturas, enquanto espaços a que correspondem visões do mundo, contemporaneamente a outras visões, que ocupam outros espaços.



E se é certo que a convivência entre gerações ou entre «classes» não é de todo pacífica, também sabemos quantos conflitos origina a convivência entre culturas diversas. As mais afastadas, por desconhecimento, podem simplesmente estar marcadas pela indiferença mútua – o que já é um modo de conflito velado. Mas esse conflito – ou, pelo menos, tensão – torna-se mais agudo, quanto mais os mundos culturais diversos entram em contacto – o que hoje é muito facilitado e mesmo impulsionado pelos meios de comunicação. As questões socialmente mais graves dão-se quando vários espaços culturais divergem sincronicamente, no interior de um mesmo espaço físico e social, nas denominadas «sociedades multiculturais». Aí é onde a diversidade de linguagens, como articulação de diversas compreensões do mundo, manifesta o seu potencial de «conflito de interpretações». Mas é também aí onde mais genuinamente brota a possibilidade de aproximação entre essas interpretações, como enriquecimento mútuo.

4. Por outro lado, se falamos em «conflito de interpretações» já estamos a assumir que o encontro de diversas compreensões do mundo não é completamente relativista, no sentido de que todas elas possuíssem o mesmo valor de verdade. Isso significaria o mesmo que nenhuma possuir pertinência de verdade. Assumir que uma determinada interpretação não possui exclusividade sobre a compreensão da verdade do real – e assumir que essa mesma interpretação possa sofrer transformações interpretativas, ao longo dos tempos e segundo os lugares – tudo isso não significa que se prescindia de uma posição de verdade, que implica acreditar que há interpretações mais verdadeiras que outras e que pode haver, inclusive, interpretações falsas.

É certo que o discernimento do valor de verdade é muito complexo, pois ele mesmo já é sempre um processo interpretativo. Mas isso não pode impedir a distinção entre compreensões verdadeiras e compreensões falsas do real. Nesse sentido, perante a diversidade e, sobretudo, perante o conflito de interpretações, o cristianismo assume posição, a favor de interpretações que sejam compatíveis com elementos fundamentais da sua visão do mundo. É isso que torna, por um lado, difícil mas, por outro lado, desafiante o processo de inculturação da fé cristã – isto é, da sua articulação em diferentes mundos, consoante diferentes linguagens. Se fosse possível manter uma única formulação, como articulação eterna de uma interpretação igualmente eterna, tudo pareceria mais fácil. Mas a pura repetição se tornaria, por si só, em falsidade – para além de se tornar, certamente, incompreensível noutro tempo e noutro lugar.

Mas se bastasse, por outro lado, deixar absorver e transpor o recebido num outro ambiente cultural, também tudo seria mais simples. Só que, com isso, o cristianismo, enquanto visão do mundo dita em linguagem, tornar-se-ia supérflua repetição daquilo que um contexto cultural já possui. Para quê, então, a transmissão da fé?

Pelo contrário, é no leque de todas essas relações de linguagem – de ordem pessoal ou social – que se articula o problema da linguagem da fé, já na sua expressão básica do já crente, mas muito mais ainda na dinâmica da sua transmissão ao ainda não crente. E aí o cristianismo está sempre marcado pela tensão entre realidade cultural que ele mesmo é, e realidade que dinamiza todas as culturas, sendo por isso transcendente a todas elas. Mas não podemos esquecer que, quer a sua dimensão cultural, quer a dimensão «trans-cultural», quer a relação tensional entre ambas só existem, de novo, se forem ditas em linguagens particulares.

### 3. *Quaestiones disputatae*

Mas o interesse do leitor irá, certamente, mais em direcção aos conflitos – ou, pelo menos, aos confrontos e encontros – linguísticos contemporâneos, relativamente à articulação da fé, por isso mesmo, relativamente à sua compreensão e sua transmissão. Por isso, terminarei estas breves indicações com a referência, ainda que verdadeiramente sumária, a algumas interpretações actuais do cristianismo que, não sendo de todo novas, adquirem no contexto da cultura contemporânea um peso específico. Como veremos, não são interpretações incontroversas, o que revela que todo o processo hermenêutico de transposição das ideias e das compreensões de uns mundos para outros, de umas linguagens para outras, é sempre um processo tão fundamentalmente necessário como complexo e mesmo ambíguo, sujeitando-nos sempre precisamente ao risco da interpretação – que é o risco de poder falsear a verdade daquilo que é interpretado.

1. Começo pelo conflito entre a concepção de Deus-pessoa e a concepção de Deus-energia. É frequente encontrarmos muitos contemporâneos nossos que afirmam acreditar numa força que anima o universo e a nós próprios, de forma mais ou menos determinante, consoante os graus de radicalidade dessa crença. Já não se trata propriamente do Deus do deísmo moderno, primeiro motor ou causa de tudo, como anónimo e inefável princípio antes do início; trata-se antes do Deus do panteísmo, que habita por dentro, enquanto força motriz, toda a realidade, acabando por se identificar com essa mesma realidade. Caberia aos seres humanos, de acordo com as tendências ou as identidades, identificá-lo com os astros, ou o vento, ou a própria realidade da energia, como nova metáfora do «espírito do mundo» da formulação gnóstica. Identificado desse modo, o Deus-energia-cósmica determina de tal modo os acontecimentos da natureza, da história e mesmo da vida pessoal, que nele é absorvida qualquer possibilidade de liberdade humana. A arcaica figura do destino parece voltar a atrair compreensões do

mundo muito divulgadas entre os nossos contemporâneos – mesmo que, por outras razões, estes tenham dificuldade em aceitar o destino com todas as suas consequências teóricas e práticas.

É indiscutível que esta nova modalidade da linguagem sobre Deus, que alberga uma reinterpretação, abre as portas à dimensão cósmica do seu conceito e da sua presença, libertando-os de reduções demasiado subjectivistas, intimistas ou mesmo moralistas. A um Deus que se tinha tornado «demasiado humano», parece responder um Deus que escapa à vontade controladora dos humanos, exigindo a estes a capacidade de compreensão de si mesmos como elemento no interior de algo mais vasto.

Ao mesmo tempo, esta linguagem neo-panteísta, como todos os panteísmos do passado – embora numa identidade própria, por isso diferente e sempre fascinante – elimina por completo a possibilidade de pensar Deus em termos personalistas. Deus nunca será, assim, uma pessoa que, porque diferente do mundo e do ser humano, entre com eles numa relação específica, instauradora da dignidade e da liberdade do parceiro de relação – o que entra claramente em conflito com a compreensão bíblica de Deus, dos humanos e do mundo, tal como foi sendo transmitida ao longo das transformações interpretativas dos séculos.

2. Mas essa compreensão bíblica teve, já em milénios passados, que entrar em claro conflito – embora muito velado e ambíguo, em tantos dos seus textos – com uma outra interpretação. O pomo da discórdia era a afirmação do Deus único ou a aceitação de uma irreduzível e insuperável pluralidade de deuses: o conflito entre monoteísmo e politeísmo.

Ora, podemos afirmar que o nosso tempo, em algumas das suas facetas, é defensor de um «Olimpo revisitado e revivido». A interpretação do mundo, segundo a qual tudo está marcado pela diversidade, sendo impossível nela pensar qualquer unidade, pode dizer-se uma interpretação politeísta e está hoje vivamente presente nas mentalidades comuns. O denominado «relativismo», sobretudo quando se trata de verdades de sentido fundamental ou de valores, é a clara manifestação desta visão politeísta. No limite do problema, cada um teria o seu deus – ou melhor, o que é o mesmo, cada um *seria* o seu deus.

Mas, desaparecendo o Deus único do horizonte, seria muito difícil compreender e acolher uma verdade comum, sobretudo uma verdade de ordem prática, como a que se prende com a questão da justiça, por exemplo. Se o politeísmo se transforma em norma – paradoxalmente única – então cada um é norma máxima de si mesmo; mas, nesse individualismo extremo, tanto faz matar cruelmente como ser inocentemente vitimado; tanto faz dar a vida pelo outro como tirá-la ao outro, a bel-prazer.

Por outro lado, contudo, torna-se nessa linguagem politeísta manifesto o desejo de pluralidade potencialmente autêntica – isto é, aquela interpretação do

real que se recusa a reduzi-lo a um esquema único e uniforme, mas que pretende fazer justiça à real diversidade que o habita. Nesse sentido, a linguagem que diz Deus terá que encontrar o equilíbrio entre a correcta pluralidade – como a que marca a interpretação cristã de Deus como Deus uni-trino – e a sua unidade e unicidade, sem abdicar nem de uma nem de outra.

3. Uma das marcas mais salientes das linguagens contemporâneas – na qual quase atingem um paradoxal consenso ou uma estranha unidade – é a sua fixação no desejo individual como fonte exclusiva de todos os valores. O desejo de felicidade torna-se em único motor justificante da acção moral. E Deus aparece, no final desse percurso, como a fonte máxima dessa felicidade. Mas quem originou a sua pretensa divindade foi o desejo humano – e não o inverso.

É claro que a dinâmica do desejo é uma das mais importantes para os humanos. Desaparecesse ela e estaríamos mortos antes de morrer. E na relação com Deus – por isso, na linguagem que articula essa experiência – essa dinâmica do desejo deve ser um dos motores fundamentais. Já Agostinho de Hipona o recordava insistentemente. Por isso, o nosso tempo estará possivelmente mais perto do «existencialismo» e da «inteligência emocional» de Agostinho, do que da «fria» racionalidade de Tomás de Aquino – muito menos da de Kant.

De qualquer modo, não podemos esquecer a ambiguidade desse dinamismo «erótico». Ele pode conduzir a que o Deus encontrado seja, simplesmente, a projecção exacta do nosso desejo e não o Deus-outro, que transborda qualquer desejo e que, sobretudo, precede o próprio desejo autêntico, colocando-o em movimento. A inflação da dimensão pessoal da experiência de Deus – em si, algo fundamental para a linguagem da fé – pode conduzir, de facto, a uma projecção individualista dessa experiência, o que resultaria na divinização do indivíduo e, por isso, no problema anteriormente analisado do politeísmo total.

4. No mesmo nível desta experiência pessoal de Deus, os nossos contemporâneos, sobretudo jovens e adolescentes, entusiasmam-se sobremaneira com uma linguagem que faça viver um Deus consolador, companheiro amigo que torne a vida mais adocicada, sobretudo nos momentos em que ela manifesta as suas amarguras. É uma aspiração legítima e o tema da consolação pela fé sempre foi um *topos* da mística – embora de modos por vezes muito desconcertantes e aparentemente pouco consoladores. Com isso salienta-se um elemento importantíssimo na linguagem da fé: a sua dimensão fiducial ou de confiança. Sem a confiança fundamental no sentido da nossa existência e em que não sucumbiremos no nada, a própria existência tornar-se-ia psíquica e fisicamente impossível. Por isso, a nossa possibilidade de ser, e de ser enquanto humanos, dependente dessa confiança fundamental.

Mas será Deus apenas e primordialmente consolador? Não o será apenas quando for acolhido, antes de tudo, como interpelador? A passagem da confiança

legítima à alienação analgésica por um Deus padroeiro do lar aconchegado, que nos faz compreender a vida e a felicidade – o sentido, no fim de contas – como a recolha cobarde no recanto acolhedor, mesmo que todos os outros morram gelados no frio atroz do mundo cruel – essa passagem é muito fácil e significa a passagem para uma interpretação inaceitável do Deus cristão: conflito de linguagens e de compreensões, portanto.

5. Na mesma sequência de ideias, poderíamos referir uma questão mais dogmática – embora com enormes consequências pragmáticas, sobretudo sócio-políticas. De facto, na sequência aliás de uma tendência que se acentuou durante o segundo milénio, a linguagem da fé preferiu falar de Jesus Cristo como ser humano, encarnação máxima da humanidade. Legitimamente – e beneficentemente – vê-se nele sobretudo a revelação do verdadeiro ser humano – ou da verdade do ser humano, o que é o mesmo.

Mas essa concentração na humanidade – até à sua perversão na ideologia do super-homem, que em realidade já não é humano – corre o risco de falsear o núcleo da sua verdade, na medida em que reduz essa humanidade a si mesma. Em Jesus Cristo joga-se, de facto, a verdadeira interpretação do humano. E esta só atinge a sua verdade no Homem-Deus, isto é, no Homem que é absolutamente transparente para Deus, a ponto de ser real presença do próprio Deus. Por isso, a afirmação de que Jesus Cristo não é simples plenitude da humanidade, mas o próprio Filho de Deus feito carne humana é absolutamente fundamental para a correcta compreensão do próprio ser humano. Caso contrário, o ser humano assume uma compreensão ateísta da realidade (o ser humano salva-se a si mesmo, em Jesus Cristo), pervertendo essa realidade pela base. E um cristianismo ateu já não pode ser considerado cristianismo – nem um humanismo ateu seria verdadeiro humanismo.

6. Mas quem é, afinal, Deus feito Filho em Jesus Cristo? E quem é o ser humano, levado à plenitude em Jesus Cristo? Em linguagem actual, teríamos mais inclinação para o considerar o herói que triunfa sobre o mal, segundo o modelo cinematográfico – impregnado em crianças e adolescentes através dos desenhos animados: é o herói *a la* James Bond, cuja força e capacidade de luta vence, em violência, os seus adversários, tornando-os vítimas derrotadas. É o famoso processo ancestral da fundação da vida e da sociedade: um herói que derrota alguém, construindo o futuro sobre a vítima derrotada ou sobre a própria vitimação.

Mas o cristianismo é, nisto, absolutamente paradoxal. A vida futura – sobretudo a vida eterna, mas também a vida presente – funda-se sobre a vítima e não sobre o herói vencedor: recusando, por isso, a própria vitimação como fundamento. A linguagem caminha aqui ao lado dos perdedores e não dos vencedores.

Mas será o cristianismo um assunto perdido? Estará entregue ao desespero das vítimas? Ou será, por outra perversão ainda, um rebanho de masoquistas? De facto, sendo a linguagem da fé uma linguagem da esperança e da alegria, é uma linguagem de vitória, mesmo de vitória sobre o último inimigo, que é a morte. Mas o género de vitória é desconcertante. De facto, o triunfo de Deus, que torna possível o triunfo da humanidade, é o triunfo do crucificado. Por isso é que a vitória cristã, que esperamos e que fundamenta a nossa alegria, não pode conduzir ao falso optimismo de quem atingiu completa insensibilidade pelos sofrimentos reais dos nossos contemporâneos.

Nestas e noutras variantes da linguagem e, pela linguagem, das interpretações ou compreensões do real, é que actualmente se joga a questão da inculturação da fé no contexto da cultura ocidental contemporânea. E o processo de transmissão da fé terá êxito ou fracassará – é claro que confiamos no seu êxito, por força do Espírito, apesar de muitos sinais menos luminosos – consoante a geração transmissora souber ajudar a geração receptora a acolher a fé adequadamente, isto é, na fidelidade à Tradição e às suas linguagens e na fidelidade ao novo contexto e às suas linguagens. Isso implica que todos assumam a difícil tarefa – que nunca na história foi fácil, nem nunca o será, no futuro – de reinterpretar a linguagem da fé, sem a inventar e sem a repetir. O fascínio de linguagens novas não pode fazer esquecer a possibilidade de não passarem de cantos de sereia; mas isso também não pode resolver-se ficando em casa, no calor do já dito e, à custa da repetição, condenado ao desaparecimento.

O fogo que aquece a vida de fé de todas as gerações precisa de lenha que o alimente; mas a lenha colhe-se no bosque duro e enigmático da vida quotidiana. E é preciso saber escolhê-la. Pois o fogo tão depressa se extingue por falta de lenha como por abundância de lenha podre.